

Teološko-filozofsko poimanje obitelji u naučavanju Karola Wojtyle

Ažić, Jadranka

Doctoral thesis / Disertacija

2016

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Philosophy and Religious Studies / Sveučilište u Zagrebu, Fakultet filozofije i religijskih znanosti**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:260:369999>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-09-28**



Repozitorij Fakulteta filozofije i
religijskih znanosti

Repozitorij diplomskih i doktorskih radova

Repository / Repozitorij:

[REPOSITORY OF FACULTY OF PHILOSOPHY AND
RELIGIOUS STUDIES - Repository of master's thesis
and phd](#)





Sveučilište u Zagrebu

HRVATSKI STUDIJI – FILOZOFSKI
FAKULTET DRUŽBE ISUSOVE

Jadranka Aži

**TEOLOŠKO-FILOZOFSKO POIMANJE
OBITELJI U NAU AVANJU KAROLA
WOJTYLE**

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2016.



Sveučilište u Zagrebu

HRVATSKI STUDIJI – FILOZOFSKI
FAKULTET DRUŽBE ISUSOVE

Jadranka Aži

**TEOLOŠKO-FILOZOFSKO POIMANJE
OBITELJI U NAU AVANJU KAROLA
WOJTYLE**

DOKTORSKI RAD

Mentori:

Prof. dr. sc. Ivan Antunovi

Prof. dr. sc. Iris Ti ac

Zagreb, 2016.



University of Zagreb

CROATIAN STUDIES – FACULTY OF
PHILOSOPHY OF THE SOCIETY OF JESUS

Jadranka Aži

**TEOLOGICAL AND PHYLOSOPHICAL
CONCEPTION OF FAMILY IN THE
TEACHINGS OF KAROL WOJTYLA**

DOCTORAL THESIS

Supervisors:

Prof. dr. sc. Ivan Antunovi

Prof. dr. sc. Iris Ti ac

Zagreb, 2016.

Informacije o mentoru

Ivan Antunovi , ro en je 26. travnja 1965. u mjestu Ku ani, BiH. Prebivalište ima u Zagrebu, Jordanovac 110. Po narodnosti je Hrvat i hrvatski je državljanin. Zaposlen je na Filozofskom fakultetu Družbe Isusove na radnom mjestu profesora religijske znanosti. VSS je postigao na visokom u ilištu na Filozofsko-teološkom Institutu Družbe Isusove u Zagrebu, gdje je diplomirao filozofiju 1998. godine i teologiju 1994. godine i njome je postigao stru ni naziv dipl. teolog. Na Teološkom fakultetu Papinskoga sveu ilišta Gregoriana u Rimu, u Italiji, postigao je diplomu licencijata teologije godine 1998. i njime je postigao akademski naziv magistar teologije iz dogmatike. Doktorat iz teologije u specijalizaciji dogmatske teologije postigao je na Papinskom sveu ilištu Gregoriana u Rimu 9. rujna 2002. godine i njime je postigao akademski naziv doktor teoloških znanosti u specijalizaciji dogmatske teologije. Tema rada: „Odnos izme u braka i biti i poslanja Crkve u djelima Karla Rahnera“ (Il rapporto tra il matrimonio e l'essenza e la missione della Chiesa negli scritti di Karl Rahner) Doktorsku diplomu nostrificirao je 8. prosinca 2003. godine na Katoli kom bogoslovnom fakultetu Sveu ilišta u Zagrebu.

Do sada je objavio dvije knjige: *The mystery of Christ Church in the light of Revelation, Tradition and Church Doctrine*, FTI, Zagreb, 2009.; *Sacrament of Matrimony*, FTI, Zagreb, 2009., te niz znanstvenih radova: Doctoral Thesis: “Il matrimonio alla luce dell'antropologia e della simbologia rahneriana: scritti tra 1961 i 1971”, excerpt from doctoralthesis u: *Il rapporto tra il matrimonio e l'essenza e la missione della Chiesa negli scritti di Karl Rahner*, Rim, 2002.; Antunovi , Ivan-Aži , Jadranka, „Rahner's understanding of incarnate Logos in the context of the theology of Thomas Aquinas“, u: *Crkva u svijetu* 46 (2011.), 3, 342–353.; Antunovi , Ivan, „Catholic Church and modernity“, u *Obnovljeni život* 65/1 (2010), 77–94.; Antunovi , Ivan-Aži , Jadranka, „God's Reality and The Person of Jesus Christ in Karl Rahner's Theology“, u: *Bogoslovska smotra* 82 (2012.) 2, 485–505.; Antunovi , Ivan, „I believe in eternal life. Thinking about eternal life in the theology of Karl Rahner“, in: *Religion and life. Proceedings* (ed. Ivan Antunovi), FTI, Zagreb, 2005., str. 175–195.; Antunovi , I., „The sacrament of matrimony and its effects of grace according to K. Rahner“, u: *Obnovljeni život* 56 (2002) 3, 353–367.; Antunovi , I., „Obedience to the truth and promoting of justice in the encyclical of Pope John Paul II“, in: *Defensor hominis. Proceedings. Zbornik radova na me unarodnom simpoziju “ ovjek u filozofiji K. Wojtyle – pape Ivana Pavla II.“*, održanog 5. travnja 2003. u Zagrebu (ed. Ivan Koprek), FTI, Zagreb, 191–213. ; Antunovi , I., „Rahnerova Logos-kristologija u svjetlu nauke o 'simbolu'“

(Rahners's Logos-Christology in the light of the science of a 'symbol')“, u: *O o vjeku i Bogu. Zbornik Marijana Jur evi a. U prigodi 65. obljetnice života*, (ed.) Franjo Emanuel Hoško, KS, Zagreb, 2005., 163–192. ; Antunovi , Ivan-Miši Anto, “O vremenu i prostoru – Augustinovo poimanje vremena (Time and Space. Augustins's Concepcions o Time)”, in: *Veritas vitae et doctrinae. U potrazi za istinom o o vjeku i Bogu (Veritas vitae at doctrinae. In search of the truth about man and God. Proceedings)*, Zbornik u ast Hrvoja Lasi a, OP, (ed. Anto Gavri i Ivan Šestak), FTI, Zagreb, 2012., 124–135. ; Antunovi Ivan, Petrovi , Ivan, „U prilog induktivnoj metodi u homiliji (*In support of the inductive method in homily*)“, in: *Obnovljeni život (Life Renewed)* 68/2 (2013.), 225–235. ; Antunovi , Ivan-Ražov, Elvis, „Interpretacija povijesti spasenja u teologiji K. Rahnera (*The interpretation of the history of salvation in the theology of K. Rahner*)“, u: *Obnovljeni život (Life Renewed)* 69/3 (2014.) 369–380. ; Antunovi , I., Ignacijeva mistika u službi istinske radosti svijeta (*Ignatius mysticism in the service of the true joys of the world*), in: *Religije i sre a (Religion and Happiness. Proceedings)*. Zbornik radova interdisciplinarnog i interkonfesionalnog simpozija održanog u Zagrebu 7. prosinca 2012., (ed. Mijo Niki – Kata Lameši), FTI, Zagreb, 2014., str. 119–141.; Antunovi , Ivan, “Teologalne kreposti: njihovo pozitivno zna enje za izgradnju kvalitetnog društva (*Theological virtues: their positive meaning for the construction of high-quality society*)”, in: *Vrline i poslovna etika (Virtues and Business Ethics)*, (ed. Ivan Koprek), FTI, Zagreb, 2015., str. 127–152. ; Antunovi , I., „Zna enje Drugoga vatikanskog koncila za teologiju i život Crkve (*The meaning of the Second Vatican Council for theology and the life of the Church. Proceedings*)“, in: *Zbornik radova 50. obljetnica sve anog otvaranja i po etka Drugoga vatikanskog koncila (1962.–2012.)*, Zagreb, 15. – 17. studenog 2012., KS, Zagreb, 2015., str. 343–359.

Informacije o drugom mentoru

Iris Ti ac ro ena je 29. lipnja 1956. godine u Puli. Osnovnu školu i gimnaziju završila je u Rijeci. Na Pedagoškoj akademiji u Rijeci diplomirala je njema ki jezik, a na Filozofskom fakultetu u Zadru diplomirala je 1983. godine studijsku grupu filozofija (A1 glavni predmet) – sociologija (A2 glavni predmet). Poslijediplomski studij iz podru ja sociologije religije završila je na Filozofskom fakultetu Sveu ilišta u Zagrebu. Na Filozofskom fakultetu Družbe Isusove u Zagrebu obranila je 18. studenog 2000. godine doktorsku disertaciju pod naslovom „Vrijednosni odgovor i transcendencija u djelu Dietricha von Hildebranda“.

Od 1984. do 2001. godine radila je kao srednjoškolski profesor filozofije, logike i etike na Prvoj rije koj hrvatskoj gimnaziji. U svojstvu vanjskoga suradnika izvodila je nastavu iz filozofijske skupine predmeta na Teologiji u Rijeci, podru nom studiju Katoli koga bogoslovnog fakulteta Sveu ilišta u Zagrebu te na Filozofskom fakultetu Družbe Isusove. Znanstveno se usavršavala tijekom kra ih boravaka (1999./2000.) na Me unarodnoj filozofskoj akademiji u Lichtensteinu. Od ak. god. 2002./2003. predavala je etiku najprije kao vanjski suradnik, a odlukom Vije a humanisti kih znanosti Sveu ilišta u Zadru od 1. ožujka 2004. godine izabrana je u znanstveno-nastavno zvanje docenta, 11. rujna 2009. u znanstveno-nastavno zvanje izvanrednoga profesora te 19. velja e 2014. u znanstveno-nastavno zvanje redovitoga profesora za znanstveno podru je humanisti kih znanosti, polje filozofije, grana etika, za predmet Etika, na Odjelu za filozofiju Sveu ilišta u Zadru. Od 1. listopada 2012. godine obnaša funkciju pro elnice Odjela za filozofiju. Bila je voditeljica Kulturne tribine na Teologiji u Rijeci. Glavna je urednica asopisa *Acta Iadertina*. Sudjelovala je u izradi *Eti koga kodeksa nastavnika, suradnika, znanstvenika i istraživa a Sveu ilišta u Zadru*.

Znanstveno-istraživa ki interes usredoto en je posebice na podru je etike. Objavila je tri knjige: *Uvod u eti ku misao Dietricha von Hildebranda*, Radovi Teologije u Rijeci, Rijeka, 2001.; *Personalisti ka etika Karola Wojtyle*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2008.; *Marija Bida. Filozofkinja slobode*, Naklada Boškovi , Split, 2012., te niz znanstvenih radova u doma im asopisima. Redovito sudjeluje izlaganjima na doma im i me unarodnim znanstvenim skupovima. Od 2. sije nja 2007. godine bila je voditeljica znanstvenoga projekta „Personalisti ka etika za suvremenog ovjeka“ (269-2690616-0617) odobrenoga od Ministarstva znanosti, obrazovanja i sporta Republike Hrvatske. Dobitnica je Rektorove nagrade (25. ožujka 2013.).

Sažetak

Naš rad prikazuje poimanje ovjeka i obitelji u personalisti koj filozofiji i teološkoj antropologiji Karola Wojtyła/Ivana Pavla II. te utjecaj njegove teološke misli na shva anje obitelji za vrijeme njegova pontifikata. Personalisti ka antroplogija i analize ljubavi koje je Wojtyła razradio u svojim glavnim filozofsko-teološkim djelima temelj su za promišljanje o obitelji, tj. poimanje obitelji kao *communio personarum*. Personalisti ko poimanje obitelji vodi konzekventno i dubljem razumijevanju osobe u svjetlu obitelji.

Disertacija je podijeljena na tri poglavlja. Prvo poglavlje pruža pregled biblijskoga i povijesnoga razvoja poimanja osobe i razli itih personalizama. U povijesnom smo pristupu primijenili geneti ko-analiti ku metodu pomo u koje smo temu osobe i njene komunitarne dimenzije predstavili u povijesnom kontinuitetu. To e omogu iti bolje razumijevanje Wojtyłina metafizi koga personalizma. U drugom i tre em poglavlju temeljem usporedna analiti koga istraživanja i primjenom metode teološko-filozofske interpretacije izvorne i sekundarne literature predstaviti e se utemeljenje Wojtyłine koncepcije osobe, ljubavi i obitelji. Svoju personalisti ku koncepciju osobe Wojtyła razvija u dijalogu s tradicijom i fenomenologijom Maxa Schelera. Stoga e se u drugom poglavlju izložiti na in na koji autor primjenom fenomenološke metode pridonosi produblivanju realisti ne koncepcije osobe. Analizirati e se komunitarna dimenzija osobe, što je bitno za promišljanje biti i vrijednosti obitelji kao zajednice života i odgojne zajednice. U tre em poglavlju pozornost e se posvetiti odjecima Wojtyłine personalisti ke antropologije u dokumentima njegova pontifikata. Budu i da obitelj kao *communio personarum* predstavlja i eti ku realnost, prikazati e se uloga vrijednosti i ljubavi u obitelji. Kategorijom *communio* Wojtyła ukazuje na personalnu i interpersonalnu dimenziju svih socijalnih odnosa. Stoga i u analizama obitelji polazi od kategorije *communio*, a ne samo od kategorije *zajednice*. Teološko promišljanje o obitelji Karola Wojtyła aktualno je u današnje vrijeme krize obitelji koja je povezana s krizom antropoloških vrijednosti. Prema *Familiaris consortio* jedna je od zada a obitelji njezina odgojno-moralna funkcija. Stoga e se istražiti primjena na ela Wojtyłine personalisti ke etike i teološkoga nauka na području odgoja s naglaskom na odgoju savjesti kao sastavnim elementom odgoja. Wojtyłina filozofsko-teološka refleksija može pridonijeti boljem razumijevanju obitelji te nadvladavanju njezine krize.

Ključne riječi: *Karol Wojtyła/Ivan Pavao II., osoba, obitelj, personalisti ka antropologija, teološka antropologija, communio personarum, vrednote, ljubav, odgoj, savjest.*

Summary

The doctoral thesis presents the understanding of a man and a family in Karol Wojtyła's/Pope John Paul II personalist philosophy and theological anthropology, and the influence of his theological thoughts during his pontificate, on understanding a family. Personalist anthropology and analyses of love that Wojtyła elaborated in his main philosophical and theological works are the foundation for deliberation about a family, i. e. understanding family as *communio personarum*, as well as the centre of interpersonal relationships.

The main goal of this research is to analyse and study Karol Wojtyła's works and documents in which he deals with the questions of marriage and family, and investigates the relation between his personalist anthropology and understanding of a family on one hand, and on the other hand how personalist view on family consistently leads to understanding a person. The work starts with the premise that the personalist anthropology and on it based Karol Wojtyła's personalist ethics, have a defining role in his concept of a family as *communio personarum* and enable original insights into the relations between community structure and personal subjectivity.

According to the set goal, the research uses the combination of historical and systematic, and theological approach. Hence the research methods. In historical approach the genetic and analytical method was applied, by which in the first part the theme of a person and its communitarian dimensions were presented in historical continuity. Based on parallel analytical research and applied method of theological and philosophical interpretation of original and secondary literature in other parts, the establishment of Wojtyła's personalist concept of a family has been indicated.

The thesis is divided into three parts. The first part gives the view on Karol Wojtyła's/John Paul II life, then gives the overview of the historical and Biblical development of understanding a person and different personalisms, which gave the relevant broader historical and theological frame. This has enabled better understanding of Wojtyła's metaphysical personalism and the better insight into the actuality and originality of his personalist concept of a person, which he as a pope used as the basis for his doctrine of a family.

The second part shows the way how personalism became Karol Wojtyła's thought pattern. We followed the course of his intellectual journey, with the purpose of recognizing influences on the development of his theosophical and philosophical thought. Since Karol Wojtyła's understanding of a family is not possible to comprehend without his personalist anthropology and ethics, the second part expounds his concept of a man. Wojtyła develops his concept of a person in a dialogue with a tradition and Max Scheler's phenomenology. A person is a relationship creature and can not be self realised without togetherness. Consequently we analysed communitarian dimension of a person, which is essential for understanding the essence and value of a family as a community of life – *communio personarum*, and as a community of education. We paid special attention to the key term “participating”. On the very grounds of the term “taking part/participating”, Karol Wojtyła tries to explain, in the field of dynamic correlation of a person and an act, the social nature of a man. At the same time Karol Wojtyła develops his “theory of participating” as an antithesis to depersonalization and alienation in individualism and totalitarianism.

The third part pays attention to the reflections of Wojtyła's personalist anthropology in the documents during his pontificate. Since a family as *communio personarum* also represents ethical reality, we demonstrated the role of value and love as an antithesis to utilitarianism and egotism. To this purpose, following Karol Wojtyła's analyses, we showed the essential factors of love and also the features of love as an experience and responsible ethical act. By the concept of *communio* Wojtyła emphasizes the personal and interpersonal dimension of all social relations. Consequently when analysing families he starts from the concept of *communio* in terms of *togetherness*, and not only *community*. We have started from the standpoint that Karol Wojtyła based his understanding of a man as a creature of relationships on the analogy of God- the Holy Trinity. This is why pope John Paul II put the emphasis on understanding the divine plan for a family in its human reality. According to the apostolic letter *Familiaris consortio*, one of the roles of a family is its educational and moral function. Therefore we have presented the application of principles of Wojtyła's personalist ethics and theological doctrine on educational field, with emphasis on education of conscience as an integral element of every education.

Karol Wojtyła's theological reflection of a family is still topical nowadays in time of family crisis connected to the crisis of anthropological values. Our aim is to indicate the contribution of theological and personalist concept to Karol Wojtyła's family, so we have summarized the results of the analyses in the final conclusion, and highlighted certain features

of the author's personalist concept of a family. We think this work will contribute to a better understanding among Croatian public of Wojtyla's insufficiently accepted theological anthropology and personalist philosophy, especially of his concept of a family. The analysis contributes to constructing civilization of love and to promotion of dignity of a person and a family, as well as to overcoming the crisis of ethics in the area of human life. The analysis can open the perspectives for further research in the field of social ethics and education.

Key words: Karol Wojtyla/ John Paul II, person, personalist anthropology, theological anthropology, family, love, communio personarum, participating, individualism, alienation, community, values, love, civilization of love, education, conscience.

SADRŽAJ

UVOD	1
I. PREGLED POVIJESNOGA RAZVOJA POIMANJA OSOBE I RAZLIČITIH PERSONALIZAMA	10
1. Karol Wojtyła (1920.–2005.)	10
1.1. Život Karola Wojtyły.....	12
1.1.1 Prva etapa života 1920.–1942.....	12
1.1.2 Druga etapa života 1942.–2005.....	17
1.1.2.1 Razdoblje 1942.–1978.	18
1.1.2.1.1 Umjetničko stvaralaštvo.....	19
1.1.2.1.2 Svećenstvo.....	22
1.1.2.1.3 Pastoral obitelji.....	26
1.1.2.1.4 Kardinal Karol Wojtyła.....	29
1.1.2.2 Razdoblje 1978.–2005.....	35
1.2. Zaključak	40
2. Pregled povijesnoga razvoja poimanja osobe i različitih personalizama	41
2.1. Grčko-helenističko poimanje uvijek.....	44
2.2. Antropologija u Svetom pismu.....	53
2.2.1. Antropologija Staroga zavjeta.....	54
2.2.2. Antropologija Novoga zavjeta.....	66
2.2.3. Sinteza SZ i NZ.....	70
2.2.4. Zaključak o misli o antropologiji u Svetom pismu.....	75
2.3. Antropologija patrističkoga razdoblja.....	78
2.4. Antropologija u srednjem vijeku.....	95
2.4.1. Zaključak o misli o srednjovjekovnom poimanju osobe.....	105
2.5. Novovjekovno poimanje osobe.....	106
2.5.1. Utjecaj novovjekovne misli na teološku antropologiju.....	118

2.6. Poimanje osobe u 20. stolje u.....	123
2.6.1. Personalizam.....	125
2.6.2. Dijaloško mišljenje i suvremena teološka misao.....	134
2.7. Zaključak.....	138
II. PERSONALISTI KA ANTROPOLOGIJA KAROLA WOJTYLE.....	144
1. Intelektualni put Karola Wojtyle.....	144
1.1. Formacija Karola Wojtyle.....	145
1.1.1. Kratka povijest KUL-a.....	146
1.1.2. Filozofski pravci na KUL-u.....	148
1.1.3. Dva razdoblja intelektualnoga puta Karola Wojtyle.....	152
1.1.3.1. Prva etapa intelektulanoga puta K. Wojtyle (1942.–1950.).....	152
1.1.3.2. Druga etapa intelektualnoga puta K. W. (1951.–1954.).....	156
1.1.4. Razdoblje Wojtylina intelekturalnoga puta 1957.–1978. – važna djela.....	157
1.1.5. Zaključak.....	158
1.2. Drugi vatikanski koncil (1962.–1965.).....	160
1.2.1. Personalisti ki stav Karola Wojtyle.....	173
1.2.2. Kongres nakon objavljivanja djela <i>Osoba i Czyn</i>	175
1.2.3. Prikaz studija i govora s kongresa u Lublinu, 1970.....	180
1.3. Zaključak.....	191
2. Antropologija Karola Wojtyle.....	193
2.1. Antropološke odrednice.....	197
2.2. Me uovisnost antropologije i etike.....	201
2.3. Personalisti ka koncepcija osobe i ina.....	203
2.3.1. Koncepcija iskustva kod Karola Wojtyle.....	213
2.4. Poimanje osobe kao dinami ke cjeline.....	221
2.5. Personalna struktura samoodre enja.....	222
2.5.1. Transcendencija i integracija osobe u inu.....	227
2.6. ovjek kao bi e relacije – antropološki temelj obitelji.....	234

2.6.1. Sudjelovanje	241
2.6.2. Ljudska zajednica i društvo.....	242
2.6.2.1. Interpersonalna dimenzija zajednice.....	243
2.6.2.2. Socijalna dimenzija zajednice.....	244
2.6.2.3. Socijalna dimenzija braka i obitelji.....	245
2.6.3. Autenti na forma sudjelovanja.....	246
2.6.4. Neautenti na forma sudjelovanja ili otu enje.....	247
2.7. Zaključak.....	249
III. OBITELJ U PERSONALISTI KOJ ANTROPOLOGIJI KAROLA	
WOJTYLE.....	258
1. Ljubav kao antiteza utilitarizmu i egoizmu.....	259
1.1. Bitne sastavnice ljubavi.....	265
1.1.1. Ljubav kao naklonost.....	266
1.1.2. <i>Amor concupiscentiae</i>	267
1.1.3. <i>Amor benevolentiae</i>	268
1.1.4. Uzajamnost.....	269
1.1.5. Zaru ni ka ljubav.....	272
1.2. Ljubav kao doživljaj.....	273
1.2.1. Osjetilnost	274
1.2.2. Osje ajnost i osje ajna ljubav.....	277
1.3. Ljubav kao odgovorni eti ki in.....	278
1.3.1. Ljubav – afirmacija vrijednosti osobe.....	279
1.3.2. Ljubav – predanje osobe.....	280
1.3.3. Ljubav – izbor i odgovornost.....	281
1.3.4. Ljubav – zauzetost slobode	282
1.4. Problem odgoja ljubavi.....	283
1.4.1. Krepost isto e	284
2. Brak i obitelj kao <i>communio personarum</i>.....	286
2.1. Božji naum o braku i obitelji.....	294
2.2. <i>Communio</i>	300

3. Obitelj u dokumentima pape Ivana Pavla II.....	303
3.1. Pretkoncilski nauk o braku u Katoli koj Crkvi.....	305
3.2. Drugi vatikanski koncil.....	305
3.3. Dokumenti o braku i obitelji pape Ivana Pavla II.....	306
3.4. Apostolska pobudnica <i>Familiaris consortio</i>	307
3.5. <i>Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II</i>	312
3.5.1. Prvi dio <i>Pisma – Civilizacija ljubavi</i>	314
3.5.2. Dvije civilizacije.....	318
3.5.3. Drugi dio <i>Pisma – Zaru nik je s vama</i>	320
3.6. Simpozij o pobudnici <i>Familiaris consortio</i>	321
4. Odgoj za vrednote.....	323
4.1. Odgoj u apostolskoj pobudnici <i>Familiaris consortio</i>	325
4.2. Odgoj u <i>Pismu obiteljima pape Ivana Pavla II</i>	327
4.3. Odgoj savjesti.....	329
5. Zaključak.....	335
ZAKLJUČAK.....	358
1. Povijesni razvoj osobe.....	360
2. Antropologija Karola Wojtyła.....	361
3. Teološki izvor poimanja osobe kao bi a relacije.....	367
4. Obitelj kao analogija Trojstva.....	367
5. Ljubav kao personalisti ka norma.....	368
6. Brak i obitelj kao <i>communio personarum</i>	372
7. Brak i obitelj u dokumentima pape Ivana Pavla II.	374
8. Odgoj za vrednote	378
LITERATURA.....	386
Životopis.....	408

UVOD

Sveti Ivan Pavao II.¹ rođen je 18. svibnja 1920. u Wadowicama kao Karol Józef Wojtyła, a umro je 2. travnja 2005. godine u Vatikanu. Postao je papa 16. listopada 1978. i bio to do smrti 2005. godine. Nakon što je Karol Wojtyła izabran za Papu, raste zanimanje šire javnosti za njegovu ličnost. Slijedi nepregledno mnoštvo publikacija koje su posvećene njegovu životu i radu. Na hrvatskomu govornom području također postoji zanimanje za filozofsko-teološki opus Karola Wojtyły te je preveden i izdan određeni broj njegovih djela. S druge strane, nedostaje prijevod njegova najznačajnijega filozofskog djela *Osoba i czyn*, kao i studija u kojima je autor produbljivao određene teme iz spomenutoga djela. Također nedostaju prijevodi Wojtyłinih mnogobrojnih predpontifikalnih studija i djela koji su nastali prije objavljivanja *Osobe i czyna*. Uočili smo da još nedostaju sustavni radovi o njegovoj teološko-filozofskoj misli. Ovo su činjenice koje su mogle djelovati negativno s obzirom na polazni motiv vezano za temu ove doktorske disertacije. Međutim, prihvatili smo ovo kao izazov i pozitivan polazni motiv za odabir naše teme.

Dublji uvid u djela Karola Wojtyły, literaturu o njemu i o njegovoj filozofsko-teološkoj misli omogućio nam je uočiti da je jedna od nosivih tema Wojtyłine misli – osoba shvaćena u svojoj relacijskoj dimenziji. Usko vezano za to slijedi druga nosiva tema njegove misli – brak i obitelj. Stoga se na neki način samo nametnulo da u našem istraživanju prikazemo najprije poimanje pojeka kao osobe, a onda poimanje braka i obitelji u personalističkoj filozofiji i teološkoj antropologiji Karola Wojtyły. Pritom ćemo prikazati utjecaj njegove filozofske misli na teološki nauk za vrijeme njegova pontifikata kao pape Ivana Pavla II. Moglo bi se reći da upravo nastojanje oko promicanja i oživljavanja dostojanstva ljudske osobe predstavlja *nit vodilju* koja nam ukazuje na kontinuitet u Wojtyłinu filozofskom i teološkom naučavanju.

U povijesti filozofije pogled na obitelj mijenjao se u ovisnosti o antropološkim pretpostavkama koje su bile u temelju različitih filozofija. Ove su se promjene kretale od isticanja primata obitelji u odnosu na državu sve do govora o *smrti obitelji*. Do afirmacije obitelji kao nenadomjestive zajednice u smislu *communio personarum* dolazi ponovno u suvremenoj filozofiji, poglavito u djelima personalista. Ako pogled usmjerimo do početaka Crkve te apostolskoga i poapostolskoga vremena, možemo uočiti da obitelj nije imala osobitu važnost u tim razdobljima kada se na nju gledalo samo u biološkom smislu.² Prateći povijest

¹ lat. *Sanctus Ioannes Paulus PP. II.*

² Promjene u načinu gledanja obitelji počinju sa sv. Augustinom (354.–430.) koji je zaslužan za utemeljenje današnjega načina katehiziranja obitelji i sv. Ivanom Zlatoustim (+407.) koji kršćansku obitelj potkraj četvrtoga

može se primijetiti da se fenomen degradacije i dehumanizacije ljubavi i obitelji događa pod utjecajem naturalizma kao i procesa depersonalizacije osobe u filozofskim orijentacijama u 18. i 19. stoljeću. Interesantno je slijediti taj specifični kulturalni proces u kojem je pod izgovorom oslobodjenja uvijek uništen temelj obitelji kako bi se pripremile strukture uvijek savršenije forme totalitarizma.³ Crkva je tek u 20. stoljeću ponovno počela vrednovati ulogu obitelji. Na teološko-filozofska promišljanja o braku i obitelji velik su utjecaj imali personalizam, ali i Drugi vatikanski koncil (1962.–1965.) koji je prepoznavao i *znakove vremena* u središte naučavanja postavio tematiku braka i obitelji. Koncil u mnogim svojim dokumentima dotiče ovu tematiku, a sustavan govor o braku i obitelji nalazimo u pastoralnoj konstituciji *Gaudium et spes (O Crkvi u suvremenom svijetu)*. Kardinal Wojtyła aktivno je sudjelovao u radu Koncila te je svojim interventima dao zapažen doprinos upravo ovoj tematici.

Aktualnost teme o braku i obitelji od velika je značenja u našem vremenu jer je misao Karola Wojtyły dala važan doprinos i danas nudi smjernice i orijentaciju za promišljanje. Kratko ćemo se zaustaviti pred suvremenom povijesno-kulturalnom situacijom u kojoj smo pozvani živjeti kršćansku viziju o braku i obitelji. Svjedoci smo velikih i bitnih promjena na svim područjima, pa tako i na području braka i obitelji. Iz katoličke perspektive brak i obitelj u vrijednosnom smislu predstavljaju temeljna dobra, ipak danas zahtijevaju puno više brige i pažnje nego što je to bilo ranije u njihovu tradicionalnom poimanju kada su neke stvari bile samorazumljive i općeprihvaćene. Danas primjećujemo proturječno mišljenje među ljudima. S jedne strane imamo ljude koji se opredjeljuju za brak i obitelj uz požrtvornost i posvećenost obiteljskoj zajednici, a s druge strane sve više se evidentiraju slučajevi dezorijentacije, malodušnosti i relativizma. U takvim okolnostima koje ne pogoduju bračnom životu, rađanju i odgoju djece, teško je govoriti o braku i obitelji kao istinskim vrijednostima, a još je teže afirmirati ih kao takve. Zašto je tako kada se obitelji ipak pridaje važnost nenadomjestive zajednice u smislu *communio personarum* kao i u smislu prenositeljice biološkoga života i vjere. Treba priznati činjenicu da se obitelj danas susreće s velikim poteškoćama. U prvom redu tu je prevladavajući mentalitet suvremenoga društva koji je protiv života, tzv. *anti-life mentality*, posljedica kojega je zarobljenost uvijek egoizmom i potrošačkim mentalitetom. Uz prevladavajući individualizam iskivljuje se poimanje ljudske osobe i istovremeno zanemaruje uvijek kao društveno biće. Zajedno s krivim poimanjem

stoljeća naziva „kućnom Crkvom“. Usp. JAKŠIĆ, Josip, „Obitelj i odgoj u vjeri prema Pismu obiteljima pape Ivana Pavla II. s obzirom na naše prilike“, *Kateheza* 16 (1994.) 4, 288–298.

³ Filozofije Hegela i Feuerbacha pripremile su tlo za nastanak onih koncepcija društva u kojima je obitelj suvišna, štoviše neželjena. Opširnije vidi: BUTTIGLIONE, Rocco, *L'uomo e la famiglia*, 201–278.

ljudske osobe ide i krivo poimanje braka i obitelji. Radi se o *utilitarizmu* na praktičnom i etičkom području koji na prvo mjesto stavlja užitek – hedonizam što Papa naziva *civilizacijom smrti*. Kako potvrđuje Drugi vatikanski koncil, dostojanstvo braka ne ustanove narušava se sve češće praksom rastave, slobodne ljubavi i drugim deformacijama dok se braka na ljubav esto zamjenjuje egoizmom, kontracepcijom te sterilizacijom. O čisto je da se u takvim kulturalnim prilikama *civilizacije smrti* obitelj osjeća ugroženom jer je napadnuta u samim svojim temeljima. Posljedica toga je ozbiljna demografska kriza, kao i duboka duhovna kriza suvremene civilizacije koja zahvaća obitelji jer sve što je suprotno *civilizaciji ljubavi*, suprotno je i cijeloj istini ovog vijeka. Stoga obitelji sve teže prenose moralne kao i vjerske vrijednosti na nove generacije, što rezultira egzistencijalnim nesnalaženjem ne samo djece i mladih nego i odraslih, u čemu vidimo jedan od osnovnih problema današnje obitelji. Čini se da možemo uočiti još veći problem današnjega svijeta, a to je stvaranje tzv. globalne etike.

Čitaju i analiziraju i dokumente, djela, govore, kateheze Ivana Pavla II. dojmili su me se Papina živa osjetljivost na znakove vremena, njegov osjećaj pastoralne hitnosti, njegova apostolska gorljivost i ljubav u donošenju „nepromjenjivog i uvijek novoga Evanđelja Isusa Krista“⁴ obiteljima našega vremena. Raspoznavanje mnogih izazova globalne etike u svjetlu Evanđelja čini mi se da predstavlja hitan zadatak koji stoji pred Crkvom i katolikima laicima, prije svega roditeljima. Suvremena globalna etika donosi nove vrijednosti na svim područjima ljudskoga života. U svojim je radikalnim aspektima nova etika sekularna, voljno zatvorena za transcendentnost. Osim toga, svjedoci smo današnjih tendencija odvajanja od potrage za onim što je dobro i istinito što dovodi do toga da izbori pojedinca postaju promjenjivi, i to onoliko često koliko se mijenjaju potrebe, želje i raspoloženja. Sloboda izbora pojedinca novi je etički imperativ, vrhovna vrijednost po kojem svaki pojedinac ima pravo i slobodu odabrati svoju društvenu ulogu, svoj spolni identitet. Svjedoci smo kako tzv. *rodna revolucija* ili ideologija negira antropološku strukturu muškarca i žene i njihova poziva na ljubav, nije posebnosti, komplementarnosti, čak do negiranja stvarnosti muških i ženskih tijela. Rodni identitet bio bi „rod s kojim se osoba poistovjeđuje“.⁵ Osim toga, postmodernizam nije poredak stvaranja, Božji plan svemira i stvorenosti muškarca i žene. Radikalizacija koncepta slobode vodi do tvrdnje o pravu na izbor izvan Božjega nauma. Ovakva globalna etika proizvela je velik antropološki vakuum u društvima gdje je pokazala

⁴ *Familiaris consortio*, 4.

⁵ Više o rodnoj ideologiji: <https://www.lifesitenews.com/news> (5. 5. 2016.) radi se o trenutno najboljem globalnom *prolife* i pro-obiteljskom portalu koji je osniva John Jalsevac. Upućujemo na blog Johna Henryja Westena o aktualnim pitanjima situacije obitelji, među ostalim i rodne ideologije koji je na Roma Life Forumu 5. 5. 2016. govorio o njejoj eskalirajućoj opasnosti. Tvrdi da se sada može birati preko 70 identiteta, ne samo između dva, tj. muškarca i žene.

svoj razoran utjecaj. Inicijalno se nužno razmišljati o ovoj situaciji kao o pozivu, prilici da se vratimo istini, ljubavi i Bogu. Jer svaka ljudska osoba može prepoznati u svojoj savjesti, srcu i razumu univerzalnu istinu i dobrotu kojoj nas božanska objava u i. Ali sekularna kultura nije e Božji plan. Njena negacija, posebno spolna diferencijacija, pokazuje mogućnost dalekosežnih opasnosti koje stoje pred ljudskom civilizacijom na početku trećeg tisućljeća, u eri ubrzane globalizacije. Radikalni ideološki proces antropološke i kulturne dekonstrukcije koji Ivan Pavao II. naziva „znakom odbijanja koji uvijek daje Božjoj ljubavi“⁶ supostoji s novom kulturom i traži novi put prema onome što je stvarno, istinsko i dobro, prema ljubavi kao znaku „spasenja Krista koji djeluje u svijetu“.⁷ Dva su pogleda na život nepomirljiva, no njihov je suživot tih, ali stvaran sukob našega vremena. Ako globalizacija sa sobom neminovno povlači i promjene u sustavu vrijednosti, opravdano se možemo pitati što će biti u budućnosti s ustanovama braka i obiteljske zajednice? Poznato je i o tome Papa piše u svojim dokumentima da se ideje suvremenih kretanja na planu razumijevanja braka kriju iza tzv. slobodnih bračnih veza, homoseksualnoga braka itd. U vezi s razumijevanjem obiteljske zajednice ideje suvremenih kretanja su u području tzv. dvostruke karijere supružnika, obitelji bez djece, sporazumnim rastavama itd. Brak i obitelj u suvremenom globaliziranom svijetu nisu i neće biti ono što su bili prije toga. Unatoč svemu, *civilizacija ljubavi*, o kojoj je neumorno govorio papa Ivan Pavao II., već je krenula, možda jednako nevidljivo, neformalno i neprimjetno, kao postmodernistički revolucionarni proces. Pitanje je hoće li odrasli moći i formirati, voditi i pomoći današnjoj generaciji mladih kako bi povratili perspektive nade i života. To se neće dogoditi spontano. Bit će nužno artikulirati i izreći kako se vrijednosti nove kulture mogu tumačiti na način koji se slaže sa stvarnim aspiracijama ljudi za otvorenim priznanjem transcendentne prevlasti osobe, ljubavi, obitelji, duhovnih vrijednosti te priznanjem Boga nad državnim i globalnim vlastima.

U tom smislu teološko-filozofsko poimanje braka i obitelji predstavlja proroki glas pape Ivana Pavla II. koji je, svojom željom za zaštitom ljudskoga života te željom za promicanjem dostojanstva uvijek i svetosti bračnoga i obiteljskoga života, isticao važnost odgoja uvijek, posebno odgoja za ljubav, koji se događa upravo u krilu obitelji. Za Papu je obitelj najvažnija društvena i crkvena institucija. Izmeću ostaloga, obitelj za Papu ima stožerno mjesto u oblikovanju religijskoga, ali i nacionalnoga identiteta jednoga društva i naroda te izravno utječe na napredak i razvoj društva. Proučavajući Papine dokumente uočava se u svakom retku i poruci duboka ljubav i naklonost prema uvijek i prema svakoj obitelji.

⁶ *Familiaris consortio*, 6.

⁷ *Familiaris consortio*, 6

Upravo opisana situacija u kojoj se nalazi obitelj u suvremenom svijetu i iznimno zalaganje Pape da vrati dostojanstvo svakom ovjeku i obitelji bili su presudni za donošenje konačne odluke o izboru teme doktorske disertacije. Želja nam je da provedene analize budu doprinos u nastojanjima oko izgradnje *civilizacije ljubavi* i ve o j humanizaciji ljudskoga društva, o emu govori Papa u svojim djelima i dokumentima, a što nam je ostavio, ini se, kao jednu od temeljnih zada a i odgovornosti.

Pored Karola Wojtyły/Ivana Pavla II. doprinos tematici osobe, braka i obitelji dali su i drugi predstavnici poljske škole personalisti ke etike kao što su Tadeusz Styczen i Andrzej Szostek. Doprinos temi dali su i filozof dijaloga Martin Buber, kao i egzistencijalni filozof Gabriel Marcel. Od autora koji su u svojim radovima posvetili pozornost temi obitelji u misli Karola Wojtyły i pridonijeli njegovu boljem razumijevanju isti emo posebice Rocca Buttiglionea koji spada me u vode e poznavatelje Wojtyłyne misli.⁸ Uz njega se kao vrstan poznavatelj Wojtyline misli isti e i Georg Huntston Williams⁹ te jedan od vode ih predstavnika fenomenološkoga realizma Josef Seifert¹⁰ koji isti e da Karol Wojtyła postiže originalnost u svojoj misli povezuju i uvide moderne fenomenološke filozofije s otkri ma aristotelsko-tomisti ke tradicije. Seifert polazi od teze da je utemeljenost u personalisti koj antropologiji, koja je u suglasju s iskustvom i otvorena metafizici, ono što Wojtyłyinu etiku ini aktualnom i primjerenom i za suvremenoga ovjeka. Seifert tvrdi kako ne poznaje ni jedno djelo suvremene filozofije koje se na tako originalan na in obra a osobi kao klju noj temi metafizike i etike, kao što nalazimo u djelu *Osoba i czyn*.

Analizom djela i dokumenata Karola Wojtyły u kojima obra uje problematiku braka i obitelji glavni nam je cilj istražiti odnos izme u personalisti ke antropologije našega autora i poimanja obitelji, s jedne strane, te na koji na in personalisti ki pogled na obitelj vodi konzekventno do razumijevanja osobe, s druge strane. U istraživanju polazimo od teze da upravo personalisti ka antropologija i u njoj utemeljena personalisti ka etika Karola Wojtyły imaju temeljnu ulogu za njegovu koncepciju obitelji kao *communio personarum* i omogu uju originalne uvide u odnose izme u strukture zajednice i personalne subjektivnosti.

⁸ BUTTIGLIONE, Rocco, (ed) *La filosofia di Karol Wojtyła. Atti del seminario di studi dell'Università di Bari*, Centro Studi Europa Orientale, Bologna, 1983., str. 17–43.; Isti, *L'uomo e la famiglia*, Roma, 1991.

⁹ WILLIAMS, George, Hunston, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, The Seabury Press, New York, 1981.

¹⁰ SEIFERT, Josef, „Karol Kardinal Wojtyła (Pope John Paul II) as Philosopher and the Crackow/Lublin school of Philosophy“, u: *Alethelia. An International Yearbook of Philosophy – Volume II.: Epistemology*, International Academy of Philosophy Press, 1981., s. 130–199; Isti, „Truth and Transcendence of the Person in the philosophical Thought of Karol Wojtyła“, u: *Karol Wojtyła Filosofo Teologo e Poeta. Atti del Colloquio Internazionale del Pensare Cristiano*, Libreria Editrice Vaticana, 1984., 93–106.

Istraživanje ćemo započeti s izvornim djelima Karola Wojtyły kao što su teološke i filozofske knjige, u iteljski dokumenti, govori, pisma, intervjui,¹¹ koja će nam služiti kao primarni izvor istraživanja. Koristit ćemo i relevantnu sekundarnu literaturu koja uključuje važnija djela drugih autora koji su proučavali Wojtyłinu personalističku filozofiju i teološki nauk izražen u dokumentima njegova pontifikata te literaturu o shvaćanju osobe tijekom povijesti. U proučavanju djela Karola Wojtyły primjenjivat ćemo metodu imanentnoga tumačenja, što znači da ćemo nastojati vjerno prikazati Wojtyłinu koncepciju osobe te implikacije toga shvaćanja u njegovu nauku o obitelji. Primjenjivat ćemo kombinaciju povijesnoga i sustavno teološko-filozofskoga pristupa. Sukladno postavljenom cilju rad je strukturiran na način da obuhvaća tri poglavlja.

Prvo poglavlje donosi najprije sažet prikaz života Karola Wojtyły/Ivana Pavla II. Kao obilježje cijeloga pontifikata može se istaknuti Papino zalaganje za obranu i promicanje ljudske osobe, njezina dostojanstva i prava, što je usko vezano njegovo stalno nastojanje oko promicanju braka i obitelji. Papu su različito nazivali s obzirom na mnoštvo naglasaka u njegovu učenju i djelovanju. Budući da se u ovom radu bavimo poimanjem obitelji u njegovu nauku, isti ćemo poznate i često rabljene nazive *papa obitelji* i *papa života*. Wojtyłino poimanje obitelji moguće je shvatiti tek na pozadini njegove personalističke antropologije. Kako bismo pokazali u čemu se sastoji *novum* njegove personalističke antropologije, najprije donosimo sažet prikaz biblijskoga i povijesnoga razvoja poimanja osobe, što se zadobija odgovarajućim širim povijesno-teološkim okvir. Smatrali smo potrebnim ovako širok prikaz radi boljšeg smještaja teme disertacije u sveukupni teološko-filozofski kontekst koji pokazuje izvore u kojima je sâm Karol Wojtyła nalazio nadahnuće za svoju misao, ali i radi boljšeg uočenja aktualnosti i originalnosti njegove koncepcije osobe i personalističke antropologije kao temelja na kojima je gradio nauku o obitelji kao papa. Predstaviti ćemo glavne etape, sadržaje, kao i predstavnike toga dugog i nehomogenog razvoja shvaćanja osobe. Na kraju ćemo govoriti o personalističkim smjerovima u 20. stoljeću s naglaskom na dijaloškom personalizmu. Naznačiti ćemo važnije predstavnike personalizma od kojih je Karol Wojtyła jedan od najznačajnijih predstavnika poljskoga personalizma. Istaknut ćemo značajke personalističke filozofije prošloga stoljeća koja su promišljanja o *ovjeku kao bi u relacija* uz oživljavanje biblijske misli, recipirana u protestantskoj i katoličkoj teologiji. Pod utjecajem

¹¹ Glavna izvorna djela Karola Wojtyły prevedena su s poljskoga na njemački, talijanski i engleski jezik, a ostala djela i studije istraživali smo na jednom od navedenih jezika. U provedbi istraživanja vidjeli smo da postoji vrlo malo Wojtylinih predpontifikalnih djela i studija prevedenih na hrvatski jezik. Velik su doprinos u tom smislu djelo *Ljubav i odgovornost*, 2009., te *Muško i žensko stvorilo ih. Kateheze o ljudskoj ljubavi. Cjelovita teologija tijela*, 2012.

personalizma Drugi vatikanski koncil dao je temeljne obrise kršanske antropologije i kršanskoga humanizma koje nalazimo i na stranicama enciklika, govora i pobudnica pape Ivana Pavla II.

Na temelju usporedna analitičkoga istraživanja i primjenom metode teološke i filozofske interpretacije izvorne i sekundarne literature predstavimo utemeljenje Wojtyłine koncepcije osobe, ljubavi i obitelji u drugom i trećem poglavlju našega rada.

Drugo poglavlje posvećuje se pitanju kako je personalizam postao misaoni obrazac Karola Wojtyły? U tu svrhu pratimo tijekom Wojtyłina intelektualnoga puta s ciljem prepoznavanja utjecaja na razvoj njegove teološko-filozofske misli. Posebnu pozornost posvetimo sudjelovanju Karola Wojtyły u radu Drugoga vatikanskog koncila. Istaknimo njegove sugestivne govore i pisane intervencije na Koncilu s jasnim personalističkim stavovima. Posebno istaknimo intervencije na temu braka i obitelji. Antropologija Koncila ima dinamičan karakter, govori o ovjeku na egzistencijalan način. Wojtyłino najvažnije djelo *Osoba i in* nastalo je kao plod Drugoga vatikanskog koncila. Da ovjek pronalazi samoga sebe na najkompletniji način jedino u Kristu, predstavlja ključnu tvrdnju koncilskoga dokumenta *Gaudium et spes* koja se oblikovala zahvaljujući Wojtyli. Ovu je tvrdnju i Wojtyła koristio kao temeljnu u vrijeme pontifikata.¹² Smatramo potrebnim prikazati značenje i recepciju knjige *Osoba i czyn* nakon njena prvoga objavljivanja koje je izazvalo velik interes katoličkih filozofa u Poljskoj zbog čega je bio sazvan kongres katoličkom sveučilištu u Lublinu 1970. godine.

Budući da poimanje obitelji kod Karola Wojtyły nije moguće razumjeti bez njegove personalističke antropologije i etike, u drugom dijelu rada izložimo i Wojtyłinu personalističku koncepciju ovjeka s posebnim naglaskom na poimanju ovjeka kao biografske i biografske sposobna za *communio personarum*. Takvu personalističku koncepciju ovjeka Karol Wojtyła najprije je izložio u zadnjemu poglavlju svoga djela *Osoba i czyn*. Velika novost Wojtyłine antropologije upravo je u tome što je u modernu svijest iznova uveo tradicionalno kršansko poimanje ovjeka kao *slike Božje – imago Dei* i dao mu oblik razvijene teološke i filozofske doktrine, što je od posebne važnosti za današnjega ovjeka. Pokazat će se da Wojtyła, iako je kritičan prema tradicionalnom pristupu poimanja ovjeka kao osobe, ne isključuje taj pristup, nego polazi od metafizičkoga pojma osobe koji preuzima od Tome, ali ima drugačiji pristup u analizi ovjeka, uvodi novost primjenom fenomenološke

¹² Drugi vatikanski koncil, *Gaudium et spes*, 22; Ivan Pavao II., *Redemptor hominis*, 8, 13, 18; *Dives in misericordia*, 1; *Dominum et Vivificantem*, 53; *Veritatis splendor*, 2, 28; *Evangelium vitae*, 2, 104; *Fides et ratio*, 12, 13.

metode. Težište stavlja na personalni subjektivitet, to jest nesvodljivost osobe. Pokazat ćemo u daljnjim analizama novost i originalnost Wojtyline antropologije vezano za ostvarenje osobe u inu, vezano za analize volje kao personalne strukture samoodre enja, poimanje transcendencije i integracije osobe u inu. Pokušat ćemo objasniti kako Wojtyła pomo u *personalne strukture samoodre enja* omogu uje objasniti u emu se sastoji *autoteleologija*. S ontološkoga gledišta svako izvršenje ina ujedno zna i i ostvarenje osobe, ali s aksiološkoga gledišta ovjek sebe ostvaruje samo udoredno dobrim inima. Posebnu pozornost posvetit ćemo klju nom pojmu *sudjelovanja (Teilnahme)*. Upravo na temelju pojma *sudjelovanja* (participacije) Karol Wojtyła na tlu dinami ke korelacije osobe i ina nastoji objasniti socijalnu narav ovjeka. Istodobno, Karol Wojtyła govori o sudjelovanju kao antitezi depersonalizaciji i otu enju ovjeka u individualizmu i totalitarizmu koji kao nijekanje sudjelovanja ujedno zna e gubitak mogu nosti osobnoga ostvarenja ovjeka kao pojedinca i kao socijalnoga bi a do ega dolazi zbog pogrešna shva anja ljudske naravi. Na tlu takve antropologije nije mogu e izgraditi autenti nu ljudsku zajednicu kao što su brak i obitelj. Pokazat e se originalni uvidi u odnose izme u strukture zajednice i personalne subjektivnosti osobe. U ovom istraživanju želimo pokazati na koji na in sudjelovanje, shva eno kao vlastitost osobe koja odgovara personalnoj subjektivnosti i istodobno kao autenti ni temelj ljudske zajednice, dolazi do izražaja u zajednici života kao što je obitelj. Želimo pokazati da je po Wojtyli istinsko samoispunjenje mogu e samo pod pretpostavkom da ovjek djeluje u suglasju s objektivnom istinom o sebi samom, iz ega izrasta norma koja nas obvezuje na afirmaciju drugoga ja, i to zbog njega samoga. Ovu je normu Wojtyła nazvao personalisti kom i uzdigao je na razinu glavnoga eti kog principa. Osobu uvijek treba tretirati kao svrhu, a nikada kao sredstvo, što na poseban na ina dolazi do izražaja u odnosima u braku i obitelji.

Budu i da obitelj kao *communio personarum* predstavlja i eti ku realnost, u tre em dijelu rada prikazat e se uloga vrijednosti i ljubavi kao ispunjenje personalisti ke norme u obiteljskoj zajednici. Posebnu pozornost posvetit ćemo autorovim analizama ljubavi. Pokazat ćemo koje su bitne sastavnice ljubavi. Pokušat ćemo objasniti kako Wojtyła shva a ljubav kao doživljaj i kao odgovoran eti ki in. Istražit ćemo odjeke Wojtyline personalisti ke filozofije na poimanje obitelji u njegovu teološkom nau avanju kao pape Ivana Pavla II. Izložit ćemo poimanje braka i obitelji kao zajedništvo osoba – *communio personarum*. Polazimo od toga da shva anje ovjeka kao bi a odnosa Wojtyła analogijski temelji na relacijskoj slici Boga.

Razradom dva izvještaja o stvaranju iz *Knjige Postanka* Wojtyła tuma i kako oba izvještaja¹³ o ituju da je Bog stvorio obiteljsku zajednicu u kojoj smisao ljubavi i plodnosti dobiva svoje puno zna enje. Objasnit emo zna enje samoga pojma *communio* i analizirati brak i obitelj kao sliku *Trojstva*. Razradom Papinih dokumenta otkrivat emo klju ne sintagme poput *kultura ljubavi, civilizacija ljubavi, obitelj – put Crkve, odgovorno roditeljstvo*. Civilizaciju ljubavi Papa povezuje s personalizmom jer je personalisti ki etos altruisti ki. On pokre e osobu da bude dar drugima i da pronalazi radost u tome što se dariva, a istinska ljubav zna i *sebedarje*. S obzirom da je po *Familiaris consortio* jedna od temeljnih zada a obitelji njezina *odgojno-moralna* funkcija, istražiti emo kakva je primjena na ela Wojtyline personalisti ke etike i teološkoga nauka izložena u dokumentima njegova pontifikata, upravo na podru ju odgoja s naglaskom na odgoju savjesti kao sastavnim elementom svakoga odgoja. Wojtyła i ovdje želi pokazati da je ve u *Božjem naumu* obitelj prva škola gdje se u i kako biti ovjek. Roditelji, da bi bili kompetentni odgajatelji, trebaju upoznavati nove metode odgoja kao i raditi na vlastitom usavršavanju što prije svega podrazumijeva stalan duhovni rast koji uklju uje trajan odgoj savjesti svake osobe.¹⁴ Upravo je odgoj savjesti, isti e Papa, najbolja garancija da e ljudski život uspjeti, da e uspjeti obnova braka i obitelji u skladu s njegovim rije ima: „Obitelji, postani ono što jesi!“¹⁵ Naposljetku, u vezi s odgojem za vrednote Papa donosi prijedlog u vezi sa sadržajem i programom odgoja za izgradnju *civilizacije ljubavi*, predlaže ideju etverostrukoga prvenstva, i to: prvenstva osobe nad stvari, etike nad tehnikom, duha nad materijom i milosr a nad pravednoš u.¹⁶

Nakana nam je pokazati doprinos Wojtyline teološke i personalisti ke koncepcije obitelji, stoga emo u završnom zaklju ku sažeti rezultate i istaknuti odre ene zna ajke Wojtyline personalisti ke koncepcije obitelji. Provedeno istraživanje pokazalo je da personalisti ki pogled na obitelj vodi konzekventno do boljega razumijevanja osobe u svjetlu obitelji.

¹³ *Prvi izvještaj o stvaranju*, Post 1,1–2,4a; *Drugi izvještaj o stvaranju*, Post 2,4b–25.

¹⁴ Koncil govori o „moralnoj savjesti“, evan elja govore o srcu kao središtu ljudskoga bi a, no naj eš e se govori o „savjesti kao glasu Božjem,, u ovjeku. Usp. *Gaudium et spes*, 16.

¹⁵ *Familiaris consortio*, 17.

¹⁶ *Redemptor hominis*, 16; *Laborem exercens*, 6, 20; *Evangelium vitae*, 98; *Familiaris consortio*, 8; IVAN PAVAO II., *Wsta ce, shod my!*, Krakow, 2004., 147–148.

I. poglavlje

PREGLED POVIJESNOGA RAZVOJA POIMANJA OSOBE I RAZLIČITIH PERSONALIZAMA

1. Karol Wojtyła (1920.–2005.)¹⁷

Karol Wojtyła – papa Ivan Pavao II. svojim je životom i djelom utjecao na povijest našega vremena istodobno ispravljajući i greške prošlosti i ostavljajući i trag za budućnost. Da bismo donekle mogli razumjeti povijesnu ličnost kao što je Karol Wojtyła, moramo uzeti u obzir njegov rad prije pontifikata i za vrijeme dok je bio papa. Postoji mnoštvo biografija i knjiga napisanih o papi Ivanu Pavlu II. Posao autora biografije nije jednostavan i zahtijeva pomno proučavanje osobe o kojoj se želi pisati, kao i povijesnoga konteksta u kojem osoba živi. O tome svjedoče i riječi koje je Papa uputio jednom od mnogobrojnih autora biografija. Kada je biograf Tad Szulc¹⁸ prvi put razgovarao s Papom o svojim planovima da napiše njegovu biografiju, Sveti je Otac rekao: „Biografija mora biti više od datuma, činjenica i citata, ona mora prenijeti (...) vječno srce, dušu, misli.“¹⁹ Upravo ovom zahtjevu odgovorila je jedna od opsežnijih biografija koju je napisao Andrea Riccardi.²⁰ Djelo je nazvano *Enciklopedijom Ivana Pavla II. i Definitivnom biografijom Ivana Pavla II.* zbog svoje opsežnosti i cjelovitosti. Djelo obuhvaća život Karola Wojtyły od njegova rođenja do smrti. Autor je istražio „korijene života Karola Wojtyły u rodnoj Poljskoj kao i utjecaj na njegov odgoj, odabir svega čemu je težio životne stavove, dvaju totalitarnih režima u kojima je živio i djelovao: nacizma i komunizma. Bez tih se spoznaja ne bi mogla razumjeti papinska služba Ivana Pavla II. (...)“.²¹ Nakon izbora za papu 1978. godine raste zanimanje šire javnosti za Karola Wojtyłu te o njemu počinju pisati mnogi autori. Već u vrijeme Papina života slijedi objavljivanje nekoliko opsežnijih biografija/životopisa, a poznato je da Wojtyła i sam piše mnoga djela s autobiografskom podlogom.

¹⁷ Sveti papa Ivan Pavao II., rođen u Poljskoj, u Wadowicama, 18. svibnja 1920. – umro u Vatikanu 2. travnja 2005.

¹⁸ Tad Szulc, Židov poljskoga porijekla koji je često pisao o Wojtylinu poljskom identitetu. Upravo zbog vlastitoga židovskog porijekla Szulc ima dublju spoznaju Papina svijeta, zato je njegovo djelo na petstotinjak stranica zanimljivo i autentično. Szulc je govorio da je ključno razumjeti Papinu „poljskost“ – *Polishness*.

¹⁹ SZULC, Tad, *Pope John Paul II. The Biography*, Scribner, New York, 1995. Iz predgovora autora na str. 9.

²⁰ RICCARDI, Andrea, *Giovanni Paolo II, La biografia*, Edizioni San Paolo, Milano, 2011. Hrv. izd. Riccardi A., *Ivan Pavao II, Biografija*, Verbum, Split, 2011. Riccardi je poznat kao znanstvenik, povjesničar i sveučilišni profesor suvremene povijesti u Rimu.

²¹ Iz predgovora hrvatskom izdanju, str. 6.

Kada bismo Wojtyła život podijelili u dvije etape ili faze, prva obuhvaća a razdoblje Wojtyłina života prije papinstva, a druga razdoblje njegova života u vrijeme pontifikata. Možemo reći i da je prva etapa prožeta iskustvima koja je doživio unutar obitelji, za vrijeme školovanja, iskustvima u važnim prijateljstvima i susretima koji su posebno obilježili njegov životni put. Važna su njegova iskustva koja je stekao u kazalištu, po pjesništvu, ljubavi prema prirodi i raznim sportovima, ali ovo je razdoblje obilježeno i bolnim iskustvima ratnih razaranja. Ne može se zaobići ni utjecaj vjerskoga, kulturnog i društvenog ozračja koje je tada vladalo u Poljskoj, kao ni utjecaj Wojtyłine dramati ne spoznaje o nacizmu i komunizmu. Druga etapa Wojtyłina života obuhvaća period od svega onoga što je do smrti pape Ivana Pavla II. Ova velika etapa Wojtyłina života općenito je obilježena duhovnim pozivom, svega onim službom, pastoralnim i intelektualnim radom, biskupstvom, sudjelovanjem na Drugomu vatikanskom saboru te pontifikatom za kojega najkraće možemo reći da se temelji na obrani i promicanju ljudske osobe, njezina dostojanstva i njezinih prava, što je sve izraženo nazivom *Defensor hominis (Branitelj uvijek)*. Međutim, Papa je u jednom razgovoru na početku svoga pontifikata sam za sebe rekao: „Ja sam papa života i odgovornog roditeljstva i svatko to treba znati.“²² Poznato je da se svetoga oca Ivana Pavla II. različitito nazivalo s obzirom na mnoštvo naglasaka u njegovu životu i djelovanju. Budući da se u ovom radu bavimo poimanjem obitelji u njegovu životu i djelo, isti ćemo poznate i često rabljene nazive papa života i papa života.

Stoga ćemo u ovom poglavlju dati skicu života Karola Wojtyły vodeći računa o tome da istaknemo one trenutke i događaje koji su posebno utjecali na razvoj njegove misli, posebno njegove personalističke antropologije i nauka o obitelji. Nije nam moguće dati opširniji prikaz, a to nije ni zadaća ovoga rada. Stoga u svrhu potpunijega upoznavanja njegova života i djela upućujemo na vrlo opsežnu bibliografiju s mnogim dostupnim biografskim i nekim njegovim autobiografskim djelima.²³

²² KEŠINA, Ivan, „Ivan Pavao II. – Papa života“, u: *Zbornik radova na meunarodnom simpoziju „Uvijek u filozofiji K. Wojtyły – pape Ivana Pavla II.“ održanog 5. travnja 2003. u Zagrebu*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2003., str. 139–140. Citirano prema A. Laun, *Johannes Paul II. – Papst der Liebe und des Lebens. Der Vortrag anlässlich des 5. Jahrestages der Veröffentlichung der Enzyklika „Evangelium vitae“ am 25. März 1995.*, in: *Kirche heute (Monatszeitschrift für die katholische Kirche im deutschen Sprachraum)* 3 (2000.), str. 4–9.

²³ Za vrijeme Papina života slijedi objavljivanje nekoliko biografija (životopisa). Izdvojiti u tri biografije trojice autora koji se već spominju, i to kronološki, prema godini objavljivanja djela: Malinski, Mieczysław, *Il mio vecchio amico Karol*, Edizioni Paoline, Roma, 1980. Szulc, Tad, *Pope John Paul II: The Biography*, Scribner, New York, 1995. Weigel, George, *Testimone della speranza. La vita di Giovanni Paolo II protagonista del secolo*, Milano 1999. Engl. izdanje Weigel, *Witness to hope: the biography of pope John Paul II*, Cliff Street Books, New York, 1999. Postoji još niz autora koji su pisali o Papinu životu u Poljskoj, od kojih smo ovdje izdvojili i naveli Wojtyłina prijatelja koji je kasnije postao Papin biograf, to je Mieczysław Malinski koji je 1980. objavio navedenu knjigu *Il mio vecchio amico Karol*, bogatu podacima iz razdoblja Wojtyłina života do

1.1. Život Karola Wojtyła²⁴

Donosimo kratak prikaz života Karola Wojtyła tako da ćemo spomenute dvije etape Karolova života podijeliti u tri dijela. Prva etapa obuhvaća period od rođenja do ređenja, dakle od 1920. do 1942. godine. Druga etapa obuhvaća veći period Wojtyłina života, i to od 1942. do 2005. godine. Stoga ćemo je prikazati podijeljenu u dva dijela. Prvi dio obuhvaća period njegova života od ređenja do izbora za papu, to jest od 1942. do 1978. godine, dok će drugi dio ove veće etape obuhvatiti kratak prikaz Wojtyłina života od 1978. do 2005., to jest od izbora za papu pa do njegove smrti.

1.1.1. Prva etapa života Karola Wojtyła 1920.–1942.

Karol Józef Wojtyła rodio se 18. svibnja 1920. godine u mjestu Wadowice u Poljskoj, blizu Krakowa. Otac Karol Wojtyła bio je Poljak, a majka Emilia Kaczorowska Wojtyła²⁵ bila je rodom iz povijesno ukrajinske regije Holmska (Holm) u istočnoj Poljskoj. Imao je brata Edmunda i sestru Olgę. Karolov otac bio je vojnik, a službu je započeo u austrougarskoj vojsci da bi kasnije prešao u poljsku vojsku i u njoj ostao kao poručnik sve do 1927. kada je otpušten s činom kapetana. Uglavnom, bio je poznat kao „kapetan Karol“.

U pogledu povijesnoga konteksta Poljska je nakon Prvog svjetskog rata multietnička država puno više nego što je to biti u granicama ocrtanim nakon Drugoga svjetskog rata.

izbora za papu 1978. Knjiga je prevedena i na engleski, njemački, francuski i španjolski jezik. Tad Szulc, Židov poljskoga porijekla kojega smo spomenuli u bilješkama 1 i 2. često spominjani autor je Georg Weigel koji je napisao impresivan i zanimljiv životopis, zbirku podataka i svjedočanstava na oko tisuću stranica. Obuhvaća život Wojtylin život od rođenja do 1999. Nakon Papine smrti objavljena je u Italiji također prilično opsežna biografija na oko petsto stranica, a obuhvaća događaje iz Wojtyłina života od rođenja do smrti. Biografija je po etkom prosinca 2011. objavljena i u hrv. izdanju. Radi se o djelu spomenutom ovdje u bilješci 3: Riccardi, Andrea, *Giovanni Paolo II, La biografia*, Edizioni San Paolo, Milano, 2011. Hrv. izd. Riccardi A., *Ivan Pavao II, Biografija*, Verbum, Split, 2011. Treba spomenuti djelo: Riccardi Andrea, *La santità di Papa Wojtyła*, Edizioni San Paolo, Milano, 2014. Dakako da ovdje nisu ni pobliže obuhvaćeni mnogobrojni autori i niz biografskih djela, ovdje su samo naznačeni autori i biografije koji se nešto češće spominju kada se govori o životu i djelu Karola Wojtyła – pape Ivana Pavla II. za one koji se žele više informirati. Također je poznato da je Wojtyła i sam pisao pojedine knjige s autobiografskom podlogom. Što se tiče autobiografije u hrv. izdanju, dostupno je djelo: Wojtyła, Karol, *Autobiografija*, Nakladni zavod Matice hrvatske, 2003., koju smo također koristili u radu.

²⁴ U radu donosimo prikaz života Karola Wojtyła oslanjajući se na djela: RICCARDI, Andrea, *Giovanni Paolo II, La biografia*, 2011.; SVIDERCOSCHI, Gian Franco, *Storia di Karol*, Ancona 2001.; WEIGEL, George *Witness to hope. The Biography of Pope John Paul II.*, Cliff Street Books, New York, 1999.; WILLIAMS, George, Hunston, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, The Seabury Press, New York, 1981.

²⁵ Karolova majka Emilija Kaczorowski, ukr. / Kylyna Kaczorowska, bila je etnički Ukrajinica i grkokatolikinja. http://hr.wikipedia.org/wiki/Ivan_Pavao_II., preuzeto 27. 10. 2010. Otac je bio kapetan, a majka učiteljica.

Multietni ki je obilježen i gradi u kojem se Karol rodio.²⁶ Židovstvo i njegova dramati na sudbina događaji su koje Wojtyła vrlo duboko proživljava i osjeća. Kasnije kao papa u knjizi *Sje anje i identitet* spominje kako su nacisti prikrivali istrebljenje: „Dugo vremena Zapad nije želio vjerovati u istrebljenje Židova. Posluge su shvatili, kada je postalo posvema jasno o čemu je riječ. Ni u Poljskoj se nije znalo sve o onome što su nacisti učinili i činili Poljacima (...).“²⁷ Zbog svega toga u Karolu je razvijen snažan nacionalni osjećaj, ali istovremeno postoji i simpatija prema multinacionalnim državama, kao i poštivanje različitih etničkih skupina. Poljski nacionalni osjećaj i vjera čija je Karola snažno se razvijaju pored pripadnika drugih etničkih skupina i vjerskih tradicija.

Karol Wojtyła već je u mladosti doživio bolnu samoću zbog smrti svojih najbližih. Gubitak majke i brata²⁸ proživljavao je teško u dubinama svoje duše. Susretao se sa smrću i prihvaćao je kao Božju volju. Nakon gubitka majke Karolov otac posve se posvetio brizi o sinu. Uvijek mu je bio blizu, u čijem ga je živjeti i moliti, razmatrati misterij Boga, daleko od svakoga konformizma i prijetvornosti tako da je u njemu kasnije, kada se osamostalio, postojala zrela, življena vjera utemeljena na vlastitomu životnom iskustvu.²⁹

Školovanje je započeo osnovnom školom 1926. godine u kojoj je dobio nadimak Lolek, a zvali su ga i Lolus. Od osnovne škole bavio se glumom u raznim kazališnim skupinama, kao i sportom. Lolek je već u gimnaziji angažiran i u Crkvi – bio je ministrant i predsjednik mjesnoga ogranka katoličke organizacije mladih Marijina legija, a kasnije kao student bio je i predsjednik podmlatka vjerske organizacije Živa krunica. U to se doba aktivnije bavio sportom: skijanjem, klizanjem, planinarenjem i nogometom. Volio je i plivanje, višednevne izlete, spuštanje kanuom i vožnju biciklom. Svoju posebnu vezanost uz planinski poljski krajolik i značaj koje za njega ima izrazio je u svojoj autobiografiji: „Ja sam porođenju uvijek planina (...) uvijek je potrebna ta ljepota naših Tatri, koje same slave

²⁶ Karolov rodni grad Wadowice od 10 000 stanovnika imao je 2000 Židova, više nego dvostruk prosječni nacionalni postotak. Wojtyła je bio svjedok suživota Poljaka i Židova u rodnom Wadowicama da bi kasnije, kada je u drugoj etapi svojega života odabrao svećenstvo, postao biskup baš one biskupije na čijem je području bio logor Auschwitz. Usp. RICCARDI, Andrea, *Giovanni Paolo II. La biografia*, str. 64–67.

²⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Memoria e identità. Conversazioni a cavallo dei millenni*, Libreria Editrice Vaticana, Milano, 2005., str. 26. Hrv. izdanje: Ivan Pavao II., *Sje anje i identitet. Razgovori na prijelazu tisućljeća*, Verbum, Split, 2005.

²⁸ Dana 13. travnja 1929., kada je Karolu bilo samo devet godina, umire mu majka Emilija, samo tri godine kasnije, 5. prosinca 1932., i stariji brat Edmund, a sestru Olgu Wojtyła nikada nije ni upoznao jer je umrla prije njegova rođenja. Njegov brat Edmund Wojtyła bio je student Jagielonskoga sveučilišta u Krakowu gdje je 28. svibnja 1930. postigao doktorat iz medicine. Karol je već s 25 godina ostao sam. Usp. SVIDERCOSCHI, Gian Franco, *Storia di Karol*, Ancona, 2001., u hrv. izdanju *Karol Wojtyła. Biografija Ivana Pavla II. od rođenja do izbora za papu*, Verbum, Split, 2004., str. 14. Autor navodi da je Karol imao devet godina kada mu je umrla majka Emilija dok neki drugi izvori navode da je majku izgubio s osam godina. Usp. WEIGEL, G., *Witness to hope. The Biography of Pope John Paul II.*, str. 16.

²⁹ SVIDERCOSCHI, Gian Franco, *Storia di Karol*, str. 15.

Boga, koje same pozivaju uvijek da postane glasnikom Njegove slave (...) Zahvaljujem Bogu za vrijeme otpo inka u tišini tih planina ija veli anstvena panorama tjera dušu na kontemplaciju mudrosti i dobrote Tvorca.“³⁰

Od rujna 1930. Karol je poha ao gimnaziju u Wadowicama. Gimnazijske godine od 1930. do 1938. bile su neponovljivo vrijeme. Godine u enja, truda, ali i bezbrižnosti, novih iskustava, godine prijateljstava. Karol je bio odli an u enik³¹, njegovao je prijateljstva s kolegama iz razreda, a uz kazalište posebno je volio književnost i dramsku umjetnost.³² U to vrijeme, to nije od velja e 1936., Karol po inje intenzivnu suradnju, ali i razvija prijateljstvo s Mieczslawom Kotlarczykom³³ koji je predavao povijest u Wadowicama.³⁴ U to je vrijeme s oduševljenjem itao klasi ne poljske romanti are kao što su bili Adam Mickiewicz, Juliusz Slowacki i Zygmunt Krasinski. No ve tada pozornost mu je privukao studij jezika jer po njegovu mišljenju rije „(...) u kona nici upu uje na neistraživo Otajstvo samoga Boga“.³⁵ Jedina razlika izme u njega i ostalih gimnazijalaca bila je ta da je imao intenzivniji duhovni život i bio je puno suzdržaniji. Imao je svojega duhovnika, mladoga sve enika koji je predavao vjeronauk u gimnaziji, don Kazimierza Figlewicza, koji je imao velik utjecaj na Karolov daljnji život. Zna ajnu ulogu u njegovu životu imao je i nadbiskup Krakowa Adam Stefan Sapieha kojega je upoznao kada je došao maturantima podijeliti svetu potvrdu (krizmu). Karol se po završetku gimnazije s ocem vra a u Krakow gdje se prvi put i zaposlio kao radnik. U to doba dvoumio se izme u gluma ke karijere i studija filozofije s jedne strane te sve eni koga poziva s druge strane. Iste godine ipak se odlu uje za studij te je upisao poljsku filologiju na Filozofskom fakultetu Jagelonskoga sveu ilišta u Krakowu. Zajedno s poznatim poljskim piscem Juliusom Kidrinkim u Krakowu osniva kazalište.³⁶ Mnogo kasnije Papa se sje a:

„U tom me razdoblju osobito obuzimalo oduševljenje književnoš u, posebno dramskom, i kazalištem (...). Glede studija želim istaknuti kako je moj izbor poljske filologije motiviran jasnom sklonoš u prema poljskoj književnosti. To me uvelo u posve nove obzore, da ne kažem u sam misterij rije i. Rije ,

³⁰ IVAN PAVAO II., *Autobiografija*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 2003., str. 88–89.

³¹ IVAN PAVAO II., *Ustanite, hajdemo!*, Verbum, Split, 2004., str. 72. Zahvaljuju i brizi i u enju svojega oca Karol je volio knjige još od djetinjstva.

³² GIOVANNI Paolo II, *Dono e mistero*, Libreria Vaticana, Città del Vaticano, 1996., u hrv. izd., *Dar i otajstvo*, Krš anska sadašnjost, Zagreb, 1996., str. 10.

³³ Mieczyslaw Kotlarczyk bio je 1941. jedan od osniva a „Rapsodijnskoga kazališta“.

³⁴ WEIGEL, George, *Witness to hope*, str. 37–38.

³⁵ Filologija na starogr kom doslovno zna i ljubav prema rije i, duhovna kultura naroda. U širem smislu zna i: znanost koja prou ava jezik, jezi ne pojave – gramati ke i književne – s naglaskom na jezik, usmenu i pisanu književnot dok u užem smislu zna i samo prou avanje gramatike. Danas se ovaj pojam ozna ava eš e izrazom lingvistika, tj. jezikoslovlje. GIOVANNI PAOLO II., *Dono e mistero*, str. 11.

³⁶ GAŠPAROVI , Darko, „Pjesništvo Karola Wojtyle“, u: *Rije ki teološki asopis*, 11 (2003) 2., str. 320–321. Student Karol piše pjesme koje zbog autorske samokriti nosti ne objavljuje. Pjesme su sabrane pod naslovom *Slavenska knjiga*.

prije nego bude izgovorena na sceni, živi u ovjekovoj povijesti kao temeljna dimenzija njegova duhovnog iskustva (...). Tada sam shvatio da je studij poljske filologije u meni pripremao teren za drugu vrstu zanimanja i proučavanja. Svoj sam duh pripremao za približavanje filozofiji i teologiji.³⁷

Kakav je bio povijesni kontekst toga vremena? Život mladih u Wadowicama i Krakovu izgledao je jednostavan i vedar tih tridesetih godina sve dok se Poljska nije našla pod prijetnjom dvaju zala dvadesetoga stoljeća, nacizma sa Zapada od strane Njemačke i komunizma s Istoka od strane Rusije.³⁸ Poznato je da je Drugi svjetski rat počeo invazijom na Poljsku 1. rujna 1939. Hitler je htio nametnuti Poljskoj *Neue Ordnung* – novi poredak, tj. uništiti svaki trag poljske kulture, osloboditi se intelektualaca, klera, plemstva i Židova. Uslijedila su masovna hapšenja i deportiranja u koncentracijske logore. Koliko je to bilo moguće, Karol je nastavio tajno studirati i bavio se intenzivnim kulturnim životom, ali u tzv. podzemnom kulturnom pokretu otpora.³⁹ Karol Wojtyła ilegalno nastavlja studij i širi pacifističke ideje tvrdeći i kako se otpor nacistima može i mora pružiti bez oružja. Bio je prisiljen raditi u kamenolomu i tvornici sode.⁴⁰ Masakri, koncentracijski logori, razni oblici ugnjetavanja Poljaka, kako od nacista prema Njemačkoj, tako i od komunističke Rusije, neprilike su koje je tjeskobno promatrao i proživljavao tada dvadesetogodišnji Karol. Tragi na povijest iznenada je zadesila njegovu domovinu i njegov osobni život. Sve više škole u Poljskoj zatvorene su od početka Drugoga svjetskog rata i naredbom njemačkih vlasti tijekom cijele okupacije. Međutim, većina je krakovskih fakulteta, kao i drugdje, prešla u podzemno tajno djelovanje, unatoč velikoj opasnosti profesori su se sastajali sa studentima u malim skupinama, uvijek na drugom mjestu. Tako se polonistički odsjek podzemnoga filozofsko-humanističkog fakulteta otvorio u svibnju 1942.⁴¹ Nacija je po Karolovu mišljenju bila izdana i iznevjerena. Unatoč svemu uspio je zahvaljujući i vjeri pronaći put nade i rekao je: „Vjerujem da naše oslobođenje moraju biti vrata Kristova.“ Slika je riječi i izgovorio ponovno, puno godina kasnije, kada je izabran za papu.⁴²

³⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Dono e mistero*, str. 11–12.

³⁸ SVIDERCOSCHI, Gian Franco, *Karol Wojtyła. Biografija Ivana Pavla II. od rođenja do izbora za papu*, Verbum, Split, 2004., str. 16–28.

³⁹ Tako je 6. studenog 1939. uhapšeno 184 profesora Jagielonskoga sveučilišta, deportirani su u koncentracijski logor Sachsenhausen. Usp. WEIGEL, George, *Witness to hope. The Biography of Pope John Paul II.*, str. 44–46.

⁴⁰ SVIDERCOSCHI, Gian Franco, *Karol Wojtyła. Biografija Ivana Pavla II. od rođenja do izbora za papu*, str. 35. Vidi također, WEIGEL, G., *Witness to hope*, str. 44.

⁴¹ Na smjeru polonistike bilo je sedam upisanih studenata i 41 polaznik drugih smjerova koji su slušali predavanja izmeću u dva i pet sati tjedno. Njihovo je tajno ime bilo „Toledo“. Wojtyła je bio upisan među polonistima od kojih je 91 diplomiralo na „podzemnom tajnom sveučilištu“ između 1939. i 1945.

⁴² Mladoga Wojtyłu u to su vrijeme mučile brojne sumnje: pitao se je li Poljska doživjela poraz samo zbog nacista ili su tome doprinesli i sami Poljaci, to nije vladajuća klasa, stranke, budući da su po njegovu mišljenju izgubili dvadeset godina neovisnosti i slobode misleći i više na vlast nego na to da izgrade i ojačaju demokraciju. Usp. WEIGEL, George, *Witness to hope*, 54.

Karol je zbog ratnih neprilika prekinuo studij i u rujnu 1940. zaposlio se u rudniku *Zakrzówek*.⁴³ Prisjeću i se svoje mladosti i ovih događaja papa Ivan Pavao II. rekao je sljedeće riječi: “Da nije izbio rat i da se prilike nisu temeljito promijenile, možda bi me posve zaokupile mogući štovi što mi ih je otvarao sveučilišni studij poljske književnosti.”⁴⁴ Međutim, rudnik *Zakrzówek* kao i tvornica *Solvay* utjecali su na Karolov život. To mu je iskustvo omogućilo da upozna svijet koji on nikada ranije nije poznao: svijet industrijskoga radnika ili poljski *robotnik*. Sasvim drugačiji svijet od njemu znanoga intelektualnog sveučilišta i onoga literarnog iz iskustva kazališta. No zahvaljujući i radu u kamenolomu Karol Wojtyła je upoznao te ljude, zbližio se s njima. I kasnije, kada je postao papa, sam je rekao kako je upoznao iznutra svijet tih osoba, „njihove životne situacije, njihove obitelji, interese, njihov ljudski svijet, ljudsku vrijednost i njihovo dostojanstvo“.⁴⁵

Kada je Karolu umro otac, preselio se u Debnikiju gdje je živjela i Jadwiga Lewaj. Ona je ušla u Wojtyłu francuski i bila je ključna u njegovu dobivanju posla u *Solvayju*, bivšoj belgijskoj kemijskoj tvornici s vlastitim kamenolomom. Zajedno s poslom Karol je dobio i radni karticu *Arbeitskarte* s kojom je bio relativno slobodan od opasnosti da ga presele u tvornicu u Njemačkoj ili da ga zadrže ako ga ikada uhvate u nekoj od sve brojnijih policijskih racija (*łapanki*).⁴⁶ Međutim, uključio se, uz velik rizik, u kazališne žive riječi koje je djelovalo i u radi sigurnosti, o čemu se više riječi i bit će kasnije. Poljaci su znali da bi smrt njihove kulture značila istodobno i njihov kraj pa su stoga, kako smo već spomenuli, u tajnosti nicali razni pothvati, posebno kazališne skupine u to vrijeme ilegalnoga kazališta.⁴⁷ Očeva je smrt za Karola bila puno dublja od same smrti ili gubitka. On ju je doživljavao „poput iskorjenjivanja svega onoga što je otac predstavljao: podrijetlo, tradiciju, obiteljsku povijest, čak i ugled“.⁴⁸ U životu mladoga Karola odsada se pojavljuju „druga pitanja, drugi unutarnji nemiri“.⁴⁹ Bili su to trenutci u kojima se odlučivalo o njegovoj vlastitoj životnoj povijesti. Na Karolov život u ovom razdoblju mladenaštva utječe Jan Tyranowski, krojač – vjeronik, i

⁴³ SVIDERCOSCHI, G. Franco, *Karol Wojtyła. Biografija*, str. 52. Također vidi, WEIGEL, George, *Witness to hope*, 55–56.

⁴⁴ O tome vidi, IVAN PAVAO II., *Ustanite, hajdemo!*, Verbum, Split, 2004., str. 72.

⁴⁵ JOHN PAUL II, *Gift and Mystery*, str. 9. Usp. WEIGEL, George, *Witness to hope. The Biography of Pope John Paul II.*, str. 57. Autor u poglavlju „The Worker“ detaljno opisuje Karolovo iskustvo rada u kamenolomu na str. 53–56. Vidi također, IVAN PAVAO II., *Dar i otajstvo*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1996., str. 26.

⁴⁶ WILLIAMS, George, Hunston, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, The Seabury Press, New York, 1981., str. 61.

⁴⁷ Karol se isticao u glumi, posebno mu je značajna bila uloga Pana Tadeusza ili gospodina Tadeja u epskoj poemi Adama Mickiewicza, najvišem izrazu poljskoga romantizma. Spomenuta epska poema Adama Mickiewicza bila je poput *Ilijade* ili *Oslobođenoga Jeruzalema*. Usp. SVIDERCOSCHI, Gian Franco, *Karol Wojtyła. Biografija Ivana Pavla II. od rođenja do izbora za papu*, str. 68.

⁴⁸ SVIDERCOSCHI, Gian Franco, *Karol Wojtyła. Biografija Ivana Pavla II.*, str. 62.

⁴⁹ *Isto.*, str. 62.

kojega je upoznao 1940.⁵⁰ Istina, u po etku nije ostavio poseban dojam na mladoga Karola, no vremenom je Karol morao promijeniti mišljenje. Jan nije mladima držao propovijedi, nije ih poduavao o vjeri, već je nastojao da teorijske istine vjere budu integrirane u praktični, svakodnevni život ljudi. Jan je bio prirodno okrenut kontemplaciji i pomogao je mladom Karolu produbiti iskustvo molitve uvode i ga u karmelićansku mistiku, osobito u mistiku svetoga Ivana od Križa i svete Terezije od Isusa. Jan je bio zadužen za pastoral mladih i stvorio je jednu vrstu udruge Živa krunica, u koju je i Karol sudjelovao. Karol je čitao mistiku sv. Ivana od Križa, posebno djelo *Tamna noć*. Tyranowski mu je dao da pročitata *Raspravu o pravoj pobožnosti prema Presvetoj Djevici svetoga Ljudevita Marije Grigniona Montfortskoga*. Potaknut ovim djelom Karol je preispitivao svoju pobožnost prema Mariji koju je uspio zrelije živjeti. Puno kasnije, dok je kao papa pisao u svojim autobiografskim spisima, rekao je o ovom djelu: „(...) pomalo zanosni i barokni stil *Rasprave* može smetati, ali je neosporna bit u njoj sadržanih teoloških istina.“⁵¹ U vijenju iz *Rasprave* Marija vodi Kristu, a Krist vodi do pobožnosti prema Mariji. Tako se oblikuje Karolova marijanska pobožnost u kristološkom smislu, kako sam podsjeća.⁵² U povijesnim prilikama toga vremena, kada se razbuktao Drugi svjetski rat, a svijet se činilo obuzeto kolektivnim bezumljem i sveopćim uništenjem – odlučiti se za Boga ili samo povjerovati da Bog postoji – bio je čin hrabrosti i heroizma.⁵³ Međutim, unatoč tome, baš u to vrijeme za mladoga Karola bližio se trenutak konačne odluke, trenutak istine njegova života. Na njegovu odluku utjecala su dvojica laika od kojih je prvi bio njegov otac koji mu je posredovao autentičnu i življenu vjeru u Boga. Drugi laik bio je spomenuti vjerovnik Jan Tyranowski koji mu je pomogao da vidi Boga u sebi. Važan utjecaj imao je i njegov duhovni otac i ispovjednik don Figlewicz koji ga je pratio u svim godinama traženja, kao što će kasnije važnu ulogu odigrati nadbiskup Sapieha te rektor i profesori sjemeništa koje će pohađati.

1.1.2. Druga etapa života Karola Wojtyła 1942.–2005.

Drugu etapu života Karola Wojtyła, kao što smo rekli, podijeliti ćemo u dva dijela zato što obuhvaća velik period Wojtyłina života. U prvom dijelu koji slijedi prikazati ćemo

⁵⁰ WEIGEL, George, *Witness to hope. The Biography of Pope John Paul II.*, str. 50. Autor navodi da je susret Karola i Jana bio vjerojatno tijekom veljače te da je Jan na mlade ljude, pa tako i na Karola, u po etku ostavljao dojam „velikoga formaliste“ nešto kao „hodajući katekizam“.

⁵¹ RICCARDI, Andrea, *Giovanni Paolo II. La biografia*, Edizioni San Paolo, Milano, 2011., str. 44–48.

⁵² RICCARDI, Andrea, *Giovanni Paolo II. La biografia*, str. 45.

⁵³ SVIDERCOSCHI, G. Franco, *Karol Wojtyła. Biografija Ivana Pavla II.*, str. 80–82.

doga aje iz razdoblja 1942.–1978. Nakon toga prikazat emo doga aje iz perioda 1978.–2005.

1.1.2.1. Razdoblje života Karola Wojtyła 1942.–1978.

Ovo razdoblje Wojtylina života promotrit emo pomo u nekoliko zna ajnih vidika. Prvo obuhva a Wojtyfino umjetni ko stvaralaštvo, drugo sve eni ki poziv u kojem emo izdvojiti po etke pastoralna obitelji, a potom emo izdvojiti neke naglaske iz vremena kada je Wojtyła postao biskup pa do imenovanja za kardinala. Godina 1942. predstavljala je odluku uju e razdoblje u Karolovu životu. Intenzivno je razmišljao o sve eni kom pozivu.

inilo mu se da je svaki trenutak u njegovu životu gradio put prema pozivu po evši od obitelji, zatim studij, prijateljstva, kazalište, posao, duhovne vo e, injenica da je rano ostao sam, na kraju iskustvo rata i njegova razaranja koja su mu pomogla „naslutiti veoma usku vezu izme u sve eni ke službe i obrane ovjekova dostojanstva“.⁵⁴ Zna i te jeseni 1942. Karol je nakon završenoga posla⁵⁵ krenuo prema nadbiskupiji gdje je stanovao monsinjor Adam Stefan Sapieha. Ovdje emo se prisjetiti doga aja iz osnovne škole kada je primio sakrament potvrde. Bilo je to kada je otac Sapieha još prije rata bio u pastoralnom posjetu Wadowicama. Tada je župnik, otac Edward Zacher, u inio na neki na in proro ku gestu kada je predstavio dje aka Karola ocu Sapiehi kao mogu ega sve eni kog kandidata, no mladi Wojtyła u to vrijeme još nije bio spreman, nije osjetio sve ni ki poziv. Sada, mnogo godina kasnije, kada se našao pred mons. Sapiehom, Karol je jednostavno rekao: „Želim postati sve enik.“⁵⁶ Sam Wojtyła ovako opisuje svoju odluku: „U jesen 1942. donio sam kona nu odluku o odlasku u Krakovsko sjemenište koje je radilo u tajnosti. Primio me rektor o. Jan Piwowarczyk. Sve je moralo ostati u najstrožoj tajnosti, tako er i u odnosu na drage osobe.“⁵⁷ Tako je Karol postao bogoslov i po eo u tajnosti poha ati predavanja na Teološkom fakultetu Jagelionskoga sveu ilišta u podzemnom sjemeništu Krakovske nadbiskupije dok je istovremeno nastavio raditi u tvornici sode *Solvay*. U ovom periodu od 1942. nadalje Karol se aktivnije bavio umjetnoš u pod utjecajem u prvom redu ve spomenutoga Mieczysława Kotlarczykoga kojega je upoznao još 1936., kao i drugih prijatelja koji su našli svoj izraz u umjetnosti, u prvom redu u književnosti, posebno poeziji, te dramskoj umjetnosti i kazalištu.

⁵⁴ SVIDERCOSCHI, G. Franco, *Karol Wojtyła. Biografija Ivana Pavla II.*, str. 84.

⁵⁵ IVAN PAVAO II., *Ustanite, hajdemo!*, Verbum, Split, 2004., str. 73. Karol uz studij radi i u tvornici *Solvay*.

⁵⁶ SVIDERCOSCHI, G. Franco, *Karol Wojtyła. Biografija Ivana Pavla II. od ro enja do izbora za papu*, str. 86.

⁵⁷ IVAN PAVAO II., *Dar i otajstvo*, str. 19.

U svemu što je Karol inicijalno progovarala je njegova ljubav prema umjetnosti. Ljubav prema jeziku i književnosti duboko izražava i odaje pojavu i osobnost talentiranoga i svestranoga Karola Wojtyła – pape Ivana Pavla II. Stoga smatramo važnim spomenuti i ovu dimenziju njegova života, što ćemo uiniti u sljedećem ulomku.

1.1.2.1.1. Umjetničko stvaralaštvo Karola Wojtyła

Do sada smo već rekli da je Karol pokazivao sklonost i ljubav prema umjetnosti od najranijih dana, no u isto vrijeme kada je doživio iskustvo fizičke tuge i u inicijalnim prvim koracima prema mističnoj duhovnosti Karol je postao uronjen u kazališnu umjetnost više nego što je ikada biti.⁵⁸ Tako je od 1942. Karol bio jedan od istaknutih promicatelja *Rapsodijskoga kazališta* koje je zbog tadašnjih okolnosti, vezano za ratne opasnosti, također djelovalo u tajnosti.⁵⁹ Dr. Mieczyslaw Kotlarczyk, u temelju povijesti, osnovao je *Rhapsodic Theater – Rapsodijsko kazalište* 22. kolovoza 1941.⁶⁰ koje je djelovalo u Krakovu tijekom nacističke okupacije. Cijeli projekt *Rapsodijskoga kazališta* zapravo je bio pokret otpora i na čelu borbe intelektualaca protiv nacističkih zločina, kako smo ranije spomenuli. Mieczyslaw Kotlarczyk i Karol Wojtyła često su raspravljali o kazalištu. Kasnije, kada je Karol postao papa, sam o tome kaže:

„Dijele i istu kuću, mogli smo ne samo nastaviti naše rasprave o kazalištu, već i pokušati dati konkretna ostvarenja koja su poprimala baš obilježje kazališta riječi. Bilo je to jednostavno kazalište. Scenski i dekorativni dio bio je sveden na najmanju moguću mjeru. Djelatnost se u bitnom usredotočila na izgovaranje poetskog teksta.“⁶¹

Teorija dramskoga govora dr. Kotlarczyka,⁶² kao i njegove drame, trajno su imale utjecaja na Karola još dok je studirao polonistiku. Wojtyła je pridavao veliku važnost misli svoga mentora i prijatelja dr. Kotlarczyka, kojega je veoma cijenio. Njegovu je knjigu *Umjetnost žive riječi i tiskalo Gregorijansko sveučilište* uz njegovu potporu i za koju je Wojtyła napisao predgovor 1974. Osnovna ideja dr. Kotlarczyka, iako posebno prilagođena okolnostima okupacije, temeljila se na uglednoj tradiciji poljskoga pjesništva, a sastojala se u „tajanstvenosti intonirane riječi“. Mladi se Karol oduševljavao ovom interpretacijom dramske

⁵⁸ WEIGEL, George, *Witness to hope. The Biography of Pope John Paul II*, str. 62. Autor je u poglavlju „Resistance Through Culture: The Rhapsodic Theater“ naveo mnoge zanimljive detalje iz toga perioda Karolova života. Vidi na str. 62–66.

⁵⁹ <http://www.zivotopis.hr/biografija/karol-jozef-wojtyla/>, 27. 10. 2011.

⁶⁰ WEIGEL, George, *Witness to hope. The Biography of Pope John Paul II.*, str. 62–66.

⁶¹ IVAN PAVAO II., *Dar i otajstvo. Prigodom 50. obljetnice mogega svećeništva*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1996., str. 15. Osnivač kazališta, Karolov prijatelj, u to je vrijeme sa svojom suprugom stanovao kod Karola i njegova oca što je omogućilo njihovu prisnost i te rasprave o kazalištu.

⁶² O tome vidi, WILLIAMS, G. Hunston, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, str. 71.

umjetnosti. Osobito su bile dojmljive pažnja i usredotočenost kojom su članovi trupe izgovarali svaku riječ, govore i vrlo precizno i daju i punu vrijednost samoglasnicima, pa čak i interpunkciji.⁶³ Wojtyła je bio povezan s *Rapsodijskim kazalištem* do 1945. kada je odlazio na pojedine sastanke i na neke izvedbe. Nastavio je sa zanimanjem pratiti aktivnosti i prilike u *Rapsodijskom kazalištu* i nakon što je postao biskup i zatim kardinal. Sjeća se kako mu je jednom netko rekao: „nadaren si (...) bio bi postao velik glumac da si ostao u kazalištu.“⁶⁴ Međutim, Wojtyła kasnije govori u vezi s tim: „Pa i bogoslužje je svojevrstan igrani *mysterium* koji se izvodi na pozornici.“⁶⁵ Od velikih poljskih pjesnika Karol isti je Cypriana Norwida kao najboljega i najdubljega. Puno kasnije, kada se Wojtyła vratio u Poljsku kao papa, u svojim je govorima i propovijedima najčešće citirao spomenutoga velikog poljskog pjesnika koji je pisao pod utjecajem predstavnika suvremenoga idealizma, no ipak je ostao puno bliže organiziranoj Katoličkoj Crkvi od većine velikih poljskih pjesnika. Spomenuli smo da je Wojtyła pisao pjesme pod pseudonimom, no osim toga on objavljuje i nekoliko ogleda i eseja o *Rapsodijskom kazalištu*. Tako je 1957. pod pseudonimom napisao jedan takav članak povodom obnove *Rapsodijskoga kazališta*, razmišljaju i o kazalištu *iste riječi* i te o odnosu *geste i riječi*,⁶⁶ kao i o tome kakva je bila uloga *Rapsodijskoga kazališta* u vrijeme nacističke vlasti pa sve do 1953.

Povezano sa svojom knjigom *Ljubav i odgovornost* koja je objavljena 1960. Wojtyła je napisao trodijelnu dramu o trima vrstama bratne ljubavi pod pseudonimom Andrzej Jawie . Nakon što je postao svećenik, napisao je još dvije drame.⁶⁷ Još prije svojega reneansa Wojtyła je napisao niz drama „riječi i geste“, uglavnom o biblijskim likovima.⁶⁸

Tekstovi Wojtylina književnoga stvaralaštva pojavljivali su se, kako smo rekli, pod pseudonimom, i to u katoličkim publikacijama: tjedniku *Tygodnik Powszechny* i mjesečniku *Znak*.⁶⁹ Nakon više od tridesetak godina prvi put je objavljen jedan dio književnoga opusa

⁶³ WILLIAMS, George Hunston, *The Mind of John Paul II.*, str. 53–73. Vidjeti se kasnije kada je Karol postao papa od kolike je važnosti bilo poznavanje ovih retoričkih vještina u mnogobrojnim Papinim govorima i obraćanjima narodu.

⁶⁴ IVAN PAVAO IL., *Ustanite, hajdemo!*, Verbum, Split, 2004., str. 73.

⁶⁵ IVAN PAVAO IL., *Ustanite, hajdemo!*, str. 73.

⁶⁶ RICCARDI, Andrea, *Giovanni Paolo II. La biografia*, str. 44–48. Spomenute oglede Wojtyła objavljuje također pod pseudonimom, a neke i pod svojim imenom.

⁶⁷ Radi se o drami *Promieniowanie Ojcostwa / Isijavanje o instva. Misterij i Brat Naszego Boga / Brat našega Boga*. Vidi: WILLIAMS, George, Hunston, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, str. 71.

⁶⁸ Pisao je drame o biblijskom liku *Dawid*, za Božić 1939.; *Job*, za Uskrs 1940.; ljeti 1940. i novi prijevod Sofoklova *Oedipusa i Jeremiaha: A National Drama in Three Acts*. Vidi, *Isto*, str. 71. Također Usp. WEIGEL, G. *Nav. dj.*, str. 44–87.

⁶⁹ Wojtylina prisutnost u poljskoj književnosti nije se primjećivala. Tek nekoliko njegovih prijatelja obrađivalo je pozornost na njegove tekstove. Wojtyła ih nije želio tiskati jer je mislio kako nisu dovoljno umjetnički vjerodostojni i zreli, osobito njegove mladenačke pjesme i drame koje je pisao uoči Drugoga svjetskog rata i za njegova trajanja. Ipak, u ožujku 1949. publiciran je njegov prvi esej u *Tygodnik Powszechny*. Zatim slijedi

Karola Wojtyła u izboru Mareka Skwarnickoga *Poezje i dramaty*.⁷⁰ Kod nas se izbor pjesama iz te knjige pojavio 1984. pod nazivom *Poezija, drame, eseji*. Me utim, ozbiljniji kritički tekstovi o toj knjizi izostali su zbog odsutnosti senzibiliteta za ovu vrstu literature onoga vremena. Razlog tome je nedostatan poznavanje hrvatske kao i strane književnosti kršćanskoga nadahnuća i inspiracije.⁷¹

Karolovo pjesništvo, iskustvo kazališta, kao i retoričke vještine, ostavilo je traga u njegovu kasnijem životu i radu. Wojtyła je, postavši papa, postao sredstvo „žive riječi“ koja se čuje diljem svijeta. Po njemu kao vrhovnom pastiru Crkve i učitelju, da se tako izrazimo, projiciraju se riječi koje se njegove slušatelje uvjeravaju u obnovljeni smisao trajne stvarnosti i u utemeljenu autentičnost ovjekova konačnoga poslanja. Moramo se složiti s Williamsom da je svatko tko je čuo Ivana Pavla II. kako govori na bilo kojem jeziku osjetio odmah prodornost misli, osjećaja i odlučnosti u „dubokoj značajnoj rezonanci njegova glasa“ – glasa koji iz dugoga iskustva na pozornici i još dužega na oltaru i propovjedaonici ima snobnu moć da daje težinu svojim i našim riječima.⁷² Papa je bio cijenjen i omiljen govornik s jasnom, izražajnom retorikom koja je doista plijenila pažnju i simpatije slušatelja.

Iz svega ovoga slijedi da su izmeću ostaloga upravo poznavanje jezika, uspješnost i umijeće komuniciranja i debatiranja učinili Wojtyłu – papu Ivana Pavla II. pristupačnim svim ljudima i narodima. Tako je postao Papa putnik, prijatelj svih. Bio je svjestan činjenice da riječi i njihovo bogatstvo, ako su iskrene i ako izlaze iz srca, nailaze na razumijevanje onih kojima su namijenjene. Govjek koji je iskazivao beskrajnu ljubav prema umjetnosti, svijetu, vjeku i Bogu postao je uzor i nada mnogima. Onaj koji je uvijek govorio jednostavnim, ali bogatim riječima nikom, koji je govorio iskreno i skromno, došao je na ulice gradova, u srca i domove mnogih zaboravljenih ljudi diljem svijeta. Postao je građanin, hodočasnik svijeta blizak svakom vjeku, kojem nije davao lažne nade i obećanja, nego utjehu, potporu i nadu. Vidimo da je umjetničko stvaralaštvo i retoričko umijeće Karola Wojtyły bilo od velike pomoći i u njegovim pastoralnim pohodima raznim narodima kao i mnogobrojnim govorima i

Wojtylina poezija *Song of the Brightness of Water* publicirana pod pseudonimom 7. svibnja 1950., također u tjedniku *Tygodnik Powszechny*. Zatim 1957. poezija *The Quarry*, publicirana također pod pseudonimom u mjesecniku *Znak*. Poezija *Profiles of a Cyrenean*, također pod pseudonimom, izlazi 1958. u *Tygodnik Powszechny*, i drama *The Jeweler's Shop* 1960. u mjesecniku *Znak*. Usp. WEIGEL, George, *Witness to hope. The biography of pope John Paul II*, str. 44–121.

⁷⁰ WOJTYŁA, Karol, *Poezje i dramaty*, Wydawnictwo Znak, Krakow, 1980. Usp. PETRA, Božidar, „Recepcija djela Ivana Pavla II. u Hrvatskoj“, u: *Zbornik radova sa simpozija Ivan Pavao II. poslanje i djelovanje, održanog 24. lipnja 2005. u Zagrebu*, Glas Koncila, Zagreb, 2007., str. 353–357.

⁷¹ Uz izbor pjesama objavljene su i dvije drame, veće spomenuta drama *Brat našega Boga i Pred zlatarnicom* te tri eseja: *O kazalištu riječi*, *Drama riječi i geste* i *Predgovor knjizi Mieczysława Kotlarczyka, „Umjetnost žive riječi“* što ga je Wojtyła potpisao kao kardinal i metropolit krakovski. Vidi ovdje bilješku br. 57.

⁷² WILLIAMS, George Hunston, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, str. 72.

porukama kada se obraćao milijunima vjernika diljem svijeta. Poruke njegovih govora uvijek su bile jasne i konkretne, govori su bili upućeni ljudima svih dobrih skupina, svim strukturama društva, njegovi govori bili su raznovrsni i osobiti. Sveti je Otac u njima progovarao o pouzdanju u Krista Gospodina, o kulturi mira, o potrebi kvalitetna vjerskoga, ljudskoga i moralnog odgoja obitelji i mladeži te o vrijednostima i važnostima nacionalnoga identiteta svakoga naroda. Karakteristično je za sve Papine govore da su iznimno jasni, životni, teološki utemeljeni, prožeti svetopisamskim citatima. Papa je progovarao kao uvijek i autoritet, zastupao je svoj stav i stav Crkve. U svojim se govorima služio brojnim retoričkim figurama – metaforama, poredbama, retoričkim pitanjima, sentencama. Govori su istovremeno poetični i aktualni, zanimljivi, poticajni i dinamični. Korištenjem brojnih logičkih figura kao što su najava teme, njena razdioba i povijesni smještaj, izgradnja govora na tvrdnjama utemeljenim na dokazima i obogaćenim primjerima Sveti je Otac iskazao svoje izvrsno poznavanje retorike. A za sve to zaslužan je upravo ovaj period Karolova života u kojem se intenzivno bavio umjetničkim stvaralaštvom.

U nastavku ćemo prikazati drugu etapu Wojtyła života u kojoj ćemo navesti ključne događaje iz vremena kada se Karol odlučio za svećenstvo pa do 1978. kada je izabran za papu, vrhovnoga poglavara Katoličke Crkve. Završit ćemo ovaj dio Wojtyłinih riječi ima: „Moram priznati da mi se sve to kazališno iskustvo duboko utisnulo u dušu, iako mi je u određenom trenutku postalo jasno da to zapravo *nije bilo moje zvanje*.“⁷³

1.1.2.1.2. Svećenstvo Karola Wojtyła

Kao što smo rekli, 1942. godine Karol je donio svoju konačnu životnu odluku da će postati svećenik i u tome je ostao nepokolebljiv unatoč različitim komentarima i primjedbama svojih prijatelja od kojih neki nisu lako prihvatili ovakvu odluku. Tako primjerice kada je Karol svojem prijatelju Mieczyslawu Kotlarczyku, s kojim je dijelio kazališni život, povjerio odluku da će postati svećenik, prijatelj mu je odgovorio: „Ovo je, što radiš? Želiš upropastiti svoj talent?“⁷⁴ Karol je u vezi s tim rekao: „Dođe dan kad se ispuni uvijekova sudbina. To se sada dogodilo i meni. Izabran sam, ne mogu odgovoriti nije no, ne mogu odbiti ovaj dar.“⁷⁵ Kasnije, kada je već bio papa, rekao je sljedeće: „Bio sam u mnogome pošteđen svega onoga čime je bio ispunjen *theatrum* Drugoga svjetskog rata. Svakog sam dana mogao biti odveden

⁷³ IVAN PAVAO II., *Dar i otajstvo*, str. 15.

⁷⁴ IVAN PAVAO II., *Ustanite, hajdemo!*, Verbum, Split, 2004., str. 72.

⁷⁵ SVIDERCOSCHI, G. Franco, *Karol Wojtyła. Biografija Ivana Pavla II. od rođenja do izbora za papu*, str. 88.

iz ku e, iz kamenoloma, iz tvornice i odveden u koncentracijski logor. Katkad sam se pitao: toliki moji vršnjaci gube život, zašto ne ja? Danas znam da to nije bilo slučajno. U kontekstu velikog zla rata, u mojem se osobnom životu sve odvijalo u smjeru dobra, to dobro bilo je moje zvanje.⁷⁶ U me uvremenu na svjetskoj pozornici nazire Hitlerov slom, a 8. svibnja 1945. godine nacizam je bio poražen.⁷⁷ Kako je rečeno, Karolovo zvanje rađa se usred velikoga zla nacističke okupacije, izazvano je ratom i nasiljem tih godina. Međutim, odmah po završetku rata mladi se Karol susreće s drugim zlom – *sovjetskim komunizmom*. Više nema rata, ali Poljska je budućnost mračna i obilježena nasiljem druge vrste. Mnogo kasnije, u vrijeme kada je bio kardinal 1976., Wojtyła pripovijeda zanimljiv susret koji je imao s jednim sovjetskim vojnikom još dok je bio u sjemeništu:

„Nikad ne zaboravi dojam što ga je na mene ostavio jedan ruski vojnik 1945. Rat je okončan. Na vrata krakovskog sjemeništa zakucao je vojnik. Na moje pitanje Što želiš? Odgovorio je da želi stupiti u sjemenište. Naš se razgovor protegnuo. Premda nije ušao u sjemenište... osobno sam iz našeg susreta shvatio veliku istinu kako Bog uspijeva prodrijeti u ovjere i u iznimno nepovoljnim uvjetima njegova sustavnog nijekanja. Moj je sugovornik bio već odrastao ovjek a u svom životu nikad nije stupio u crkvu. U školi, zatim na radnom mjestu neprestano je slušao tvrdnju: 'Boga nema!' Unato svemu tome ponavljao je: 'Ali ja sam uvijek znao da Bog postoji... i sada bih htio nešto o njemu naučiti...'⁷⁸

Taj susret iz 1945. slika je budućega scenarija na pozornici svjetske povijesti, to jest sukoba s ateizmom. Godine 1976. pred jednom rimskom kurijom zaduženom za pregovaranje s komunističkim vlastima kardinal Wojtyła izražava uvjerenje kako je religiozno iskustvo nešto duboko u ljudskom životu, otporno na sekularizaciju i progono. Odrastaju i sam u velikim i bolnim iskušenjima rata Karol je sazorio do uvjerenja kako je Crkva prostor uvijekove slobode i kako je duhovno iskustvo nešto što se ne može potisnuti.

Pokušajmo uiniti sintezu događaja koji su utjecali na Wojtyłino zvanje. Kako sam Wojtyła istaknuo, osim sjemeništa koje je utjecalo na njegovu svjetlost izobrazbu postojali su mnogi pozitivni utjecaji koji su dolazili s drugih strana. U prvom redu naglasio je utjecaj obitelji, naročito utjecaj i svijetli primjer vlastitoga oca. Wojtylinim riječima ima: „Pripremi za

⁷⁶ WOJTYŁA, Karol, *Dono e mistero*, str. 45. Također vidi, RICCARDI, Andrea, *Giovanni Paolo II, La biografia*, str. 58.

⁷⁷ Poljska je hrabro pridonijela konačnoj pobjedi kada su poljske jedinice pod vodstvom generala Własysława Andersa osvojile ruševni benediktinski samostan Monte Cassino koji je prvobitno bio u rukama Nijemaca. Wojtyła je volio s mladima pjevati pjesmu *Crveni makovi na Monte Cassinu* u sjećanje na ovaj događaj, kao i druge vojne i domoljubne pjesme. Usp. IVAN PAVAO II., *Ustanite, hajdemo!*, str. 77. Ulaskom američkih vojnih postrojba u Nürnberg i ruske armije na periferije Berlina došao je kraj Trećega Reicha kao i njegova utemeljitelja Hitlera koji je počinio samoubojstvo 30. travnja 1945. u podzemnom bunkeru ispod svoga tajništva u Berlinu. Usp. SVIDERCOSCHI, Gian Franco, *Karol Wojtyła. Biografija Ivana Pavla II.*, str. 112–121. Njemačka je 7. svibnja 1945. potpisala bezuvjetnu predaju točno u 2.41 ujutro. Dana 8. svibnja 1945., točno u ponoć, nakon pet godina, osam mjeseci i sedam dana rata – topovi su prestali pucati. Gotovo neprirodna tišina spustila se na polja gdje su se vodile borbe. Usp. SVIDERCOSCHI, G. Franco, *Karol Wojtyła. Biografija Ivana Pavla II.*, str. 122.

⁷⁸ RICCARDI, Andrea, *Giovanni Paolo II, La biografia*, str. 64–67.

sve eništvo koju sam primio u sjemeništu, na neki je na in prethodila ona koja mi je darovana životom i primjerom roditelja u obitelji. Moje priznanje upu eno je iznad svega mojem ocu.“⁷⁹ Zatim, utjecaj doga aja u tvornici *Solvay* o emu Wojtyła kaže:

„Nakon godina prve mladosti, za mene su sjemenište postali kamenolom i pro iš ava vode u tvornici bikarbonata (...) Tvornica je u tom razdoblju za mene bila pravo, iako potajno, sjemenište. (...) Tek kasnije, kao sve enik za vrijeme studija u Rimu, hvataju i se, s pomo u mojih prijatelja iz Belgijskog zavoda u koštac s problemom sve enika – radnika i s pokretom Katoli ke radni ke mladeži JOC, shvatio sam da sam ja ono što je postalo tako važno za Crkvu i za sve eništvo na Zapadu – a to je dodir sa svijetom rada – ve bio upisao u svoje iskustvo života.“⁸⁰

Wojtyła isti e kako je imao priliku vidjeti u vlastitom iskustvu života s radnicima koliki su se vjerski osje aji i kolika mudrost života skrivali u njima (u radnicima tvornice)⁸¹. Sljede i utjecaj na njegovo zvanje odigrala je župa Debniki koju su vodili salezijanci. Tu je upoznao spomenutoga Jana Tyranowskoga pod ijim je utjecajem upoznao karmeli ansku duhovnost. Wojtyła kaže kako ne može zaobi i važnost ozra ja koje je posebno utjecalo na njegovo zvanje: „To je ozra je moje župe koja je posve ena sv. Stanislavu Kostki, u Debnikima u Krakovu. Župom su upravljali oci salezijanci koje su jednog dana nacisti odveli u koncentracijski logor Dachau.“⁸²

U formiranju njegova zvanja velik utjecaj imali su karmeli ani⁸³ koji su toliko djelovali na Karola da je nakon obavljenih duhovnih vježba u njihovu samostanu razmišljao o ulasku u Karmel. No po njegovim rije ima te je sumnje raspršio nadbiskup kardinal Sapieha. Velik utjecaj na njegovo zvanje imao je i otac Kazimierz Figlewicz, njegov vjerou itelj, a zatim ispovjednik i duhovni vo a. Zahvaljuju i njemu Karol se približio životu župe i postao aktivan, „ministrirao je i na neki na in organizirao skupinu ministranata“.⁸⁴ U vezi s ulogom oca Figlewicza sam Wojtyła kaže: „Prvog studenog 1946. bio sam zare en za sve enika. Sutradan na mladoj misi koja je slavljena u katedrali u Wawelu, u kripti sv. Leonarda, otac Figlewicz je bio pokraj mene i vodio me kroz obred.“⁸⁵ Koliko duboko su se ovi doga aji urezali u Karolovo sje anje dokazuju i njegove rije i: „Kasnije sam, kao sve enik i biskup, uvijek vrlo potresen posje ivao kriptu sv. Leonarda. Koliko sam želio ovdje slaviti svoju zlatnu misu!“⁸⁶

⁷⁹ IVAN PAVAO II., *Dar i otajstvo*, str. 25.

⁸⁰ IVAN PAVAO II., *Dar i otajstvo*, str. 26. Usp. JOHN PAUL II., *Gift and Mystery, On the Fiftieth Anniversary of My Priestly Ordination*, published by Doubleday, 1996., str. 9. Usp. tako er WEIGEL, George, *Witness to hope. The biography of pope John Paul II.*, str. 57.

⁸¹ IVAN PAVAO II., *Dar i otajstvo*, str. 27.

⁸² IVAN PAVAO II., *Dar i otajstvo*, 27.

⁸³ Usp. IVAN PAVAO II., *Isto*, str. 28.

⁸⁴ *Isto*, str. 28.

⁸⁵ JOHN PAUL II., *Gift and Mystery*, str. 14. Vidi tako er, IVAN PAVAO II., *Dar i otajstvo*, str. 31.

⁸⁶ IVAN PAVAO II., *Isto*, str. 49. Usp. JOHN PAUL II., *Gift and Mystery*, str. 31.

Wojtyła je istaknuo marijansku nit koja je tako er imala utjecaja na njegovo zvanje:

„Naravno, govore i o po ecima mojeg sve eni kog zvanja ne mogu zaboraviti marijansku nit. Štovanje Majke Božje u svojem tradicionalnom obliku dolazi mi iz obitelji i iz župe Wadowice. (...) sje am se pokrajnje kapele u župnoj crkvi posve ene Majci od stalne pomo i kamo su gimnazijalci odlazili jutrom prije po etka nastave. Tako er, po njezinu završetku u popodnevnim satima, tamo bi odlazili mnogi studenti na molitvu Djevici.“⁸⁷

Wojtyła spominje brežuljak u Wadowicama na kojem se nalazio karmeli anski samostan i koji su redovito i u velikom broju posje ivali, hodo astili su, „a odraz toga bila je raširena pobožnost prema udotvornoj medaljici škapularu Gospe Karmelske“.⁸⁸ Isti e kako se na temelju tih duhovnih iskustava zacrtavao hod molitve i kontemplacije koji je usmjerio njegove korake na putu sve eništvu, a zatim i u svim kasnijim doga ajima. „Taj me je put od djetinjstva, a još više kao sve enika i biskupa, nerijetko vodio marijanskim stazama Kalwarie Zebrzydowske.“⁸⁹ Kalwaria je glavno marijansko svetište Krakovske nadbiskupije.“ Wojtyła se dalje prisje a kako je esto odlazio tamo i u samo i hodao onim stazama, „prikazuju i Gospodinu u molitvi razli ite probleme Crkve, posebice u teškom razdoblju komunizma“.⁹⁰ Ova hodo aš a na Kalwariju bila su važna za razvoj Wojtyline duhovnosti, posebno marijanske pobožnosti.⁹¹ Izdvojio je i svetoga brata Alberta kao osobu koja je znatno utjecala na njegovo zvanje. Radi se Adamu Chumielowskom koji nije bio sve enik ve slikar, studij je završio u Münchenu. Umjetni ka baština koju je ostavio pokazuje da je bio vrlo darovit. Unato tomu, Adam ostavlja sve jer shva a da ga Bog zove na puno važnije zadatke. Naime, upoznavši ozra je krakovskih bijednika koji su se sastajali u javnom preno ištu, nazivano i „ugrijalište“ u Krakovskoj ulici, Adam je tada odlu io „postati jedan od njih ne kao prosjak koji dolazi izvana razdijeliti dobra nego kao onaj koji daje sebe samog na službu razbaštinjenima“.⁹² U povijesti poljske duhovnosti svetom bratu Albertu pripada posebno mjesto. Wojtyła kaže:

⁸⁷ IVAN PAVAO II., *Dar i otajstvo*, str. 32.

⁸⁸ Isto, str. 32.

⁸⁹ WILLIAMS, George, Hunston, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, str. 75–76. Autor tako er piše o ovom marijanskom svetištu „brežuljkastom uto ištu“ i velikoj ulozi koju je odigralo u Wojtylinu životu.

⁹⁰ Isto, str. 33.

⁹¹ Bila je to brežuljkasto uto ište do kojega se dolazilo pješice iz Wadowica i gdje je Karol provodio sate u molitvi i meditaciji. Bila je to Karolovo uto ište kojem se rado vra ao. Pokazao je to i puno kasnije kada je kao Papa hodo astio na Kalwariju u srpnju 1978. Ova Karolova ljubav prema molitvi i tišini tako er ide u prilog njegovoj naklonosti mistici, posebno karmeli anskoj duhovnosti, što e imati utjecaja za njegovu daljnu formaciju. Usp. WILLIAMS, G. Hunston, *The Mind of John Paul II.*, str. 77.

⁹² WILLIAMS, George Hunston, *The Mind of John Paul II.*, str. 34.

„Za mene je njegov lik bio odlučujući i, jer sam u njemu našao posebnu duhovnu potporu i primjer u svojem udaljavanju od umjetnosti, književnosti i kazališta, radi radikalnog izbora poziva za sve eništvo.“⁹³

Papa dalje govori kako mu je jedna od najvećih radosti bila kada je brata Alberta, „tog krakowskog siromaška u svojoj tunici uzdigao na oltar“, proglasio ga blaženim za vrijeme pohoda Poljskoj 1983., a zatim ga je proglasio svetim u Rimu 1989. I nakon svih ovih važnih događaja koji su imali utjecaja na Wojtyłino zvanje slijedi snažan utjecaj iskustva Drugoga svjetskog rata – nacističke okupacije s iskustvom razaranja, smrti, genocida, koje je utjecalo na konačno sazrijevanje Karolova svećenikova zvanja. O ovim mraknim ratnim događajima sam Wojtyła kaže: „nije bila riječ samo o negativnom tijeku. Moju je savjest, zapravo, sve više obasjavala jedna svjetlost: Gospodin želi da postanem svećenik. Jednoga sam dana to sasvim jasno shvatio.“⁹⁴

Kao što smo rekli, Wojtyłino svećenikovo zvanje bilo je u Krakowu 1. studenog 1946. na svetkovinu Svih svetih. Za mladu misu Karol je izabrao katedralu u Wawelu, sveto mjesto na kojem je pisana povijest Poljske, bilo je to 2. studenog 1946., na Dušni dan. Tada je postao bogoslov, Karol je nastavio studij na ponovno otvorenoj krakovskoj bogosloviji, kao i na Teološkom fakultetu Jagelionskoga sveučilišta. Poznavajući i Wojtyłine iznimne sposobnosti i darovitost tadašnji krakovski nadbiskup kardinal Adam Stefan Sapieha uputio je Karola na daljnji studij u Rim na Papinsko sveučilište sv. Tome – *Angelicum*. Karol Wojtyła postigao je doktorat iz teologije 1948. tezom o nauku vjere u djelima sv. Ivana od Križa⁹⁵ na Teološkom fakultetu u Krakowu.

1.1.2.1.3. Pastoral obitelji

Godina 1948. obilježena je početkom Wojtyłina pastoralnoga rada nakon što se vratio iz Rima u Poljsku gdje je bio kapelan u Niegowicu. Kardinal Sapieha poslao je Karola u seosku župu gdje je još živio „tradicionalni“ svijet. Za Wojtyłu je to bilo poput iskušenja jer ga je krakovski i rimski život pripremao za drukčije slušateljstvo.⁹⁶ Bio je zadužen za mlade, za djecu i za vjeronauk u školi gdje su to držvane vlasti dopuštale. Mladi u Poljskoj nisu

⁹³ Mnogi su autori bratu Albertu posvetili svoja djela. Wojtyła mu je posvetio dramsko djelo *Brat našega Boga*, kao kapelan u krakovskoj župi sv. Florijana. Usp. WILLIAMS, G. Hunston, *The Mind of John Paul II*, str. 37.

⁹⁴ IVAN PAVAO II., *Dar i otajstvo*, str. 38.

⁹⁵ Wojtyłina opsežna disertacija o mistici svetoga Ivana od Križa nosi naslov *wietego Jana od Krzyża a nauka o wierze*.

⁹⁶ RICCARDI, Andrea, *Giovanni Paolo II. La Biografia*, str. 80. Usp. WEIGEL, George, *Witness to hope. The biography of pope John Paul II*, str. 88–121. O tome vidi MALIŃSKI, Mieczysław, *Le radici di papa Wojtyła*, Limowska A. D'Ugo (prevoditelj), Editore Borla, 1980., str. 65–66.

dopuštali da ih potopi bujica mistifikacija, kao ni nasilne ideologije poput marksizma i komunizma. Nakon boravka u Niegowicu Karol je premješten u župu svetoga Florijana u Krakowu gdje je obavljao službu studentskoga kapelana. Radio je s mladima i u pastoralu studenata sveu ilišta. Mlade studente odmah je oduševio novi kapelan koji je u svojem pastoralnom radu nastojao djelovati „razaraju i iznutra ideologiju marksizma“.⁹⁷ Kao studentski kapelan Wojtyła je njegovao bliskost i zajedništvo s mladima. U tom smislu organizirao je mnogobrojne zajedničke izlete koji su pomogli mladima otkrivati važan oslonac za svoj život – evanđelje. Wojtyła se uključuje u napore Crkve koja ne želi izgubiti kontakt sa svijetom mladih. Poučava vjeronauk u školi, drži tjedne konferencije o vjeri, okuplja studente, njeguje gregorijansko pjevanje. Oko njega stvorila se mreža studenata sveu ilišta, tzv. Kružok. Oca Karola mladi su prijateljski zvali *Wujek*, što na poljskom znači *ujko*. Njegov pastoralni rad bio je otvoren, familijaran. S mladima je sklapao iskrena prijateljstva. Wojtyła je bio svećenik otvoren ljudskom i kreativnom kontaktu kod kojega se pastoral i prijateljstvo isprepljuju. Zapravo, želja mu je bila stvoriti ozračje zajedništva – *communio*.⁹⁸

U svom pastoralnom radu Wojtyła počinje i s programom za brak i obitelj u Krakovskoj biskupiji. Uveo je program pripreme za brak koji je bio prvi program takve vrste u Krakovskoj biskupiji. Organizirao je zaruke za mnoge parove u nekoliko godina bratstva pastora. Nastavljao je redovito pratiti mlade braćne parove, osobito nakon rođenja djece. Sam bi ih krstio i sve dok je mogao, često bi im odlazio u posjete kako bi razgovarao s njihovim roditeljima. Zahvaljujući Karolovu radu i bliskim, prijateljskim odnosima koje je razvijao s obiteljima zaživjelo je novo udruženje pod nazivom *Rodzinka* ili *Malena obitelj*. Aktivnosti i okupljanja u toj zajednici bila su omiljena i obitelji su ih rado posjećivale tako da je *Rodzinka* sve više jačala. No došlo je do ideje spajanja ili udruživanja *Rodzinke* s pastoralom za mlade. Karolova ideja bila je izvrsno prihvaćena te je tako formirana jedna velika mreža koja je obuhvaćala različite skupine vjernika, Wojtyła ih je nazvao novim sloganom – *Srodowisko* – što znači – *zajedništvo, communio*.

Kako vidimo, zajednica se proširila, a time i tematika na kojoj su zajednici radili. Tijekom susreta i raznih druženja, izleta i slično puno se govorilo o ljubavi kao ishodištu pripreme za ujedinjenje za brak. Govorilo se o odgovornosti očinca i majinstvu te o ulozi žene

⁹⁷ Dok je Wojtyła obavljao službu vikara u župi sv. Florijana, napisao je djela *Rozważania o istocie człowieka* (*Razmatranja o biti čovjeka*) i *O poznawaniu ci i poznaniu Boga* (*O spoznatljivosti i spoznaji Boga*). Izlagao ih je mladim studentima. Usp. VLADIŃSKI, Włodo, „Filozofski ekumenizam Karola Wojtyły“, u: *Obnovljeni život*, god. 60 (2005.) br. 2, str. 131.

⁹⁸ RICCARDI, A., *Giovanni Paolo II. La Biografia*, str. 79–84. Usp. WEIGEL, G., *Witness to hope. The biography of pope John Paul II*, 88–121.

koju nužno treba poštivati i cijeniti. Puno se pažnje posvećivalo govoru o spolnosti te o poteškoćama na koje se često nailazi te kako se spolnost može uspješno integrirati u istinsku dimenziju ljubavi i uzajamnosti između muža i žene. U tom radu Karol je otkrio ono što je nazivao „ljudskom ljubavlju“ ili „lijepom ljubavlju“. Ubrzo je shvatio, kako sam kaže, da „ljubav nije stvar koja se u i, no unatoč tome ne postoji ništa drugo što bi bilo tako nužno naučiti“.⁹⁹ Već tada Wojtyła je nedvojbeno tvrdio da je „spolni nagon dar Božji“, ali je mladima uporno ponavljao da se ljubav ne smije odvajati od želje ili njegovim riječi ima: „Voljeti zna i željeti drugome dobro, ponuditi sebe samoga za dobro drugoga. Kada se, kao ishod sebedarja za dobro drugoga rađa novi život, to darivanje sebe samoga mora proistekati iz ljubavi.“¹⁰⁰ Kao svećenik Karol je uvijek morao voditi računa o crkvenom nauku i podsjećati ljude na ta načela. No nikako nije htio biti samo moralistom. O tome svjedoče njegove riječi:

„Ljudi vole misliti da bi volio da su svi u braku. Međutim mislim da je to kriva slika (...). Istinska ljubav odvodi nas od nas samih da prihvatimo druge: da se posvetimo vjekomu služanju, narodu, te osobito Bogu. Brak ima smisla (...) ukoliko daje mogućnost za takvu ljubav, ako priziva sposobnost i potrebu da tako volimo, ukoliko izvlači i iz ljuštore različite vrste individualizma i iz egocentrizma. Nije dostatno samo htjeti prihvatiti takvu ljubav. Valja znati kako je dati te često drugi nisu kadri ni da je prime. Puno je puta nužno pomoći i da se ona oblikuje.“¹⁰¹

Vidimo iz ovoga kako je Wojtyła već tada počeo razvijati svoj nauk o braku i obitelji i to po iskustvu intenzivna i prisna druženja i možemo reći i zajednički koga života s obiteljima i mladima, a kasnije su ta življena iskustva bila temelj za ono što je dalje uočio i proučavao, kao i nadahnuća za djela koja je nešto kasnije napisao iz tematike ljudske ljubavi, braka i obitelji. Wojtyła je kasnije postao profesor moralne teologije na krakovskoj bogosloviji i Teološkom fakultetu u Lublinu.

Što se tiče osvrta na povijesni kontekst toga vremena, spomenut ćemo 1953. godinu i izlaženje dekreta koji državnim vlastima omogućuje imenovanje i opoziv župnika i biskupa i koji određuje da kler prisegne vjernost narodnoj Republici. Na taj događaj reagira Biskupska konferencija riječi ima: „Nije moguće – *Non possumus!*, a željeli su reći i da nije moguće staviti ono što je Božje na carev oltar.“¹⁰² Kao posljedica toga dekreta zatvoreni su mnogi biskupi, svećenici, redovnici i laične sestre, vjeronauk je uklonjen iz nastavnih programa, ukinuti su teološki fakulteti na sveučilištima i povećan je porez na crkvena dobra. Među ostalima uhvatili su i zatvorili na 37 mjeseci monsinjora Wyszinskoga. Bilo je to teško razdoblje za Crkvu u Poljskoj. Represivne odredbe pogledaju i Wojtyłu koji je tada već predavao u

⁹⁹ SVIDERCOSCHI, Gian, Franco, *Storia di Karol*, str. 166.

¹⁰⁰ SVIDERCOSCHI, Gian, Franco, *Storia di Karol*, str. 166.

¹⁰¹ Isto, str. 166.

¹⁰² SVIDERCOSCHI, Gian, Franco, *Storia di Karol*, str. 167–173.

Krakowu na katedri kršćanske etike Jagelionskoga sveučilišta. Zbog ove situacije došlo je do prisilna zatvaranja Teološkoga fakulteta. Kada je nešto kasnije došlo do ukidanja Vladina dekreta o crkvenim imenovanjima, to je za Crkvu značilo ponovno priznavanje njene autonomije, a građansko društvo je počelo doživljavati blagodati. U to je vrijeme mladi Karol dobio obavijest o imenovanju za pomoćnika krakovskog biskupa. U međuvremenu režim ponovno započeo je s protuvjerskim borbama, potpomognut nasilnim ateističkim kampanjama. U Poljskoj se javljaju snažne narodne pobune. Svjetska povijest obilježena je širenjem ateizma koji je sustavno izgrađen i koji je sustavno i nasilno gazio prava vjernika. Još ćemo se kratko zadržati na događaju kada je Wojtyła bio imenovan za pomoćnika krakovskog biskupa.

1.1.2.1.4. Kardinal Karol Wojtyła

Navest ćemo nekoliko važnih događaja koji su utjecali na život Karola Wojtyły prije njegova imenovanja kardinalom. U prvom redu to je smrt kardinala Adama Sapiehe koja se dogodila 23. srpnja 1951., a nešto prije toga kardinal je razriješio oca Wojtyły njegovu mjestu studentskoga župnika u župi sv. Florijana u Krakowu te inzistirao da radi na pripremi svoga habilitacijskog rada. Wojtyła se protivio najprije kardinalu, a zatim i ocu Rózyckom koji je bio profesor na Teološkom fakultetu i koji je predložio temu Wojtyłina habilitacijskoga rada. Karol međutim nije sebe vidio kao akademika i govorio je da želi nastaviti raditi kao pastoralac.¹⁰³ Nakon kardinala Sapiehe Krakovsku nadbiskupiju privremeno je preuzeo monsinjor Eugeniusz Baziak koji je bio premješten u Krakow iz Lwówa. Baziak je bio oštar, nije dopustio Wojtyły da ostane župnik i da povremeno radi s mladima, već je ozbiljno dao zadatak mladom svećeniku Karolu da se pripremi za osposobljavanje za docenta. Tako je Wojtyła uzeo primjerak temeljnoga rada o etici Maxa Schelera¹⁰⁴ i poslušno se preselio iz župe sv. Florijana te počeo pripremati svoju habilitaciju za slobodnu docenturu pod naslovom *Ocena możliwości Zbudowania Etyki Chrześcijańskiej przy założeniu systemu Maxa Schelera*¹⁰⁵ – *Procjena mogućnosti izgradnje kršćanske etike na osnovama sustava Maxa*

¹⁰³ WILLIAMS, George, Hunston, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, str. 115–116.

¹⁰⁴ Max Scheler, *Der Formalismus und die materiale Wertethik*. U engl. izd. *Formalism and the Ethics of Substantive Values*. Hrv. prijevod *Formalizam u etici i materijalna etika vrijednosti*.

¹⁰⁵ Wojtylin habilitacijski rad *Ocena możliwości Zbudowania Etyki Chrześcijańskiej przy założeniu systemu Maxa Schelera* bio je objavljen tek 1959. nakon što je Karol postao dobro poznat na Katoličkom sveučilištu u Lublinu. Habilitacijski rad u engl. prijevodu glasi *An Assessment of the Possibility of Building a Christian Ethic on the Principles of the System of Max Scheler* te na hrvatskom *Procjena mogućnosti izgradnje kršćanske etike na osnovama sustava Maxa Schelera*. Usp. WILLIAMS, G. Hunston, *The Mind of John Paul II.*, str. 117. Usp. također WEIGEL, George, *Witness to hope*, str. 125–130. Weigel na str. 129. navodi naslov Wojtylina

Schelera. Nakon obrane habilitacijskoga rada, u sije nju 1954. na Teološkom fakultetu Jagelionskoga sveu ilišta, Karol je 12. listopada 1954. počeo predavati etiku na Filozofskom odsjeku Katoličkoga sveu ilišta u Lublinu,¹⁰⁶ jedinom sveu ilištu kojim je upravljala Katolička Crkva u vrijeme komunističkoga režima.

Wojtyła je 4. srpnja 1958. u njegovoj 38. godini života papa Pio XII. imenovao pomoćnim krakovskim biskupom.¹⁰⁷ Tako je otac Karol Wojtyła postao najmlađi poljski biskup. Nadbiskup Baziak odabrao ga je za svoga pomoćnika, iako je Karol tada bio jako mlad svećenik i znanstvenik, a u to vrijeme već i lublinski profesor, što je izazvalo mnoge kritike među krakovskim klerom. Međutim, Wojtyła je bio prihvaćen u krugovima u kojima se kretao zbog svojega „uvjerljivog govora“.¹⁰⁸ Karol je bio suzdržan i znao je slušati sugovornike. Ljudi su ga doživljavali kao prvorazrednu osobu još puno prije njegova papinstva. Wojtyła je mladi intelektualac, vjeran svećenik, ali nije baš bio konformist. Tako Riccardi navodi da je Wojtyła ostavio priličan dojam na velikoga i poznatoga francuskoga teologa oca Yvesa Congara koji u svojem dnevniku piše: „Wojtyła ostavlja veoma snažan dojam. Njegova se osobnost nameće. Iz nje zrači neki fluid, privlačnost, neka proročanska sila, veoma smirena, ali neodoljiva.“¹⁰⁹

Za biskupa je zaređen 28. rujna 1958. u katedrali u Wawelu. Posvetio ga je monsinjor Baziak. Tada se Karol bavio znanstvenim i književnim radom te pisao knjigu *Ljubav i odgovornost* i dramu u stihovima *Pred zlatarnicom*. Šest godina kasnije, tijekom održavanja Drugoga vatikanskoga koncila, 13. siječnja 1964. papa Pavao VI. imenovao ga je krakovskim nadbiskupom, a samo tri godine kasnije, 28. lipnja 1967., papa Pavao VI.¹¹⁰ imenovao ga je kardinalom. Kao kardinal Wojtyła je nastavio dušobrižničku službu. Kao nadbiskup

habilitacijskog rada *An Evaluation of the Possibility of Constructing a Christian Ethics on the Basis of the System of Max Scheler*. Usp. također TIĆ, AC, Iris, *Personalistička etika Karola Wojtyły*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2008., str. 22–23.

¹⁰⁶ Poznata su Wojtyłina „Lublinska predavanja“ koja je držao tijekom tri akademske godine od 1954. do 1957. na Katoličkom sveu ilištu u Lublinu, engl. Catholic University of Lublin – KUL. Usp. WEIGEL, George, *Witness to hope. The biography of pope John Paul II.*, str. 131–144.

¹⁰⁷ Dirtnjiva je priča vezana za imenovanje Wojtyły pomoćnim biskupom Krakovske nadbiskupije. Nakon što je prihvatio imenovanje, Karol je otišao ravno u samostan uršulinki gdje je pokucao na vrata te upitao može li ući i moliti. Sestre ga nisu poznavale, ali su ga pustile u njihovu kapelu i ostavile ga sama. Nakon nekoga vremena sestre su postale zabrinute i tiho otvorile vrata kapele da vide što se događa. Wojtyła je bio ispružen (*prostrate*) na podu ispred tabernakula (...). Nekoliko sati kasnije sestre su se vratile. Nepoznati svećenik još je bio ispružen ispred presvetoga sakramenta. Bilo je kasno pa je jedna od sestara pozvala oca da dođe na večeru, no stranac je odgovorio: „Moj vlak ne ide za Krakow do iza pola noći. Molim vas ostavite me ovdje. Imam mnogo toga o čemu želim razgovarati s Gospodinom...“ Usp. WEIGEL, George, *Witness to hope*, str. 147–148.

¹⁰⁸ RICCARDI, Andrea, *Giovanni Paolo II. La Biografia*, str. 101–105.

¹⁰⁹ RICCARDI, Andrea, *Giovanni Paolo II. La Biografia*, str. 104. Usp. CONGAR, Yves, *Diario del Concilio 1960–1963, 1964–1966*, vol. I–II, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo, 2005, vol. I, pp. 538; vol. II, pp. 524., ovdje vol. II, str. 259. Iako je Congar kritizirao Wojtyłu zbog njegova teksta, teolog je izrazio zadovoljstvo što je osobno poznavao mlada poljskoga episkopata.

¹¹⁰ WEIGEL, George, *Witness to hope*, str. 187. Karol Wojtyła imao je 47 godina kada je postao kardinal.

sudjelovao je na Drugome vatikanskom koncilu (1962.–1965.) pridonijevši izradi konstitucije *Gaudium et spes*.¹¹¹ Kardinal Wojtyła sudjelovao je i na pet skupština biskupskih sinoda prije papinske službe. Sabor je bio odlučujući i za njega kao biskupa, kao i važna točka za njegov pontifikat. Monsinjur Wojtyła sudjelovao je u radu Sabora uključen u skupinu poljskih biskupa koje je predvodio primas Wyszyński.

Wojtyła u početku istupa predstavljajući i pisane napomene o *Shemi De Ecclesia* u kojima se kritički osvrt na ulogu vjernika laika i njihovu odgovornost u Crkvi s obzirom da su dio mističnoga Tijela. Na prvoj konzilijarnoj sekciji 1962.¹¹² govori na temu liturgijske reforme. Također sudjeluje u drugome koncilskom razdoblju ili konzilijarnoj sekciji, 1963.,¹¹³ govorom i pisanim intervencijama o temi misterija Crkve i apostolatu laika. Nakon što je imenovan za krakovskoga nadbiskupa i postao druga osoba poljskoga episkopata, mons. Wojtyła je na Saboru imao značajniju ulogu.

Radio je na *Shemi XIII.*, koja je dovela do konstitucije *Gaudium et spes*. Osim toga, bio je uključen u podkomisiju o znakovima vremena gdje unutar ove radne skupine predstavlja izvješće o komunističkom svijetu. Donosi na uvid nacrt koji je izradio i pripremio s nekim stručnjacima u Poljskoj. Sudjeluje na trećoj konzilijarnoj sekciji ili zasjedanju 1964.¹¹⁴, gdje u auli intervenira triput. Zapažen je intervent o vjerskoj slobodi s obzirom da upravo to predstavlja velik problem u komunističkim režimima. Predložio je da se vjerska sloboda temelji ne samo na istini, nego da je se ukorijeni u ideju o ljudskoj osobi te joj se na taj način da šire utemeljenje. Biskup Wojtyła istupa i o laicima i o Crkvi u suvremenom svijetu, upravo u *Shemi XIII.*; ovaj nacrt kritički smatra previše orijentiranim na europski Zapad dok zanemaruje ostale svjetove. Kršćanska je vjera oslobodilačka i ovim uvjerenjem Crkva se otvara svijetu i od svijeta traži da se otvori transcendenciji.

Wojtyła je 1965. dobio odobrenje da može sudjelovati u radu mješovite komisije na *Shemi XIII.*, koja se sastajala između dvaju koncilskih zasjedanja. Tu Wojtyła predlaže da se inzistira kako je ateizam odlučujući i temeljni ne samo za komunističke zemlje već za itav

¹¹¹ Opširan prikaz intervenata i govora Karola Wojtyły na Drugomu vatikanskom koncilu pogledati u: don SKRZYPCZAK, Robert, *Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II. La Storia e i Documenti*, Fedea&Cultura, Verona, prima edizione: marzo 2011.; vidi također: SCOLA, Angelo, „Gli interventi di Karol Wojtyła al Concilio Ecumenico Vaticano II. Esposizione ed interpretazione teologica“, u: *Karol Wojtyła, Filosofo – Teologo – Poeta. Atti del I Colloquio Internazionale del Pensiero Cristiano. Organizzato da Istra – Istituto di studi per la transizione*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 23–25 settembre 1983., 289–306.

¹¹² Intervente Karola Wojtyły na prvoj konzilijarnoj sekciji 1962. Vidi opširnije u: SKRZYPCZAK, Robert, *Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II. La Storia e i Documenti*, str. 191–212.

¹¹³ Opširnije vidi: SKRZYPCZAK, Robert, *Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II. La Storia e i Documenti*, str. 191–212.

¹¹⁴ Opširnije o interventima Wojtyły na trećoj koncilskoj sjednici vidi: SKRZYPCZAK, Robert, *Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II. La Storia e i Documenti*, str. 242–310.

moderni svijet. Wojtyła je želio da se ne ostane samo na optimisti kim rješenjima, ve je inzistirao da se pokaže kako pravi odgovori na probleme modernoga ovjeka nisu bili oni koji dolaze od zapadnja koga konzumerizma ili ateisti koga komunizma, ve oni odgovori koje je donosilo krš anstvo.¹¹⁵ Wojtyła je aktivno sudjelovao i na etvrtoj, posljednoj konzilijarnoj sekciji 1965.¹¹⁶ Na ovoj sekciji imao je zapažene intervente na temu religiozne slobode, kako je re eno, govorio je o problemu suvremenoga ateizma, ali i o krš ansnoj koncepciji svijeta, zatim o kulturi i kreativnom djelovanju. Ono što je važno za naš rad jest intervencija na temu braka i obitelji.¹¹⁷ Živa rasprava o pitanjima braka i obitelji bila je uglavnom koncentrirana na pitanja vezana za kontrolu ra anja i ciljeva braka. Ta je tema podijelila mišljenja sudionika Koncila: tradicionalna katoli ka teorija razlikovala je primarne ciljeve – prokreacija – od sekundarnih ciljeva – instrument za borbu protiv napasti požude i me usobna pomo supružnika.

Novi dokument govorio je o ljepoti i svetosti ljubavi izme u supružnicima, a o djeci kao o prirodnoj posljedici pune realizacije te ljubavi. Neki od biskupa predložili su Svetom Ocu da se doktrina Crkve pozabavi pitanjem kontrole ra anja, ali pod drugim aspektom, zatražena je sli na promjena i u odnosu prema pitanju prekidanja braka ako se isti pokaže neuspjehom. Pavao VI. tada je odlu io preuzeti odlu uju u mo pape i to je izrazio u enciklici *Humanae vitae*, objavljenoj 1968. Wojtyłin intervent o tom pitanju razlikovao se po svom pastoralnom karakteru. Odluke o braku i moralu unutar obitelji ne e biti od pomo i supružnicima u njihovim konkretnim situacijama ako se zapostavi temeljni aspekt ljubavi unutar para. Koncil bi se po Wojtyłi trebao obratiti supružnicima jezikom „Lijepe vijesti – evan elja“.¹¹⁸ Više o Wojtyłinu interventu vezano za brak i obitelj bit e re eno kasnije u našem radu.

U razdoblju poslije Koncila Wojtyła zauzima istaknuto mjesto u nastojanjima oko recepcije saborskih odluka, naro ito u Poljskoj, ali i op enito. Nakon što je postao kardinal, postao je član komisije koja se bavila problemom stanovništva i ograni avanja poroda. U ovom periodu i vezano za ta pitanja Wojtyła ostaje uz papu Pavla VI., osobito u krizi nakon objavljivanja enciklike *Humanae vitae*. U Krakowu djeluje skupina stru njaka s Wojtyłom na elu koja je sastavila dokument i uputila ga Papi. Tim dokumentom zapravo se upu uje

¹¹⁵ RICCARDI, Andrea, *Giovanni Paolo II. La Biografia*, str. 126–129.

¹¹⁶ Opširnije o etvrtoj sjednici vidi u: SKRZYPCZAK, Robert, *Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II. La Storia e i Documenti*, str. 312–355.

¹¹⁷ SKRZYPCZAK, Robert, *Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II. La Storia e i Documenti*, str. 333–340.

¹¹⁸ AS, vol. IV, pars. III, 242–243, br. 67 (animadversio scripta: shema de *Ecclesia in mundo*, cap. de *Matrimonio et Familia*), citirano prema: SKRZYPCZAK, R., *Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II. La Storia e i Documenti*, str. 333–334.

zahtjev da Papa na ini detaljnu uputu, posebno sve encicima, kojom bi potvrdio nauk izložen u *Humanae vitae* te pospješio njegovu primjenu, ali i kao mogu nost da se ponovno iskaže vrijednost sakramenta braka. Ovaj se dokument osv r e u prvom redu na spomenutu encikliku, ali i na krizu Crkve. Wojtyła prihva a raspravljanje o kritikama, ali odlu no potvr uje važnost u iteljstva te kaže: „Mora se re i snažno da se moralni zakon temelji ne na odobravanju ili neodobravanju ljudi, skupina ili krugova ljudi, ve na objektivnoj naravi moralnoga dobra i zla.“¹¹⁹ Na Wojtylin je poticaj iz Krakowa Papi upu ena poruka: „pitanje *Humanae vitae* predstavlja klju ni korak prema krš anskome vi enju ovjeka i braka, ali i ispravnoj uspostavi odnosa u Crkvi izme u pape i biskupa, izme u u iteljstva i teologa, izme u vjernika i moralnoga nauka.“¹²⁰

Nakon Drugoga vatikanskog koncila papa Pavao VI. osnovao je Biskupsku sinodu kao novo tijelo koje je do 1978. održalo pet sinodskih zasjedanja na kojima, kako smo ve rekli, sudjeluje i Wojtyła kojega su sinodalni oci izabrali u Vije e Sinode, i to 1971., 1974. i 1977. Na sinodama se raspravlja o primjeni Sabora i krizi u Crkvi. Sinoda zapravo želi primjenu Sabora usmjeriti prema evangelizaciji. U svim ovim doga anjima Karol Wojtyła ima veliku i zna ajnu ulogu. On doživljava naporno iskustvo pluralizma poslijekoncilske Crkve i njezina polariziranja. Može se re i da je Wojtyła bio blizak papi Pavlu VI. koji je izradio sintezu Sinode iz 1974. u apostolskoj pobudnici *Evangelii nuntiandi* koja govori o poslanju Crkve u suvremenom svijetu, a do ega je i Wojtyli veoma stalo.¹²¹ Tako er se slažu oko pitanja u vi enju zemalja Zapada; evo kako sam Wojtyła o tome govori:

„Ne treba popuštati idejama zapadnja koga svijeta jer taj komercijalizirani svijet ne razmišlja na ispravan na in. Bolji je odjek glasova Tre eg svijeta, koliko god bio siromašan. Bogati zapadni svijet je iskvaren.“¹²²

Prate i životni put Karola Wojtyłe može se nedvojbeno uo iti da je bio voljen me u ljudima. Kako smo ve spomenuli, u vrijeme pastoralnoga rada u župi sv. Florijana u Krakowu Wojtyła je bio rado vi en me u ljudima, uvijek je uspostavljao iskrene odnose. ~~Osim toga, uvijek je cijenio~~ ulogu laika u pastoralu i prihva ao ih je u nadbiskupiju na raznovrsne skupove. Bio je zabrinut za sporost kojom se provode odluke Koncila. Me u teško ama koje su mu iznosili vjernici isticali su se paternalizam klera prema laicima, župni stil rada, razina propovijedi, vjeronauk i dr. Iz nadbiskupije u Krakowu širi se mreža

¹¹⁹ RICCARDI, Andrea, *Giovanni Paolo II. La Biografia*, str. 131.

¹²⁰ RICCARDI, Andrea, *Giovanni Paolo II. La Biografia*, str. 131.

¹²¹ Isto, str. 133.

¹²² Isto, str. 137. Vidi, *Karol Wojtyła W zapiskach Prymasa Tysiaclecia*, u „Znaki Nowych Czasów“, 17. listopada 2006., str. 94–115, str. 103, citirano prema Riccardi Andrea, *Giovanni Paolo II. La Biografia*, 137.

kontakata, promi e se kulturna osjetljivost nasuprot sekularizaciji koju je nametala komunisti ka hegemonija.

Polja ili područja rada koja je Wojtyła držao osobito prioritarnima bile su potpora obiteljima, kateheze i kultura.¹²³ Oprenost s režimom doglašala se upravo na području sekularizacije običajima i obitelji nakon uvođenja rastave i pobačaja. Biskup Wojtyła je po župama i uz pomoć sestrara radio na obrani života i pružanju potpore djevojkama i majkama. Općenito njegov je odnos s obiteljima direktan, izravan i veoma osoban. Katkada je odlazio na obiteljska slavlja mladih koje poznaje, krstio je njihovu djecu, vjenčavao mlade, dolazio u njihove domove na druženje i sličinu. Ovakav stil života i rada izraz je prvenstveno Wojtyłina osjećaja za prijateljstvo, no, osim toga, kako Riccardi opravdano zapaža, radi se i o „očitovanju njegova uvjerenja da je Crkva živa zajednica, sa svojom društvenom dimenzijom, spletom odnosa, veza i osjećaja“.¹²⁴ Wojtyła smatra da Crkva mora razvijati društvenost i poticati rast vjernika svijesti. Stoga je inzistirao da se u župama otvaraju katehetski centri. U to vrijeme u „Krakovu imponirana katehetska mreža uključuje gotovo sve mlade“.¹²⁵

Izraziti osjećaj za zajedništvo Karola Wojtyły mogao se uočiti i prilikom svečanoga bogoslužja u wawelskoj katedrali kada je menovan kardinalom Krakovske biskupije. Tada je Wojtyła predstavio svoj program za budućnost naroda i među ostalim je rekao: „S obzirom na plan mojega pastoralnog djelovanja, vidim potrebu da ga gradimo zajedno.“¹²⁶ A Karolova prijateljica Wanda Póltawska u svojem dnevniku piše: „Tamo mi je u Wawelu postalo jasno što je taj novi svijet, svijet koji dolazi od Duha. Tvoj je govor u meni pobuđivao vijest toga novog svijeta – i taj prizor, Wawel, katedrala u kojoj boravi tradicija i u kojoj je sabrana prošlost i aktualnost prošlosti!“¹²⁷ Mladi kardinal Wojtyła u Krakovu se bori s vlastima i protiv sekularizacije koju je režim uveo. Svoje neopozive ciljeve nastoji ostvariti dijalogom i postojanošću. U to vrijeme u srcu komunističkoga društva trebalo se izboriti za vjeru u Boga i crkvu kao dostojan bogoštovni prostor.¹²⁸

¹²³ RICCARDI, Andrea, *Giovanni Paolo II. La Biografia*, str. 106–125; Riccardi, Andrea, *Ivan Pavao II., Biografija*, str. 97–112; također vidi: NEGRI, Luigi, „Linee fondamentali della pastorale del Cardinale Wojtyła“, u: *Karol Wojtyła, Filosofo – Teologo – Poeta. Atti del I Colloquio Internazionale del Pensiero Cristiano. Organizzato da Istra – Istituto di studi per la transizione*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 23–25 settembre 1983., 257–261.

¹²⁴ RICCARDI, Andrea, *Giovanni Paolo II. La Biografia*, str. 100.

¹²⁵ GIOVANNI PAOLO II., *Alzatevi, andiamo!*, Milano, 2004., str. 102sl.

¹²⁶ RICCARDI, Andrea, *Giovanni Paolo II. La Biografia*, str. 126.

¹²⁷ PÓLTAWSKA, Wanda, *Diario di un'amicizia. La famiglia Potlawski e Karol Wojtyła*, San Paolo Edizioni, 2010., str. 152–154.

¹²⁸ Nicala su nove gradske četvrti koje su bile socijalistički simboli, „gradovi bez Boga“, i vlasti nisu dopuštale gradnju crkava. Jedna takva četvrt bila je Nowa Huta gdje je Wojtyła slavio svake godinu božićnu misu na otvorenom uprkos zabranama vlasti. Na kraju je ipak izgrađena crkva koju je sam Wojtyła posvetio 1977. u nazočnosti pedeset tisuća ljudi. U jednoj drugoj četvrti bilo je potrebno gotovo petnaest godina dok se dobila

1.1.2.2. Razdoblje života Karola Wojtyła 1978.–2005.

Papa Pavao VI. umro je 6. kolovoza 1978. u papinskom ljetnikovcu u Castel Gandolfu. Nasljedio ga je, ali samo na 33 dana, od kolovoza do rujna 1978. kardinal Albino Luciani koji je uzeo ime Ivan Pavao I. Ovaj je Papa umro u noć 28. na 29. rujna 1978. Nakon toga slijedi otvaranje nove konklave, što se dogodilo veče 14. listopada 1978.

Dana 16. listopada 1978., dakle samo dva dana nakon otvaranja konklave, Karol Wojtyła izabran je za novoga papu, Petrova nasljednika. On je uzeo ime Ivan Pavao II. te je svoju apostolsku službu započeo 22. listopada 1978. Nakon punih 455 godina izabran je slavenski papa. Objašnjavaju i na početku pontifikata karakter novoga pape monsinjor Silvestrini priopćava ono što mu se čini obilježjem novoga pontifikata: „Pluralizam: Papa cijeni spontane zajednice.“¹²⁹ Njegov je pontifikat bio jedan od najduljih u povijesti Crkve, trajao je gotovo punih 27 godina. U složenosti katoličanstva Wojtyła vidi rezultate tisućljetne povijesti koju su ispisivali ljudi, ali koja je i plod Duha. Wojtyła je bio papa katoličke kompleksnosti.

Nakon Ivana Pavla II. kardinal Jozef Ratzinger izabran je za papu Benedikta XVI. On je o stanju u Crkvi kakvo je bilo u vrijeme izbora Ivana Pavla II. rekao sljedeće:

„U trenutku njegova izbora pravi je problem bio izići iz krize Crkve tih godina. Trebalo je maksimalno ostaniti vjeran Drugome vatikanskom saboru. Morala se primijeniti i primjena Sabora. Nije prvenstveno bila potrebna strukturna, već duboka duhovna obnova.“¹³⁰

Dakle, Wojtyłino poslanje kao biskupa i kao pape bilo vezano uz Drugi vatikanski sabor. Za Wojtyłu je Sabor bio veliko vjerno, ali i ljudsko iskustvo uz koje je ostao vezan cijela života tako da govori o „koncilskoj inicijaciji“. Kako sam Wojtyła kaže, za njega je Drugi vatikanski sabor „povijesno već zaključeno iskustvo, ali duhovno uvijek u tijeku“.¹³¹ Wojtyła je s velikom svježinom duha obnovio spomen Drugoga vatikanskog koncila i uvijek ga je smatrao odlučivim doprinosom za budućnost. Ostvarivanje Sabora za njega je uvijek

dozvola vlasti za izgradnju crkve. U ovu župu sv. Jadvige kardinal je često dolazio i me u župljanima je imao dvoje dobrih i prisnih prijatelja, Ludmilu i Stanislawu Grygiela kojem je Wojtyła bio mentor pri izradi disertacije u Lublinu, a 1981. pozvao ga je da dođe predavati u Rim. Ludmilu i Stanislawu Grygiela imala sam priliku osobno upoznati na kongresu u Rimu 25. – 27. 11. 2011. povodom 30. obljetnice Papina dokumenta „La fecondita di Familiaris Consortio da Giovanni Paolo II. a Benedetto XVI.“ na kojem sam sudjelovala ispred Ureda za obitelj HBK. Profesor Grygiel dao je osobno svjedočanstvo o prijateljstvu s papom Ivanom Pavlom II. i održao izlaganje pod naslovom: *Antropološki put i osobno iskustvo*. Profesor Grygiel predaje na Pontificio Istituto Giovanni Paolo II. per Studi su Matrimonio e Famiglia, Università Lateranense, www.istitutogp2.it.

¹²⁹ RICCARDI, Andrea, *Giovanni Paolo II. La Biografia*, str. 155.

¹³⁰ RICCARDI, Andrea, *Giovanni Paolo II. La Biografia*, str. 147.

¹³¹ WOJTYŁA, Karol, *Alle fonti del rinnovamento, studio sull'attuazione del Concilio Vaticanosecondo*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (CZ) 2007., str. 3, 5 i 405.

zna i lo samoostvarivanje Crkve, i to Crkve koja živi svoje poslanje u suvremenom svijetu.¹³² Dalje Riccardi slikovito kaže da je s Ivanom Pavlom II. na Petrovu Stolicu stupilo slavensko ja obilježeno teškom poljskom poviješ u. To je i katoli ko poslijekoncilsko ja u vrijeme krize katoli koga identiteta na Zapadu pri emu ja isti e osobnu povijest, inzistira na subjektivnosti osobnoga svjedo anstva. Kao što je papa Pavao VI. u *Evangelii nuntiandi*, dokumentu za koji možemo re i da je otvorio novo doba papinstva, izrazio važnost toga ja pišu i: „Suvremeni ovjek radije sluša svjedoke nego u itelje ili ako sluša u itelje, to ini jer su svjedoci.“¹³³ Za razliku od svojih prethodnika Karol Wojtyła, kada je postao papa Ivan Pavao II., nije se odrekao svoje osobne i nacionalne povijesti. Štoviše, njoj se i dalje vra ao i o njoj govorio. Papa Wojtyła „uspeo se na Petrovu Stolicu svojim korakom i vlastitom osobnoš u, ne kriju i ni svoju povijest ni svoj karakter. Njegova povijest i njegov karakter osnova su karizme koja je bitan i originalan dio njegova pontifikata“.¹³⁴ Kako smo ve istaknuli, njegovo se sve eništvo rodilo upravo iz kušnja velikoga zla rata. Karol koji je strastveno i energično pjevao domoljubne pjesme sa svojom kazališnom družinom sada postaje papa Ivan Pavao II., jedan od velikih državnika 20. stolje a i duhovni aktivist planetarnoga utjecaja. Ako je uop e mogu e ukratko i sažeto re i bilo što o liku velikoga Pape, tada slijedi pokušaj da izdvojimo neke važnije zna ajke za koje bi se moglo re i da karakteriziraju Wojtyłin dugogodišnji pontifikat.

Ivan Pavao II. bio je jedan od najmla ih papa novijega doba; njegov je pontifikat me u najduljima; prvi je papa koji nije Talijan nakon više stolje a; prvi je papa iz jednoga slavenskog naroda. On zadržava svoju osobnost, svoje navike, koliko mu je to bilo mogu e, i prijateljstva. Neosporno je da je volio susrete s ljudima. U važne zna ajke spadaju i neke njegove sasvim osobne karakteristike kao što su iznimna toplina, jednostavnost, neposrednost u komunikaciji i pristupu ljudima i op enito njegova prirodna karizma, što je sve izuzetno snažno djelovalo preko suvremenih elektonskih medija, poglavito televizije, šire i njegovu poruku i u najzabitnijim dijelovima Zemlje. Na po etku pontifikata snažna Wojtyłina osobnost u javnosti izaziva divljenje. O njegovoj se osobi množe knjige biografskoga karaktera. Za Papu se esto govorilo da je ovjek Sabora i papa tradicije, prijatelj siromaha i protumarksisti ki borac, antikonformist, profinjeni intelektualac i narodni papa, rušitelj vladarskoga stila i strogi papa, pastir, a ne političar, ali možda i više od političara, štoviše

¹³² RICCARDI, Andrea, *Giovanni Paolo II. La Biografia*, str. 148.

¹³³ PAVAO VI., *Evangelii nuntiandi*, 41, Torino, 1976.

¹³⁴ RICCARDI, Andrea, *Giovanni Paolo II. La Biografia*, str. 156.

„Božji političar (...)“.¹³⁵ Ivan Pavao II. promijenio je i vaticansku simboliku papine izoliranosti zbog koje susret s njim ima posebno značenje. Osim tradicionalnih audijencija Papa često prima ljude na jutarnjoj misi, za doručkom, ručkom i večerom. Prilikom susreta Papa ne govori puno, on pita i sluša, usmjeren je prvenstveno na slušanje svojih sugovornika. Tako već spomenuti profesor Stanislaw Grygiel, kojem je Papa bio mentor i prijatelj, ovako sažima Papin stil još od Krakowa, pa i u teškim razgovorima: „izbjegavanje govornosti i slušanje“.¹³⁶ Wojtyła nastoji ostati onakav kakav je bio u Krakowu, sa svojim susretima, onim što ga zanima, sa svojim knjigama, željom da vidi i putuje. Osim toga, Wojtyła teži da dopre do što većeg broja osoba. I sam je uvijek otvoren susretima, a problem njegove asketike nije svladavanje sebe, lišavanje svoje osobnosti, nego, kao što piše, sebedarje: „ovjek se najcjelovitije potvrđuje darivajući se.“¹³⁷

Kako smo već naglasili, važno pitanje za papu Ivana Pavla II. bilo je kako nastaviti provođenje Koncila u vrijeme kada je vladala velika kriza identiteta Crkve. Sabor nije donosio „revolucionarna“ rješenja i odgovore. U svojoj programskoj enciklici *Redemptor hominis* Papa je podsjetio na dužnost povezivanja *novine i tradicije*, to jest *novoga i staroga*. Glavno je pitanje bilo: „Što zna i biti kršćanin na našin primjeren našem vremenu“; zapravo se radi o pitanju kršćanskoga identiteta, a istovremeno i o suvremenom svijetu. Koncilskim riječima nikom, trebalo je raspoznavati „znakove vremena“.

U gotovo punih 27 godina svoga pontifikata posjetio je 130 država. Prvi je papa koji je posjetio gradove Azije, Afrike i Južne Amerike. Ivan Pavao II. je očitovao neumoran misionarski duh, vođen pastoralnom brigom za sve mjesne Crkve, kao i ljubavlju prema svom svjetu. Bio je na 104 apostolska pohoda, a unutar Italije obavio je 146 pastoralna pohoda. Kao rimski biskup posjetio je 317 od ukupno 333 župe.¹³⁸ Prvi put posjetio Hrvatsku. Prvi put 1994. povodom proslave 900. obljetnice Zagrebačke nadbiskupije. U svom govoru na euharistijskom slavlju na zagrebačkom Hipodromu 11. rujna, na kojem se okupilo gotovo milijun vjernika, Papa se osvrnuo na ratne prilike u zemlji. Pozvao je vjernike na opraštanje i prihvaćanje bližnjega te zauzimanje za mir.

¹³⁵ RICCARDI, Andrea, *Giovanni Paolo II, La biografia*, str. 151–152.

¹³⁶ Isto, str. 160.

¹³⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, Editore Mondadori, 2004., str. 219. Usp. FROSSARD, André, *Conversando con Giovanni Paolo II.*, Milano, 1989. Usp. RICCARDI, A., *Giovanni Paolo II, La biografia*, str. 162.

¹³⁸ MONOPOLI, Natalino – PICCOLOMINI, Remo (pr.), *Un anno con Giovanni Paolo II.*, Messaggero di S. Antonio-Editrice, Padova. U hrv. prij. *Misli bl. pape Ivana Pavla II. za svaki dan u godini*, Veritas, Zagreb, 2011., str. 17.

Godine 1998. u svomu drugom trodnevnom pohodu Hrvatskoj Papa se susreo s mladima pred zagrebačkom prvostolnicom te ih je pozvao da traže rješenja u svjetlu evanđelja, a ne bijegom u hedonizam, konzumerizam, u droge ili alkohol. Drugoga dana posjeta u marijanskom je svetištu u Mariji Bistrici proglasio blaženim kardinala Alojzija Stepinca, jednoga od najvećih ih crkvenih velikodostojnika. Posjetio je i Split u povodu 1700. obljetnice grada i svetište Gospe od Otoka u Solinu. Treći je put Papa boravio u Hrvatskoj od 5. do 9. lipnja 2003. Svoj je posjet započeo u Dubrovniku gdje je blaženom proglasio Mariju Propetoga Petkovića, utemeljiteljicu Družbe kćeri milosrđa. Osim Dubrovnika, Papa je obišao Rijeku, Osijek, Makovo i Zadar. Općenito možemo reći da je papa Ivan Pavao II. dao neizmjeran poticaj beatifikacijama i kanonizacijama kako bi ljude današnjice potaknuo da svetost doživljavaju kao cilj koji se u svakodnevnom životu može dostići.¹³⁹

Za vrijeme pontifikata Ivan Pavao II. zalagao se za mir, zagovarao je pravo svakoga naroda na svoju državu, samostalnost i suverenost. Promicao je međureligijski dijalog i mir. Zalagao se za jedinstvo kršćana. Pokazao je otvorenost prema drugim vjerskim zajednicama. Prvi je papa koji je ušao u džamiju i sinagogu. Osmislio je poznatu sintagmu *kultura života* na svom putovanju u SAD 1993. Pri tome je izjavio: „Kultura života zna i poštivanje prirode i zaštita Božjeg djela stvaranja. Na poseban način, zna i poštivanje ljudskog života od prvog trenutka zasnove do prirodne smrti.“¹⁴⁰ Ivan Pavao II., papa života, neprestano je inzistirao na neusporedivoj vrijednosti, svetosti, dostojanstvu i nepovredivosti ljudskoga života. Ljudski je život za njega neprocjenjiv dar koji smo dobili od Boga Stvoritelja te se prema daru moramo odnositi maksimalno odgovorno. Ali mnogi su neodgovorni i imaju neprijateljski stav prema životu. U tom kontekstu Papa je govorio kako se nalazimo u središtu sukoba između „kulture smrti“ i „kulture života“.¹⁴¹ Za vrijeme pontifikata napisao je te izgovorio oko 15 000 raznih govora i dokumenata. Među mnogobrojnim dokumentima posebno mjesto zauzima 14 enciklika, 15 apostolskih pobudnica, 11 apostolskih konstitucija, 45 apostolskih pisama poslanica. Proglasio je i novi *Katekizam Katoličke Crkve* (HBK) te reformirao zapadni, kao i istočni *Zakonik kanonskoga prava*. Papa Ivan Pavao II. napisao je i više knjiga.¹⁴² Ni jedan

¹³⁹ Proslavio je 147 obreda beatifikacije u kojima je proglasio 1338 blaženika te 51 obred kanonizacije; proglasio je ukupno 482 sveca.¹³⁹ Na deset konzistorija imenovao je 231 novoga kardinala i zaređio 231 biskupa. Usp. MONOPOLI, Natalino (i pr.), *Misli bl. pape Ivana Pavla II. za svaki dan u godini*, str. 18.

¹⁴⁰ Usp. RICCARDI, Andrea, *Giovanni Paolo II, La biografija*, 439-442.

¹⁴¹ Kongregacija za nauk vjere, *Donum vitae, Naputak o poštivanju ljudskog života u nastanku i o dostojanstvu rađanja*, Zagreb, 1987., str. 1. „Dar života što ga je Bog stvoritelj i Otac povjerio ovjeku od njega zahtijeva da bude svjestan njegove neprocjenjive vrijednosti i za nj preuzme odgovornost.“

¹⁴² Spomenuto i pet knjiga: *Prije i prag nade*, listopad 1994. (Verbum), *Dar i otajstvo*: prigodom 50. obljetnice njegova svećeništva (Glas Koncila), *Rimski triptih*, iz prosinca 1996. *Meditacije* u obliku poezije, iz svibnja 2003. (Glas Koncila), *Ustanite, hajdemo!*, svibanj 2004. (Verbum) te kratko prije smrti *Sje anje i identitet* u veljači 2005. (Verbum).

papa nije se susreo s tolikim brojem ljudi.¹⁴³ Papa je 1981. osnovao novu kurijalnu instituciju *Papinsko vijeće za brak i obitelj*. U svrhu znanstvenoga istraživanja i razjašnjavanja pitanja i problema u vezi s brakom i obitelji ustanovio je iste godine papinski *Institut za brak i obitelj Ivan Pavao II.* na Lateranskom sveučilištu nakon čega su takvi instituti otvarani diljem katoličkoga svijeta. Papa je 1994. osnovao *Papinsku akademiju za život*. Od važnih dokumenata vezanih za Papin angažman u zaštiti ljudskoga života, braka i obitelji ovdje bismo izdvojili kao najvažnije *Familiaris consortio*, apostolsku pobudnicu o zadaćama kršćanske obitelji u suvremenom svijetu, koju je objavio 1981., i *Evangelium vitae*, encikliku o vrijednosti i nepovredivosti ljudskoga života objavljenu 1995. Papa je utemeljio i *Papinsku akademiju za društvene znanosti* te *Institut Populorum progressio*. Ustanovio je *Svjetski dan bolesnika* koji se svake godine slavi 11. veljače, *Svjetski dan mladih* te *Svjetski dan obitelji*. Godine 1985. započeli su *svjetski susreti mladih*. Iz Papine neizmjerne ljubavi prema mladima rođeni su ovi susreti koji su u raznim krajevima svijeta okupili milijune mladih. Kao izraz Papine velike brige za obitelj i njezino opstojanje započeli su 1994. *svjetski obiteljski susreti*. Papa je uveo Crkvu u treće tisućlje proglašivši Jubilarnu 2000., nakon čega su uslijedile *Godina otkupljenja* i *Marijanska godina* te *Godina euharistije*.¹⁴⁴

Papa Ivan Pavao II. preminuo je u svom domu u Vatikanu u subotu 2. travnja 2005. godine. U trenutku smrti uz njega su u molitvi bile stotine tisuća vjernika na Trgu sv. Petra dok je njegov odlazak posredstvom medija intenzivno pratio cijeli svijet. Isprva je upriličen 8. travnja, a obilježen je dvjema nezaboravnim slikama: knjigom Evanđelja, postavljenom na oltar, koju je vjetar prvo prelistavao, a potom zatvorio te jednoglasnim poklikom milijuna vjernika koji su se okupili u Rimu: *Santo subito!*

Papa Benedikt XVI. službeno je otvorio poštak kauze beatifikacije i kanonizacije pape Ivana Pavla II. ve 28. travnja 2005. godine, nekoliko i pet godina nakon smrti, kako je to inače običaj prema propisima Crkve. Na blagdan Božjega milosrđa 1. svibnja 2011. godine papa Benedikt XVI. proglasio je papu Ivana Pavla II. blaženim te proglasio 22. listopada njegovim blagdanom; to je datum kada je Ivan Pavao II. održao prvu svetu misu kao papa. Papa Benedikt XVI. odstupio je s dužnosti 28. veljače 2013. godine. Njegov nasljednik papa Franjo izabran je 13. ožujka 2013. godine.

¹⁴³ Na više od tisuću uopćih audijencija srijedom sudjelovalo je više od 17,6 milijuna hodočasnika, ne računajući posebne audijencije i vjerska slavlja. Samo tijekom Velikoga jubileja 2000. u Rim je hodočastilo više od osam milijuna vjernika. Pored toga, Papa se susreo s milijunima ljudi tijekom svojih putovanja diljem cijelog svijeta. U audijenciju Papa je primio brojne vladare, državnike i političare. Dovoljno je podsjetiti na 38 službenih posjeta i više od tisuću drugih audijencija i susreta s vođama raznih država.

¹⁴⁴ MONOPOLI, Natalino – PICCOLOMINI, Remo (pr.), *Misli bl. pape Ivana Pavla II. za svaki dan u godini*, 17.

Sadašnji papa Franjo, Jorge Mario Bergoglio,¹⁴⁵ objavio je u Rimu 30. rujna 2013. godine da će papa Ivan Pavao II., karizmatički poljski papa koji je 27 godina bio poglavnik Katoličke Crkve, kao i papa Ivan XXIII. koji je bio sazivač Drugoga vatikanskog koncila, zvan Dobri papa, biti proglašeni svetima 27. travnja 2014. godine, nedjelju nakon Uskrsa.

Objava kanonizacije blaženoga pape Ivana Pavla II. jednako se od srpnja 2013. kada je papa Franjo potvrdio drugo ime Ivana Pavla II. otvara put za najbržu kanonizaciju u moderno doba. „Svetac odmah! *Santo subito!* Tako je na dan sprovoda blaženoga pape Ivana Pavla II. molio ne samo pobožni rimski puk, nego i hodočasnici iz cijeloga svijeta koji su u nepreglednom mnoštvu 8. travnja 2005. godine ispunili Trg sv. Petra i sve okolne vatikanske ulice. Bila je to kratka, ali snažna poruka – poruka ljubavi i vjerni koga osjeća aja koji je prepoznao da je Karol Wojtyła bio ne samo veliki papa, nego da je živio svetim životom. Crkva nije oklijevala i poslušala je vjerni ki glas pa se svetost Ivana Pavla II. proglašava na Bijelu nedjelju, 27. travnja, zajedno s Ivanom XXIII. Tako su zajedno svetima proglašeni jedan Veliki i jedan Dobri papa, kako ih je sam vjerni ki puk prozvao.“¹⁴⁶

1.2. Zaključak

Pokušali smo izdvojiti one događaje iz života Karola Wojtyły koje smatramo važnijima da bismo dobili jasniju sliku o utjecajima na razvoj i formiranje njegove osobnosti. Nešto više događaja obuhvatili smo u razdoblju njegova života prije nego što je postao papa. Pokušali smo izdvojiti značajnije osobe koje su imale utjecaja na njegov daljnji život i rad. Nakon kratka prikaza života Karola Wojtyły u nastavku ćemo predstaviti povijesni razvoj poimanja osobe i različitih personalizama. To će omogućiti bolje razumijevanje Wojtyłina metafizičkog personalizma, kao i uvid u aktualnost i originalnost njegove personalističke koncepcije osobe. Upravo personalistička antropologija predstavlja temelje na kojima je gradio nauku o obitelji kao papa Ivan Pavao II.

¹⁴⁵ Papa Franjo, lat. *Franciskus*, rođen 17. prosinca 1936. u Buenos Airesu, Argentina. Sadašnji papa prvi je papa isusovac i prvi papa iz Argentine, prvi je papa ne-europljanin nakon 1272. godine (Grgur III.). Vidi: <http://www.dw.de/kardinal>, preuzeto 15. 4. 2014.

¹⁴⁶ Usp. http://www.glas-koncila.hr/index.php?option=com_php&Itemid=41&news_ID=24431, preuzeto 11. 11. 2015.

2. Pregled povijesnoga razvoja poimanja osobe i različitih personalizama

ovjek je u središtu interesa istraživanja mnogih eksperimentalnih i humanističkih znanosti. Kada se pitamo o tome što je ovjek, vidimo da odgovor na to pitanje ne možemo naći ni u jednoj nama poznatoj pojedinačnoj znanosti koja se bavi pitanjima ovjeka. Pri tom mislimo na znanosti poput biologije, fiziologije, medicine, povijesti, sociologije, psihologije, filozofije, teologije, antropologije. Isto tako možemo reći da je govor o ovjeku važan u domeni političkoga života, ustava, prava i naročito u domeni ljudskih prava. Ne ulazimo u to što se pod pojmom ovjeka podrazumijeva u spomenutim znanostima jer je prava svaka za sebe po posebnim i međusobno različitim vidovima te nam zato mogu odgovoriti na ona pitanja koje im odgovore sugerira njihov poseban, stoga i ograničen vidik promatranja te omogućuje njihova metoda. Također je važno istaknuti da se pri govoru o ovjeku moraju uzeti u obzir mišljenja koja se nalaze u pojedinim povijesno-kulturnim razdobljima koji također služe njegovu boljem samorazumijevanju.

Iz ovoga proizlazi nužnost da svaki govor o ovjeku mora imati u vidu njegovu cjelovitost. Općenito svaki pokušaj definicije ovjeka, bolje reći nastojanje da se definira njegova narav, poseban karakter njegova bića, u pravilu je veoma složen ponajprije zbog njegove vlastite duhovno-tjelesne sastavljenosti. Međutim, kada govorimo o toj datosti, želimo i trebamo udovoljiti univerzalnom zahtjevu koji postavlja pitanje o ovjeku u njegovoj cjelovitosti. Dakle, kako smo rekli, tražimo mišljenje o ljudskoj osobi u cjelini kakva su nam ostavila pojedina povijesno-kulturna razdoblja, odnosno njihovi predstavnici. Govor o ovjeku u njegovoj cjelovitosti od nezaobilazne je važnosti za teologiju i filozofiju, to nije one njihove discipline koje ga promatraju pod vidikom posljednjih uzroka, a to su teološka i filozofska antropologija. Samo nam ove discipline u kojima se promišlja Božja i ljudska osobnost mogu biti kriterij ne samo u antropologiji nego i u moralnoj teologiji, socijalnom nauku te dogmatskoj teologiji, i to trinitarnoj teologiji i kristologiji. Moramo istaknuti da je svaki govor o Bogu ujedno i govor o ovjeku, što znači da je teologija istovremeno i antropologija, kao i obratno, kako razmišlja Ivan Dević.¹⁴⁷ Moramo ovdje spomenuti filozofski pravac u povijesti suvremene filozofije koji je osobu na poseban način stavio u središte svoje pozornosti i svih svojih promišljanja. Misli se na personalizam koje su postavke važne za naš rad.

Dobro je već ovdje, na početku ovih promišljanja, reći da se pojmom osoba zapravo želi istaknuti ovjekova posebnost kojom se on izdiže iznad svih ostalih živih bića. Ipak, treba

¹⁴⁷ DEVIĆ, Ivan, *Pred Bogom blizim i dalekim*. Filozofija o religiji, FTIDI, Zagreb, 1998., 195.

naglasiti da, kada govorimo o teološkom poimanju osobe, sama rije osoba ima veoma široko značenje¹⁴⁸. Najviše je bila korištena za označavanje bilo kojega pojedinca, ako se ipak može razlikovati od drugih ljudi s kojima dijeli istu narav. Angelo Scola dalje ističe da je rije osoba korištena i za isticanje neprenosive jedinstvenosti pojedinca, odnosno njegove jedinstvenosti. Proučavajući izvore koji govore o značenju same rije i osoba možemo se složiti s tvrdnjom Angela Scola da je „semantička nabijenost ove rije i vezana uz povijest, jednako bogatu kao i složenu, evolucije njezina značenja“¹⁴⁹. Kada se radi o isticanju identiteta općeljudske naravi ili univerzalne vrijednosti, tada se govori o pojedincu. Međutim, kada se želi istaknuti neusporedivost, posebnost svakoga pojedinog pojedinca, znači i jedinstvenost, tada se misli na osobu. Do ovakve razlike u tumačenju pojmova pojedinac i osoba došlo je zato što se povijest pojma osoba razvila na dvama različitim područjima. Prvo područje je obuhvaćalo društveno-politički život, znači i odnosi se na područje općepotrebne pojma u svakodnevnom životu koja se onda proširuje na područje morala, prava, filozofije ili teologije, gdje je pojam osobe poprimio nov smisao zbog trinitarnih i kristoloških istraživanja, tvrdi Scola. Kao primjer upotrebe pojma na ovoj prvoj društvenoj razini predstavljaju i dvije deklaracije o ljudskim pravima i civilnim i političkim pravima¹⁵⁰.

Zapadna je kultura do cjelovita shvaćanja pojedinca došla upravo zahvaljujući i kršćanstvu koje je dalo važan, ako ne i najvažniji, doprinos razumijevanju pojma osobe, kako ističe i Battista Mondin: „Pojmu osobe, apsolutnoj participiranoj vrijednosti, ljudska je misao stigla zahvaljujući i isključivo kršćanstvu.“¹⁵¹ Ili rije ima R. Garaudyja „Kršćanstvo je stvorilo novu dimenziju pojedinca: dimenziju osobe. Taj je pojam bio toliko stran klasičnom racionalizmu da grčki oci nisu bili u stanju u grčkoj filozofiji naći kategorije i riječi kojima bi izrazili tu novu stvarnost.“¹⁵² Ili, kako kaže Angelo Scola „Pojam osobe u dubokome smislu riječi, različit od puke individualnosti, dobio je tijekom povijesti svoje osobito dostojanstvo

¹⁴⁸ SCOLA, Angelo – MARENGO, Gilfredo – PRADES LÓPEZ, Javier, *Pojedinac kao osoba. Teološka antropologija*, KS, Zagreb, 2003., 164–165., bilj. br. 151., vidi navode u vezi različitim izvorima o pojmu osoba.

¹⁴⁹ SCOLA, A. (i dr.), *Pojedinac kao osoba. Teološka antropologija*, 164–165.; SCOLA, A. (i dr.), *La persona umana. Antropologia teologica*, Editore Jaca Book, Milano, 2000.

¹⁵⁰ To su deklaracije Ujedinjenih naroda: *Opća deklaracija o ljudskim pravima* (donesena 10. XII. 1948.) i deklaracija *Meunarodnog sporazuma s obzirom na civilna i politička prava* (16. XII. 1966.). U današnje se vrijeme, s obzirom na aktualna događanja, civilno društvo često poziva upravo na ove dvije spomenute deklaracije o pravima i zaštiti ljudskoga dostojanstva.

¹⁵¹ MONDIN, Battista, *I valori fondamentali*, Editrice Dino s.r.l., Roma, 1985., 94. Usp. Angelo SCOLA – Gilfredo MARENGO – Javier PRADES LÓPEZ, *Pojedinac kao osoba. Teološka antropologija*, 164–165.

¹⁵² GARAUDY, Roger, *Qu'est-ce-que la morale marxiste?*, Editions Sociales, Paris, 1963., 63. Usp. MONDIN, Battista, *Antropologia filosofica: L'uomo: Un progetto impossibile?*, Pontificia universitas Urbaniana, Roma, 1983., 258. Usp. DEVI, I., *Pred Bogom blizim i dalekim*. Filozofija o religiji, 195.

kada je prosvijetljen kršćanskom vjerom.“¹⁵³ Moramo se složiti sa zaključkom Angela Scola da tamo gdje to više nije tako ili se nije ni dogodilo ljudska osoba teži ili možda, bolje reći, osoba je u opasnosti da postane puka individualnost. Može se tvrditi da je općeprihvaćeno mišljenje da pojam osoba označava granicu između u kršćanstva, s jedne strane, i nekršćanskih kultura, s druge strane. Osoba je nešto specifično kršćansko, kako tvrdi Dević.¹⁵⁴ Tako crkveno upitništvo predlaže istovoj ljudskoj zajednici izraziti dostojanstvo osobe ili prava uvijek upravo zbog zahtjeva nedodirljivosti osobnoga uvijekova života i njegove slobode. Ovi izrazi uvijek su integrirani u biblijskoj objavi radi razumijevanja njihova konačnoga dosega.

U vezi s rečenim valja pogledati dokumente koje je Karol Wojtyła napisao kao poglavar Katoličke Crkve, posebice *Redemptor hominis (Otkupitelj uvijek)* (RH)10–12, koja je bila, kako je poznato, programatska enciklika Ivana Pavla II. na početku njegove papinske službe, 4. ožujka 1979., zatim *Veritatis splendor (Sjaj istine)* (VS) 40, 44, encikliku o nekim temeljnim pitanjima moralnoga naučavanja Crkve od 6. kolovoza 1993.¹⁵⁵

Mogli bismo zaključiti da kršćanski pojam osobe, s jedne strane, ima svoje temelje u božanskoj objavi u Bibliji dok je, s druge strane, teologija u obzir uzimala određene elemente iz dotičnoga misaonog i kulturnog okružja pa se razvoj pojma osobe može okarakterizirati kao „interakcija između ljudskog samorazumijevanja i božanske osobe“.¹⁵⁶

Slijedi sažet prikaz razvoja poimanja osobe, a time i njene komunitarne dimenzije u povijesnom kontinuitetu. Pojam osobe jedan je od najvažnijih teološko-filozofskih pojmova, a istovremeno je veoma kompleksan i usudimo se reći do danas ne u potpunosti razjašnjen. Stoga je razumljivo da ćemo istaknuti samo najvažnije elemente i autore određenoga razdoblja s naglascima koji su važni za temu našega rada.

¹⁵³ Scola upozorava da je iz filozofske perspektive došlo do protivljenja ovoj genezi pojma osobe. U vezi s tim konzultirati literaturu: HENRICH, Dieter, *Die Trinität Gottes und der Begriff der Person*, u: O. MARQUARD – K. STIERLE, *Identität*, München, 1996., 612–620. Angelo Scola dalje upućuje pogledati u suprotnom smislu: KOBUSCH, Theo, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Freiburg – Basel – Wien, 1993., 18. GRESHAKE, Gisbert, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg – Basel – Wien, 2007., 75–76; 127ss.

¹⁵⁴ DEVIĆ I., Ivan, *Pred Bogom blizim i dalekim*. Filozofija o religiji, 195.

¹⁵⁵ DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Dokumenti*, Zagreb, 1998., i to: pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu *Gaudium et spes* (GS) 12ss, deklaracija Koncila o vjerskoj slobodi *Dignitates humanae* (DH) 9., dokument Kongregacije za nauk vjere, *Persona humana* (29. XII. 1975.). Pogledati dokument Meunarodne teološke komisije, *Sulla dignità e i diritti della persona umana*, u: „La Civiltà Cattolica“ 136 (1985.) I, 459–475.

¹⁵⁶ SCOLA, Angelo (i dr.), *Uvijek kao osoba. Teološka antropologija*, 166.

2.1. Gr ko-helenisti ko poimanje ovjeka

Odmah možemo re i da u gr ko-rimskoj kulturi još ne nalazimo krš anski pojam osobe¹⁵⁷ ili neki drugi prikladan naziv kojim bi se izrekla ovjekova posebnost. Tako Nikolaj Berdjajev kaže da se u gr koj svijesti problem osobe uop e nije postavljao.¹⁵⁸ Autor Batista Mondin isto misli kada tvrdi da ni u gr kom ni u latinskom nije postojala rije koja bi izražavala pojam osobe sve do dolaska krš anstva jer u poganskoj kulturi taj pojam nije postojao, ona nije priznavala apsolutnu vrijednost pojednica kao takva, nego je njegovu vrijednost inila ovisnom o staležu, bogatstvu i rasi.¹⁵⁹ Autor Emanuel Mounier ak tvrdi da je za gr ki duh pojava pojedina noga u harmoni nu skladu univerzalnoga „bila nesre a, gotovo svemirska pogreška“.¹⁶⁰

Ipak, gr ka je misao razvila ideju ovjeka *individuuma* svjesna svoje razli itosti, ništavnosti, svoje tragi ne sudbine, ali i uvjerenje da je ovjek mjera svih stvari, što mu daje odre enu *posebnost i dostojanstvo*. Dev i to no tvrdi da je upravo ova ideja utjecala na kasniji razvoj pojma osobe, skupa s gr kim osje ajem za mjeru i rimskom idejom gra anina po kojoj *individuum* dobiva svoja prava tek u gra ansko-pravnim odnosima u državi. Ovdje treba napomenuti da se pod *individualnost* op enito misli na zna ajku živih bi a. *Individuum* posjeduje živo unutarnje središte što mu omogu uje da bude subjekt osjetne spoznaje i djelovanja, to ga poti e i omogu uje mu da se brani i odvaja od ostaloga svijeta, iako je s druge strane ovisan o tom svijetu oko sebe. ovjek kao *individua* nije još *osoba*, nego samo živo bi e me u živim bi ima, pojedinac naspram vrste i svijeta u kojem živi. Unato tome što *individua* kao ni *gra anin* nema još svojstva osobe, moramo se složiti sa Šestakovom tvrdnjom da je ta *ovjekova posebnost* ipak dolazila do izražaja u njegovu moralnom životu kao i u njegovoj svijesti dužnosti i odgovornosti.¹⁶¹

U vezi s etimološkim porijeklom rije i *osoba* postoje razli ita mišljenja. Angelo Scola tvrdi da nema temelja za povezivanje rije i *persona* s latinskim izrazom *personare* u smislu ozna avanja *kazališne maske*. Nije se potvrdilo da bi *persona* imala zajedni ki korijen s gr kim izrazom *prósopon*, nego se ini vjerojatnim da prve tragove ove rije i treba tražiti u

¹⁵⁷ SCOLA, Angelo (i dr.), *ovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 166. Autor upu uje na to da ima i onih koji su inzistirali na injenici da je pojam osobe prisutan u anti kom svijetu. Usp. WERBICK, Jürgen, „Person“, u: *Neus Handbuch theologischer Grundbegriffe*, izd. P. Eicher, München, 2005., *NHthG*, III (1985.), 339.; Usp. ŠESTAK, Ivan, „Prinos krš anstva filozofskoj misli o ovjeku“, u: *Obnovljeni život*, 4 (2000.), 433–454.

¹⁵⁸ BERDJAEV, Nikolaj, Aleksandrovi , *Die menschliche Persönlichkeit und die überpersönlichen Werte*, Wien: Berman – Fischer, 1937., 5. Usp. DEV I , Ivan, *Pred Bogom blizim i dalekim*, 199.

¹⁵⁹ MONDIN, Batista, *Antropologia filosofica*, 257.

¹⁶⁰ MOUNIER, Emmanuel, *Personalismo e cristianesimo*, Ecumenica, Bari, 1977., 39. Usp. DEV I , Ivan, *Antropologia filosofica*, 199.

¹⁶¹ ŠESTAK, Ivan, „Prinos krš anstva filozofskoj misli o ovjeku“, 438.

okviru *etruskoga* izraza *phersu* koji bi znao i masku ili maskiranu pojedinca u obredima u čast boga *Phersepone*.¹⁶² Scola dalje objašnjava da razlikujemo zajedničku ljudsku narav ili opću u naravi i karakteristike vlastite za svakoga ili vlastitu narav. U odnosu na opću i pojam *ovještva* – *homo* izraz *osoba* – *persona* koristi se za opisivanje pojedinca i određenoga ljudskog pojedinca. Scola dalje tvrdi da se iz ovoga može zaključiti da je i prije širenja kršćanstva *osoba* (*persona*) već mogla izraziti ideju ljudske individualnosti – ali uz veću uporabu odgovarajućega *prósopon*, megalutim isključivo na elementaran i empirijski način.¹⁶³

Kako je rečeno, ovjek kao *individuum* nije *osoba* nego živo biće megalu živim bićima, pojedinac naspram vrste i svijeta u kojem živi. A za grčke koga je mislioc ovjek kao pojedinac – *individuum* – prolazni moment sveobuhvatnoga povijesnog ciklusa koga kretanja. Proučavajući grčku filozofiju, književnost i religioznost može se otkriti da se grčki mentalitet temeljio na ideji vječne noga povratka koja upravo proizlazi iz spomenutoga povijesnog ciklusa koga kretanja. Na taj način ovjekova egzistencija postaje ovisna o nesigurnoj i promjenljivoj sudbini.¹⁶⁴

Stoga se ovjekova posebnost u grčko-rimskoj starini mogla protumačiti jedino religioznim i metafizičkim razlozima. Devid i evim riječi ima: „To znači da osoba u tim kulturama izostaje zbog ne-personalističkoga poimanja Boga i univerzalističke slike svijeta u kojoj se realnost pripisuje općem i univerzalnom, a ne konkretnom i pojedinačnom.“¹⁶⁵ Dobro poznata tvrdnja da je ovjek po svojoj naravi religiozno biće upućuje na to da se upravo i prije svega svojom religioznošću razlikuje od drugih, pa i najrazvijenijih stvorenja. Kako to točno tvrdi E. Coreth, zato je religioznost kao ljudska vlastitost – *proprium* – prvi okvir u kojem nastaje vidjelo dolazi posebnost bitka megalu svim drugim bićima.

Na koji način to dolazi do izražaja? Ovjek nije biće neposrednosti, nego posjeduje slobodu, um i volju temeljem kojih ima mogućnost pružanja prema cjelini bitka, prema Apsolutnom kao iskonskom temelju i posljednjem smislu. Tako dolazimo do tvrdnje da je on već po svojoj naravi biće *transcendencije*. No za antičke shvaćanje osobe ipak nema *transcendentnoga Boga* koga bi mogao zazvati i na koga bi se mogao pozvati. Premda je zapravo, kako opaža

¹⁶² Misli se na obrede u čast etruškoga boga podzemlja *Phersu-Phersepone*. Angelo Scola dalje tvrdi da osoba – *persona*, grčki *prósopon*, etimološki ne znači maska, u grčkoj uporabi označava ono što upada u oči, ono što se vidi, lice, obraz, izgled i samo je u prenesenom smislu maska i uloga glumca. U biblijskomu grčkoj *Septuaginta* (LXX) *prósopon* se javlja više od 850 puta i označava crte lica, obraz, ali i prednji dio neživoga objekta. Usp. SCOLA, Angelo (i dr.), *Ovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 166.

¹⁶³ SCOLA, Angelo (i dr.), *Ovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 167, bilješka 162. MILANO, Andrea, *Persona in teologia*, Edizioni Dehoniane, Roma, 1996 (1984.), 11–70. Usp. VON BALTHASAR, Hans Urs, *Teodramatica. II. Le persone del dramma: L'uomo in Dio*, Milano, 1982., 102–103. Konzultirati bogatu bibliografiju koju Angelo Scola preporučuje.

¹⁶⁴ Dobar prikaz grčke misli, književnosti i religioznosti, vidi: SEPE, Crescenzo, *Persona e storia. Per una teologia della persona*, Cinisello Balsamo (MI): Edizioni Paoline, 1990. Autor megalu u ostalim opisuje grčku misao, književnost i religioznost od predsokratika do Plotina.

¹⁶⁵ DEV I, Ivan, *Pred Bogom blizim i dalekim*. Filozofija o religiji, 201.

Berdjajev, svijet ispunjen bogovima, „oni se ne uzdižu iznad vje noga kruga kozmi kog života; i oni su sami podložni višoj moći, fatumu, moiri“.¹⁶⁶ Takvo grčko-rimsko shvaćanje Boga razlog je zašto se grčki *individuum* i rimski *gracianin* nisu razvili u osobu. Kako to dobro tvrdi Coreth, religija je *svjesno življenje transcendencije*, ona je snaga koja impregnira ovjekovu kulturu, a kulture bez religije nema! Religija prethodi filozofiji te potom iz nje proizlazi.¹⁶⁷ Dakle, iz ovih tvrdnja vidimo da je ovjek po naravi religiozno biće, biće transcendencije, a religija je svjesno življenje te transcendencije. Emerich Coreth dalje tvrdi da se u grčkoj politeističkoj religiji ipak nazire monoteističko obilježje, i to u zajednici, ali i individualnoj pobožnosti ili kultu zato što se boga Zeusa smatralo vrhovnim bogom. Također u staroj grčkoj književnosti moguće je pronaći određene sastavnice za skicu ovjeka i njegova položaja u svijetu. Samo ćemo spomenuti najpoznatije predstavnike, i to Homera (9.–8. st. pr. Krista), koji na *antropomorfan*¹⁶⁸ način predstavlja bogove, te pjesnika Hezioda (oko 700. pr. Kr.), koji starim grčkim mitovima daje određenu suvislost.¹⁶⁹ Općenito u to doba prevladava *mitsko-magijski* svijet kojem nedostaje svijesti o jedinstvu i autonomiji ovjekova psihi koga života, što je posebno bilo očit na području njegove slobode. Kako smo već spomenuli, ljudske su odluke ovisile o volji bogova zbog čega njihova egzistencija postaje ovisna o slijepoj sudbini (*moira* ili *ananke*).¹⁷⁰ Ipak, ovjek ovoga religiozno-mitološkog razdoblja iščitava svoj smisao iz božanskoga temelja iz kojega sve proizlazi, pa i njegova duša koja je privezana uz tijelo, protjerana u materijalni svijet, kao i iz kona noga cilja koji treba da postigne išćenjem u procesu rađanja. Kako to možemo zamisliti? Šestak, upravo u ovoj tvrdnji pronalazi se svijest o odgovornosti ovjeka za njegovo djelovanje, svijest o pravdi i nepravdi, grijehu, kajanju i zadovoljštini kojima se stiže do kona noga savršenstva.¹⁷¹

¹⁶⁶ BERDJAEV, Nikolaj A., *Von der Bestimmung des Menschen*, 49. Usp. DEVIĆ, Ivan, *Pred Bogom blizim i dalekim*, 199.

¹⁶⁷ CORETH, Emerich, *Gott im philosophischen Denken*, Stuttgart, Kohlhammer, 2001., 17–18.

¹⁶⁸ Izraz označava pridavanje ljudskih osobina božanstvima.

¹⁶⁹ Pridjev *súvisao* znači koji ima smisao, koji je svrhovit, ima unutarnji sklad ili koji je usklađen u sebi (suvisla misao; suvisla ideja); o mislima, pothvatima, idejama i sl.; suvisli govor; suvisli tekst. Usp. http://hjp.noviliber.hr/index.php?show=search_by_id&id=d11lWRQ%3D, preuzeto 4. 10. 2013.

¹⁷⁰ CORETH, Emerich, „Smisao ovjekove slobode“, u: *Obnovljeni život*, 4 (1998) 391–402. Usp. SEPE, Crescenzo, *Persona e storia. Per una teologia della persona*, Cinisello Balsamo, 1990. Sepe donosi izvrstan prikaz grčke misli. Također vrlo dobar prikaz grčke religije kao i filozofske kritike religije našelisa Ksenofanom pogledati u: M. VEGETTI, *L'uomo e gli dei*, u: J. P. Vernant, *L'uomo greco*, Bari, Editori Laterza, 1991., 257–287. Usp. VALVERDE, Carlos, *Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie*, Paderborn, Bonifatius, 1999., 59. Vjera u sudbinu bila je središnja tema i Sofoklovih i Euripidovih tragedija.

¹⁷¹ O ovjeku kao religioznom biću te njegovoj slici u grčkoj misli upotrijebimo na već spomenuto djelo autora E. Coretha, *Gott im philosophischen Denken*. Usp. Isto, 23. Također usp., Isti, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Innsbruck, Tyrolia, 1986., 22. Usp. ŠESTAK, Ivan, „Shvaćanje ovjeka u povijesti filozofije (I. dio). Od starogrčke do renesansne slike ovjeka“, u: *Obnovljeni život*, 3 (2003), 283–303.; ŠESTAK, Ivan, „Prinos kršćanstva filozofskoj misli o ovjeku“, u: *Obnovljeni život*, 4 (2000), 433–454.

Tumačenje cjelokupne zbilje i svijeta u njoj, kakvo poznajemo na Zapadu, pošlo se u staroj Grčkoj javljati tijekom 7. st. pr. Krista kada su se stekli stabilni politički i ekonomski uvjeti za njezin razvoj. To tumačenje cjelokupne zbilje bilo je *kozmolosko*, usmjereno na cjelokupnost svijeta – *kozmos*, a tek je kasnije tumačenje bilo usmjereno više na svijet – *antropolosko*. Filozofi nastoje pronaći prvobitni element ili pratvar (njem. *Urstoff*), nositelja svih promjena kojim bi se moglo objasniti jedinstvo i mnogostrukost svijeta kojim vlada zakon.¹⁷²

Nakon ovih ontološko-kozmoloskih pokušaja prvih grčkih mislilaca refleksije sofistika i Sokrata¹⁷³ usredotočuju se na svijet u želji da se razumije njegova narav, odrede njegove sposobnosti, dužnosti i poslanje. Znamo da Sokrat, kao praktičan mislilac, ne zanima *kozmoloska* problematika ni teoretska filozofija. Dakle, kako dalje tvrdi Šestak, središte Sokratova interesa je svijet i njegova mogućnost spoznaje istine, sama sebe, svojega dostojanstva, suočavanje vlastitoga života s normama koje diktira razum. Nauk o besmrtnosti duše, koji vrijedi općenito za svaku misao, nalazi se i u temelju Sokratove antropologije. Duša nadilazi tijelo u kojem se nalazi kao u zatvoru, smrt je stoga oslobođenje i otvaranje vrata u bolji život. Zato se pojedinac mora brinuti o duši, ali i oko savjesti, interioriteta u cjelini. Treba još spomenuti da ovakav Sokratov nauk koji veliku važnost pridaje nutрини i potrebi da oplemenjuje dušu postavlja Grčima u prvi plan značenje svjetovna interioriteta što je, između ostaloga, snažno utjecalo i na ondašnje shvaćanje *pedagogije i odgoja*.¹⁷⁴

Sada ćemo kratko navesti u čemu se razlikuju mišljenja sofistika i Sokrata. Sokrat smatra da je veoma važno upoznati samoga sebe jer se jedino tako postaje vladar nad samim sobom i svijetom koji nas okružuje te ne dopušta da budemo zavedeni ničim što bi bilo u suprotnosti s vlastitom savješću i dostojanstvom. Također zastupa mišljenje da ljudsko biće posjeduje umsku ili pojmovnu spoznaju. Sokrat inzistira protiv sofistika na univerzalnoj vrijednosti moralnih pojmova dobra i zla pri čemu poistovjećuje spoznaju i moralnost. Za

¹⁷² Tako je *voda* bila pratvar za Talesa (624.–545. pr. Kr.) za Anaksimena (580.–500.) pratvar je bio *zrak*, a za Anaksimanda (610.–545.) to je tzv. *apeiron*. Usp. Šestak, I., „Shvaćanje svijeta u povijesti filozofije (I. dio)”, 4.

¹⁷³ Za Sokrata (470.–399. pr. Kr.) se kaže da je „otac filozofije morala“. Kao što nam je poznato, Sokrat nije ništa ostavio napisano tako da o njegovu nauku pišu Ksenofon, Platon i Aristotel. Poznato je kako Sokrat svoje sugrađane propituje o tome razmišljaju li o onome što je dobro, o bitnim vrlinama, hrabrosti, pravednosti, umjerenosti, o dobru općenito. Vidi: <http://www.znanje.org/i/2011/11iv03/11iv0309/filozofija.htm> (preuzeto 19. 9. 2013.)

¹⁷⁴ Značenje svjetovna interioriteta imalo je velika utjecaja na shvaćanje pedagogije, a odgoj se odvijao dijaloškom metodom između učitelja i učenika. Time se pridavala velika vrijednost učeniku koji u suradnji s učiteljem postaje sudionik procesa traganja, istraživanja te vlastite promocije. Više o utjecaju Sokratova nauka na odgoj vidi: MONDIN, Batista, *Corso di storia della filosofia*, vol. I, Milano, Massimo, 1983., 68–73.

njega je naprosto nemogu e da bi netko griješio, tj. nakon što spozna dobro da bi birao zlo. Stoga se Sokrata s pravom nazivalo ocem filozofije morala.

Prema E. Corethu sofisti promišljaju o izvoru i vrijednosti zakona te zaključuju da postoje zakoni koji su dani po naravi (*phýsis*) i oni se razlikuju od onih koji su proglašeni ljudskom uredbom (*thésis*)¹⁷⁵. Sofisti su naučavali da se sreća sastoji u izvanjskom ili prolaznom kao što su bogatstvo, vlast, uživanje. Vidimo da je to potpuno suprotno od Sokratova nauka po kojem jedino život prema ispravnoj savjesti i glasu razuma, to jest život u prakticanju vrline, može imati smisao i vrijednost te da donosi sreću. Coreth dalje tumači i kako od Platona saznajemo za Sokratovu osjetljivost prema vječnoj savjesti jer upravo u svojoj savjesti prepoznaje obvezatnost moralne zapovijedi. Ona je božanski, ali može biti i demonski glas koji govori u nutri oslovljava i sprečava da čini nepravdu.¹⁷⁶ Vidimo da se Sokrat iznimno zauzimao za vrijednost moralnoga, no kako isti je Coreth, govori se da sve ovo još prethodi izričito reflektiranom razumijevanju slobode. Dalje autor Coreth tvrdi da se pojavljuje određeno dvojstvo, to jest svijest o *politici* i *eti* koj slobodi. Grčka riječ *eleuthería* – sloboda izvorno označava samo pravno-političku slobodu. Slobodan je onaj građanin država (*polis*) koji nije pod tuđinskom vlašću. U njemu je slobodan (*eleútheros*) građanin sa svim pravima i dužnostima za razliku od neslobodna i bespravna roba (*doulos*).

Veliku važnost za antropologiju i filozofiju toga vremena ima Sokratov učenik Platon (427.–347.). Sada već do svijesti dolazi i vlastita, kako se izrazio Emerich Coreth, *osobna sloboda i etička odgovornost*, o čemu svjedoči već Platon, a još više Aristotel koji u *Nikomahovoj etici* potanko istražuje uvjete uistinu slobodnih pa stoga i moralno odgovornih čovjeka koji se ne zbivaju pod prisilom ili iz neznanja.¹⁷⁷ U vezi s Platonovim naukom autor Valverde primjećuje: „Platonovo djelo predstavlja najplemenitiji napor grčkog mišljenja da se uzdigne do transcendentnoga i apsolutnoga te da poučava ljude tom uzdizanju.“¹⁷⁸ Važno je istaknuti da u svom nauku Platon također zastupa *dualizam*: vjek je jedinstvo dviju različitih sastavnica – duše i tijela. To sjedinjenje tijela i duše samo je privremeno u ovom životu. Platon je bio prvi filozof koji nije samo govorio o besmrtnosti duše, nego ju je nastojao i dokazati, kako opisuje Coreth.¹⁷⁹

¹⁷⁵ CORETH, Emerich, „Smisao vječnove slobode“, 392.

¹⁷⁶ CORETH, Emerich, „Smisao vječnove slobode“, 392.; CORETH, E., *Gott im philosophischen Denken*, 44.

¹⁷⁷ CORETH, Emerich, „Smisao vječnove slobode“, 392–393.

¹⁷⁸ VALVERDE, Carlos, *Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie*, 60.

¹⁷⁹ Po svojoj biti vjek je bio samo duša i postojao je u svijetu ideja; božanskoga je porijekla. Duša je besmrtna. U poznatim dijalozima *Fedar* i *Fedon* nalazimo pokušaje Platonove argumentacije o besmrtnosti duše pa upućujemo na njih. O tome kako i na koji je način duša zapala u ovostranost Platon pripovijeda u *dijalogu Fedar*. A u drugom dijalogu govori o srodnosti duše i njezine spoznaje naravi svijeta ideja (usp. *Fedon*, 79 d).

Platonov u enik Aristotel¹⁸⁰ krenuo je vlastitim putem, iako se u njegovoj misli mogu uoiti u iteljevi utjecaji. Napisao je mnoga zna ajna djela, no ovdje emo spomenuti za antropologiju nezaobilazno Aristotelovo djelo *O duši*. Kakav je ovjek u Aristotelovoj misli? Iz sama naslova djela nazire se važnost duše kao ovjekova formalnoga životnog principa. On je izradio metafizi ku skalu na kojoj se na najnižoj razini ljestvice bi a nalazi neorganska materija, a iznad nje organska, na kojoj su životinje savršenije od biljaka, koje tako er imaju dušu jer je ona životno po elo u svim živim bi ima. Bez duše, po njemu, bi a nisu živa.¹⁸¹ Prema Aristotelovu *hilemorfisti kom* nauku svako je materijalno bi e sastavljeno od materije (*hyle*) i forme (*morphe*). Kod ovjeka je materija *tijelo*, a forma *duša*. Po njemu tijelo i duša su povezani u *supstancijalno* jedinstvo. Duša je umske naravi. Valverde dobro zamje uje da Aristotel promatra ovjeka pod vidikom njegovih duhovnih mogu nosti spoznaje dok su emocionalni, egzistencijalni, kao i povijesni imbenici od drugotnoga zna enja ili uop e ne postoje.¹⁸²

Treba spomenuti da je Aristotel svoje temeljne metafizi ke principe primijenio na itav misaoni sustav pa je stoga i u svojem eti kom nauku, najve im dijelom izloženim u poznatoj *Nikomahovoj etici*, ostao vjeran *hilemorfisti kom* gledanju na ovjeka.¹⁸³ Istaknuli bismo važno Aristotelovo mišljenje da je za ovjeka nužno živjeti u politici koj zajednici koja je *naravnoga porijekla*. Drugim rije ima, ovjek se tek u *komunikacijskom zajedništvu s drugim ljudima* može u potpunosti ostvariti, to jest voditi dobar moralan i umski život, odnosno posti i sre u.¹⁸⁴ Iz ovoga je vidljivo Aristotelovo opažanje koje je važno za naš rad, a to je da ovjek posjeduje sposobnost ostvarenja zajedništva. Komunitarna dimenzija jedina

Usp. CORETH, Emerich, *Gott im philosophischen Denken*, 46–47. Osim toga, Coreth dalje piše da je Platon prvi koji je svojim naukom o idejama jasno ukazao na duhovnu stvarnost koja se posve razlikuje od ove materijalne.

¹⁸⁰ Aristotel je bio najsvestraniji gr ki filozof. Spada u najutjecajne osobe antike (384.–322. pr. Kr.) Vidi: <http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=3834> (preuzeto 19. 9. 2013.)

¹⁸¹ KOPLSTON, Frederik, *Istorija filozofije*, Gr ka i Rim, tom 1, Beograd, Beogradski izdava ko-grafi ki zavod, 1988., 362.

¹⁸² VALVERDE, Carlos, *Der Mensch als Person*, 61. Vrlo dobar prikaz Aristotelova djela *O duši* koji sadri i najvažnije isje ke te pripadnu problematiku o besmrtnosti duše, usporedi u: KENNEDY, L. A. et al. (ed), *Images of the human. The philosophy of the human person in a religious context*, Chicago, Loyola Press, 1995., 55–87.

¹⁸³ Kao i za svakoga Grka, tako je i za Aristotela cilj ljudskoga života sre a, *eudaimonia*. Ona za ovjeka zna i ozbiljenje njegovih umskih sposobnosti po kojima nadilazi sva ostala bi a. Savršenstvo se uma dostiže u kontemplaciji. Kako ovjek nije isti duh nego i materijalna stvarnost, potrebno je zadovoljiti i osjetne sposobnosti koje zove zadovoljstvo. *Osjetno zadovoljstvo zajedno s kontemplacijom sa injava istinsku ovjekovu sre u*. Aristotel ukazuje na injenicu da sre u ne može posti i u trci za astima i slastima, kao ni u nagomilavanju bogatstva, ali mu je potrebno i odre eno bogatstvo i materijalna sigurnost kako bi se nesmetano mogao posvetiti kontemplaciji. Vrlina je sredstvo postizanja sre e, *habitus* za vršenje ina koji se kre u izme u dvije krajnosti – „premalo“ i „previše“. Takvo je djelovanje odlika mudraca. A mudrac je onaj koji u bilo kojem spletu okolnosti uvi a ono što istinski prili i ovjekovoj naravi. Usp. MONDIN, Battista, *Corso di storia della filosofia*, vol. I, 368–387.

¹⁸⁴ Aristotel je kao i Platon imao profinjeno i plemenito shva anje zna enja odgoja i obrazovanja gra ana *polisa* (države), iz ega proizlazi veliko zna enje koje država mora posvetiti pedagogiji, tj. odgoju svojih gra ana.

mu može osigurati potpuno ostvarenje i sre u. Ta se važna dimenzija tada shvaća u kontekstu države i građanskoga života.

Iz do sada izloženoga vidljivo je da je u grčkoj mentalitetu ipak bila prisutna ideja slobode, ali, kako vidimo, izvan religioznosti, odnosno u kontekstu građanskoga života naroda i svijeka. Ideal demokracije države trebao je, na neki način, odrediti građansku slobodu pojedinca. Građanin se trebao slobodno podrediti njezinim zakonima jer je samo u državi (*polis*) mogao ostvariti sama sebe. Može se reći i da se ovdje radi o *individualizmu* koji nije mogao dovesti do otkrivanja vrijednosti osobe, kako to točno zamjećuje autor Sepe, nego je „ak stvorio svojevrsnu zapreku ukoliko se, nalaze i se u *polisu* sa slobodom i posjedovanjem sebe, građanin osjeća ograničenim i gotovo zagušenim u svojim najdubljim osobnim težnjama, upravo kada je postigao puninu političke autonomije“.¹⁸⁵ Ili, kako tvrdi E. Coreth¹⁸⁶, uređeno društvo bilo je moguće izgraditi jedino osobnim moralnim stavom i odgovornošću. Takvo društvo predstavlja uvijekov životni prostor i kao takav omogućuje istinski ljudski, to jest moralni razvoj pojedinaca. To je životni prostor koji mora pogodovati i unaprijediti razvoj, ali ga može i ograničavati, kako to točno zaključuje Emerich Coreth. S obzirom na rečeno, moramo se složiti s autorima C. Sepeom i E. Corethom koji imaju sukladno opažanje u vezi s uvijekovom slobodom i kažu da je ta sloboda zapravo uvijek samo ograničena sloboda koja je osim toga i povijesno uvjetovana sloboda.

U helenizmu nailazimo na *kozmpolitski* način razmišljanja koji svoje horizonte širi iznad grčkoga *polisa*, ali prisutna je i *individualistička* misao. Iz toga je vremena dobro spomenuti Zenona (336.–274. pr. Kr.) koji je osnovao stoičku školu velikoga utjecaja. Spomenuti ćemo predstavnike toga razdoblja, među kojima su poznati stoici Hrizip¹⁸⁷, Epiktet¹⁸⁸ te najpoznatiji predstavnik stoicizma¹⁸⁹ u latinskom svijetu Seneca¹⁹⁰. Kako Mondin ističe, mnogi kršćanski autori helenističkoga razdoblja i ranoga srednjeg vijeka

¹⁸⁵ SEPE, Cresenzio, *Persona e storia. Per una teologia della persona*, 47.

¹⁸⁶ CORETH, Emerich, „Smisao uvijekove slobode“, 393.

¹⁸⁷ Hrizip (281.–208. pr. Kr.), grčki stoički filozof, vrlo plodan pisac kojega se smatralo drugim ocem stoicizma (...) zaslužan što je stoicizam bio među najutjecajnijim filozofskim pravcima grčko-rimskoga svijeta nekoliko stoljeća. Vidi: <http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=26355> (preuzeto 19. 9. 2013.)

¹⁸⁸ Epiktet (50.-138.), grčki filozof, predstavnik kasnoga stoicizma. Njegovo učenje naglašava ovladavanje sobom, milosrđe, pokornost. Vidi: <http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=18119> (preuzeto 19. 9. 2013.)

¹⁸⁹ Stoicizam – pravac antičke filozofije popularan 4.–2. st. pr. Kr. u antičkoj Grčkoj i Rimskom Carstvu. Predstavnici tvrde da svijetom vlada *logos*, svjetski um ili sudbina, i zbog toga je sve određeno. Osnovni je moto stoika *život u skladu s prirodom* (...). Usp. <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=58204> (preuzeto 19. 9. 2013.)

¹⁹⁰ Seneka (oko 4. pr. Kr. – 65. posl. Krista) rimski je književnik, glavni predstavnik novoga stila u vrijeme Neronove vladavine. Vidi: <http://nova-akropola.com/filozofija-i-psihologija/ex-libris/lucije-anej-seneka-pisma-uceniku/> (preuzeto 19. 9. 2013.) Tu je još i imperator Marko Aurelije (121.–180.) koji je također svojim djelovanjem ostavio trag u povijesti.

smatrali su se nasljednicima i nastavlja ima stoi ke škole.¹⁹¹ Ovaj filozofski smjer osobito je pozornost poklanjao ovjekovu *interioritetu*, to jest prisutnosti božanskoga u njegovoj nutrini, ili savjesti kao duhovnoj i moralnoj snazi te prolaznosti materijalnih dobara. U pitanju slobode ovaj je pravac nastojao utemeljiti slobodu u samoj naravi pojedinca i univerzalnoj kozmi koj stvarnosti, iako po mišljenju nekih teologa¹⁹² nije doveo do osobnoga poimanja slobode. Ipak, moramo primijetiti da se radi o zbiljnostima koje e osobito dobiti na vrijednosti u krš anskom svjetonazoru. Stocizam je u prvom redu moralni nauk koji je zapravo prili no rigidan jer kaže da se ovjekova sre a sastoji u življenju prema razumu, prema razumskoj naravi, što se onda naziva vrlinom, koja je za ovjeka – blaženstvo.

Ve spominjani autor Valverde izvrsno sažima *stocisti ko* gladanje na ovjeka rije ima: „Stoi kom nauku nije toliko stalo do toga da znade što je ovjek, nego mu je stalo do toga da znade kako on treba živjeti da bi postigao blaženstvo; to je jedna *eudaimonisti ka*, ali i veoma zahtjevna etika koja poradi prilago ivanja razumu zahtijeva ovladavanje strastima i afektima. S druge je strane to jedan optimisti ki nauk jer ako svime vlada Logos, tada se može dogoditi samo najbolje, ure eno i savršeno.“¹⁹³ Stoicizam, dakle, isti e dostojanstvo svakoga ovjeka bez iznimke jer promatra pojedinca kao dio Logosa. Tako tvrdi Valverde dok talijanski teolog Sepe isti e da se gr ki pojam slobode ipak o itovao kao previše formalan, juridi an i politi an da bi mogao dovesti do otkri a osobe. Po ovom autoru individualizam je zapravo uništavao istinsku slobodu. „*Polis* država je dala autonomiju pojedincu ali nije znala vrednovati u svoj punini njegov osobni bitak.“¹⁹⁴

U helenisti kom razdoblju uz *stoicizam* razvijao se i *epikureizam*, iji je osniva Epikur.¹⁹⁵ Ovaj pravac govori o sre i koja se sastoji u zadovoljstvu *hedone*. Po Epikuru za istinsko zadovoljstvo potrebna je opet vrlina jer u svakom zadovoljstvu treba uživati s mjerom te se ograni iti na ona koja ne uznemiruju dušu. Postoji i pravac koji se razvijao u vrijeme helenizma, a to je *skepticizam* iji je idejni za etnik Piron.¹⁹⁶ ovjek prema *skepticizmu* ne posjeduje istinu, nego je neprestan tražitelj istine. Istina je za mudra tražitelja nedohvatljiva pa se on suzdržava od bilo kakva kona noga suda o bilo kojoj stvari (*epoche*). Takav stav

¹⁹¹ MONDIN, Battista, *Corso di storia della filosofia*, vol. I., 170.

¹⁹² SEPE, Cresenzio, *Persona e storia. Per una teologia della persona*, 47.

¹⁹³ Pojam *eudaimonizam* označava etičko stajalište prema kojem se sreća smatra najvišim ciljem i dobrom ljudskoga života. Ne znači sreću u subjektivnom smislu, kao subjektivno zadovoljstvo, nego stanje koje se postiže kao rezultat dobra i ispravna djelovanja (...). Usp. <http://hr.wikipedia.org/wiki/Eudajmonizam>, preuzeto 19. 9. 2013. Usp. VALVERDE, Carlos, *Der Mensch als Person*, 62.

¹⁹⁴ SEPE, Cresenzio, *Persona e storia. Per una teologia della persona*, 48.

¹⁹⁵ Epikur (341.–271./270. pr. Kr.), filozof helenisti ko-rimskog razdoblja, njegovo poznato djelo je *O prirodi stvari* (...) Usp. <http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=18120> (preuzeto 19. 9. 2013.)

¹⁹⁶ Piron (oko 365. – oko 275. pr. Kr.) u 17. i 18. st. Naziv *pironizam* prema njegovu imenu koristio se kao sinonim za označavanje skepticizma. Vidi: <http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=48412> (19. 9. 2013.)

osigurava nutarnji mir, odnosno sreću. U praktičnom životu uvijek se opredjeljuje za ono što je vjerojatnije i po njegovu sudu racionalnije.¹⁹⁷

Iz helenističkog razdoblja treba kratko reći i nešto o slici ovjeka koju nam je ostavio neoplatonizam¹⁹⁸, pravac iz razdoblja 6.–3. st. pr. Kr., koji predstavlja posljednji izdanak grčke filozofije. Taj se pravac razvijao u Aleksandriji kao mješavina grčke, prvenstveno platonске filozofije, i ideja iz istočnih religija. Osnivač neoplatonizma je Plotin¹⁹⁹ koji je osnovao vlastitu filozofsku školu u Rimu. Plotin svojim naukom želi odrediti odnos ovjeka s Apsolutnim kojega on naziva Jedno (*to hen*). To je vrhovno počelo iz kojega sve proizlazi emanacijom po određenom redu, od savršenijega do manje savršenoga. Tako je druga hipostaza ove emanacije duh (*nous*) koji je sfera ideja, tj. vječna praslika svih stvari. Iz duha proizlazi duša svijeta, a iz nje duše pojedinih ljudi te materija kao posljednja, najnesavršenija etapa emanacije. Materija je najudaljenija od prvoga počela pa je stoga izvor zla u smislu negacije dobroga kao što je tama negacija svjetla. Unutar ovoga sustava mišljenja uvijek je shvaćen kao sastavljen od materije i od nje različite, preegzistentne duše. Duša ima zadatak vratiti se Jednome, a prva etapa u tom povratku je askeza ili katarza u kojoj se duša prakticiranjem kardinalnih kreposti oslobađa svake dominacije tijela i osjeta. Druga je etapa kontemplacija u kojoj duša spoznaje Jedno. Kako opisuje Mondin, u ekstazi kao mističnom događaju dešava se konačno sjedinjenje duše s Jednim.²⁰⁰

Možemo zaključiti iz izloženoga da je grčka misao univerzalistička i objektivistička po svojoj naravi. Ona je doduše otkrila razum, ali ne ljudski, osobni razum, nego univerzalni razum. Grčko-helenistička antropologija tipično je dualistička, što znači da je uvijek sastavljen od dva temeljna i bitno različita počela, duhovnoga i tjelesnoga. Princip individualnosti nalazi se u materiji koju ujedno drži nekim negativnim, zlim, iz čega slijedi da duša ili duhovno počelo ima veću vrijednost nego tijelo. Duša nakon smrti napušta tijelo, zna i samo tijelo umire, a duša je vječna. Tijelo je dakle izvor zla i slabosti. Taj Platonov radikalni antropološki dualizam imao je velik utjecaj na cijelu filozofiju i na povijest antropologije uopće. Dakle, važno je uočiti temeljnu misao platonске antropologije, a to je spomenuti dualizam po kojemu je uvijekovo tijelo manje vrijedno od duše. Platon smatra da je istinski, pravi svijet, svijet ideja, a ne svijet konkretnih bića.

¹⁹⁷ MONDIN, Battista, *Corso di storia della filosofia*, vol. I, 177–179.

¹⁹⁸ Neoplatonizam je naziv za religijsko-mističnu filozofsku školu koja je djelovala 3.–6. st. pr. Krista. Usp. <http://www.hrleksikon.info/definicija/neoplatonizam.html> (preuzeto 19. 9. 2013.)

¹⁹⁹ Prije osnivanja vlastite filozofske škole u Rimu Plotin je studirao u Aleksandriji zajedno s Origenom. Njegov učenik Porfirije (232.–303.) pozabavio se njegovim spisima, sakupio ih i uredio te ih nazvao *Eneade*.

²⁰⁰ MONDIN, B., *Corso di storia della filosofia*, vol. I, 181–186.

U gr ko-helenisti koj filozofiji uz Platonovu antropologiju postojala je, kako smo vidjeli, još jedna antropologija iji je najbolji predstavnik bio Aristotel iji je nauk, kako smo rekli, poznat kao *hilemorfizam*. Vidjeli smo da se Aristotelov *dualizam* temelji na dva po elu koja je on u svom nauku izrazio kao: *forma* – oblik i *materija* – tvar, ali ne u fizi ko-kemijskom smislu nego kao nešto stvarno, opipljivo i vidljivo. Gledaju i antropološki, Aristotelova teorija zna i da je *duhovno po elo – forma vidljivoga tijela* koje se, zahvaljuju i formi i samo zajedno s njom, pretvara u stvarnoga ovjeka. Ta se ljudska forma razvija u svakomu pojedinom ovjeku do savršenstva.²⁰¹ Iz toga bi se dalo zaklju iti kako je Aristotelovo shva anje da ideje ne mogu egzistirati odvojeno od realnih bi a zna ilo odre eno revaloriziranje konkretne stvarnosti. Me utim, s druge strane, za Aristotela *op e* ipak ostaje kriterij i mjera za *pojedina no*, ime se ovo opet obezvrije uje. Stoga se Dev i i Mounier opravdano pitaju „kakovog smisla ima aristoteli ka tvrdnja da nema ni eg realnoga osim individualnog, kada ovo ne može biti ni objekt niti subjekt spoznaje i ljubavi“?²⁰²

Nadalje, moramo se složiti s Dev i em da afirmacija pojedina noga i posebnoga nije moguća i zbog koncepcije vje noga povratka istoga, to jest zbog spomenute *cikli ke koncepcije vremena*. Dev i to no zaklju uje da je upravo ovo *univerzalisti ko* gledanje na stvarnost glavni razlog zašto Aristotel drži da su nemoguća znanost i filozofija povijesti. Stoga on ne može nijednom pojedinom bi u, pa ni ovjeku, dati posebno zna enje. Zato Staudinger zaklju uje da je za Aristotela pojedinac „uvijek samo uzorak odre ene vrste i samo otuda prima pravo na svoje postojanje i svoje dostojanstvo“.²⁰³

Dakle, na temelju svega do sada re enoga možemo bez sumnje zaklju iti da gr o-helenisti ka misao nije uspjela otkriti dimenziju *ovjeka kao osobe*.

2.2. Antropologija u Svetom pismu

Ako pravimo usporedbu izme u gr ko-helenisti ke antropologije i one koja je opisana u Starom zavjetu, može se uo iti da postoje velike razlike dok se, s druge strane, usporedbom antropologije opisane u Starom zavjetu mogu uo iti sli nosti s poimanjem ovjeka u Novom

²⁰¹ NEMET, Ladislav, *Teologija stvaranja*, Krš anska sadašnjost, Zagreb, 2003., 113–114. Za Aristotela je svaki ovjek zatvorena savršenost u sebi zbog ega je njegov u enik Demokrit ovjeka opisao kao *mikrokozmos*.

²⁰² Stoga Staudinger i Behler s pravom tvrde: „Budu i da Aristotel, jednako kao i Platon, od op ega, zakonitog i matemati ki izra unljivoga o ekuju spoznaju i orijentaciju za ispravno djelovanje, on doživljava sve posebno, što se na taj na in ne može spoznati, kao nešto slu ajno, što remeti op i red, a ne pita se o njegovu mogućem pozitivnom zna enju.“ Usp. STAUDINGER, Hugo, BEHLER, Wolfgang, *Grundprobleme menschlichen Nachdenkens, Eine Einführung in modernes Philosophieren*, Freiburg/Herder, 1984., 22. cit. prema, DEV I , Ivan, *Pred Bogom blizim i dalekim*. Filozofija o religiji, 200.

²⁰³ STAUDINGER, Hugo, BEHLER, Wolfgang, *Grundprobleme menschlichen Nachdenkens, Eine Einführung in modernes Philosophieren*, 22.

zavjetu. To potvrđuje i Drugi vatikanski koncil koji je donio dokument *Deklaracija o odnosu Crkve prema nekršćanskim religijama*. U deklaraciji se među ostalim govori i o odnosu Crkve prema Židovima. U dokumentu stoji: „Crkva ne može zaboraviti da je po onom narodu, s kojim se Bog udostojio iz svog neizrecivog milosrđja sklopiti Stari savez, primila objavu Staroga zavjeta.“²⁰⁴ Ovo potvrđuje duboku i neraskidivu vezu između Izraela i Crkve, između Staroga i Novoga zavjeta.

Činjenica je da se naš pojam osobe razvio na tlu židovske i kršćanske tradicije u kojoj je Bog shvaćen kao *osoba* s kojom je *ovjek u odnosu*, na čiju je *sliku stvoren* i pred kojom je odgovoran. Tako shvaćen Bog jest pravo *Ti*, a odnos prema njemu slika je svakoga drugog *Ja-Ti* odnosa. Znači, pojava kršćanstva koje svoje korijene ima u židovstvu unijelo je općenito u našu zapadnu povijest, a posebno u antropološki misao, takvu novost i sadržaje zbog kojih je moguće govoriti o istinskoj revoluciji u shvaćanju *ovjeka* i njegove *biti*. Opširnije izlaganje slijedi u ulomcima o antropologiji u Starom i Novom zavjetu.

2.2.1. Antropologija Staroga zavjeta

Na samu početku treba naglasiti da u *Starom zavjetu* ne nailazimo na izričitu definiciju pojma *osobe*, ali sadržaj toga pojma, to jest bitni aspekti *osobe* u njezinu teološkom i antropološkom značenju, već se nalaze u *Bibliji*. Isto tako u *Starom zavjetu* ne možemo naići na to da se o Bogu izravno govori kao o *osobi*. Ali Bog se kao *osoban* objavljuje u svojem djelovanju u povijesti spasenja, kao i u svojim odnosima prema *ovjeku*, narodu i svijetu. Da je Bog *osoban*, pokazuju brojni metaforički izrazi, to jest *antropomorfni govor* kojim se, kako nam je poznato, Bogu pridaju ljudske osobine. Tako starozavjetna objava otkriva Boga koji ima *ime*, koji *govori*, koji ima *lice* i *srce*.²⁰⁵

Da bismo bolje razumjeli pojam osobe ili *ovjekovu osobnost*, prvo ćemo pojasniti *Božju osobnost* koja nam zapravo i otkriva onu ljudsku. Božju osobnost najviše ističu upravo *Božja imena*, o čemu ćemo u nastavku nešto više reći. No prije toga potrebno je kratko pojasniti osnovna obilježja *hebrejskoga načina govora*.

²⁰⁴ Dokumenti Drugoga vatikanskog sabora, Deklaracija o odnosu Crkve prema nekršćanskim religijama, *Nostra aetate* (NA), KS, Zagreb, br. 4.

²⁰⁵ Za razumijevanje *osobnosti ovjeka* i Boga kako je to prikazano u Bibliji usp. konzultiranu literaturu: REBI, Adalbert, *Središnje teme Staroga zavjeta*, KS, Zagreb, 1996., 29–52; 89–126; NEMET, Ladislav, *Teologija stvaranja*, KS, Zagreb 2003., 27–54; 107–160.; SCOLA, Angelo – MARENCO, Gilfredo – PRADES LÓPEZ, Javier, *Ovjek kao osoba. Teološka antropologija*, KS, Zagreb, 2003., 53–86; 121–175; ŠESTAK, Ivan, „Prinos kršćanstva filozofskoj misli o ovjeku“, u: *Obnovljeni život*, 4 (2000.), 439–440; SEPE, Cresenzio, *Persona e storia*, 59–120; SARTORI, Luigi, La persona nella storia della teologia, u: FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE SEZIONE DI PADOVA (ur.), *Persona e personalismo. Aspetti filosofici e teologici. Aspetti filosofici e teologici*, 131–183.

Radi boljega razumijevanja starozavjetnoga govora treba isaknuti da se hebrejski na in razmišljanja i izražavanja razlikuje od gr koga kao i od našega suvremenog zapadno-europskog na ina razmišljanja i izražavanja. Kada je Izraelac govorio o ovjeku i Bogu, uvijek je mislio na konkretnoga ovjeka, na primjer na Adama, na Abrahama i druge, kao i na konkretnoga Boga koji se u povijesti Izraela objavio po spasenjskim djelima. Zato su se stari Izraelci služili posebnim književnim vrstama da bi izrekli ono što misle o Bogu, o svijetu, ovjeku i drugim stvarnostima. Služili su se *slikovitim govorom, metaforama, parabolama, slikama*, a iznad svega *mitskim na inom* razmišljanja i govora kojem je cilj bio do i do istine, što je cilj i svakoga filozofskog i teološkog na ina razmišljanja, kako tvrdi A. Rebi . Kako je poznato, *mitski* je govor jedna od etapa razvoja ljudske misli i ljudskoga izražavanja. Za nas je ovdje važno da su se Izraelci služili *antropomorfizmima* kako bi izrazili osobine Boga. Ve smo ukazali na to da su Bogu pripisivali ljudske osobine. Tako na primjer Bog ima lice, o i, uši, Bog govori, sluša, smije se, hoda i sl. Dakle, jedini na in da starozavjetni ovjek razumije Boga kao stvarnost koja ga nadilazi bio je da misli o Bogu kao o bi u nalik na sebe sama, ali koji istovremeno neizmerno nadilazi ovjeka. *Antropomorfni* na in govora o Bogu ja e isti e njegovu osobnost, volju, ljubav, osobni odnos prema ovjeku. Izraelska misao nije apstraktna nego konkretna, a na in razmišljanja i govora bio je vrlo jednostavan. Možemo spomenuti da *mitski govor* i dalje ostaje najprikladniji oblik za izražavanje one stvarnosti koju nazivamo *transcendentnom*, koja nadilazi znanstveno promatranje i filozofsku analizu.²⁰⁶

U vezi s *Božjim imenima*, za koja smo rekli da najviše isti u *Božju osobnost*, Stari zavjet svjedo i da je Izraelov Bog *osobni Bog* koji nije nastao iz kaosa, kako su to objašnjavale okolne kulture. Tako er Bog Izraelov nije bezimen, bezli no-racionalan bitak koji jednostavno nije mogu e imenovati. Kako isti e Franz Courth, Bog se objavljuje *imenom*,

²⁰⁶ Izraelska misao nije diskurzivna ni spekulativna, tj. apstraktna, nego je konkretna. Izraelci nisu poznavali silogisti ko zaklju ivanje, zato je njihov na in govora bio vrlo jednostavan; za njih je sve ono što su Grci doku ili bilo nedoku ivo! Mitopejsko razmišljanje koje uklju uje mitski govor treba pravilno shvatiti. Mit nastaje u kulturama u kojima još nije bilo postignuto logi ko razmišljanje, iako, zapravo, mitski govor nije nikada posve nestao iz povijesti ljudskoga razmišljanja. Starozavjetni antropomorfni govor o Bogu shva en u pravom smislu ne reducira Boga na ovjekove dimenzije niti ga lišava njegova božanstva. Bog se takvim stilskim izri ajem ne izjedna ava s ovjekom. Antropomorfan govor opravdan je zbog toga što je to analogan govor u kojemu uz sli nost postoji još ve a razlika izme u Boga i ovjeka. S obzirom na Boga, biblijske antropomorfne slike i izrazi zadržavaju svoj pozitivan smisao jer pomažu jasnije osvijetliti Božju osobnost u njegovu povijesnom djelovanju i odnosu prema ovjeku. Gledano iz perspektive ovjeka, antropomorfan govor o Bogu proizlazi iz ljudskoga iskustva Boga, pomaže ovjeku uspostaviti osobni egzistencijalni odnos s Bogom. Kona no, sama injenica da je ovjek stvoren na „sliku Božju“ daje za pravo antropomorfnom predo ivanju Boga, a utjelovljenje Sina Božjega u osobi Isusa Krista definitivno opravdava mogu nost govora o Bogu na ljudski na in. Usp. REBI , Adalbert, *Središnje teme Staroga zavjeta*, 10–17 sl.; KRAUS, Georg., *Gott als Wirklichkeit. Lehrbuch zur Gotteslehre*, Frankfurt am Main, 1994., 163–174; SARTORI, Luigi, *La persona nella storia della teologia*, 139 sl.; BERGER, Klaus, *Ist Gott Person? Ein Weg zum Verstehen des christlichen Gottesbildes*, Gütersloh, 2004., 36–38.

to nije imenovan samo jednim imenom, on je *mногоимен*²⁰⁷, kako se kasnije reče i crkveni oci. Ili, malo drugačije rečeno, ime Božje znak je njegove objave. Bog se sam objavljuje svojem izabranom narodu Izraelu, a punina i vrhunac Božje objave je objava u Isusu Kristu, o kojoj piše Novi zavjet.

Radi boljšega razumijevanja treba nešto reći o značenju imena za Izrael. Poznata je važnost imena za Izrael i druge stare narode. Ime je sadržavalo puno više nego pukom vanjskom imenovanju. *Imena* u SZ obično izražavaju djelatnost ili sudbinu njihovih nositelja, kako kaže Adalbert Rebi.²⁰⁸ Još je važnije istaknuti da je prema staro-orijentalnom mišljenju ime označavalo neiju bit, njegovu *konkretnu osobu*. To znači da Bog nije apstraktni princip uređenja svijeta, već upravo zato što ima *ime*, Bog je *osobna stvarnost*. Kako smo već naglasili, Bog je *Ja* koji stoji nasuprot i kojega se može osloviti s *Ti*. Također je važno naglasiti da se *Ime* u Bibliji upotrebljava u kontekstu gdje suvremeni jezici upotrebljavaju pojam osoba ili „vlastito ja“.²⁰⁹ Kako ističe Rebi, za Izraelce je *ne imati ime* značilo praktički *ne postojati*. U tom je smislu starozavjetna objava *Božjega imena* u skladu sa židovskim mentalitetom koji nije apstraktno pitao o Božjoj biti ili egzistenciji. Izraelcima je bilo važno iskustvo Božje blizine i djelovanja u svakodnevnom životu. Zato su oni pitali za Božje ime (usp. Izl 13,13), tragali su za Bogom kojem se mogu obratiti, s kojim mogu razgovarati i od njega nešto tražiti. Znači, *ime* je izražajni lik Božje prisutnosti, kako tumači Franz Courth.²¹⁰ *Ime* – to je *sam Bog*, kako tvrdi Rebi. Ono je ujedno izražaj „blizine ali i transcencije Božje“.

*Ime Jahve*²¹¹ najčešće je *ime Božje* u Starom zavjetu koje se opisuje kao bezuvjetna novost za Izrael (usp. Izl 3). Posebno mjesto među svim starozavjetnim Božjim imenima zauzima upravo *ime Jahve (JHWH)* – prema grčkom nazivlju zove se *tetragram* – to je *vlastito ime* koje označuje *određenu božansku osobu*²¹², smatra se temeljnom formom svih

²⁰⁷ COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999., 62–67.; COURTH, F., *Der Gott der dreifaltigen Liebe*, Bonifatius GmbH, Buch, Verlag Paderborn, 1993.

²⁰⁸ Tako Jakov zna i *namomjestitelj* (Post 27,30), Abraham je otac mnogih naroda (Post 17,5), Izak zna i smijeh, usp. REBI, Adalbert, *Središnje teme Staroga zavjeta*, 31.

²⁰⁹ REBI, A., *Središnje teme Staroga zavjeta*, 31. O Božjim osobnim imenima pogledati konzultiranu literaturu: usp. KUŠAR, Stjepan, *Bog kršćanske objave. Gramatika i literatura za studij teološkog traktata o trojedinom Bogu*, Zagreb, 2001., 50–55. Usp. SEPE, Crescenzo, *Persona e storia. Per una teologia della persona*, 65–68.

²¹⁰ COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 62.

²¹¹ Stari zavjet spominje više osobnih Božjih imena čiji je povijesni razvoj teško točno odrediti. Kao što znamo, Bog je Izraelcima sam objavio svoje ime, i to objavom Mojsiju na brdu Horeb – Sinaj. Međutim, prije objave Mojsiju autor Georg Kraus, pozivajući se na sve navedene tradicije (P), tvrdi da je Bog svoje ime objavio u tri stupnja: u početku za Boga stoji ime *Elohim* (Post 1,1), kasnije se Abrahamu obraćao kao *El Šadaj* (Post 17,1), što znači da tek od Mojsija dolazi ime *Jahve* (Izl 6,2 sl.) Usp. KRAUS, Georg, *Gott als Wirklichkeit. Lehrbuch zur Gotteslehre*, Frankfurt am Main, 1994., 145–162.

²¹² QUELL, G., u: ThWNT III, 1060., Usp. COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 66.

starozavjetnih izričaja o Bogu, *praformom biblijske objave*.²¹³ Po elohističkoj tradiciji (E), Bog se kao *Jahve* sam objavljuje Mojsiju u početku Izraelove povijesti (usp. Izl 3,13–14) na brdu *Horebu – Sinaju*. Prema grčki prijevodu Staroga zavjeta – *Septuaginta* (LXX) ime *Jahve* znači „Ja sam onaj koji jesam“ ili „Ja sam ono što jesam“ (usp. Izl 3,13–16; 6,3), ili prema doslovnom značenju „Ja sam onaj koji sam stvaralački prisutan!“ (usp. Hoš 1,9). To znači: „ja sam Stvoritelj *par excellence*, onaj koji sve izvodi *iz ništa u nešto*, *iz nepostojanja u postojanje*.“²¹⁴ Što se tiče spomenutoga grčkog prijevoda, u njemu se nazire filozofski prizvuk o Božjem bitku (lat. *esse per se*) – bitak po sebi samome. Ovo ontološko tumačenje nije pogrešno, međutim teško se može uskladiti s odgovarajućim biblijskim kontekstom imena i hebrejskim mentalitetom kojega je zanimala Božja djelatna prisutnost u povijesti naroda. Međutim, kako tvrdi Rebi, Bog nije tim imenom htio objaviti svoj *metafizički bitak*, nego svoj *samostalni bitak* (lat. *esse per se* i *esse a se*), koji je on sebi samome dao kao *apsolutno slobodna osoba*. *Jahve* je *osobno ime Izraelova Boga* (Hoš 13,4). Znači da bi, gledano u širem biblijskom kontekstu, interpretacija *ja sam koji jesam* izražavala Boga kao osobno slobodno biće koje se uvijek slobodno odabire, ali kojim uvijek ne može raspolagati. Zapravo, „u samodefiniciji, JHVH se predstavlja ponajprije kao ‘ja’ koje posjeduje potpunu svijest i posvemašnju neovisnost osobnog posjedovanja sebe“.²¹⁵ Znači, upravo zbog apsolutne svijesti vlastitoga *ja* i apsolutne mogućnosti slobodna posjedovanja sebe Bog ne može biti samo apsolutni princip ili stvar, nego, kako tvrdi Sepe, *apsolutna osoba*. Tumačenje židovskoga mislioca Martina Bubera obogatilo je personalni vid *Božjega imena Jahve*. Buber tumači i formulu *ehjeh ašer ehjeh* – kao „ja u biti tu kao onaj koji će biti tu“ (*Ich werde da sein, als der ich da sein werde*)²¹⁶, a ona predstavlja sažetu formulu Izraelova iskustva Boga i kazuje da Bog nije zatvoren u sebe, nepokretan, vremenski ograničen, nego se kao *tu-bitak*, *brižni tu-bitak*, *budu i tu-bitak*²¹⁷ otvara prema uvijek i svijetu. Upravo zahvaljujući i objavi *Božjega imena* s takvim teološkim značenjem Izrael je počeo otkrivati da njegova povijest nije zatvorena u krugu, nije *ciklička*, nego je *otvorena* i usmjerena prema budućnosti, prema Bogu. Također treba istaknuti da Božja samoobjava u imenu *Jahve* predstavlja *objavu Boga kao osobnoga bića*, svjesnoga i slobodnoga, koje raspolaže sobom i koje je otvoreno za partnerski odnos s uvijekom. Ovdje treba reći i da je u imenu *Jahve* već starome i novome

²¹³ QUELL, G., u: ThWNT III, 1072. Usp: COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 66.

²¹⁴ Božje se ime povezuje s glagolom *hajah* – *biti ili biti-tu, ad-esse* – pa se opisuje kao *ehjeh ašer ehjeh*. Ova je formula tijekom povijesti doživjela različite interpretacije koje se ne moraju nužno međusobno isključiti. O ovome vidi više u KUŠAR, Stjepan, *Bog kršćanske objave*, 53ss.

²¹⁵ SEPE, Crescenzo, *Persona e storia*, 66.

²¹⁶ SEPE, Crescenzo, *Persona e storia*, 66. Usp. KRAUS, Georg, *Gott als Wirklichkeit*, 155.

²¹⁷ Isto.

Božjem narodu (*SZ i NZ*) bilo objavljeno da je Bog „sve u svemu“ (1 Kor 15,28) i da je to „ime nad svakim drugim imenom“ (Fil 2,9). Rebi dalje naglašava da i samo ime *Isus* ne zna i ništa drugo nego Jahve je spasenje! (hebr. *Jehošua*, kra e *Ješua*).²¹⁸

Bog Jahve objavljuje se i imenom *El*²¹⁹ ili u pluralu imenom *Elohim*. Izrael ime *El* rabi da imenuje jednoga Boga (usp. Iz 40,18; Ps 10,11 sl.; 16,1; 68,20), što ovom izriču daje *osobno značenje*, dakle označava osobnoga Boga. Ime *El* u značenju osobnoga Boga pojavljuje se i u dijalozima u Knjizi o Jobu (8,5; 13,3; 29,4; 37,23). Courth tvrdi da se pluralnim oblikom *Elohim* Izraelov Bog označava bič koje obuhvaća sve božanske osobine. Drugim riječi ima, *Elohim* je apstraktna množina kojim se jedna osoba uzdiže kao predstavnik sveukupnosti, stoga je ovaj plural u Starom zavjetu najdraža oznaka za jednoga, pravoga Boga. „*Jahve* je pravi Bog (*ha-elohim*), nema drugoga osim njega“ (Pnz 4,35). Bog Izraelov Bog je itava ovjeanstva i svijeta. *Elohim* se isto rabi i u povezanosti s ljudskim osobama, s patrijarsima i velikim povijesnim likovima izraelskoga naroda. Tako su izraelski patrijarsi Boga obično nazivali Bogom otaca ili prema nekom od patrijarha, tako na primjer Bog Abrahamov, Bog Izakov ili Bog Jakovljevi. Klasično takvo mjesto u Bibliji jest Izl 3,16 gdje čitamo: „Ja sam Bog (*Elohim*) tvoga oca, Bog Abrahamov, Bog Izakov, Bog Jakovljevi“, što također dokazuje kako *Izraelov Bog nosi osobne značenjke*. Za Izraelce Bog je nazvan svugdje gdje se nalaze njihovi obojci. Bog je s njima i uz njih stalno *Prisutni Bog*²²⁰. Izraz *Bog otaca* vrlo je važan posebno zbog toga što pokazuje da je Izrael imao *osobni odnos prema svome Bogu*, što je omogućilo i budući *saveznički odnos* između Boga i Izraela. *Elohim* kao ime Božje služi i da se njime izrazi posebna Božja povezanost s izraelskim narodom: Bog Izraelov (*Elohe Jisrael*). Isto se pojavljuje u Božjem samopredstavljanju i u formulama saveza kao *Ja sam tvoj Bog Elohim*. Po Rebiču, kada Stari zavjet Boga naziva *El* ili *Elohim*, zna i da ga uzdiže iznad materijalnoga svijeta na razinu koja pripada jedino njemu i nikom više. S obzirom da ne postoji općenito prihvaćeno etimološko tumačenje o značenju imena *El* i *Elohim*, već inačicu njak povezuje ova imena sa semitskim korijenom koji zna i moć,²²¹ a nije isključeno, tvrdi Rebič, da je u staromu semitskom svijetu *moć* bila temeljna i bitna

²¹⁸ REBI, Adalbert, *Središnje teme Staroga zavjeta*, 38–40.

²¹⁹ Imenica *El* pojavljuje se u cjelokupnoj semitskoj jezičnoj porodici; ono je najstariji semitski izraz za Boga, osobito proširen u akadskom i kanaanskomu govornom području. Iskonsko značenje moglo bi biti moć, slava, uzvišenost. Usp. COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 63.

²²⁰ GOLUB, Ivan, *Prisutni: Misterij Boga u Bibliji*, Glas Koncila, Zagreb, 1969.

²²¹ Jedan od ovih pridjevaka imenu *El* je *šadaj* – najvjerojatnije znači i Svemogući ili Moćni. Doslovno bi mogao značiti *Bog s brda ili planine*, a u povezanosti s glagolom *šdd* (opustošiti) sugerira moć i silu pa ga je Jeronim preveo s *omnipotens* ili svemogući. Usp. KUŠAR, Stjepan, *Bog kršćanske objave*, 51.; REBI, Adalbert, *Središnje teme Staroga zavjeta*, 32–33. Vidi također COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 63.

oznaka *božanstva*. Dakle, *Elohim* pokazuje Boga koji je u svojoj univerzalnosti osobno blizak ovjeku i narodu, a u svojoj osobnosti univerzalan, nadilaze i ljudska i prostorna ograničenja.

Božje ime Gospodin – Adonai izražava Božju uzvišenost nad svijetom i ujedno njegovu povijesnu moć. Po Rebi u, u hrvatskom prijevodu *Adonai* znači i *moj gospodar* ili, još bolje i to nije, *gospodar nad gospodarima*. Ovo Božje ime pojavljuje se samo u biblijskim tekstovima Staroga zavjeta. Proroci često rabe ovaj izraz da bi istaknuli veličanstvo i uzvišenost Izraelova Boga. *Septuaginta* (LXX) prevodi ovaj hebrejski izraz *Adonai* grčkom riječju i *Kyrios* (hrv. Gospodin).

Franz Courth to no tvrdi da sažimanjem sadržaja *Božjega imena* dolazimo do zaključka da postoje dvije linije izražaja koje govore u prvom redu o *Božjoj uzvišenosti*, koja nadilazi sve ljudske pojmove, i o *Božjoj savršenosti (kadoš)* te kao drugo objavljuje se osobita *spasiteljska djelatna Božja moć* u svijetu i ljudskoj povijesti. Presudni *spasenjski Božji in je sklapanje saveza* koji je povezan s *vjerom u Boga Stvoritelja – s vjerom u stvaranje*, što za Bibliju nije kozmogonija ili skup običnih mitova o postanku svemira, tvrdi Courth. Dakle, židovstvo i kršćanstvo isključuju svaku *kozmogoniju* ili *teogoniju*.²²² Bog je istodobno i *po elo* i *apsolutni temelj svih bitaka* koja on slobodno stvara. Ovakva predodžba o Bogu imala je presudno značenje za formiranje *slike o ovjeku*. Ovjek, prema tome, nije nikakva nužna emanacija iz nekakve božanske supstancije, nego je *ovjek – stvorenje proizišlo iz Božjega slobodnog stvaralačkog čina*.

Iz dosadašnjega se izlaganja može uočiti da je u starozavjetnoj objavi Boga u prvom planu Božje *djelovanje*, a ne Božja *bit*. Biblijski se ovjek nije toliko zanimao *tko je Bog*, nego *što i kako on djeluje* u prilog Izraelu u njegovoj konkretnoj povijesti. Ipak, kako smo vidjeli, ima dovoljno iskaza u raznim biblijskim predajama na temelju kojih se može prikazati starozavjetna poruka o *Bogu kao osobi*, što je posebno važno za naš rad.

S obzirom da je svaki govor o Bogu ujedno i govor o ovjeku, što drugim riječima znači da je teologija istovremeno i antropologija kao i obratno, kako to s pravom ističe Devišić²²³, možemo zaključiti da sve što je do sada rečeno o Bogu ujedno rasvjetljava i sliku o ovjeku, to jest doprinosi boljem razumijevanju poimanja ovjeka kao osobe. Stoga možemo u

²²² Odnosi se na rasprave o postanku svijeta i rodoslovlju bogova. Izraz se temelji na djelu kozmološkoga i mitološkoga pjesništva pod nazivom *Teogonija*. To je Heziodov spjev, najstariji izvor grčke mitologije uz Homerovu *Ilijadu* i *Odiseju*. Vidi: <http://leksikon.muzej-marindrzic.eu/mitologija/> (preuzeto 19. 9. 2013.) U vezi s kozmogonijom i mitovima o podrijetlu svijeta pogledati LORETZ, Oswald, *Creazione e mito. Uomo e mondo secondo i capitoli iniziali della Genesi*, Brescia, 1974.; ELIADE, Mircea, *Mito e realtà*, Milano, 1975.; RICOEUR, Paul, *Philosophie de la volonté. II. Finitude et culpabilité*, Paris, 1998., 309–478, GILBERT, P., *Bibbia, miti e racconti dell'inizio*, Brescia, 1993. Usp. SCOLA, A. (i dr.), *Ovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 59., bilj. 22.

²²³ DEVIŠIĆ, Ivan, *Pred Bogom blizim i dalekim. Filozofija o religiji*, 195.

nastavku nešto re i o starozavjetnom poimanju ovjeka. Da bi se došlo do toga kako je predstavljen ovjek u Bibliji, potrebno je skupljati pojedine antropološke elemente i iskaze o ovjeku razasute po cijeloj Bibliji te na taj način stvarati sintezu starozavjetnoga biblijskog nauka o ovjeku, kako tvrdi Rebi.²²⁴

Ve prve stranice *Biblije*, to nije – dva izvještaja iz Knjige Postanka o stvaranju ovjeka (usp. Post 1,26–27 i Post 2,18–25), donose tvrdnju da je ovjek stvoren na *sliku i priliku Božju* koja na kraju postaje temeljem itave krš anske antropologije, kako je zamjetio papa Ivan Pavao II. u svojim katehezama o ljudskoj ljubavi.²²⁵ S obzirom da su spomenute kateheze važne za naš rad, posvetit emo im posebnu pažnju u drugom dijelu rada dok emo ovdje navesti samo osnovne napomene. Kateheze nisu pisane kao teološko-znanstveni projekt, nego su nastajale i sazrijevale kao plod osobnoga iskustva i dugogodišnjega pastoralnog rada Karola Wojtyle sa studentima i bra nim parovima te popra ena teološko-filozofskim promišljanjima. U ovim katehezama mladi sve enik Karol Wojtyla polazi od subjektivnoga iskustva osobe koju polako vodi do objektivne istine. Konkretnije re eno, kateheze ne po inju pravilima i zapovijedima. Najprije izlažu *biblijsku antropologiju* daju i odgovor na temeljna ljudska pitanja *tko je ovjek i kamo ide*. Ovaj je pristup važan i za suvremeni društveni dijalog u kojem se esto raspavlja o pravima ovjeka, ali se prije toga ne pokušava otkriti *ovjekov pravi smisao*. Možemo re i da se upravo u tome krije velika mudrost ovih kateheza jer tek kada odgovorimo na pitanje *tko je ovjek i koji je smisao njegova života*, možemo se potpunije pitati: kako živjeti u konkretnomu sadašnjem trenutku? Osim toga, treba istaknuti da je ovjek kao osoba u svomu duhovnom i tjelesnom ustrojstvu, kako muškarcu, tako i ženi, pozvan na *osobni odnos s Bogom* koji ga je stvorio na *svoju sliku*. Upravo je ova *osobna sli nost* s Bogom temelj za vrijednost i dostojanstvo *ovjeka kao osobe*. Ovdje emo spomenuti da je papa Ivan Pavao II. dao izvrstan opis *ovjeka slike Božje* i utjecaja ove injenice na *obiteljsku zajednicu*. U drugom dijelu enciklike *Familiaris consortio* govori se o Božjem naumu o braku i obitelji pozivaju i se na izvještaje o stvaranju iz

²²⁴ REBI, A., „ ovjek u poruci Staroga zavjeta“, u: *Bogoslovska smotra* 50 (1980), 168–184. Vidi tako er REBI, Adalbert, *Središnje teme Staroga zavjeta*, 89–90.

²²⁵ Nakon što je Karol Wojtyla postao papa, podijelio je svoja razmišljanja o teologiji tijela u 129 kateheza koje je pro itao *urbi et orbi* tijekom svojih tjednih audijencija srijedom u razdoblju od 5. rujna 1979. do 28. studenog 1984. Usp. IVAN PAVAO II., *Uomo e donna lo creó. Catecheci sull'amore umano*, Roma-Cittá del Vaticano, 1985. II–XXIII, 31–110. U hrvatskom prijevodu ove kateheze izdane su u dva sveska: IVAN PAVAO II., *Muško i žensko stvori ih. Kateheze o ljudskoj ljubavi. Cjelovita teologija tijela*, Verbum, Split, 2012. U vezi s dostojanstvom i ulogom žene pogledati IVAN PAVAO II., *Mulieris dignitatem*, (MD) Apostolska poslanica Ivana Pavla II. o dostojanstvu i pozivu žene, 15. kolovoza 1988., 6. Vidi tako er: HRANI, „*L'uomo immagine di Dio nell'insegnamento di Giovanni Paolo II. (1978.-1988.)*“, Roma, 1993. Vidi tako er Angelo SCOLA, A. (i dr.), *ovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 124.

Postanka.²²⁶ Dakle, osim ove temeljne izjave da je ovjek *slika Božja*, u *starozavjetnoj antropologiji* susrećemo i druge izraze koji opisuju ovjeka. U nastavku ćemo spomenuti nekoliko važnijih izraza.

Starozavjetna antropologija izražena je pripovjedački, izneseni su razni vidovi ovjekova života i odnosa prema Bogu i društvu. Poznato je da hebrejska riječ *ha'adam* označava ovjeka, ali uz nju postoje mnogi drugi hebrejski izrazi kojima biblijski pisci izražavaju različite i mnogobrojne vidove u kojima se izražava starozavjetni ovjek, na primjer izrazi *iš*, *enoš*, *nefeš*, *ru'ah*, *basar*, *leb*. Ako želimo saznati *tko i što* je ovjek prema starozavjetnom poimanju, ukratko ćemo spomenuti četiri važna izraza za razumijevanje antropologije Staroga zavjeta, to su: *basar*, *nefeš*, *ru'ah* i *leb*.²²⁷

Izraz *basar* na hebrejskom znači *meso*, a primjenom toga pojma Stari zavjet želi označiti ovjekovu tjelesnost u njezinoj cjelovitosti (Br 8,7), ali i u njezinoj krhkosti i ograničenosti (Jr 17,5.7). Za hebrejski jezik ovaj izraz, izražavajući ovjekovu tjelesnost, nastoji sažeto obilježiti ovjeka kao takva, dotle da *basar* nikada ne označuje mrtvo tijelo, nego samo živa ovjeka u kojemu je prisutan *nefeš* (životni dah). U toj se riječi, dakle, nalazi ideja suprisutnosti elemenata koji su, međutim, izvan svakoga *dualizma* shvatljivi jedino u njihovu nerazdjeljivu jedinstvu. Isto tako, kada Biblija rabi izraz *basar*, želi istaknuti da ovjek kao takav može stupati u *odnos s bližnjima*. Upravo je ta ovjekova karakteristika ili sposobnost jedno od važnih svojstava ili obilježja njegove *osobnosti*. U tom smislu pojam *basar* može označavati i rodbinske veze, u ono vrijeme to se odnosilo na širi pojam plemenskih povezanosti (usp. Post 37,27; Iz 58,7). Sjedinjenje muškarca i žene u braku za biblijskoga je pisca također nastanak „jednoga mesa“ po Božjoj volji (usp. Post 2,24). Osim toga, izraz *basar* se upotrebljava kada se želi reći da je ovjek biće prolazne egzistencije, biće koje ne opstoji vječno. Ovjek – *basar* je prolazno, smrtno stvorenje. Grčki prijevod Staroga zavjeta *Septuaginta* (LXX) koristi dva izraza za *basar*, i to *soma* (*tijelo* – kao sredstvo općenja s drugima) i *sarx* (*meso* – kao ovjekova građa, tijelo, ali i potpunost). Postoji određena korelacija između *basara* i ovjekove grešnosti. „Ta se činjenica objašnjava polazeći od

²²⁶ GIOVANI PAOLO II., *Familiaris consortio. Esortazione apostolica sui compiti della famiglia cristiana*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1981. Parte seconda, *Il disegno di Dio sul matrimonio e sulla famiglia*, pag. 22–36. U hrv. pr. IVAN PAVAO II., *Obiteljska zajednica, Apostolska pobudnica o zadaćama kršćanske obitelji u suvremenom svijetu*, KS, Zagreb, 1997., drugi dio, *Božji naum o braku i obitelji*, 16–23.

²²⁷ NEMET, Ladislav, *Teologija stvaranja*, 108–115. Usp. REBIŠ, Adalbert, *Središnje teme Staroga zavjeta*, 89–100. Usp. SCOLA, Angelo (i dr.), *Ovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 135–136.

svijesti da je težnja prema zlu svojstvena ovjeku (usp. Post 8,21) te da je tijelo mjesto u kojemu on doživljava svoju ograničenost i svoju slabost kao stvorenje.²²⁸

Izraz *nefeš* izvorno je u hebrejskom jeziku označavao *grlo, vrat, zatiljak*. *Grlo* označava organ hranjenja i disanja, dakle sjedište ovjekovih životnih potreba (Iz 5,14), ali izriče i izvanjski dio, tj. *vrat i zatiljak*, te po njemu označava ovjeka ukoliko je pogođen i u životnoj opasnosti (Jr 4,10). Odatle taj izraz prelazi na označavanje ovjeka koji se nalazi u situaciji potrebe i opasnosti te stoga u stavu pitanja i želje (Ps 42,2). Tijekom povijesnoga razvoja pojma uz ta prvotna značenja dobiva i značenje *dah, životni dah* te na kraju općenito *život* – budući da je *dah* znak *života*. Tako po njemu označava sjedište ovjekovih osjećaja i težnja približavajući se onomu što izriče naš pojam *duh*. Zato se taj pojam koristi za označavanje *osobnoga subjekta* (Post 2,7), što znači da *Biblija*, kada rabi taj pojam, govori o stvarnoj osobi, a ne o ovjeku općenito. Sažetorečeno, izrazom *nefeš Biblija* označuje pojedino živo biće koje si ne može dati život samo od sebe niti ga savuati, ono je stoga biće istodobno bijedno i prepuno želja. Isto kao u slučaju pojma *basar*, tako je i s pojmom *nefeš*. *Biblija* ne govori da ovjek ima, odnosno posjeduje *nefeš*, životni dah, nego da ovjek jest *nefeš*, on jest životni dah. Znači, govori se o živoj, pojedinačnoj i stvarnoj osobi, a ne samo o nekom njezinu dijelu (duši, duhu ili tijelu). U mnogim biblijskim tekstovima hebr. riječ *nefeš* znači jednostavno ovjek, osoba, netko, pa se tako može i prevoditi na hrvatski jezik.²²⁹

Ovjekov *nefeš* stoji u posebnu odnosu prema Bogu, Bog na nj djeluje *spasenjski*, on spašava ovjekov *nefeš*, vodi ga i čuva, zato ovjekov *nefeš* teži za Bogom kao za izvorom života, o čemu govore psalmi²³⁰. Međutim, po Nemetu sva živa stvorenja, a ne samo ovjek, imaju taj životni dah, dah vitalnosti. Pojam *nefeš* se upotrebljava dvaput u Knjizi Postanka u izvješću o stvaranju (usp. Post 2,30 i 2,7), gdje se govori o *dahu života* koji je Jahve, Stvoritelj, udahnuo u živa bića i zahvaljujući tomu ona opstojе, žive. Septuaginta *nefeš* prevodi grčkom riječju *psyche*, što se na hrvatski prevodi kao *duša*.²³¹ Zbog ovih različitih tumačenja izraza *nefeš* moglo bi se zaključiti da *nefeš* shvaćen kao *životni dah*, koji imaju *sva živa stvorenja*, a ne samo ovjek, ipak ne bi mogao biti izraz ili pojam kojim se obilježavaju ovjekova osobnost, njegova jedinstvenost i posebnost u odnosu na druga živa bića.

²²⁸ WOLFF, Hans W., *Antropologia dell'Antico Testamento*, tal. prijev., Brescia, 1975., 40–47. Citirano prema SCOLA, A. (i dr.), *Ovjek kao osoba. Teološka antropologija*, str. 135.

²²⁹ REBI, Adalbert, *Središnje teme Staroga zavjeta*, 92. Riječ se može prevesti osobnom zamjenicom *naš*, znači *ja, našekha* znači *ti* itd. Stari zavjet ovu riječ nikada ne pridijeva Bogu, vjerojatno stoga što *nefeš* ima u sebi tipične ljudske elemente kao što su strast, težnja, požuda i sl., što se općenito ne može pripisati Bogu.

²³⁰ Usp. Ps 116,4.8; 57,2; 31,8; 16,9; 33,20; 42,2.3; 62,2.6 ss.

²³¹ NEMET, Ladislav, *Teologija stvaranja*, 110.

Tre i antropološki izraz je *ruah*, na hebrejskom zna i isto što i *nefeš*. *Ruah* je *dah*, *vjetar* koji puše, a potom se razvilo i zna enje kao *duša*, *duh*, *smisao*. Prema Scoli, izraz označava i životnu snagu koju je Bog ulio u ovjeka. Snaga, mudrost, koje on pronalazi u sebi, dolaze od Boga koji mu daruje i pripisuje vlastiti *ruah*. Teolog Nemet kaže da Stari zavjet, opisuju i ovjeka kao *ruah*, želi istaknuti ovjekov egzistencijalni odnos s Bogom Jahvom. U tom odnosu postoji dinamika u kojoj Bog ljudsko biće obdaruje posebnim darovima kako bi moglo odigrati određenu ulogu u povijesti spasenja izabranoga naroda. Biti pod utjecajem Duha Božjega u Starom zavjetu zna i prorokovati, biti nadahnut. Zanimljivo je, primjećuje Nemet, da je u počecima biblijske literature samo Bog imao ili bio *ruah*, a tek poslije, tijekom razvoja biblijske antropologije, sveti su pisci počeli taj izraz primjenjivati i na ovjeka. Grčki prijevod ima izraze *pneuma* i *psyche*.

Leb je četvrti i najviše upotrebljavan izraz kojim u starozavjetnomu prenesenom značenju (*leb*) označava ovjeka. Hebrejski *leb* zna i *srce*, a u semitskom mentalitetu *srce* je bilo središte mišljenja, osjećaja. Znači, ovom riječju jezik Staroga zavjeta izražava spoznajnu odluku, volju, jednom riječju itavo područje ljudskih razumskih i voljnih funkcija.²³² Dakle, srce označava cjelokupnu osobu, ono je središte njezina duhovnoga i duševnoga života, sjedište njezinih osjećaja, misli i htijenja, slobodno i svjesno *ja*. A razum, volja i sloboda također su karakteristike jedino ljudske *osobnosti*. Po Scoli izraz najviše označuje neistraživu stvarnost, koja je vlastita ovjekovoj nutрини, pristupa joj jedino Božjem pogledu (Izr 15,11), iz koje proizlazi sva njegova spoznajna i voljna energija i koju jedino Bog može promijeniti (Ez 36,26).²³³ U tom je smislu za Židove srce bilo središte odnosa s Bogom. U srcu je ovjek shvatio Božju riječ, njegovu poruku i njegov poziv. U srcu je mogao odlučiti hoće li surađivati s Božjom riječju ili će je odbaciti.

Angelo Scola tvrdi da se složenost hebrejskoga jezika logički ponovila u prijevodu *Septuaginte* te tako biblijski grčki jezik poznaje niz izraza koji su potom preuzeti u jezik *Novoga zavjeta*, osobito su jasna podudaranja između *nefeš-psyche*; *basar-soma* i *sarx*, *ruah-pneuma*; *leb-kardia*.²³⁴

²³² SCOLA, A., *ovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 136.; Usp. BRANDSCHEIDT, Renate, Herz. II. Biblisch, u: *Lexikon für Theologie und Kirche*, izd. W. Kasper, Freiburg, 1993.–2001., 2006., *LThK*, V (1996., 2006.), 49–50.

²³³ WOLF, H. W., *Antropologia nell'Antico Testamento*, tal. prijev., Brescia, 1975., 58–83., cit. pr. SCOLA, A. (i dr.), *ovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 136., referenca 47.

²³⁴ SCOLA, A. (i dr.), *ovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 136., bilješka 48. upućuje na djela koja bi bilo dobro konzultirati. Usp. NEMET, L., *Teologija stvaranja*, 111. Za razliku od Scola, Nemet primjećuje da je *Septuaginta* nažalost izraz *leb – srce* prevela na grčki kao *psyche*, a ne kao *kardia* i time uzrokovala mnoge nesporazume i djelomično helenizirala biblijsku svijest i vjeru. Pogledati autorovu bilješku 7. gdje upućuje na djelo Fiorenza, Metz, *Der Mensch als Einheit von Leib und Seele*, 594.

Na temelju re enoga u starozavjetnoj se antropologiji može izdvojiti nekoliko važnih tvrdnja. Kao prvo, nema to no odre ene definicije koja se odnosi na ovjeka nego samo razli iti opisane datosti. Svi pojmovi i opisi ocrtavaju osobu kao jedinstveno bi e u smislu njezine cjelovitosti jer *nema podjele na dušu i tijelo*. U osobi ne postoji nešto što je samo profano i nešto što je samo sveto, sakralno. Njezina prava vrijednost i zna enje mogu se razumjeti samo u njezinu odnosu prema Bogu Stvoritelju, što potvr uju etiri izraza o kojima smo govorili i koji potvr uju ovjekovu trajnu povezanost s Bogom, ali i njegovu komunitarnu dimenziju, tj. zajedništvo s drugim ljudima. Starozavjetna antropologija kaže da se u taj egzistencijalni odnos s Bogom uklju uje osoba u svojoj cjelovitosti. U tom smislu ovjek je religiozno, vjersko bi e, iako se može postaviti pitanje kako se vjeruje te u kakva se Boga vjeruje.²³⁵ Sljede a tvrdnja koja proizlazi iz starozavjetne slike o ovjeku kaže da je *dobro* u njemu plod djelovanja Božje milosti. I posljednja misao, ovjekova tjelesnost ima važnu ulogu u eshatologiji Staroga zavjeta, u nauku o posljednjim stvarima. Stari zavjet nikada ne govori o budu em, vje nom životu duše zasebno. Kod Židova relativno kasno nailazimo na vjeru u život poslije smrti. Tako teolog Nemet tvrdi da je smrt za njih zna ila prisilan rastanak od Boga (usp. Ps 87). Tek poslije se postupno razvila vjera u zagrobni život, gdje e ovjek iznova biti u zajedništvu s Gospodinom.²³⁶ Teolog Rebi to no zamje uje da je smrt za Grka zna ila oslobo enje duše iz zatvora tijela dok je za Hebreja zna ila izdvajanje iz životnoga zajedništva s Jahvom, što predstavlja bitnu razliku u shva anjima zagrobnoga života. Nadalje, Rebi kaže da se nauk o uskrsnu u pojavljuje dosta kasno u starozavjetno doba, a temelji se na antropološkoj pretpostavci po kojoj tijelo spada na savršenu i potpunu ovjekovu egzistenciju.²³⁷ Duša bez tijela zapravo ne može samostalno postojati. Ako duša mora dobiti udio u kona nom spasenju, onda za to treba tijelo. Potpuno blaženstvo i sre a za starozavjetnoga Židova nisu zamislivi bez tijela.

Kako smo na po etku ovoga ulomka rekli, starozavjetna objava otkriva Boga koji ima ime, koji govori, ima lice i srce. Izložili smo važnije momente vezane uz razli ita *Božja*

²³⁵ Zna i da nema ovjeka koji ne vjeruje u Boga ili koji ne bi imao neki odnos s Bogom. Ovo je ipak samo teoretski jer se prakti no iz stvarnoga života zna da u ljudskom društvu ima onih koji ne vjeruju ni u kakva boga i izjašnjavaju se kao ateisti. Po nekim statisti kim izvještajima ima ih oko 150 milijuna. Usp. BARRET, B. David, JOHNSON, M. Todd, Annual Statistical Table on Global Mission; 2002, u: *International Bulletin of Missionary Research*, January 2002., 22–23. S obzirom da se radi o nešto starijim statisti kim podacima, zasigurno bi statistike novijega datuma pokazale još lošije rezultate, to jest više ljudi koji se deklariraju kao ateisti te mnogo onih koji za sebe kažu da su gnostic.

²³⁶ NEMET, Ladislav, *Krš anska eshatologija*, Krš anska sadašnjost, Zagreb, 2002., 96 ss. U ovom djelu autor više govori o toj temi.

²³⁷ REBI , Adalbert, „Vjera u prekogrobni život u SZ i u kasnom židovstvu“, u: *Bogoslovska smotra* 52 (1982.), 338–366. REBI , A., „Der Glaube an die Auferstehung im AT“, u: *Internationale theologische Zeitschrift COMMUNIO* 19 (1990.), 4–12.

imena, kao i važnije izraze koji se odnose na ljudsku osobnost, kako je prikazana u Starom zavjetu. Vidjeli smo da je Bog u Starom zavjetu *osobni Bog* koji govori kao *Ja*. *Božja osobnost*, kao i *ovjekova osobnost*, dolaze do izražaja upravo u Božjem govoru, *priop avanju*, *samoopriskivanju*. Zato emo u nastavku istaknuti važnije momente vezane uz *Božji govor*. Poznato je da kod stvaranja *Bog govori ovjeku* i povjerava mu različite zadatke (usp. Post 3,9–13). *Bog govori Abrahamu* (usp. Post 12,1–3; 15,1–16; 17,1–22; 18,33–33), također Bog razgovara s *Mojsijem* o raznim događajima važnim za izraelski narod. Bog poziva *proroke* i po njima govori *narodu*. Vidimo da Stari zavjet zapravo predstavlja Boga koji govori *narodu*, a *Božja se osobnost* pokazuje upravo u njegovim govorima u prvom licu, tj. u *Ja-govorim* koji najviše dolaze do izražaja u formulama sklapanja *saveza*. *Savez je* zapravo središnji pojam itave *Biblije*. Kako smo do sada vidjeli, Bog se oituje kao jedinstveno i nezamjenjivo bi e s vlastitom mišlju, djelovanjem, samosviješ u i slobodom sklapanja *saveza*.²³⁸ S druge strane ovjek je naslovljen (*prozvan*) od Boga, otkupljen te pozvan da mu odgovori u slobodi, a njegov e odgovor imati težinu za cijelu vje nost. Time zapravo zadobiva na zna enju u svojoj individualnosti, slobodi i odgovornosti. Ipak, otkri u *pojedince* kao *osobe* prije svega treba zahvaliti *krš anskoj temeljnoj istini*, to jest *Kristovu utjelovljenju*: „Budu i da u središtu krš anske religije stoji Isus, dakle individuum koji u svojoj individualnosti reprezentira samoga Boga i 'jest' Bog, imalo je jama no odlučuju e djelovanje na otkri e ne ega takvoga kao što je to *humanitet i osobnost*. Nešto sli no ne nalazi se ni u jednoj drugoj religiji (...).“²³⁹

Vidjeli smo iz dosadašnjega izlaganja da se ovjekova osobnost ostvaruje upravo u Božjem govoru, u njegovu komuniciranju s drugim bi em, dijalogu s drugim bi em (*ja i ti*). Dakle, izme u Boga i ovjeka nastaje dijalog na razini *ja-ti* odnosa i upravo je po tome što može stupati u *odnos, relaciju* prvenstveno s Bogom, a onda i s drugim bi em, ovjek najviše *slika Božja*. Upravo mu to životno zajedništvo s drugima dopušta i omogućuje da doista bude osoba i da razvija sve svoje ljudske sposobnosti. Zapravo, radi se o *komunitarnoj* ili *relacijskoj* dimenziji koja je vlastita svakomu ljudskom bi u.

Po etkom 3. st. prije Krista po ele su se gr ka i helenisti ka filozofija miješati s biblijskom antropologijom, a susret tih dviju antropologija bitno je utjecao na najmla e starozavjetne knjige, ali i na poimanje osobe u spisima Novoga zavjeta. O važnosti i stalnoj

²³⁸ REBI , Adalbert, *Središnje teme Staroga zavjeta*, 113–118.; KRINETZKI, Leo, *Savez Božji s ljudima prema Starom i Novom zavjetu*, KS, Zagreb, 1975.; Usp. GIBLET, J. – GRELOT, P., „Savez“, u: X. LÉON-DUFOUR (ur.), *Rje nik biblijske teologije*, Zagreb, 1988., 1128–1139.

²³⁹ ŠESTAK, Ivan, „Prinos krš anstva filozofskoj misli o ovjeku“, u: *Obnovljeni život*, 55 (2000.) 4, 440. Usp. HAEFFNER, Gerd, Der Beitrag des Christentums zur Gestaltwerdung Europas, in: *Hans Maier (Hrsg), Was hat Europa zu bieten?*, Regensburg, 1998., 25–45, ovdje 36.

aktualnosti govora o ljudskoj osobnosti op enito, a naro ito u Novom zavjetu, svjedo i i prva tzv. programatska enciklika pape Ivana Pavla II. na po etku njegova pontifikata pod nazivom *Redemptor hominis*. Dokument je u cijelosti posve en aktualnim pitanjima o ovjeku i njegovu položaju u društvu i Crkvi, otajstvu njegova otkupljenja i drugim pitanjima. Prve i znakovite Papine rije i glase: „Otkupitelj ovjeka, Isus Krist, središte je svemira i povijesti. Njemu se obra a moja misao i moje srce u ovo osobito vrijeme što ga upravo proživljava Crkva i sva suvremena obitelj ovje anstva. (...)“²⁴⁰ U nastavku emo istaknuti važnije momente vezane za novozavjetnu antropologiju.

2.2.2. Antropologija Novoga zavjeta

Postoji neprekinuta povezanost izme u vjere u jednoga Boga Izraelova i osobe Isusa Krista. Po Franzu Courthu, „vjera u Boga Novoga saveza je Izraelova vjera, produbljena likom Isusa Krista i djelovanjem njegova Svetoga Duha“.²⁴¹ U Isusu Kristu utjelovljuje se sama Božja Rije koja je ve u Starom zavjetu pokazivala personalizirane crte. Zato kažemo da Isus Krist predstavlja vrhunac Božje objave, posljednju Božju rije upu enu ovjeku. Po Courthu, „On (Isus) je kao utjelovljeno Božje samopriop enje vrhunac i završetak sve objave“²⁴². Moramo se složiti s Knochovim razmišljanjem koji kaže da ukoliko se Boga može spoznati ili doku iti ve u stvaranju kao onoga koji sebe sama priop uje te ako vrijedi da se to Božje *samopriop ivanje* zbiva u povijesti, onda bi to zna ilo da „Božje samopriop ivanje sámoma ima povijest“.²⁴³ Zato Božja samoobjava stvarno u povijesti može dosegnuti i svoj vrhunac. To je po Knochu onaj moment u kojem postaje o ito da „Božje samopriop enje ovje anstvu i povijesno posredovanje toga samopriop enja nisu tek dvije veli ine, fakti ki upu ene jedna na drugu, nego su one same još jednom jedan nutarnji moment u tome doga anju Objave. U Isusu Kristu je to *doku ivo*, on je kao Sinonaj, u kojemu je *kao pravome ovjeku* savršeno prihva eno to *Božje samopriop enje*“.²⁴⁴ Dakle, u Isusu Kristu, drugoj božanskoj osobi – Utjelovljenoj Božjoj Rije i, doga a se potpuno *samopredstavlanje* i *samodefinicija osobnoga* Boga. Božja je *osobnost* u Isusu potpuno afirmirana. Isus kao Utjelovljena Rije i Sin O ev potpuno objavljuje Boga kao *troosobno bi e*. Objava se u svom

²⁴⁰ IVAN PAVAO II., *Redemptor hominis. Otkupitelj ovjeka*, enciklika kojom se papa Ivan Pavao II. na po etku svoje papinske službe obra a svojoj bra i u biskupstvu, sve enicima, redovni kim zajednicama, sinovima i k erima Crkve i svim ljudima dobre volje, Krš anska sadašnjost, Zagreb, 1997., br. 1, str. 5.

²⁴¹ COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 83.

²⁴² Usp. Isto.

²⁴³ KNOCH, Wendelin, *Gott sucht den Menschen: Offenbarung, Schrift, Tradition*, Bonifátius GmbH Druck. Buch-Verlag Paderborn, 1997. Hrv. pr., *Bog traži ovjeka. Objava, Pismo, Predaja*, KS, Zagreb, 2001., 58–59.

²⁴⁴ KNOCH, Wendelin, *Bog traži ovjeka. Objava, Pismo, Predaja*, 58–59.

tijeku usredoto uje na Isusa Krista (usp. Iv 1,1.14), a smr u posljednjih svjedoka koji su gledali i slušali Isusa, tj. apostola, objava je završena. Kako tvrdi W. Knoch, uz bok toj linearnoj perspektivi stupa teološko utemeljenje po kojem je Bog taj koji od po etka svjedo i sam za sebe i tu samoobjavu dovodi do svršetka u *Sinu*. Kako je re eno, objava je kao iskaz Božje egzistencije – u Isusu Kristu došla do svoje punine.²⁴⁵ Stoga od Isusa Krista nadalje pada svjetlo i na ovjeka koji spoznaje Boga kao stvarnost svojega života jer, kako je Papa rekao, Isus je središte svemira i povijesti.

Mnogo je novozavjetnih tekstova i izri aja koji isti u da je Isus kona ni objavitelj osobnoga Boga. Središnja poruka, ali i novost koju nam Isus Krist u Novom zavjetu donosi jest da je *Bog naš Otac*. U emu se zapravo sastoji ta novost? Isus Krist donosi nam vijest o milosrdnom Ocu u kontekstu navještaja Božjega kraljevstva.²⁴⁶ Isus se obra a Bogu Ocu aramejskim izrazom *Abba* koji izražava osobito „srda nu i prisnu povezanost Isusa s Ocem“²⁴⁷ koja je Izraelcima zvu ala previše familijarno, gotovo sablažnjivo. Upravo je u tome novost Isusova najveštaja Boga kao Oca. Me utim, treba istaknuti da je Isusovo životno jedinstvo s Ocem sinovski odnos koji se razlikuje od odnosa s Bogom koji mogu imati drugi. Dakle, Isusovo sinovstvo kao Sina *druge božanske osobe* potpuno se razlikuje od sinovstva ljudi, zato u svom govoru Isus uvijek razlikuje te dvije stvarnosti rije ima: *moj Otac* i *vaš Otac*, tako npr. kod Ivana itamo: „Odlazim Ocu mome i Ocu vašemu, Bogu mome i Bogu vašemu“ (Iv 20,17).²⁴⁸ Nitko ne može u i u ovaj Isusov odnos prema Ocu, ve samo po njemu kao *posredniku objave*. Isusovo *posredni ko* mjesto u *Božjemu objaviteljskom djelu spasenja* temelji se u njegovu posebnom *opunomo enju* (usp. Mt 11,25–27; Lk 10,21 sl.).²⁴⁹ Njegovo sinovstvo jedinstven je odnos Oca i Sina, a temelji se na *njihovoj specifi noj osobnosti* (usp. Mt 7,21; 10,30; Mk 13,32; Iv 5,19–23).

Osim toga važno je naglasiti da je u novozavjetnim tekstovima vrlo jasno vidljivo da Bog nije više Otac samo izabranom narodu Izraelu nego svim ljudima, a Krist kao jedinoro eni Sin Božji poslan je svim ljudima navijestiti Oca te one koji povjeruju njegovim rije ima u initi sinovima. Ili, kako Angelo Scola kaže u želji da sintetizira doprinos koji teologija *slike Božje – imago Dei* pruža antropološkom razmišljanju, „ono što Stari zavjet otkriva tj. jedinstvenu narav koju stvorenje prima poradi svoga posebna odnosa s Bogom, na

²⁴⁵ KNOCH, Wendelin, *Bog traži ovjeka. Objava, Pismo, Predaja*, 40.

²⁴⁶ COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 87.; KASPER, Walter, *Bog Isusa Krista, Tajna trojedinog Boga*, akovo, 1994., 219 sl.; KRAUS, Georg, *Gott als Wirklichkeit. Lehrbuch zur Gotteslehre*, Frankfurt am Main, 1994., 189 sl.

²⁴⁷ COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 85. Usp. Tako er KASPER, Walter, *Bog Isusa Krista*, 222.

²⁴⁸ COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 86.; SEPE, Crescenio, *Persona e storia. Per una teologia della persona*, 75.

²⁴⁹ COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 85.

završni se na in u dogaja Krista pojašnjava kao *sinovstvo*. uvijek je dakle, stvorenje naumljeno da živi kao *Božji sin*, prema obliku *Jedinoro enoga Sina* koji je *Isus Krist*.²⁵⁰ Zna i, *Božje oinstvo* povezano je sa *sinovstvom Jedinoro enca* i *sinovstvom onih koji vjeruju* (usp. Iv 17,3–8). Bog kao Otac izražava o insku ljubav koja je nježna, sveobuhvatna, dobrotiva, ali i zahtjevna. U vezi s time znakovita je prispodoba o izgubljenom sinu (Lk 15,11–32) ili, kako se još esto naziva, *prispodoba o ljubavi Oca*, koja govori o brižnoj i osloboditeljskoj O evoj dobroti prema onima koji su izgubljeni.²⁵¹

Po apostolu Pavlu, *Isusovo spasenjsko djelovanje* potpuno je ovisno o Ocu: „A Bog pokaza ljubav svoju prema nama ovako: dok mi još bijasmo grješnici, Krist je za nas umro“ (Rim 5,8). Po Courthu, Bog je kao Otac kona ni i istinski izvor svega spasenja, ali on je i cilj u koji se ponovno ulijeva Isusov put spasenja po križu i uskrsnu u. I Ivan govori da je Otac izvor svega, onaj koji slobodno dariva: „Uistinu, Bog je tako ljubio svijet da je dao svoga jedinoga Sina da ni jedan koji u njega vjeruje ne propadne, nego da ima život vje ni“ (Iv 3,16). Isus je Sin kojega je Otac poslao radi spasenja svijeta (Iv 3,17.34).

Iz do sada re enoga može se zaklju iti da je u osobi Isusa Krista u potpunosti objavljena Božja osobnost i to kao troosobna stvarnost Oca, Sina i Duha Svetoga. Drugim rije ima, Bog se u Isusu Kristu objavljuje kao onaj koji u povijesti spasenja djeluje na osoban na in u Ocu, Sinu i Duhu Svetomu, a trojstvena vjera u Boga ili *trinitarni nauk* o Bogu predstavlja srce krš anske teologije.²⁵² Formalno najjasnijim *trinitarnim* tekstom Novoga zavjeta smatra se *krsna formula* iz Mt 28,19 koja izri ito ispovijeda jednakost i razli itost božanskih osoba, a glasi: „Po ite dakle i u inite mojim u enicima sve narode krste i ih u ime Oca i Sina i Duha Svetoga.“ U objavi Boga kao *triju osoba* leži potpuna novost novozavjetne objave Boga u Isusu Kristu, u odnosu na starozavjetnu monoteisit ku Božju objavu koja je sadržavala personalne karakteristike i elemente Božje osobnosti. Ipak, moramo re i da je upravo taj *starozavjetni monoteizam* nezamjenjiv doprinos koji je pripremio put novozavjetnoj samoobjavi Boga kao Oca, Sina i Duha Svetoga.²⁵³

²⁵⁰ SCOLA, A. (i dr.), *ovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 133.; SEPE, C., *Persona e storia*, 74–75.

²⁵¹ COURTH, F., *Bog Trojstvene ljubavi*, 85–88; KRAUS, Georg, *Gott als Wirklichkeit. Lehrbuch zur Gotteslehre*, 189–193.

²⁵² O trinitarnoj objavi u *Novom zavjetu* sažete preglede vidi u KNOCH, Wendelin, *Bog traži ovjeka. Objava, Pismo, Predaja*, 168–183; COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 11–225., cilj je ovoga priručnika teološki i duhovno uvesti studenta i itatelja u trojstveno otajstvo kao srce krš anske vjere; SCOLA, A. (i dr.), *ovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 32–106.; KRAUS, Georg, *Gott als Wirklichkeit. Lehrbuch zur Gotteslehre*, 258–264; WERBICK, Jürgen, *Der trinitarische Gott als die Fülle des Lebens*, u: Theodor SCHNEIDER (ur.), *Handbuch der Dogmatik*, II, Düsseldorf, 1992., 487–490.

²⁵³ Izabrani Božji narod kao *monoteisti* ki bio je okružen *politeisti kim* narodima zbog ega se smatra nemogu im shva anje Boga kao triju osoba u Starom zavjetu te se upravo *monoteizam* drži nezamjenjivim doprinosom Staroga zavjeta nasuprot *politeizmu* koji je na taj na in pripremio put novozavjetnoj samoobjavi

Govore i o poimanju ovjeka kao osobe prema Nemetu²⁵⁴ u knjigama Novoga zavjeta nalaze se općenito dvije različite antropologije, i to apostola Pavla i njegovih suradnika, odnosno autora koji su pisali pod njegovim imenom ili *pavlovska antropologija*, i ona antropologija koja se nalazi u drugim spisima Novoga zavjeta.

Antropologija Evanjelja karakteristična je po tome što kao najvažniji pojam koristi pojam *srce* – grčki *kardía*, koje ima isto značenje kao i u Starom zavjetu, to jest središte je ljudskoga mišljenja i odlučivanja. *Srce* prihvaća ili odbacuje Isusa. Evanjelisti ne suprotstavljaju *tijelo* i *dušu* kao dva različita antropološka poela u ovjeku i ne pripisuju veće vrijednosti *duši* nego *tijelu*. Evanjelja govore uvijek o *jednomu jedinstvenom ovjeku*. Ovdje vidimo bitnu razliku između starozavjetne antropologije u kojoj smo susreli „kolektivnu“ perspektivu, to jest važnost naroda u odnosu na pojedinca, ali s obzirom da se na početku svakoga naroda opet nalazio pojedinac, događala se u stvari interakcija između pojedinca i kolektivnoga *mi*.²⁵⁵

U *Pavlovim spisima* susrećemo *grčke antropološke pojmove* kao što su *pneuma*, *psyche*, *sarx* i *soma*. Nemet tvrdi da je danas općenito prihvaćeno da Pavao koristi i ove pojmove ne želi istaknuti ovjekovu *ontičku podijeljenost* kao što to činili helenisti kao antropologija u svojoj *dualističkoj nauci*, nego jednostavno želi izraziti ovjekovo egzistencijalno stanje u različitim životnim okolnostima. Tako, *pneuma* – duh, *duša* i *soma* – tijelo nisu pojmovi koji dijele ovjeka na dva dijela, nego govore o njegovoj slabosti i o jakosti Božjega Duha koji djeluje u tako slabu bitu. Pavao rabi izraze *pneuma* (duh, duša) i *soma* (tijelo) i za moralno ili udredno označavanje ljudskoga ponašanja. Može se zaključiti, kako tvrdi Nemet, da je Pavao sa sobom uveo *biblijsku antropologiju* i pojam osobe kao jedinstvena bita. Pavao u spisima uvijek govori o cijelom ovjeku, a ne o njegovim dijelovima (tijelu, mesu ili duhu, odnosno duši), kao što to činili platonski ili helenisti u nauci. Tako i Pavlov ovjek „uvijek je otvoren drugim osobama i Bogu, suprotno aristotelovskoj filozofiji koja naučava da je ovjek savršen i zatvoren u sebi i da je sastavljen od forme i materije“.²⁵⁶

Boga kao Oca, Sina i Duha Svetoga. No ukoliko se danas iz kršćanske perspektive neki starozavjetni tekstovi kao Post 1, 26; 3, 22; 11,7; 18; Ps 2; 110,1; Iz 6,8 tumače kao tragovi objave trojstvenoga Boga u Starom zavjetu, oni se smatraju samo polazištem za trinitarnu objavu Novoga zavjeta. Usp. KNOCH, Wendelin, *Bog traži ovjeka. Objava, Pismo, Predaja*, 168–183.; COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 11–225.

²⁵⁴ NEMET, Ladislav, *Teologija stvaranja*, 115–118.

²⁵⁵ Vidimo da velike osobe vjere poput Abrahama, Jakova i Mojsija prethode kolektivnu naroda. Uzajamno prožimanje pojedinca i naroda u kojem pojedinac ne gubi svoju osobnost, nego čak stoji na početku stvaranja naroda opravdava traganje za biblijskim temeljima pojedinca kao osobe. Usp. SARTORI, Luigi, *La persona nella storia della teologia*, 140–141.

²⁵⁶ METZ, J. B. – FIORENZA, F. P., „Der Mensch als Einheit von Leib und Seele“, in: Feiner J. – Löhner M. (Hrsgb.), *Mysterium Salutis* (MS) II. (1967), 584–636, ovdje 600., citirano prema: NEMET, Ladislav, *Teologija stvaranja*, 118, bilj. 17.

2.2.3. Sinteza SZ i NZ

Iz dosadašnjih promišljanja o Bogu i ovjeku u *Starom i Novom zavjetu* može se uoiti jedinstvenost božanskoga plana, usredotočena u Isusu Kristu, koja nas dovodi do toga da shvatimo da je u Kristu, a ne u Adamu, temeljno polazište za antropološko razmišljanje. Ta osobita novost Isusa Krista, kako kaže Angelo Scola, može biti sažeto izražena u tezi koja ispovijeda *ovještvo Isusa Krista kao dovršen oblik ovještva*, a koju autoritativno navodi i Drugi vatikanski koncil:

„Misterij ovjeka postaje doista jasan jedino u misteriju utjelovljene Riječi. Adam, prvi ovjek, bio je naime slika onoga koji je imao doći, Krista Gospodina. Krist, novi Adam, objavljuje i misterij Oca i njegove ljubavi potpuno otkriva i ovjeka njemu samome te mu objavljuje uzvišenost njegova poziva (...) On je slika nevidljivog Boga (Kol 1,15). On je savršeni ovjek koji je Adamovim sinovima vratio sličnost s Bogom, koja je već prvom grijehom izobličena. Budući da je u njemu ljudska narav bila uzeta, a ne uništena, time je ona i nama uzdignuta na veoma visoko dostojanstvo. Utjelovljenjem se naima Sin Božji na neki način sjedinio sa svakim ovjekom.“ (GS 22)²⁵⁷

Tako postaje shvatljivo zašto Isusu Kristu pripada jedinstveno, neponovljivo i nenadmašivo mjesto unutar kršćanske antropologije. Kako to ne tvrdi Knoch: „Svaku ovjeku vlastita *sličnost s Bogom* ispunila se u Isusu Kristu, jer pogled na njega u posredovanoj neposrednosti uključuje pogled na Boga.“²⁵⁸ Kako sam Isus kaže u Ivanovu Evanđelju: „Ja i Otac jedno smo“ (usp. Iv 10,30.)

Na temelju svega do sada rečenog mogli bismo prijeći na formalan odgovor na pitanje tko je ovjek? Tvrdnja da je ovjek *slika Božja* – iako je ograničena u cjelokupnosti prikaza Svetoga pisma²⁵⁹ – predstavlja jedan od temeljnih konstitutivnih elemenata njegove antropologije.²⁶⁰ Možemo zaključiti da je bitno određenje ovjeka kao osobe upravo ovjekova *bogolikost*, to jest ovjek stvoren na *sliku Božju – imago Dei*, što zapravo predstavlja temelj kršćanske antropologije. Iako se u *Bibliji, Starom i Novom zavjetu*, kao što smo vidjeli, ne nalazi opća definicija o ovjeku, u Knjizi Postanka sačuvan je opis koji je u teologiji zauzeo temeljno mjesto i postao nešto poput *klasične definicije*. Kao prvo, treba uvijek imati pred oči da je *ovjek osobno biće u cjelokupnosti tijela, duše i duha* (usp. Post 2,7 i 1 Sol 5,23). I upravo tako je *ovjek – osoba*. Isto tako, potrebno je reći da se pojmom

²⁵⁷ DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Gaudium et spes* (GS) pastoralna konstitucija, 12, 24, 34, 62; IVAN PAVAO II., enciklike *Redemptor hominis* (RH) 10 i *Fides et ratio* (FR) 60; *Katekizam Katoličke Crkve* (KKC) 359, 1701.; Usp. SCOLA, A. (i dr.), *ovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 121–131; KNOCH, Wendelin, *Bog traži ovjeka. Objava, Pismo, Predaja*, 62–69.

²⁵⁸ KNOCH, Wendelin, *Bog traži ovjeka. Objava, Pismo, Predaja*, 63.

²⁵⁹ Usp. Post 1,26–27; ova je tema potom preuzeta u Ps 8; Sir 17,1–14; Mudr 2,23.

²⁶⁰ BONORA, A., *L'uomo immagine di Dio nell'Antico Testamento*, u: „Communio“ 54 (1980), 4–17; G. DE GENNARO (izd.), *L'antropologia biblica*, Napoli, 1981., cit. pr. SCOLA, A. (i dr.), *La persona umana. Antropologia teologica*, 189 i sl.; NEMET, Ladislav, *Teologija stvaranja*, 150–160; SEPE, Crescenzo, *Persona e storia*, 79–82.

slike u *Starom zavjetu* želi pokazati ovjekova jedinstvenost u odnosu na sve ostalo u Stvaranju, a ne analitički dovršen opis njegova stvaranja. Pri tome se polazi od posebna odnosa ovjeka s Bogom koji izražava taj pojam *slike*. Radi se o opisu stvaranja ovjeka u prvom poglavlju Knjige Postanka:

„I re e Bog: Na inimo ovjeka na svoju sliku, sebi sli na, da bude gospodar ribama morskim, pticama nebeskim i stoci – svoj zemlji – i svim gmizavcima što puze po zemlji! Na svoju sliku stvori Bog ovjeka, na sliku Božju on ga stvori, muško i žensko stvori ih. I blagoslovi ih Bog i re e im: Plodite se i množite, i napunite zemlju, i sebi je podložite! Vladajte ribama u moru i pticama u zraku i svim živim stvorovima što puze po zemlji!“ (Post 1,26–28)

Ovdje vidimo da je stvaranje ljudske osobe smješteno „na vrhunac cjelokupne božanske inicijative te je uvedeno izričito Božjom odlukom (‘Na inimo ovjeka’)“.²⁶¹ Važno je zamijetiti da je on, stvoren kao *slika Božja*, stavljen u položaj *gospodara u odnosu na ostala živa bića* (r. 26); tema *slike* govori o spolnoj razlici („muško i žensko stvori ih“, r. 27) te je na kraju predstavljen kao primatelj božanskoga blagoslova (r. 28). Cjelina ove perikope iz *Knjige Postanka* kaže da je ovjek *slika* u svemu što ga ini: odnos sa svijetom, s drugim ljudima, s Bogom. Po Knochu, temeljna izjava da je *Bog stvorio ovjeka na svoju sliku* zna i da ima *sličnosti*, ali ne i *jednakost* s Bogom; sličnosti s Bogom tvore njegovu veličinu, a različitosti označuju njegove granice. Isti izraz *slika* koristi se opet u *Knjizi Postanka*, u priči o Adamovu sinu, što po Scolinoj analizi predstavlja znakovit paralelizam koji nam otkriva antropološko bogatstvo koji taj izraz nosi u sebi jer on proizlazi od Boga istom neposrednošću u kojom sin dolazi od svoga roditelja. U tome se odlomku može doći i jasna aluzija na odnos između Boga i ovjeka kao odnos obojstva i sinovstva²⁶²:

„Kad je Bog stvorio ovjeka, napravio ga je na priliku svoju; stvorio je muško i žensko. A kad ih je stvorio, blagoslovio ih i nazva – ovjek. Kad je Adamu bilo sto i trideset godina, rodi mu se sin njemu sličan, na njegovu sliku; nadjenu mu ime Šet.“ (Post 5,1–3).

U drugom i trećem poglavlju *Postanka* ne govori se o *sličnosti*, ali jasno se pokazuje da je ovjekovo postojanje razumljivo jedino ako se uzme u obzir njegov *odnos* s Bogom. U tom smislu Bog mu povjerava jasnu zadaću i daje mu društvo koje dokida njegovu samostalnost na izvor njegova bića postavlja *dvojnost muškarac-žena*. Tu dolazi do izražaja njegova važna osobina – on je *društveno biće*: „Nije dobro da ovjek bude sam“ (usp. Post 2,18) u govoru o ovjeku *Biti-za-sebe* je uvijek i *Biti-za-drugoga*, što je zasnovano u stvaranju njega kao muškarca i žene u jednaku osobnom dostojanstvu i uzajamnu nadopunjavanju u zajednici

²⁶¹ SCOLA, A. (i dr.), *La persona umana. Antropologia teologica*, 189 i sl.; Usp. KNOCH, Wendelin, *Bog traži ovjeka. Objava, Pismo, predaja*, 63.

²⁶² SCOLA, A. (i dr.), *ovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 125; Post 1,26–28 potrebno je čitati u cjelini s tekstovima Post 5,1 ili 5,3 i Ps 8, koji se kreću u veoma sličnom misaonom smjeru. Usp. LADARIA, F. Luis, *Antropologia teologica*, Casale Monferrato, 2002., 146.

ljubavi.²⁶³ Tako upu enost na zajedništvo s Bogom i s drugim ljudima spada u bitne karakteristike ljudske osobnosti. Dakle, narav toga zajedništva nije samo biti-jedno-uz-drugo više pojedinaca jedne vrste niti je puka pluralnost, kao što pokazuje spomenuti jahvisti ki izvještaj o stvaranju muškarca i žene.

Nadalje, od Boga dolazi zapovijed *da se ne jede plod sa stabla dobra i zla* i ovjekov neposluh toj zapovijedi, to jest *izvorni grijeh*, označuju i tako njegovu pobunu u odnosu na svojega Stvoritelja, taj grijeh određuje pokvarenost itave ljudske osobnosti. Grijeh je temeljni događaj koji prožima cijelu povijest ovjeka i cijeli život svakoga pojedinca. Tek na pozadini istine stvaranja, to jest da je ovjek stvoren kao *slika Božja*, može se razumjeti dubinska dimenzije onoga što *Sveto pismo* opisuje izrazom *pad u grijeh*. Kršćanska antropologija ne može se pomiriti s tim stanjem *pra-grijeha*. Kako tvrdi Knoch, ona smatra da ni ljudski grijeh nije dokinuo stvarnost ovjekove *slika nosi s Bogom*. Kako to to no tvrdi Angelo Scola, „ta cjelokupna slika osobita naboja svjedoči i da je itavo djelo Stvoritelja postavljeno unutar izrazito antropološkog obzora, a teološki je sadržaj pojma *slike*, iako taj pojam nije materijalno prisutan, izražen i produbljen.“²⁶⁴ Na temelju do sada rečenoga moramo se složiti s tvrdnjom talijanskoga teologa Angela Scola da je odnos s Bogom – sažeto naznačen pojmom *imago* – imbenik o kojem ovisi sav sadržaj ovjekova postojanja te stoga *Sveto pismo* nastoji pokazati da je takav odnos *zaglavni kamen* za razumijevanje složenosti konstitutivnih imbenika ovjeka i njegove sudbine, s ciljem omogućavanja cjelovita razumijevanja ovjeka.

U Novom zavjetu pojam *imago Dei* dobiva novu, *kristološku dimenziju* jer se izravno pridaje Isusu Kristu (usp. 2 Kor 4,4; Kol 1,15). Zna i da se u osobi Isusa Krista Rije Božja objavljuje u svojoj punoj osobnosti, a također se u njemu ostvaruje i punina *osobe* kao *slike Božje*. Kako je već rečeno, temu Krista i kršćanina kao *slike* na poseban je način razvio Pavao u svojim poslanicama. S obzirom da se rije *slika* u Novom zavjetu koristi za opisivanje stvarnosti koja se očituje u svojoj biti²⁶⁵, Pavao je koristio kako bi izrazio božanski i sinovski identitet Isusa Krista. Pavao se pri tome poziva na Post 1,27 i Isusa Krista poistovjećuje s pravim Adamom (1 Kor 15,45 ss.)²⁶⁶ što pretpostavlja *karakterističan Pavlov naglasak*. Po Scoli, „sažeta namjera, kojom je Krist ocrtan kao slika Božja (2 Kor 4,4; Kol 1,15) jest da se

²⁶³ SCOLA, A. (i dr.), *ovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 125; Usp. KNOCH, Wendelin, *Bog traži ovjeka. Objava, Pismo, Predaja*, 63.

²⁶⁴ SCOLA, A. (i dr.), *ovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 125.

²⁶⁵ KITTEL, G. Eikon, u GLNT III, 178. Usp. SCOLA, A. (i dr.), *ovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 126., bilj. 14.

²⁶⁶ KITTEL, G. Eikon, u GLNT III, 178. Usp. SCOLA, A. (i dr.), *ovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 126–127., bilj. 14., pogledati i bilj. 15. gdje se Scola poziva na autora i djelo: Giavini, G., *Riflessi della cristologia di Colpi sulla lettura di Gen. 1–3*, u AA. VV. *La cristologia*, 257–267.

istakne njegovo posvemašnje zahva anje u ovjekov život, poradi njegove središnjosti u itavu božanskom planu: od po etka (Stvaranje) do eshatološkoga dovršenja (Kol 1,18–20).²⁶⁷ „Isusovo uskrišenje stoga je vrhunac Božje objave (usp. 2 Kor 1,20; Rim 1,2) koja e u paruziji na i svoje dovršenje. Propovijedanje Isusova uskrsnu a u biti je naviještanje Boga (usp Dj 26,8).²⁶⁸ Kristološka dimenzija slike produbljuje se u doga aju ovjekova spasenja gdje dolazi do izražaja *Isus Krist kao Uskrsli*.²⁶⁹ Krist koji je postao vidljiva slika nevidljivoga Boga i obnavlja izvornu stvorenjsku ovjekovu sliku zamagljenu grijehom. „I kao što smo nosili sliku zemljanoga, nosit emo i sliku nebeskoga“ (usp. 1 Kor 15,49).

Kako smo vidjeli, ovjek je od Boga pozvan na izvršenje odre enoga zadatka; upravo time što je stvoren kao *slika Božja*, ovjek je dobio od Stvoritelja zadatak i o ekuje se njegov specifi an odgovor, i to u odnosu na Boga i u odnosu prema svemu stvorenom. Drugim rije ima, ovjek je pozvan ostvarivati svoju *sli nost s Bogom*, i to konkretno, poštivati dostojanstvo drugoga ovjeka jer je *slika Božja* te kao *zastupnik stvorenja*, Bogu zahvaljivati za dobrotu stvorenoga i iskazivati mu hvalu. Me utim, *Novi zavjet* pokazuje da ovjek ne odgovara Božjem pozivu, dakle ne živi u skladu sa svojim odre enjem *slike Božje* te time narušava svoje odnose prema Bogu i stvorenjima, o emu izri ito govori Pavao u svojoj Poslanici Rimljanima.²⁷⁰ Me utim, zbog svoje *apriorne* ljubavi prema ljudskom stvorenju koja nije ovisna o njegovu ponašanju i odgovoru Bog se u Isusu Kristu *palom ovjeku* obra a i daje mogu nost *obnove slike Božje* na koju je stvoren (usp. 2 Kor 3,18). Prema Pavlu, obnova se doga a „suobli enjem slici Sina njegova“,²⁷¹ Isusa Krista (usp Rim 8,29). Tako je Isus Krist ispunjenje pravoga ovjeka naviješteno u Post 1,27 (usp. Rim 5,14), a njegovo suobli enje Kristu dovršit e se, kako smo rekli, u eshatološkom vremenu (usp. 1 Kor 15,49). Ovdje je važno istaknuti da se krš ani stalno trebaju truditi u vezi sa *suobli avanjem Kristu* te pokazivati plodove *suobli enosti s Kristom* u svojem svakodnevnom konkretnom životu, kako Pavao isti e u Poslanici Kološanima (usp. Kol 3,11). Možemo zaklju iti da, premda je

²⁶⁷ SCOLA, A. (i dr.), *La persona umana. Antropologia teologica*, 189 ss.

²⁶⁸ KNOCH, Wendelin, *Bog traži ovjeka. Objava, Pismo, Predaja*, 66.

²⁶⁹ KNOCH, Wendelin, *Bog traži ovjeka. Objava, Pismo, Predaja*, 64–66. Knoch govori više o toj temi u poglavlju navedenoga djela pod naslovom „ ovjek, otkupljen križem i uskrsnu em Isusa Krista“.

²⁷⁰ Pavao u svojoj poslanici Rimljanima o tome jasno govori: „premda upoznaše Boga, ne iskazaše mu kao Bogu ni slavu ni zahvalnost“. Dalje kaže: „oni zamijeniše slavu neraspadljivoga Boga likom, obli jem raspadljiva ovjeka, i ptica, i etveronožaca i gmazova“, usp. Rim 1,21.23. Dalje Pavao u istoj poslanici govori da su ljudi „ astili i štovali stvorenje umjesto Stvoritelja“, usp. Rim 1,25. Time su ljudi živjeli u suprotnosti sa svojim odre enjem *slike Božje*, što rezultira narušavanjem odnosa prema Bogu, ali i poreme ajem odnosa prema drugima i prema svijetu, usp. Rim 1,24–32.

²⁷¹ Suobli enje Isusu Kristu pretpostavlja poznavanje kakav je Isus Krist bio i koje je osobine imao te u emu ga i kako ovjek treba i može nasljedovati. O tome malo opširnije govori autor Angelo Scola te upu ujemo na sljede a poglavlja: „Jedinstveno ovještvo Isusa Krista“; „Izvanredna ljudska postojanost“; „Potpuna sinovska ovisnost“. Usp. SCOLA, A. (i dr.), *ovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 126–128. Usp. SEPE, Crescenzo, *Persona e storia*, 88–89.

ovjekovo *suobli enje slici Krista* ontološka stvarnost, ono se u *eshatološkoj napetosti* konkretno ostvaruje već sada u sadašnjosti, ali istovremeno iščekuje svoje kona no dovršenje. Suobli enjem Kristu, *vjernoj slici Boga* i ovjekovoj *praslici*, kršćanin stječe svoju specifičnu osobnost.²⁷²

Potrebno je još nešto reći o onom po čemu je ljudsko biće najviše *slično Bogu*, a to je sposobnost za zajedništvo – *communio*. Naime, ovjek kojem se Bog obraća kao *Ti* te on tako nalazi svoje *Ja* doživljava specifično iskustvo da nije slučajno oslovljen, nego isključivo stoga što je to Bogu važno. Upravo po ovom iskustvu ovjek može doživjeti iskustvo uključenosti u *zajedništvo – communio*. Tako se oblikuje ono *Mi* koje se temelji na njegovu izvoru – Bogu. To *Mi* ostvaruje osobne veze, nužno suzajedništvo ne kao teret, kao prisilu, nego kao usreću u slobodu koja ujedno poziva na potpunu povezanost. To *Mi* drži u ravnoteži oslovljeno *Ti* i *Ja* koje nalazi sebe, uzdiže takve veze iz puke slučajnosti.

Možemo se složiti s teologom Knochom da *sloboda*, koja je jedna od odrednica osobe, u praksi implicira *slobodu i vezanost na vlastitu savjest*. To znači da osoba može i mora odgovorno djelovati. To implicira dimenziju ovjekove brige o vremenu koje mu je dano. Objava u Isusu Kristu otkriva vjerniku spoznaju stvarnosti Boga kao misterija ljubavi koja je sam Bog Otac, Sin i Duh Sveti, kako dalje tvrdi Knoch.²⁷³ Takva ljubav prihvaća i smrt te time pokazuje u kojoj mjeri ljubav na koju poziva Isus treba biti radikalna.²⁷⁴ Međutim: „Tek u kraljevstvu Trojstva kada će stvorenje biti konačno oslobođeno, Sin i Duh će se primjereno objaviti, shvatljivo stvoru, koji je stvoren na sliku i priliku Trojstva.“²⁷⁵ Knoch to ne zamjećuje da Ivanova ispovijest *Bog je ljubav* predstavlja sintezu kršćanskoga shvaćanja Božje objave – za razliku od shvaćanja objave u monoteističkim religijama kakvo je npr. židovstvo – predstavlja zaključak do kojega se može doći uz pomoć smjernica u oteljeljstva koje pokazuju put, kao i biblijskih temeljnih iskaza, te uz teološke implikacije u pogledu ovjeka i

²⁷² Konstitucija Drugoga vatikanskog sabora *Gaudium et spes* (GS) svoje prvo poglavlje posvećuje „dostojanstvu ljudske osobe“, poglavlje započinje i zaokružuje dvostrukim iskazom o ovjeku kao *slici*. Na početku isti je *ovjekovu stvorenost na sliku Božju kao temelj dostojanstva ljudske osobe* i originalnosti kršćanske antropologije (usp. GS 12). Na završetku poglavlja antropologiju smješta u svjetlo kristologije iskazom da „misterij ovjeka postaje doista jasan jedino u misteriju utjelovljene riječi“ te da istine o ovjeku nalaze svoj izvor u Kristu i „u njemu dosežu svoj vrhunac“ (GS 22). Dakle, to uključuje i istinu o stvorenosti na *sliku Božju*. Više i detaljnije o tome vidi u: LADARIA, F. Luis, „L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II“, u: LATOURELLE, René (ur.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962–1987)*, II, Assisi, 1987., 939–951.

²⁷³ KNOCH, Wendelin, *Bog traži ovjeka. Objava, Pismo, Predaja*, 67–69. Autor Coreth izvrsno je izložio misli o slobodi ovjeka, s naglaskom na značenje poimanja slobode u kršćanstvu. O tome vidi više u: CORETH, Emerich, „Smisao ovjekove slobode“, u: *Obnovljeni život*, 53 (1998) 4, 391–402.

²⁷⁴ Usp. Iv 15,13: „već ljubavi nitko nema od ove: da tko život svoj položi za svoje prijatelje.“

²⁷⁵ BOFF, L., *Der dreieinige Gott* (BThB). D seldorf, 1987., 246 sl. cit. pr. KNOCH, Wendelin, *Bog traži ovjeka. Objava, Pismo, Predaja*, 67–69, ref. 209.

tuma enja njegove osobnosti. Uostalom, to Ivan sam potvrđuje rije ima: „Tko ostaje u ljubavi, u Bogu ostaje, i Bog u njemu“ (usp. 1 Iv 4,16b).

2.2.4. Zaključak ne misli o antropologiji u Svetom pismu

Kao zaključak dosadašnjega izlaganja izdvojimo nekoliko važnijih momenata. Prvo, vidljivo je da shvaćanje *ovjeka kao osobe* u Svetom pismu nije nigdje sustavno razrađeno ni obrađeno. Sustavna razrada ostavljena je za kasniji period u povijesti kršćanstva. Unatoč tome, iz provedene analize *biblijskih tekstova* i njihove interpretacije različitih autora vidimo da u svetim tekstovima ima dovoljno iskaza koji ukazuju na *Božju i ovjekovu osobnost*.

Objava je nedvojbeno jasna – *biblijski Bog je osobni Bog*. Dakle, Bog u Starom zavjetu nije *stvoriteljski prauzrok* ili *izvor svega bitka* u smislu istoga bitka (lat. *ispum esse, esse purum*), nego je on – *osobni Bog* koji govori kao *ja* ili o kojem se govori kao o *njemu, ti, on*. Taj *osobni Bog* je potpuno *autonomno biće* koje osim što govori, stvara i djeluje, slobodno se *objavljuje*, potpuno *neuvjetovano odlučuje, intervenira u povijest i samoinicijativno traži dijalog s ovjekom*. Pokazuje sve karakteristike *osobnosti* u potpunu smislu. Bog je istodobno i *po sebi* i *apsolutni temelj svih bića* koja on slobodno stvara.

Objava osobnoga Boga dostiže svoj vrhunac u utjelovljenju njegove Vjere i Riječi, Sina Isusa Krista. U osobi Isusa Krista u potpunosti je objavljena Božja osobnost i to kao *troosobna stvarnost* Oca, Sina i Duha Svetoga. Drugim riječima, Bog se u Isusu Kristu objavljuje kao onaj koji u povijesti spasenja djeluje na osoban način u Ocu, Sinu i Duhu Svetom, a trojstvena vjera u Boga ili *trinitarni nauk* o Bogu predstavlja srce kršćanske teologije. U objavi Boga kao *triju osoba* leži potpuna novost novozavjetne objave Boga u Isusu Kristu, u odnosu na starozavjetnu monoteističku Božju objavu koja je sadržavala personalne karakteristike i elemente Božje osobnosti. Iz *Staroga i Novoga zavjeta* vidljivo je da se Bog kao osoban pokazuje *ad extra*, tj. u svom djelovanju i odnosu prema ovjeku, narodu i svemu stvorenom. Pri tome moramo naglasiti da je *osobni Bog*, kakva ga prikazuje *Sveto pismo*, kontinuirano usmjeren posebno na ovjeka kojega stvara, poziva i uzdiže na razinu dijaloškoga partnera. Vidjeli smo da *Stari zavjet* predstavlja Boga koji govori narodu, a *Božja se osobnost* pokazuje upravo u njegovim govorima u prvom licu koji najviše dolaze do izražaja u formulama sklapanja *saveza* koji je središnji pojam itave *Biblije*. Znači, Bog se očituje kao jedinstveno i nezamjenjivo biće s vlastitom mišlju, djelovanjem, samosviješću i slobodom sklapanja *saveza*.

Ovakva predodžba o Bogu imala je presudno značenje za formiranje *slike o ovjeku*. Ovjek prema tome nije nikakva nužna emanacija iz nekakve božanske supstancije, nego je *ovjek – stvorenje proizišlo iz Božjega slobodnog stvaralaštva*. Sveto pismo ne donosi to no određenu definiciju ovjeka nego samo njegove različite opise, a sve elemente koji se tijekom povijesti teologije postupno stapati u pojam osobe sadržajno već nalazimo u Bibliji, premda nisu izražene izrazima kao npr. individualnost, dostojanstvo, samostojnost, relacionalnost, refleksivnost, samosvijest, sloboda odluke, subjektivnost. Međutim, svi pojmovi i opisi koje nalazimo u *Svetom pismu* ocrtavaju ovjeka kao *jedinstveno biće* u smislu njegove cjelovitosti jer nema podjele na dušu i tijelo. U ljudskom biću ne postoji nešto što je samo profano i nešto što je samo sveto, sakralno.

Prava ljudska vrijednost i značenje mogu se razumjeti samo u njihovu odnosu prema Bogu Stvoritelju, što potvrđuje trajnu povezanost ovjeka s Bogom, ali i s drugim ljudima, ili ovjekovu *komunitarnu dimenziju*. Dakle, sve komponente ljudske osobnosti izrečene su ponajprije u vidu njezina odnosa prema Bogu. A taj se odnos artikulira u nekoliko konstitutivnih elemenata, i to: ovjek je stvorenje Božje, on se zbog svoga dostojanstva, koje proizlazi iz njegove *sličnosti s Bogom*, razlikuje od ostalih stvorenja; pozvan je na zajedništvo s Bogom i sa stvorenjima; kao što je od Boga stvoren, tako je od njega i otkupljen. Ovjek je naslovljen (prozvan) od Boga, otkupljen te pozvan da Bogu odgovori u slobodi, a njegov odgovor imati težinu za cijelu vječnost. Time on zapravo zadobiva na značenje u svojoj individualnosti, slobodi i odgovornosti. Upravo zbog biblijskoga shvaćanja *ovjeka kao osobe* stvara se potpuno novi pogled na cijelu stvorenu stvarnost. Biblijsko shvaćanje osobe obuhvaća a njezin poseban položaj među ostalim stvorenjima te njezin osobni odnos s Bogom. Kako to ne zamjećuje Sepe, novi pogled na stvarnost mijenja *grčki kozmološki predodrećeni univerzum*. Stvara se nova vizija stvarnosti u kojoj *središte više nije kozmos*, koji u nepromjenljivoj determiniranosti svojih zakona panteistički uključuje svaku stvar, čak i ovječstvo i božanstvo. Nasuprot tome, ovjek koji je od Boga stvoren kao osoba u svoju osobnu povijest uključuje i tajav kozmos.

Za naš rad posebno je važno istaknuti temeljni vid odnosa ovjeka s Bogom unutar kojega se događaja objava *osobnosti*. Taj je odnos prvenstveno *dijaloške naravi*. Za ovjeka kažemo da je *biće odnosa*. Izvan toga interpersonalnog odnosa Biblija ne poznaje ni govor o Bogu ni objavu o ovjeku. Svi navodi vezani za Božju i ljudsku osobnost u Svetom pismu shvaćeni su u tom kontekstu. Zato se s pravom Bibliju može nazvati knjigom odnosa *par excellence*, kako isti već više puta citirani autor Crescenzo Sepe. Kada govorimo o *relacijskoj dimenziji*, treba reći da postoji bitna razlika u relacijskoj usmjerenosti Boga i ovjeka. Božji

odnos prema svijetu i ovjeku nije nužan, nego proizlazi iz njegove slobodne volje i ljubavi dok ovjekova usmjerenost na Boga proizlazi iz njegove stvorenosti, odnosno ovisnosti. Dakle, ljudsko je biće sposobno za stvaranje spomenutoga odnosa *dijaloške naravi* s Bogom i ljudima. To znači da postoji dijalog na razini *ja-ti* odnosa. Upravo je po tome što može stupati u odnos – *relaciju*, prvenstveno s Bogom, a onda i s drugim bićem, najviše *slika Božja*. To životno zajedništvo s drugima dopušta i omogućuje postojanje osobnosti koja razvija sve svoje ljudske sposobnosti.

Zapravo, radi se o *komunitarnoj* ili *relacijskoj* dimenziji koja je vlastita ljudskoj osobi. Ovdje se zajedništvo može razumjeti kao opća ljudska zajednica ili ljudsko društvo u kojem pojedinac živi, ali i kao životna zajednica ili *zajedništvo muškarca i žene* koji u braku to zajedništvo najpotpunije ostvaruju. Ovaj vid zajedništva posebno je važan za temu našega rada i bit će detaljnije obrađen u kasnijim ulomcima. Ovdje ćemo samo napomenuti da upravo u činjenici da je Bog stvorio ovjeka kao muškarca i ženu nadahnuti pisci Svetoga pisma vide *izvor braka između muškarca i žene* i temelj ljudske prokreacije (usp. Post 1,28), iz čega slijedi da su brak, bračna ljubav i spolnost dragocjen dar Božji. O tome je Ivan Pavao II. puno govorio u svojim dokumentima, a navodimo ove njegove riječi: „Prvo zajedništvo uspostavlja se i razvija među braćnim drugovima: snagom ugovora bračne ljubavi muž i žena `više nisu dvoje, nego jedno tijelo` (usp. Post 2,24), i pozvani su da neprestano rastu u svome zajedništvu svakodnevnom vjernošću u obećanju uzajamnog posvemašnjeg predanja koje pretpostavlja ženidba. (...)”²⁷⁶

Dakle, promišljanja o *ovjeku kao osobi*, kako nam to prikazuju *Stari i Novi zavjet*, možemo zaključiti tvrdnjom da je njegovo *bitno određenje kao osobe* upravo *bogolikost*, to jest stvorenost na *sliku Božju – imago Dei*, što zapravo predstavlja temelj kršćanske antropologije. Iz ovoga slijedi da kršćanstvo definitivno donosi novo shvaćanje ljudske osobnosti u usporedbi s mentalitetom grčke kulture u kojem je kršćanstvo živjelo. S obzirom da otkrivenje pojedinca kao *osobe* ima temelj u Kristovu utjelovljenju, proizlazi da se pojam *osobe* nije definirao polazeći od antropološke datosti, nego polazeći od božanskih osoba u Presvetom Trojstvu.²⁷⁷ Tako dolazimo do *kristoloških i trinitarnih* definicija, o čemu će biti nešto više riječi u sljedećem ulomku.

²⁷⁶ GIOVANI PAOLO II., *Familiaris consortio*, 19. *L'indivisibile unità della comunione coniugale*, pag. 39. U hrv. pr. *Obiteljska zajednica*, 19., *Nerazdruživo jedinstvo braćnog zajedništva*, 27.; Usp. ANTUNOVIĆ, Ivan, *Sakrament ženidbe*, Filozofsko-teološki institut DSI, Zagreb, 2009., 24.; TOMIĆ, Celestin, *Uzvišena tajna. Ljubav i obitelj u biblijskoj i liturgijskoj poruci*, FTI, Zagreb, 1974., 37.; NEMET, L., *Teologija stvaranja*, 150–160.

²⁷⁷ ŠESTAK, Ivan, „Prinos kršćanstva filozofskoj misli o ovjeku“, u: *Obnovljeni život*, 55 (2000.) 4, 440.

2.3. Antropologija patristi koga razdoblja

Krš anstvo se u prvim stolje ima bavilo pokušajima *trinitarnih i kristoloških* definicija sa svrhom definiranja sadržaja svojih istina, ispovijesti o Kristu i Bogu, pri emu su nailazili na poteško e. Glavna poteško a ili pitanje Pracrkve glasi: „kako zajedno misliti i prikladno izraziti jedinstvo i razli itost u odnosu Krista prema Ocu“.²⁷⁸ Ovi napori oko to nijega utvr ivanja definicija vjere bili su potrebni kako zbog mentaliteta gr ke kulture i filozofije koja je okruživala prvu Crkvu, tako i zbog želje da krš ani sa uvaju unutarnje jedinstvo vjerovanja, tzv. *regula fidei*²⁷⁹, koja ozna va sažetak ukupne biti vjere koji svoje korijene ima u apostolskom naviještanju i sa uvan je najviše u predaji, ali se u skra enoj verziji nalazi u simbolima vjere. Dakle, vezano za pojam *osoba* može se zaklju iti da uporaba pojma *osoba* nije zapo ela unutar antropološkoga interesa. Povijesno je taj pojam ušao u teološku refleksiju zajedno s raspravama *trinitarnoga i kristološkoga* karaktera koje su se razvile po etkom 3. stolje a. Od toga je razdoblja *pojam osoba* s vremenom dobivao sve ve u važnost u razumijevanju vjere i objavljenih istina.²⁸⁰ U tome su važnu i gotovo presudnu ulogu imali crkveni oci iz Kapadocije, tzv. *Kapado ani*, koji najprije uo avaju odre ene kategorije gr ke misli kao prikladne za pojašnjavanje objavljenih istina vjere u kulturi koja, kako smo ve naglasili, ima razli ito mišljenje, a koja ih okružuje; radi se o helenisti koj i rimskoj kulturi. Crkveni su oci prvo usvojili gr ki filozofski instrumentarij, dakle rje nik, izraze i pojmove, ali su ih modificirali, ime su omogu ili presudne crkvene sabore koji su definirali *kristološke i trinitarne* dogme od kojih svakako treba istaknuti Sabor u Kalcedonu (451.), o emu e više

²⁷⁸ COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 101–173., cilj je ovoga priru nika teološki i duhovno uvesti itatelja u trojstveno otajstvo kao srce krš anske vjere.

²⁷⁹ *Regula fidei* – ozna va ukupan vjerski život Pracrkve koji se izražava u naviještanju, bogoslužju, katezezi, vjerskom i udorednom životu. Ukupni splet svih tih elemenata ima svoje nutarnje jedinstvo u pravilu vjere u tzv. *regulafidei*. *Pravilo vjere* sadržajno je trojstvena ispovijest koja donosi središte krš anske vjere u Boga i u Krista, daje pe at kako sakramentalnom slavlju, tako i putu spasenja krš ana. Vjera u Trojstvo predstavlja „sumarij“ krš anske poruke što je vidljivo iz tekstova za krštenje i euharistiju. Ovo vrijedi kako za Istok, tako i za Zapad. Usp. QUASTEN, J., u: *Lexikon für Theologie und Kirce*, LThk2 VIII, 1102 sl., izd. J. Höfer, K. Rahner, Freiburg, 1967.–1968.; COURTH, F., u: HDG II/1a, 31–40, cit. pr. COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 105., bilješka br. 1.

²⁸⁰ Dostupna je bogata literatura koja govori o tom pitanju teološko-povijesnog razvoja shva anja osobe, predložena je konzultirana literatura: SCOLA, A. (i dr.), *ovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 121 s.; KNOCH, Wendelin, *Bog traži ovjeka. Objava, Pismo, Predaja*, 183–255.; COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 101–173.; ŠESTAK, I., „Shva anje ovjeka u povijesti filozofije (I. dio). Od starogr ke do renesansne slike ovjeka“, u: *Obnovljeni život*, 58 (2003) 3., 283–303; WERBICK, Jürgen, *Der trinitarische Gott*, 492–514; usp. GRESHAKE, Gilbert, *Die theologische Herkunft des Personbegriffs*, 75–86; MILANO, Andrea, *Persona in teologia*; WERBICK, Jürgen, *Person*, 339–350; SCHMITZ, E. Kenneth, *Zemljopis ljudske osobe*, u: *Svesci Communio*, 20 (1986.) 63, 46–50; SEPE, *Crescenzo*, *Persona e storia*; SARTORI, Luigi, *Persona nella storia di teologija*, 131–183.; KOBUSCH, Theo, *Die Entdeckung der Person*; ŠESTAK, Ivan, „Prinos krš anstva filozofskoj misli o ovjeku“, u: *OŽ* 55 (2000.)4, 433–454.; ROLNICK, A. Philip, *Osoba, milost i Bog*, Zagreb, 2012., 25–74; MIŠI , Anto, *Osoba*; Ousia, u: *Rje nik filozofskih pojmova*, Verbum, Split, 2000., 195–196; GRABNER-HAIDER, Anton (pr.), *Osoba*, u: *Prakti ni biblijski leksikon*, KS, Zagreb, 1997., 266.

rije i biti kasnije. Susret krš anstva s gr kom misli neizbježno je dovodio do miješanja kultura pa je dolazilo do tzv. helenizacije krš anstva, što zna i uvo enja nekih elemenata gr ke filozofije u biblijsku vjeru.

Ve ina današnjih teologa gleda na tu temu razli ito. U tome vide autenti nu aktualizaciju i inkulturaciju krš anske vjere utemeljenu na univerzalnim zahtjevima samoga krš anstva, a ne nužno zastranjenje ili gubitak identiteta. Neki smatraju da se u krš anstvu mogu na i obje tendencije – i *helenizacija* i *dehelenizacija* – u smislu razlikovanja od ondašnje gr ke filozofije, kao zahtjev da se krš anska poruka izrazi jezikom doti noga vremena²⁸¹. Jedan od primjera *helenizacije* i *dehelenizacije* je i *pojam osobe* za koji je krš anstvo na po etku rabilo pojmove iz gr ke i rimske kulture, i to *prósopon*, *hypóstasis*, *persona*, no ne bez poteško a u njihovoj uporabi, te ih je tijekom povijesti moralo dodatno specificirati i razjasniti. Spomenute izraze ve smo doticali u dosadašnjim promišljanjima, no radi boljšega razumijevanja teološkoga poimanja osobe još emo se zadržati na ovim klju nim izrazima koji su svojim zna enjem odigrali važnu ulogu u razvoju *pojma osoba*.

*Prósôpon*²⁸² je gr ki izraz koji etimološki ne zna i *maska*, za razliku od njezina latinskog ekvivalenta *persona*. U helenizmu *prósôpon* zna i pojedinac te izražava ovjeka u zajednici ili društvu koje ga okružuje. Ovo zna enje kasnije preuzima latinska rije *persona*. U *Svetom pismu* izraz se rabi kao hebrejski izraz *panim* koji zna i *lice*. Izraz *prósopon* u po etku nije bio ontološki pojam poput *hypóstasis*, s kojim se tek kasnije poistovjetio, nego je dugo imao smisao ne ega tek izvanjskoga pa se njegov smisao morao tek razviti u „stvarno postoje i bitak“²⁸³ da bi se mogao rabiti na jednakoj razini s *hypóstâsis*.

*Hypóstasis*²⁸⁴ je jedan od najvažnijih filozofskih izraza kasne antike s vrlo širokim spektrom zna enja. Za trinitarne i kristološke rasprave prvih stolje a predstavlja izraz od posebne važnosti. Aristotel nije rabio pojam *hypostasa*²⁸⁵ u ontološkom zna enju jer se njegova peripateti ka škola usredoto ila na razli ite na ine *bivovanja* pa je izraz *hypostasis* rabila u bliskoj povezanost sa supstancijom (*ousia*). Hipostaza je ozna avala u konkretnim stvarima postoje i *bitak* i kao takva smatrala se temeljem vlastitosti stvari i bi a. U neoplatonizmu je zna enje izraza *hypostasis* bila važna pretpostavka za formuliranje trinitarne

²⁸¹ KASPER, Walter, *Isus Krist*, Split, 1995., 218–219; Usp. SCHÖNBORN, Christoph, *Bog posla Sina svoga*, 60–62.; Usp. STOCKMEIER, Peter, Hellenismus und Christentum, u: *SM*, II (1986.), 665–676.

²⁸² SCOLA, (i dr.), *ovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 121s.; MILANO, A., *Persona in teologia*, 11–70.

²⁸³ STUDER, Basil, Hypostase, u: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, izd. J. Ritter, K. Gründer i G. Gabriel, Basel, 1971.–2007., *HWP*, III (1974.), 1258–1259.

²⁸⁴ COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 155.; SCOLA, A. (i dr.), *ovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 167.; MILANO, Andrea, *Persona in teologia*, 98–101; GRESHAKE, Gisbert, *Der dreieine Gott*, 81–82.

²⁸⁵ DEV I , Ivan, *Pred Bogom blizim i dalekim*. Filozofija o religiji, Zagreb, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 1998., 204., bilj. 20.

teologije. Stvarnost po neoplatonizmu potječe od Jednoga, a pojam *hypostasis* označava stvarnost bitka izvedenu iz toga Jednoga. Kasnije su neoplatonici upotrijebili svoju tumačenja ovoga pojma i kažu da se pod *hipostazom* ne podrazumijeva samo bitak, već i ukoliko proizlazi iz jednoga višeg bitka i manifestira ga, nego ukoliko po sebi i u sebi samom *subzistira*, znači i *duhovni individuum*. *Hypostasis* se ovom tvrdnjom našla prilično blizu kasnijemu latinskom pojmu *subsistentia*. Osim ovih, postoji i općenita značenja izraza *hypostasis* razvijeno u svakodnevnom govoru. U tom slučaju podrazumijeva stvarnost koja se nalazi iza pojavnosti. Tako izraz sve više označava stvarnost koja jest i koja postoji, nasuprot nečemu što je umišljeno ili izmišljeno. Ovakvo značenje prenosi se i u grčki prijevod *Staroga zavjeta* (LXX), gdje se izrazom *hypostasis* prevode ekvivalentni hebrejski glagoli, među njima se isti je *hypostasis* kao temelj života ili temelj, kao stvarnost koja stoji iza svega pojavnog, kao trajna stvarnost. U *Novom zavjetu* također nalazimo na izraz *hypostasis*, i to kod Pavla dvaput (usp. 2 Kor 9,4; 11,17) u smislu nakane, plana. Važnija su mjesta iz Poslanice Hebrejima (usp. Heb 1,3; 3,14; 11,1) u kojima je vidljiv filozofski oblikovan pojam *hypostaze*. Znači, izraz *hypostaza* označava *pravu stvarnost - Boga* koja stoji iza prolaznoga karaktera svijeta, a koja je u *Isusu Kristu* prisutna.

*Osoba*²⁸⁶ ili latinski *persona* je pojam koji se razvija na Zapadu. Izraz ima izvorno značenje *maske*, kasnije dobiva značenje *uloge, karaktera, osobe*, a potom socijalnu ulogu i karakter nekoga osobe. Ono što se danas shvaća pod riječju *osoba* ima svoj korijen u biblijskoj misli i u kršćanstvu, kako smo to već naglašavali. Isto tako već je rečeno da nije potvrđeno da latinski izraz *persona* ima zajednički korijen s grčkim izrazom *prosopon* upravo zbog prvotnih značenja te riječi i koja nisu ista, *prosopon* znači lice, obraz, a izraz *persona* izvorno znači maska.²⁸⁷ Treba spomenuti da se izraz *persona* upotrebljavao i u socijalnom kontekstu pri čemu se uvijek mislilo „na nositelja jedne socijalne uloge, a ne na apsolutnu osobu, individuum“.²⁸⁸ Međutim, autor Greshake tvrdi da *persona* i prije kršćanstva označava pojedinca koji je po svome razumu obavezan živjeti i djelovati prema svojim dužnostima. To znači da *persona* označava određeni *individuum* kao nositelja prava i obveza. Već smo ranije spomenuli i druge autore koji također misle da je *persona* i prije širenja kršćanstva mogla izraziti ideju ljudske *individualnosti*, uz već u uporabu odgovarajuća

²⁸⁶ MIŠIĆ, Anto, *Osoba*; Ousia, u: *Rječnik filozofskih pojmova*, Verbum, Split, 2000., 195–196; GRABNER-HAIDER, Anton (pr.), *Osoba*, u: *Praktični biblijski leksikon*, KS, Zagreb, 1997., 266.

²⁸⁷ U vezi sa značenjem izraza *persona* i novijih istraživanja njegova porijekla vidi: SCOLA, A. (i dr.), *Osoba kao osoba. Teološka antropologija*, 166.; MILANO, Andrea, *Persona in teologia*, 68 sl.

²⁸⁸ FUHRMANN, Manfred, *Person I.*, 270. Primjerice, autor govori da je riječ *persona* označavala položaj pojedinaca unutar društva, postojale su i uloge po staležu, po zanimanjima, po dobi, uloge i funkcije u obitelji.

prosopon, ali na potpuno elementaran i empirijski način.²⁸⁹ Ipak treba reći da je uvijek, kakva nam predstavlja metafizika antike, kao individuum ostao tek primjerak jedne vrste i treba naglasiti da je tek biblijskom porukom *ovjek kao Božji dijaloški partner* dobio svoje *apsolutno dostojanstvo i jedinstvenu vrijednost*, sposoban u svojoj ograničenosti slobodno odlučivati o svojoj konačnoj stvarnosti.

Iz rečenoga je vidljivo da spomenuti izrazi imaju vrlo široko značenje i velike mogućnosti interpretacije što ukazuje na drukčiji način govora i mišljenja u početku kršćanstva. Bilo je potrebno da teološka refleksija te izraze dodatno precizira i ograniči da bi se njima moglo izreći bitne istine kršćanske vjere jer bi inače povijesno-dinamički način gledanja Biblije stajao nasuprot statičko-substancijalnom obliku mišljenja kakav je vladao u helenizmu. Navedeni izrazi trebali su se diferencirati od drugih tada isto tako neophodnih pojmova kao što su *ousia, phýsis, essentia, natura, substantia*. Unato širokom značenju izraza o kojima smo govorili može se iz rečenoga ipak uočiti postojanje dva osnovna smjerna značenja ili dvije dimenzije. Prva je dimenzija ontološka i ukazuje na samostojnost pojedinca, što označava izraz *hypóstasis*, dok druga dimenzija ukazuje na pojavnost i relacijsku otvorenost osobe, a označavaju je izrazi *prósôpon i persona*.²⁹⁰ Kako tvrdi Dević, pojmovi *prosopon (persona)* i *hipostaza (supstancija)* u svom naslijeđenom značenju, bez semantičkih transformacija, nisu bili prikladni da bi adekvatno izrazili unutarbožanske odnose prema kršćanskoj objavi.²⁹¹ Postojale su opasnosti da se izrazi *prosopon (persona)*, kao i *hipostaza (supstancija)* krivo tumače s obzirom na utjecaj ranokršćanskih *krivovjerja i hereza*.²⁹² Slijede duga i zamršena terminološka kolebanja koja su razriješili crkveni sabori za koje su, kako smo već rekli, zaslužni u smislu postavljanja temelja za njihovo definiranje – veliki crkveni oci. Crkveni su oci upravo u borbi s *krivovjerjima* prvih stoljeća kršćanstva dali svoj nezamjenjiv i velik doprinos.

Kada govorimo o poimanju *osobe*, treba imati na umu teološko-trinitarne i kristološke rasprave. Još za vrijeme trinitarno-teoloških rasprava, a naročito nakon njih, teološki pojam *osobe* razvijao se i u kristološkim raspravama u kojima je također služio kao jedan od ključnih pojmova. Kako smo već naznačili, glavno pitanje koje je nametala vjera u Trojstvo bilo je

²⁸⁹ SCOLA, A. (i dr.), *ovjek kao osoba*, 166; GRESHAKE, Gisbert, *Der dreieine Gott*, 82.

²⁹⁰ COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 155–156.

²⁹¹ DEVIĆ, Ivan, *Pred Bogom blizim i dalekim*. Filozofija o religiji, 204.

²⁹² Izraz *prosopon* nosio je opasnost da se božanski odnos shvate u smislu *sabelijanizma*, a *hipostaza* u smislu *triteizma i arijanizma*. *Sabelijanizam* je ranokršćanska hereza koja je naučavala da su Otac, Sin i Duh Sveti samo oznake i prolazni na ini pojavljivanja jednoga Boga. *Arijanizam* zastupa da Sin nije istobitan s Ocem, nego drugotan i Ocu nejednak. „S obzirom na Duha Svetoga Arije jasno kaže da su Otac, Sin i Duh Sveti tri različite i nejednake hipostaze.“ Usp. LIEBAERT, J., *Arianismus*, LThK, sv. I. 846. cit. pr. DEVIĆ, Ivan, *Pred Bogom blizim i daleki*. Filozofija o religiji, 204., bilj. 21.

kako shvatiti odnos triju božanskih stvarnosti ujedinjenih u Bogu dok se kristološki problem sastojao u tumačenju jedinstva Kristove osobe u odnosu na dvije naravi, božansku i ljudsku. Možemo reći i da *osoba* u refleksiji o Trojstvu izražava razlikovni element u trojedinom Bogu (božanske osobe), a u kristologiji *osoba* se smatrati principom jedinstva božanske i ljudske naravi u Kristu. Također treba reći i da se *osoba* u trinitarnom kontekstu više izražavati *relacijsku dimenziju* dok se u kristološkim promišljanjima više naglasiti njezina *subzistencija*. Kako smo već naglasili, kada govorimo o trojstvenom nauku, što je za našu temu važno, treba spomenuti doprinos koji su dali veliki crkveni oci Zapada i Istoka. Međutim, za etke kristološkoga shvaćanja osobe nalazimo već kod Tertulijana, a potpuno se razviti na Kalcednoskom koncilu (451.). U nastavku ćemo spomenuti doprinose Tertulijana, Kapadokijana, Augustina te doprinos važnijih crkvenih sabora, naročito Kalcedonskoga koncila. Također ćemo spomenuti važnije momente poslijekalcedonskoga razdoblja, sve do prve formalne definicije *osobe* koju nam je ostavio Boecije.

Tertulijan – Kvint Septimije Florencije Tertulijan (oko 160.–240.)²⁹³ rođen je u Kartagi, bio je pravnik i teolog te napisao mnoga djela koja možemo podijeliti na apologetske spise, dogmatske i praktično-asketske. Poznato je da se na početku *crkvenim ocem* mogao nazvati uglavnom samo pojedini biskup, a u to su vrijeme biskupe zvali *otac* te otuda i naziv crkveni otac. Općenito crkveni otac je obično ime za velike teologe koji su sebi postavili cilj da polaze i od objave dublje teološki proniknu blago vjere. Međutim, ipak su neki od njih bili samo svećenici kao npr. Jeronim ili čak i laici kao npr. Tertulijan.²⁹⁴ S obzirom da je bio savršen poznavalac latinskoga jezika, smatra se tvorcem latinske crkvene književnosti, ali i tvorcem latinske znanstvene, praktične i pozitivne teologije. Upravo je sve to bilo potrebno da bi kršćanske ideje bile što to nije izražene. Uglavnom je poznat po svojim apologetskim nastojanjima. I on je suprotstavio gnosticima istinsko naelo predaje kao normu vjere. Proučavaju i trinitarnu teologiju prvi je došao do rezultata koji su omogućili razradu trinitarne formule s „*Una substantia, tres personae*“²⁹⁵, o čemu piše u svom važnom djelu *Adversus Praxeam (Protiv Prakseje)*.²⁹⁶ Po Moreschiniju, djelo potvrđuje da je

²⁹³ Za Tertulijana vrijedi da je bio najoriginalniji i najindividualniji kršćanski pisac sve do Augustina. Usp. PAVIĆ, Juraj-TENŠEK, Tomislav Zdenko, *Patrologija*, Zagreb, 1993., 125–130.

²⁹⁴ FRANZEN, August, *Kleine Kirchengeschichte*, Herder-Bücherei, Bd. 237/238., Freiburg i. B. 1968. Hrv. prijev., Franzen, August, *Pregled povijesti Crkve*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1988., 31–33.

²⁹⁵ O čemu Tertulijan piše u svom poznatom djelu *Adversus Praxeam*, 12,7; 18,2 (CC 2,1173.1174). Usp. SCOLA, A (i dr.), *La persona umana. Antropologia teologica*, 167, ref. 164.; usp. MILANO, A., *Persona in teologia*, Napoli – Potenza, 1996., 71–97.

²⁹⁶ Djelo *Adversus Praxeam (Protiv Prakseje)* nastalo je protiv *patripasijanca Prakseje* koji je ovu herezu proširio u Kartagi. Oni su pobijali subzistenciju Sina, čemu Tertulijan suprotstavlja *oikonomiju* kojom se izražava monarhijski odnos između Oca i Logosa i Duha Svetoga. Riječ je o razlici, ali ne i o diobi triju božanskih osoba unutar jedine naravi. Usp. PAVIĆ, Juraj-TENŠEK, Tomislav Zdenko, *Patrologija*, 127.

kršanstvo odgovorilo na nove zahtjeve kako na području misli, tako i na području terminologije.²⁹⁷ Tertulijan u i da su Sin i Duh Sveti dionici jedne božanske supstancije koja je dinami na stvarnost jer poprima razne oblike egzistencije (Sin, Duh Sveti). Ova tvrdnja *tres personae – una substantia* ostala je uporište za itavu zapadnu patristiku po rije ima Claudija Moreschinija.

Grci su razlikovali dva temeljna termina: *ousía i hypóstasis*; ove su pojmove primijenili na osobe Presvetoga Trojstva u njihovu jedinstvu i razli itosti. Rije *ousia* ozna avala je ono što može biti zajedni ko za *više individuuma*, u ovom slu aju to je božanska narav, dok je rije *hypóstasis* ozna avala konkretno i individualno ostvarenje zajedni ke naravi, u ovom slu aju svaku od triju osoba Presvetoga Trojstva. Ono što su Grci izražavali pojmom *ousia/physis* Tertulijan naziva *substantia* shva ena, kako smo rekli za pojam *ousia* kao zajedni ka i jednaka narav *više pojedinaca/individua* i nositelj njegovih vlastitosti.²⁹⁸ Božanska je supstancija ona izvorna stvarnost koja ujedinjuje Oca, Sina i Duha. Tertulijan snažno isti e Božje jedinstvo býti i njegovu trojstvenost. Vezano za kristologiju Tertulijan jasno precizira postojanje božanske i ljudske naravi u *jednoj Kristovoj osobi*. Ulagao je napore u borbi protiv krivovjerja monarhijanizma koji je nijekao trojstvenu stvarnost Božje objave, a Otac i Sin su samo razli ite oznake istoga božanskog bi a. U želji da protiv monarhijanca Prakseje dokaže da su božanske osobe me usobno stvarno razli ite, Tertulijan uzima u obzir postojanje dijaloga unutar samoga Boga, dijaloški karakter osobe, što zna i i razli itost osoba, isti e i individualni element osobe pokazuju i tako da se radi o realno razli itim pojedincima.²⁹⁹ Kako kaže Andrea Milano, Tertulijan prelazi od egzegetskoga zna enja *personae* kao *lika* na zna enje *realnoga pojedinca*.³⁰⁰ Pojam *osoba*

²⁹⁷ MORESCHINI, Claudio, *Povijest patristi ke filozofije*, Zagreb, 2009., str. 186.

²⁹⁸ Grci su rabili dva temeljna izraza, *ousía i hypóstasis*, u trinitarnoj refleksiji. *Ousía* = ono zajedni ko za više individuuma (ovdje-božanska narav). *Hypóstasis* = individualno ostvarenje zajedni ke naravi (ovdje svaka od triju osoba Trojstva). Prema A. Milanu pojam *hypóstasis* u trinitarnu refleksiju uveo je još Origen (185.–253.). Njegov nauk o ra anju Logosa koji izlazi od Oca kao volja iz intelekta, vje nim i stalnim ra anjem, u neprestanu darivanju i primanju božanskoga života, njegova trinitarna koncepcija koja promatra u Ocu, u Sinu i u Duhu Svetomu – *tri hypostaze*, dakle tri *subzistencije* (osobe), ali sa *subordinacionisti kom* tendencijom, postat e zajedni ki nauk na Istoku, a ne e biti zaba en ni odlukama Koncila u Niceji. Usp. MILANO, A. *Persona in teologia*, 105–111.; usp. PAVI , J. – TENŠEK, T. Zdenko, *Patrologija*, 116–117.; usp. ŠESTAK, Ivan, Prinos krš anstva filozofskoj misli o ovjeku, 440; usp. COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 120.

²⁹⁹ Realno razli iti pojedinci u ovom slu aju zna e „onu individualnu vlastitu stvarnost, ozna enu trojstvenim imenima u kojoj božanska supstancija poprima konkretan oblik“. Usp. COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 120. Vezano za herezu *monarhijanizma* termin potje e od samoga Tertulijana. To je u enju koje se dijeli u dva glavna smjera: dinami ko-adopcionisti ki monarhijanizam, koji Krista smatra ovjekom opremljenim božanskom silom, i modalisti ko-sabelijevski monarhijanizam (nazvan i patripasionizam), po kojem Bog djeluje tek u „obliku“ Oca, Sina i Duha Svetoga. Usp. COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 125–128.

³⁰⁰ MILANO, Andrea, *Persona in teologia*, 77.

(*persona*) bio je središnji izraz u formuliranju Tertulijanova trojstvenoga nauka.³⁰¹ Kako Courth tvrdi, itava povijest trojstvene teologije slijedila ga je u tome. Iznimka e biti jedino Augustin koji je stvorio vlastiti sustav razvojem nauka o odnosima.

Dakle, moglo bi se zaključiti da je zapadna tradicija od Tertulijana nadalje tri stvarnosti u Bogu označila kao *personae*, a ono *jedno* što te tri osobe obuhvaća kao *substantia* dok grčka ili istočna tradicija, kako smo već naglasili, za oznaku triju osoba upotrebljava ontološki pojam *hypóstasis*, i to u smislu *individualnoga egzistirajućeg bića*, a ono *jedno* označava je pojmom ili izrazom *ousia*. Tertulijan je kao tvorac *latinske trinitarne terminologije* bio prvi koji je i u *kristologiju* uveo pojam osobe, i to kao *jedna osoba*. Time je spriječio da se božanska i ljudska osoba u Kristu potpuno razdvoje te ga se zbog toga smatra ranim pretekom *kristološke kalcedonske* formule. Možemo se složiti sa Scolom kada tvrdi da „povjeravaju i pojmu *osoba* zadržavaju da spasi *cjelovito jedinstvo Isusa Krista*, poštuju i sve do kraja dvostrukost naravi, *regula fidei*, ovisna o Kalcedonskome saboru, dopušta prije svega pojašnjenje da je *po sloju jedinstva Isusa Krista* element koji *prethodi svjedočenju*; radi se, naime, o njegovu *božanskom sinovstvu* u Trojstvu. Kristološki gledano to jedinstvo se ostvarilo u *svjedočenju* preuzetu od Rije i u Utjelovljenju“.³⁰² Po Galotu, Tertulijan govori o jednoj osobi i dva stanja, odnosno *dvije supstancije* u Kristu. Tertulijan naglašava da „vidimo dvostruko stanje, ne pomiješano nego spojeno u jednoj osobi, Bogu i svjedočenju Isusu – u Kristu se tako jasno razlikuje – sve do toga da je sačuvana vlastitost svake od dviju supstancija“.³⁰³ Da označava i u Kristu jedinstvo, Tertulijan rabi pojam *osoba*. Izraz *jedna osoba*, unatoč trinitarnu kontekstu, ima i kristološko značenje. U specifično kristološkom značenju riječ je o božanskoj osobi kojoj pripada dvostruka supstancija ili stanje, a ne o složenoj Kristovoj osobi koja bi bila posljedica ujedinjenja dviju supstancija, kako je kasnije isticalo krivovjerje nazvano monofizitizam.³⁰⁴

³⁰¹ COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 120–121. Autor tvrdi: “budući da je Tertulijanu bilo stalo da se u nezamjenjivosti subjektiviteta Oca, Sina i Duha Svetoga ostvaruje i priopćuje Božji život, *pojam osobe* postao mu je središnjim izrazom.“ Autor Andrea Milano iznosi da je Tertulijan u svojim djelima upotrebljavao pojam *persona* stotinjak puta izvan i tridesetak puta u djelu *Adversus Praxeam*. Rijetko taj pojam kod njega ima značenje *maske* ili *kazališne uloge*. Pedesetak puta zna i *konkretnoga pojedinca*, a četrdesetak puta je povezan s *biblijskom egzegezom*. Usp. MILANO, Andrea, *Persona in teologia*, 76.

³⁰² SCOLA, A. (i dr.), *svjedočenje kao osoba*. Teološka antropologija, 168.

³⁰³ TERTULIJAN, *Adversus Praxeam*, 27,11, u: *Patrologiae cursus completus, Series Latina, PL 2*, 191. Usp. GALOT, Jean, *Kristologija. Tko si ti, Kriste?*, Zagreb, 1996., 226.

³⁰⁴ GALOT, Jean, *Kristologija*, 227–228. Autor tvrdi da Tertulijan, iako pretpostavlja razliku, od Oca usmjerava svoju pažnju na dvojstvo i jednost koji postoje u Kristu. „Jedna jedina osoba“ ima svojstveno kristološko značenje. „Tertulijan time želi reći da u Kristu jednost ovisi o osobi, kao što dvojstvo ovisi o supstanciji.“ Usp. GALOT, Jean, *Kristologija*, 228, bilj. 28. Ovo mišljenje dijele: PAVIĆ, J. – TENŠEK, T. Zdenko, *Patrologija*, 127, kao i KASPER, Walter, *Isus Krist*, 285.

Kapado ani je izraz koji označava naziv za crkvene oce iz Kapadocije³⁰⁵ koji su odigrali značajnu ulogu u pokušajima trinitarnih i kristoloških definicija u prvim stoljećima kršćanstva. Ovdje spadaju crkveni oci: Bazilije Veliki (330.–379.), Gregur Nazijanski (330.–390.) i Gregur iz Nise ili Nisenski (335.–395.). Djelovali su u razdoblju oko polovice 4. st. koje je obilježeno živim i dramatičnim događajima koji karakteriziraju poslijenicejsko kršćanstvo i arijansku krizu. Po njima, postoji samo jedna bit, ali tri nositelja: jedan Bog u tri osobe. Istaknuli su i božanstvo Duha Svetoga, koje su arijevcima nijekali. Duh Sveti, po Kapadocanima, proizlazi iz druge dvije božanske osobe. Znači, Kapadocani su upravo razlikovanjem jedne božanske supstancije i prisutnosti triju hipostaza u njoj riješili ozbiljnu krizu arijanizma koja je bila velika opasnost kršćanstva toga doba.³⁰⁶ Kapadocani stoje u sredini između u dviju teoloških škola: aleksandrijske i antiohijske. Premda više naginju aleksandrijskom smjeru, ipak nastoje povezati aleksandrijski idealizam s antiohijskim realizmom.

Sukob s Arijem, koji govori da Logos nije pravi Bog te da se po svojoj biti od njega sasvim razlikuje i nije ni vječan ni svemoćan, već je stvoren u vremenu kao nesavršen. Drugim riječima, nijekanje Kristova božanstva dovodi do Sinode u Antiohiji 324./325. koja u simbolu vjere ispovijeda da Sin nije stvoren, nego da je vječan „rođen iz biti Očeve“, to jest istobitan (*homoúsios*) s Ocem.³⁰⁷ Ova Sinoda bila je uvod u Sabor u Niceji (325.).³⁰⁸ Još samo sinonimno upotrebljavaju pojmove *ousía* i *hypostásis*, odbacuju i arijansko učenje da je Sin Božji od neke druge *hipostáze* ili *bíti* (*hypostáseos é ousías*)³⁰⁹ negoli je to Otac; razjašnjenju ovih pojmova doprinijet će upravo Kapadocani.³¹⁰

Bazilije Veliki (oko 330.–379.) iz Cezareje u Kapadociji zaslužan je za razlikovanje između u pojmova *ousia* i *hypostasis*. Pojmom *ousia* on označava *ono zajedničko, ontološki supstrat* koji pobliže određuju *tri hipostaze*.³¹¹ Bazilijeva formula *mia ousía – treis hypostáseis* odgovara zapadnoj formuli *una substantia – tres personae*. Znači, za Bazilija je

³⁰⁵ Kapadocija je središnja pokrajina Male Azije zatvorena utjecju helenizma. Kršćanstvo u nju ulazi početkom III. st., i to nastojanjem Origenova učenika Gregorija odotvorca. Kapadocani potječu iz utjecajnih obitelji, duboko ukorijenjenih u helensku kulturu i u kršćanske tradicije. Usp. PAVI – TENŠEK, *Patrologija*, 180.

³⁰⁶ FRANZEN, August, *Kleine Kirchengeschichte*, Herder-Bücherei Bd. 237/238. Freiburg i. B. 1968., drugo, izvorno izdanje, hrvatski prijevod: *Pregled povijesti Crkve*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1988. Više o dogmatskim borbama u nauku o Trojstvu autor govori u navedenom djelu *Pregled povijesti Crkve*, str. 62–67 dok o borbama u kristologiji više govori na str. 68–74. Usp. PAVI – TENŠEK, *Patrologija*, 180–196. Usp. MORESCHINI, Claudio, *Povijest patrističke filozofije*, 498.

³⁰⁷ FRANZEN, August, *Pregled povijesti Crkve*, 65–66. Usp. COURTH, Franz, u: HDG II/1a, 113–119. Cit. pr. COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 136., bilj. 1. Nicejski je sabor uzeo ispovijest iz predaje i dopunio je tumačenjima dovoljnim da bi Arijevu učenje suprotstavili kršćansku ispovijest.

³⁰⁸ KELLY, J. N. D., *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, Göttingen, 1972., 211. Usp. COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 136., bilj. 2.

³⁰⁹ NICEJSKI SABOR, Nicejski sažetak vjerovanja (19. 6. 325.), DH 126.H. Denzinger – P. Hünermann, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i udore u, 1. izdanje*, 2002.

³¹⁰ FRANZEN, August, *Pregled povijesti Crkve*, 67. Usp. ROLNICK, Philip, *Osoba, milost i Bog*, 33.

³¹¹ COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 118.

osoba (*hypóstasis*) konkretna stvarna pojedina na egzistencija, ono posebno u odnosu na op enistost bîti (*ousia*). Ovakvo definiranje ovih pojmova dovelo je do jasnije predodžbe Trojstva. Bog je jedna *ousía* (supstancija, bît ili bitak), jednako i potpuno izražena u trima *hypostáseis* – Ocu, Sinu i Duhu. Dalje, Bazilije uo ava da je svaka pojedina *hispostaza*, uz zajedni ka svojstva, okarakterizirana samo njoj vlastitim svojstvom po kojem se prepoznaje. Ta individualna svojstva specifi ni su na ini po kojima božanske osobe primaju i imaju božansku *ousía*, što bi onda zna ilo da je Otac jedini princip božanstva, a Sin i Duh Sveti ga primaju od Oca.³¹²

Grgur Nazijanski (oko 330.–390.) ili Gregorije Nazijanski, prijatelj Bazilijev, razvio je Bazilijevo razlikovanje kada je *hipostazu* izjedna io s *osobom* (*prósôpon*) te govori o „trojstvu u hipostazama ili osobama kako neki više vole re i“.³¹³ Zna i, po njemu hipostaza i osoba sadržajno zna e isto. Izjedna avanje ovih dvaju termina omogu uje da se u pojmu osoba upozna moment subjektiviteta upravo time da *persona/prosopon* može zna iti i pojedina no bi e, individuum, s terminologijom koja povezuje *hypostasis* i *prosopon* postignut je znatan razvitak u kojem se može prepoznati spomenuti „subjektivitet kao središnju bitnu crtu trojstvenoga pojma osobe“.³¹⁴ Osim toga, Grgur Nazijanski nadopunjuje Bazilija u vezi s izražavanjem vlastitosti osoba u Trojstvu te po njemu Otac, Sin i Duh nisu odre eni samo samostalnoš u koju izri u imena, nego i uzajamnim odnosom (*schésis*). Tako je porijeklo Sina od Oca jedinstven vidik koji ih razlikuje. Razlika je u odnosu, a ne u samoj biti. Ovo Grgur izri e formulacijom koja je kasnije postala klasi na: „Otac nije niti ime bitnosti niti djelovanja, nego ime odnosa, koji pokazuje kako se Otac odnosi prema Sinu i Sin prema Ocu.“³¹⁵ Po Moreschiniju, Grgur tvrdi: „Vlastito ime onoga koji je bez po ela je Otac; vlastito ime onoga koji je ro en bez po etka je Sin; ime onoga koji izlazi ili dolazi bez da je ro en je Duh Sveti.“³¹⁶ Na temelju imena božanskih osoba Grgur razjašnjava njihove uzajamne odnose: „Otac ozna uje bitak izvora i nero enosti, Sin bitak ro enosti, a Duh Sveti bitak izlaženja.“³¹⁷ Od osobita je zna enja Grgurovo u enje o Duhu Svetom jer je on prvi shvatio zna enje termina izlaženje (*ekpóreusis*), koji implicitno nalazi u Novom zavjetu: „A kad do e Branitelj koga u vam poslati od Oca, *Duh Istine koji izlazi od Oca*, on e svjedo iti za mene“ (usp. Iv15, 26). Ovaj e se termin i nakon Grgura uvijek unositi u teologiju o Duhu Svetom.

³¹² COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 118.; WERBICK, Jürgen, *Der trinitarische Gott*, 497.

³¹³ COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 118.

³¹⁴ ISTI, *Bog Trojstvene ljubavi*, 119.

³¹⁵ COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 190.

³¹⁶ Više o Grgurovu u enju o Duhu Svetom, usp. PAVI – TENŠEK, *Patrologija*, 193.; usp. MORESCHINI, Claudio, *Povijest patristi ke filozofije*, 498.

³¹⁷ COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 120.

Grgur iz Nise (335.–394.) ili Gregorije Nisenski bio je mlađi i brat sv. Bazilija Velikoga. Zaslužan je za produbljenje misterija božanskoga jedinstva i trojstva.³¹⁸ Grgur je prvi razlikovao međusobne odnose porijekla Sina i Duha Svetoga. Sin izravno, neposredno, izlazi od Oca, a Duh po Sinu od Oca. Znači, o izlaženju Duha Svetoga govori kao i ostali grčki Oci: Duh Sveti izlazi od Oca po Sinu.³¹⁹

Možemo zaključiti da su Kapadoci, kako smo vidjeli iz dosadašnjega izlaganja, dali velik doprinos u pojmovnom razjašnjenju, a doprinijeli su i dubljemu relacijskom poimanju osobe. Kratko rečeno, oni zastupaju postojanje jednoga Boga u tri osobe. Trud Kapadocima omogućio je kasnije crkvene saborne definicije i obvezujuće istine vjere. Najprije je bio Prvi carigradski koncil (381.) koji preuzima njihovu terminologiju kada tumači „da se vjeruje u jedno božanstvo, moć i bivstvo Oca i Sina i Duha Svetoga i isto tako jednaku vlast, dostojanstvo i vječno gospodstvo u tri potpuno savršene hipostaze ili osobe“.³²⁰ Na Saboru je uklonjena svaka dvoznačnost; zajedno s formulom pravovjerna utvrđeni su i stručni izrazi oko kojih se od onda razvijati trinitarna refleksija. Nicejska vjeroispovijest izražena 325. dobila je dodatak, ta je vjeroispovijest kao *nicejsko-carigradska* ušla kasnije u liturgiju. Zatim slijedi Sabor u Kalcedonu (451.) koji izjavljuje da u Isusu Kristu jedna osoba posjeduje božansku i ljudsku narav, to jest „nauk o uniji dviju naravi u jednoj osobi Isusa Krista (*hipostatska unija*)“³²¹, te potom Drugi carigradski koncil (533.) koji je odlučio da jedna te ista božanska narav ili *supstancija* pripada trima *subsistencijama* ili *osobama*, drugim riječima, ovaj Sabor također afirmira da su Otac, Sin i Duh Sveti tri *hypostáseis i prósopa* koje subzistiraju u jednoj *ousía*.³²²

Prije nego što se zadržimo na Kalcedonskom koncilu (451.), potrebno je reći nešto o sv. Augustinu koji se između ostaloga suočio s problemima prevodnja trinitarnih izraza. Naime, nakon terminoloških preciziranja zapadne i istočne teološke tradicije ostala je potreba međusobnoga ujednaavanja korištenih pojmova. Opasnost za eventualni nesporazum ovih dviju tradicija, istočne i zapadne, pružao je latinski pojam *substantia*, koji se uz grčki pojam *ousía* mogao prevesti i s *hypóstatis*, što bi tada moglo dovesti do zablude, to jest do *triteisti* koga shvaćanja Trojstva.

³¹⁸ MILANO, Andrea, *Persona in teologia*, 140 sl.; usp. PAVI – TENŠEK, *Patrologija*, 187–190.

³¹⁹ PAVI – TENŠEK, *Patrologija*, 189.; usp. WERBICK, Jürgen, *Der trinitarische Gott*, 498.

³²⁰ COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 118., bilj. 59. COD 24; usp. njem. prijev.: A. M. Ritter, *Alte Kirche* (Kirchen-und Theologiegeschichte in Quellen 1), Neukirchen-Vluyn, 1982, 180.

³²¹ FRANZEN, August, *Pregled povijesti Crkve*, 71.; Usp. ŠESTAK, Ivan, „Prinos kršćanstva filozofskoj misli o ovjeku“, 440., bilj. 26.

³²² ŠESTAK, Ivan, Prinos kršćanstva filozofskoj misli o ovjeku, 440.; usp. MILANO, Andrea, *Persona in teologia*, 152.

Augustin Aurelije (354.–430.) rođen je u Africi, spada u najveće ime u crkvenim ocima, genij nedostižna talenta, nakon apostola Pavla smatra se najzaslužnijim za kršćanstvo.³²³ Od svih crkvenih pisaca smatra se najplodnijim i najsvestranijim piscem. Njegova se djela mogu podijeliti na autobiografska, filozofska, apologetska, dogmatska, polemika protiv hereza, egzegetska, moralno-asketska te mnoga pisma i govori.³²⁴ Svetom Augustinu pripada posebno mjesto u razvoju pojma osobe na Zapadu. Neki ga smatraju utemeljiteljem proučavanja ovjeka kao osobe, što se ipak moglo dogoditi isključivo zahvaljujući kršćanskom utjecaju. On je zaslužan za daljnji razvoj pojma osobe, i to najprije unutar Presvetoga Trojstva, a potom i ovjeka kao osobe.³²⁵ Augustinov *Trojstveni nauk* predstavlja sustavan temelj za razvoj trojstvenoga nauka na Zapadu. O tome piše u svom traktatu *O Trojstvu – De Trinitate*.³²⁶ M. Schmaus Augustinovo djelo *De Trinitate* naziva „najvelikim anstvenijim književnim spomenikom koji je spekulacija o Trojstvu podignula“.³²⁷ U svom traktatu *O Trojstvu – De Trinitate* on prevodi grčki pojam *hypostasis* latinskim pojmom *persona*, a ne *essentia* ili *substantia*, koje po sebi mogu označavati nešto zajedničko mnogim individuama, kako smo već rekli, dok se pod riječju *persona* unutar Trojstva razumijeva nešto pojedinačno i individualno.³²⁸ Međutim, biskup iz Hipona sumnja da je prema uporabi pojma osobe u Trojstvu, iako mu se s druge strane priznaje napredak upravo u određivanju odnosa između božanskih osobama na temelju analogije ljudske osobnosti. Zašto Augustin ima dilemu vezano za uporabu pojma osobe u trinitarnom nauku? Upravo zato što postoje poteškoće, kako smo već rekli, s prijevodom grčkog pojma *hypostasis* na latinski. Sam Augustin o tome kaže: „Grci kažu *hypostasis*. Ali ne znam koja im je razlika između

³²³ PAVIĆ, J. – TENŠEK, T. Zdenko, *Patrologija*, 240-256. Autori opširnije govore o životu, djelu i nauku Augustina. Također vidi bibliografiju koju se može konzultirati a navodi se na str. 256.; FRANZEN, August, *Pregled povijesti Crkve*, 75–83.; COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 147–150; 155–160.

³²⁴ TENŠEK, T. Zdenko (i dr.), *Patrologija*, 240. Najpoznatije autobiografsko djelo *Confessiones – Ispovjesti* s 13 knjiga jedno je od najvažnijih djela. Također jedno od najpoznatijih djela *O državni Božjoj – De civitate Dei* spada u apologetska djela i ima 22 knjige, glavno je Augustinovo ostvarenje i najveća starokršćanska apologija. U isto vrijeme to je povijest, filozofija i teologija, odražava Augustinovu višestruku osobnost filozofa, psihologa, teologa i političara (usp. Tenšek, *Patrologija*, 244.). Od dogmatskih djela najpoznatije mu je *De Trinitate – O Trojstvu* s 15 knjiga.

³²⁵ ŠESTAK, Ivan, „Prinos kršćanstva filozofskoj misli o ovjeku“, 429. vidi bilj. 47. Henry P., *St. Augustine on Personality*, New York, 1960, 7.

³²⁶ COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 147., bilj. 1. Autor se referira na: CChr 50/50; njem. prij. M. Schmaus, u: BKV II/13. 14 (1935 sl.); COURTH, F., u: HDG II/1a, 189–209. Autor COURTH, Franz opširno govori o Augustinovu trojstvenom nauku u *Bog Trojstvene ljubavi*, 147–161. Augustin je na djelu *De Trinitate* radio gotovo dvadeset godina, oko 419./420. On ga sam naziva *opus tam laboriosum* (Ep. 174; CSEL 44, 651.)

³²⁷ COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 147., bilj. 3.

³²⁸ AUGUSTIN, *De Trinitate*, VII, 6, 11 (PL 42, 943). Usp. ŠESTAK, Ivan, „Prinos kršćanstva filozofskoj misli o ovjeku“, 441.

ousia i hypostasis. Mnogi od naših koji to obrađuju grčkim jezikom navikli su reći: *mia ousia, treis hypostaseis*. Na latinskome je *jedna esencija, tri supstancije*.³²⁹

Augustinova je poteškoća u tome što se *ousia* na latinski prevodi kao *substantia*, u doslovnu značenju: *ono što stoji ispod*. Međutim, i *hypostasis* doslovno znači *ono što stoji ispod*, zato se u latinskom ne može razlikovati od *substantia*. Dakle, ovim značenjem izjednačavaju se pojmovi *ousia i hypostasis*. Augustin, unatoč poteškoćama oko definiranja pojmova, ipak prihvaća govor o jednoj *esenciji* ili *supstanciji*, ali tri *osobe*, ime se u svojim polemikama borio protiv arijanizma.

Augustin *pojmom odnosa* uspijeva u Bogu artikulirati trojstvo, odnosno razliku u jednoj božanskoj biti. Dakle, može se reći da *nauka o odnosima* karakterizira Augustinov nauk o Trojstvu te se to smatra njegovim velikim djelom na području spekulativnoga nauka o Trojstvu.³³⁰ Iako je već Grgur Nazijanski rabio pojam odnosa (*schésis*) da iskaže trojstvo u Bogu, ipak se Augustina smatra onim koji je ovaj pojam uveo sustavnim i kao takav preuzet je u zapadnoj teologiji. Pojam *odnosa* kao prikladan na objašnjenja trojstva Augustin primjenjuje iz dva razloga. *Odnos* je po Augustinu nepromjenjiv i ne shvaća se kao akcident³³¹ i zato što su trojstvena imena Otac i Sin *odnosni* izričaji: „Nijedan se od njih ne naziva *u odnosu* na sama sebe, nego *u me usobnome odnosu* i *u odnosu jedan prema drugome*.”³³² Augustin polazi od Aristotelova govora o razlici između *supstancije* i *akcidenta*, odnosno od Boga kao *ipsum esse subsistens* za kojega ne mogu postojati akcidenti. Augustin modificira tu metafiziku strukturu tako da *odnos* izuzima iz dotadašnje sheme kategorija istih i *božanske odnose* kao nepromjenjive i vječne.³³³ Dakle, u trinitarnom značenju Augustin razlikuje božanske osobe *po relacijama*. Svako djelovanje Božje *ad extra* proizlazi iz *biti* Božje i zato je zajedničko svim trima osobama. Ovo vrijedi i za *teofanije* Staroga zavjeta koje su često neki oci pripisivali Sinu. Izlaženje Duha Svetoga od Oca i Sina zasniva se na izlaženju od Oca koji je *principium non de principio*. Sin ima s Ocem sve zajedničko, pa i *nadisanje* Duha Svetoga. Augustinova *Kristologija* tako je jasna. U Kristu su dvije naravi u jednoj osobi. Iz ovoga sjedinjenja izvodi za posljedicu *communicatio idiomatum*.³³⁴

Proučavajući uvijekove duhovne sposobnosti Augustin je valorizirao ljudsku osobu i njezin unutarnji život te potaknuo istraživanje ljudskoga duha i time ljudske osobe u njezinoj

³²⁹ AUGUSTIN, Aurelije, *Trojstvo*, Split, 2009., V, 10, str. 390.

³³⁰ COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 155., vidi i bilj. 32.

³³¹ AUGUSTIN, Aurelije, *De Trinitate*, V, 5,6; CChr 50, 211; usp. COURTH, F., *Bog Trojstvene ljubavi*, 156, bilj. 39. U hrv. prij. Augustin, *Trojstvo*, V, 6, str. 385.

³³² AUGUSTIN, *Trojstvo*, V, 6, str. 385; usp. COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 156.

³³³ COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 156–157.

³³⁴ PAVIĆ, J. – TENŠEK, T. Zdenko, *Patrologija*, 254. Autor kaže da je Isus došao na svijet „*ut humana superbia humilitatem Dei argueretur et sanaretur*“.

fenomenologijskoj specifičnosti. Isti u i fenomenologiju ljudske svijesti Augustin je prete a današnjega shva anja *osobe* jer je upravo *samosvijest*³³⁵ jedna od njezinih središnjih zna ajki. U Augustinova moralno-asketska i pastoralna djela spada i djelo *De bono coniugali – O dobrima bra noga života*. U ovom djelu Augustin razlaže dostojanstvo i cilj braka. Djelo se smatra najcjelovitijom raspravom o zada ama supružnika koja nam je iz patristike predana.

Augustin je polemizirao s raznim *krivovjerjima*: manihejstvom, pelagijevcima i donatizmom. U njegova polemi ka djela spada i djelo *Protiv manihejaca* koji su u ili o dva vje na principa. Ina e, Augustin je i sam boravio desetak godina s manihejcima prije obra enja. Kada se uvjerio u lažnost njihova u enja, vrsto je zastupao stajalište da je porijeklo zla u slabosti ovjekove volje kojom pretpostavlja niža dobra višima, zemaljska – vje nima. Borio se protiv zabluda gnoze (dualizam), donatizma, pelagijanizma, arijanizma.³³⁶ Kada Arije govori o *trima hipostazama*, on ih shva a kao *tri supstancije razli ite po biti*.³³⁷ Arijevu krivovjerju Augustin suprotstavlja *istobitnost Oca, Sina i Duha Svetoga*. Kako smo ve rekli, on govori o jednoj esenciji ili supstanciji, ali tri osobe. Važno je Augustinovo djelo *Confessiones – Ispovijesti* – autobiografija u 13 knjiga, u kojemu slavi Božju milost koja je i njega dovela na put Božji. I ovim se djelom Augustin borio protiv *krivovjera*. Zapravo, u prvom dijelu *Ispovijesti* Augustin govori o svom životu dok u drugom dijelu nastavlja borbu s Pelagijevim krivovjerjem. Ljudsku slabost i bijedu upoznao je po vlastitom životnom iskustvu, morao se i mogao svom svojom snagom suprotstaviti pelagijevstvu koje se razmetalo voljom. Žestokom borbom protiv Pelagija bio je zaslužan za osudu njegove zablude. Rasprave su vo ene i o djelotvornoj milosti i predestinaciji, ime je u neku ruku Augustin postao *u itelj milosti*.³³⁸

Moglo bi se zaklju iti da Augustinov prvenstveni cilj nije bila razrada pojma osobe, nego obrana pravovjernih kristoloških i trinitarnih formulacija od raznih krivih u enja koja su se pojavljivala u prvim stolje ima krš anstva. Stoga možemo uo iti da Augustin nije dao cjelovitu definiciju ljudske osobe. Takvu definiciju ovjeka dat e Boecije (480.–524.), a svoj doprinos poimanju osobe dat e i Toma Akvinski (1225.–1274.), o emu e biti rije i kasnije. To zna i da je za Augustina osoba prvenstveno „nešto zasebno ili pojedina no“.³³⁹ Dimenzija

³³⁵ ROLNICK, Philip, *Osoba, milost i Bog*, 45.; usp. GRESHAKE, Gisbert, *Der dreieine Gott*, 98.

³³⁶ Arije u i da Sin nije vje an ni suvje an Ocu, ne dijeli bitak s Ocem, da je stvoren, a ne ro en. Arije zagovara nepremostivu ontiku razliku izme u Oca s jedne strane te Sina i Duha Svetoga sa stvorenjima s druge strane. Prema tome, Arije nastoji ja e naglasiti jedinstvo Božje biti kao i tri hipostaze (Otac, Sin i Duh Sveti).

³³⁷ Arijev ontiki subordinacionizam, formuliran u trojstvenoj teologiji, izgleda ovako: „Postoji dakle Trojstvo /*Trias*/, ali ne jednake asti, jer njegove hipostaze nisu me usobno pomiješane; naime jedna u odnosu na druge ima beskrajno ve u ast.“ Usp. COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 132–133.

³³⁸ FRANZEN, August, *Pregled povijesti Crkve*, 78.

³³⁹ AUGUSTIN, *Trojstvo*, VII, 11, str. 428.

relacije još nije eksplicitno artikulirana, prevladava individualni i subzistentni pojam osobe. Ipak, otkriće odnosa među u božanskim osobama Augustin je učinio bitan korak prema relacijskom shvaćanju osobe.

Kalcedonski koncil (451.), u vrijeme cara Marcijana i pape Leona I., na svojoj 6. sjednici definirao je kao dogmu da su u Kristu dvije naravi, *nepomiješane i neodijeljene*, povezane u jednoj osobi ili hipostazi. Pridjevi *nepomiješane i nepromijenjene* odnose se na *obje naravi* koje zadržavaju svoje vlastitosti te tako naglašavaju razliku. Pridjevi *neodijeljene i nepodijeljene* ti u se *osobe* i više su usmjereni na jedinstvo.³⁴⁰ Tako se, na temelju zapadnoga teološkog razjašnjenja koje započinje Tertulijan, protumačilo *osobno jedinstvo (hipostatska unija)*. Dakle, *nepomiješane* znači i da ostaju jedna pored druge *dvije naravi, božanska i ljudska*; te dvije naravi nisu jedna od druge *odijeljene*, već su u *osobi božanskoga Logosa* jedna s drugom *nerazrješivo povezane*. Znači, Kalcedonski koncil definira da u Isusu Kristu jedna osoba posjeduje božansku i ljudsku narav, to jest da Krist ima dvije naravi (*phýseos*) u jednoj osobi i hipostazi (*eis héin prósôpon kaí mían hypóstasin*)³⁴¹, ime je omogućilo odbacivanje monofizitskoga miješanja i nestorijanskoga razdvajanja.³⁴² Doprinos Kalcedona najprije je u jasnu terminološku razlikovanju između u naravi (*ousía, phýsis*) i osobe (*hypóstasis, prósôpon*). Kalcedon je za kristologiju stvorio terminološke temelje koje su Kapadoci definirali za trinitarnu teologiju. Ipak, sadržajno te pojmove Koncil nije specificirao, na primjer što se misli pod *hypóstasis* ili *prósôpon* i što znači narav u dvostrukom kontekstu, to jest primjenjeno na Boga i primjenjeno na *čovjeka*. Važnost Koncila nalazimo i u tome što je započeo eksplicitno nauku da je Krist osoba, i to jedna osoba, jedan *prósôpon* i jedna *hypóstasis*.³⁴³ Osim toga, nauka Koncila kaže da se Kristovo jedinstvo može pronaći i *samo u njegovoj osobi*, stoga je ono uvijek personalno jedinstvo³⁴⁴. Osoba ovdje ima ulogu ujedinjavanja različitosti, dakle onu ulogu koju narav ima u trinitarnom nauku. Koncil time ističe dvije stvari: *osobu* kao princip jedinstva dviju naravi (u Kristu) i ističe *ontologijsko prvenstvo osobe nad naravi*. Iz ontologijskoga prvenstva slijedi aksiologijski primat osobe jer,

³⁴⁰ FRANZEN, August, *Pregled povijesti Crkve*, 71; SCHÖNBORN, Christoph, *Bog posla sina svoga. Kristologija*, 110–112.

³⁴¹ KALCEDONSKI SABOR, *Kalcedonski sažetak vjerovanja* (22. 10. 451), DH 302.

³⁴² Monofiziti naglašavaju pomiješanost ljudske i božanske naravi u Kristu dok nestorijanci učine da se božanski Logos u *čovjeku* Kristu nastanio kao u hramu, oni naglašavaju razdvojenost ljudske i božanske naravi u Kristu. Usp. FRANZEN, August, *Pregled povijesti Crkve*, 68–71. Više o monofizitima i nestorijancima vidi u: ESSEN, Georg, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, Regensburg, 2001., 32.; Više o doprinosu Kalcedonskoga sabora vidi: COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 138–146. ŠESTAK, Ivan, *Prinos kršćanstva filozofskoj misli u *čovjeku**, 440.; Više o kristološkim krivovjermjima vidi u: GALOT, Jean, *Kristologija*, 232 sl.

³⁴³ ROLNICK, Philip, *Osoba, milost i Bog*, 50; KASPER, Walter, *Isus Krist*, 289; Usp. GALOT, Jean, *Kristologija*, 280–282.

³⁴⁴ SCHÖNBORN, Christoph, *Bog posla Sina svoga*, 111.

po Rolnicku, kada bi bilo obrnuto da osoba proizlazi iz naravi, „onda ne bi imala podrijetlo u slobodi, a zajedništvo, jedna velika iznimka u prirodnoj nužnosti, ne bi bilo mogu e“.³⁴⁵ Autor Scola tako er govori o važnosti Kalcedonskoga sabora, vezano za problem pojmova *narav i osoba*, pri emu isti e da je sve do Efeškoga sabora (431.) izraz *jedna narav utjelovljene Božje Rije i* potvr iavao da su u Kristu Bog i ovjek sjedinjeni *moralno i ontološki* (fizi ki), a kada se pokušalo opisati to *jedinstvo*, Kalcedonski je sabor odigrao svoju važnu ulogu to na odre enja da je *to jedinstvo moralo predvidjeti distinkciju izme u naravi i osobe s* namjerom da se izbjegne rizik shva anja Krista kao rezultata *mješavine izme u Boga i ovjeka*.³⁴⁶ Za našu je temu važno istaknuti da *osoba* na Kalcedonskom koncilu implicira i *relacijsku dimenziju*, kao i dimenziju *zajedništva – communio*. Osim toga, kalcedonska definicija da *dvije naravi u Kristu koegzistiraju bez miješanja u jednoj osobi ili hipostazi* iznova potvr uje i uzdiže *ljudsko dostojanstvo*. Ova pojmovna i jezi na objašnjenja kojima se izražavala Kristova božansko-ljudska stvarnost na Kalcedonskom koncilu dala su zapadnoj teologiji nezaobilazne i važne temelje za daljnji teološki razvitak.

Poslijekalcedonsko razdoblje i dalje je bilo obilježeno monofizitskim prododžbama i u enjima, iako su bili osu eni na Kalcedonu. Zato je bilo potrebno sazvati *Drugi carigradski koncil* (553.) prihva eni i na Zapadu te ga se priznalo petim op im koncilom Crkve. Koncil je odlu io da jedna te ista božanska narav ili supstancija pripada trima *subsistencijama ili osobama*.³⁴⁷ Kako dalje tvrdi Šestak, *Kalcedonskim i Drugim carigradskim koncilom* latinski je termin *persona* dobio novo zna enje koje je bilo mnogo bliže latinskim izrazima *substratum, suppositum*, ali svakako možemo re i da se od tada pod izrazom *osoba* ne misli više na *prósopon* u gr kom smislu (kazalište), „nego u teologiji, na individuum, pojedinca u njegovoj nenadomjestivoj osobitosti koji u konkretnosti ostvaruje, kao jedan odre eni i nezamjenljivi subjekt, *subiectum* jednu *bît* ili *narav* zajedni ku s drugim individuima ili subjektima“³⁴⁸. No ni nakon njega kristološko se pitanje nije smirilo ni razriješilo. Slijedi

³⁴⁵ Pojam *ljudska narav* u kontekstu teološkoga razmišljanja o ovjeku vrlo je kompleksan i zapravo nema puno pojmova koji su s toliko problema zaokupili krš ansku misao kao što je to pojam narav. Predstavljao je klju ni i važni temelj za trinitarnu, kristološku i antropološku refleksiju. Za više pojedinosti o mijenama i problemima ovoga pojma u razvoju teologije konzultirati bogatu literaturu iz koje izdvajamo: VON BALTHASAR, *La teologia di K. Barth*, tal. prijev., Milano, 1985., 283–348; H. De LUBAC, *Petite cathéchese sur nature et grâce*, Paris, 1980.; LADARIA, L., *Nature et surnaturel*, u: GROSSI – LADARIA – LÉCRIVAIN – SESBOÛE, *L'homme et son salut* (Historie des dogmes), t. II, Paris, 1995., 377–413; RAHNER, Karl, *Rapporto tra natura e grazia*, u: ISTI, *Saggi di antropologia soprannaturale*, tal. prij., Roma, 1969., 43–77. Usp. SCOLA, A. (i dr.), *ovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 183–184, bilj. 225.; ROLNICK, Philip, *Osoba, milost i Bog*, 50.

³⁴⁶ SCOLA, A. – MARENGO, Gilfredo – PRADES LÓPEZ, Javier, *ovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 183., bilj. 226. GRILLMEIER, *Gesú il Cristo nella fede della Chiesa*, I/1, tal. prij., Brescia, 1982., 614–626. Tako je Kalcedon izrazio odbijanje svakoga *miješanja* (DS 302) izme u dviju naravi u Isusu Kristu.

³⁴⁷ ŠESTAK, Ivan, „Prinos krš anstva filozofskoj misli o ovjeku“, 440.

³⁴⁸ ŠESTAK, Ivan, „Prinos krš anstva filozofskoj misli o ovjeku“, 440–441.

pokušaj da se još jednom objasni odnos obiju naravi u Kristu. Umjesto jedinstva naravi, koje su prihvatili monofiziti, postavljeno je jedinstvo volje; božanska i ljudska narav, kako je u io patrijarh Sergije Carigradski (610.–638.), „usko su povezane i jedna s drugom uskla ene da su u Kristu zapravo djelovale samo jedna jedina prirodna božansko-ljudska energija i samo jedna jedina volja (*monoteletstvo*)“.³⁴⁹ Tako je na elo jedinstva Sergije postavio u narav, a ne u osobu, pa je njegov sustav imao zna ajke monofizitizma. Radilo se o zabludi i krivovjerju koje je me utim neko vrijeme bilo priznato i prihva eno. Zbog toga je bilo potrebno sazvati sljede i koncil, bio je to *Tre i carigradski koncil* (680./681.) ili 6. op i koncil Crkve, za vrijeme cara Konstantina III. Koncil je osudio *monoteletstvo*. Papa Leon II. (682.–683.) potvrdio je odluke Koncila. Tre i carigradski koncil potvrdio je sve što je nau avao Kalcedonski koncil u skladu s dvije naravi koje su nepomiješane i neodjeljene, povezane u jednoj božansko-ljudskoj Kristovoj osobi. Postoje i dvije volje, jedna božanska, a druga ljudska, koje nepomiješane i neodjeljive zajedno djeluju na spas ljudskoga roda, kako tvrdi Franzen. Ako citiramo DH 556, Koncil donosi definiciju kojom potvr uje da su u Kristu dvije „naravne vrste htijenja odnosno volje, tako i dva naravna djelovanja neodvojena, nepromjenjiva, nedjeljiva i nepomiješana; i dvije naravne volje nisu me usobno suprotstavljene (...) štoviše, njegova ljudska volja je poslušna, ne protivi se i ne želi suprotno, nego se podlaže njegovoj božanskoj i svemogu oj volji“.³⁵⁰

Boecije (oko 475.–525./526)³⁵¹, punim imenom Anicius Manlius Torquatus Severinus Boecije, porijeklom iz stare krš anske porodice Anicija, ro en je u Rimu. Bio je poznati filozof koji se posvetio državnoj službi kao konzul. Uz Augustina Boecije je svojim spisima, ali i prijevodima i komentarima Aristotelovih djela, imao vrlo velik utjecaj na srednjovjekovnu teološku književnost. Smatra se duhovnim za etnikom velikih suma.³⁵² Kao što je Kasiodor posljednji rimski državnik, tako je Boecije posljednji rimski filozof zbog ega su ga zvali *posljednji Rimljanin*. O kristološkoj i trinitarnoj problematici Boecije raspravlja u svom traktatu *Opuscula sacra 5*, u kojima su tri dijela najvažnija: *De Trinitate*, *Contra Eutychem et Nestorium*, *De hebdomadibus*. Za definiranje pojma *osoba* zaslužne su upravo kristološke i trinitarne spekulacije prvih stolje a krš anstva kada je, kako je re eno, krš anstvo trebalo definirati sadržaj svojega vjerovanja. Vidjeli smo da Augustin nije uspio formulirati cjelovitu definiciju ljudske osobe koju nalazimo malo kasnije kod Boecija. Radi se

³⁴⁹ FRANZEN, August, *Pregled povijesti Crkve*, 73–74.

³⁵⁰ TRE I CARIGRADSKI SABOR, *Definicija o dvije volje i dva djelovanje u Kristu* (16. 9 681.), DH 556.

³⁵¹ Više o biografskim podacima i djelima Boecija vidi: PAVI , J. – TENŠEK, T. Zdenko, *Patrologija*, 318–320.

³⁵² BOEZIO, Anicio Manlio Torquato Severino, u: *Dizionario dei filosofi*, Firenze (Centro di studi filosofici di Gallarate) G. C. Sansoni nuova S.P.A. 1976., 144. Usp. ŠESTAK, Ivan, Prinos krš anstva filozofskoj misli o ovjeku, 441.

o prvoj formalnoj definiciji *osobe* na Zapadu koju su kasnije prihvatili i skolastici te je postala *klasi na definicija ovjeka kao osobe*. Treba napomenuti da su poslije skolastici obi avali osobu nazivati *suppositum rationale*.

Boecijeva definicija glasi: „*Persona est rationalis naturae individua supstantia* – Osoba je individualna supstancija racionalne naravi.“³⁵³ Ova ontološka definicija *osobe* imala je velik utjecaj za daljnji razvoj poimanja osobe na Zapadu. Augustinov pojam osobe nadopunjen je ovim upu ivanjem na racionalnu narav ovjeka kao individue. Radi što bolje jasno e pojma osobe u Boecijevoj definiciji, treba nešto re i o pojmovima koje ona sadrži. U njoj dolaze do izražaja dvije oznake osobe: individualna supstancija i razumska narav. *Individualna supstancija* – supstancija pod vidom nauka o kategorijama zna i da je osoba bi e koje postoji u samome sebi, pripada sebi za razliku od akcidenata koji pripadaju i postoje u nekomu drugom bi u kao svom nositelju (subjektu) te su njegova odre enja. Individuum se klasi no definira kao jedinstven u sebi i odijeljen od svega drugoga (*indivisum in se et divisum ab omni alio*). Zna i, pojam *individualna supstancija* želi re i da je osoba cjelina razli ita od drugih, ali u sebi nepodijeljena. Oznaka *rationalis naturae* – racionalne ili razumske naravi zna i da se *osoba* razlikuje od ostalih vrsta *individualnih supstancija* upravo po razumu. Postoje i druge *individualne supstancije* koje nemaju razuma, stoga se ne mogu nazivati *osobama*. Racionalnost se o ituje u ovjekovoj sposobnosti spoznaje i htijenja, to jest volje, što zna i da je ovjek kao osoba u spoznaji upu en na svu širinu bitka, a u svojoj volji usmjeren prema dobroti i istini, u kona nici prema Bogu kao punini istine i dobrote.³⁵⁴ Postoje prigovori na Boecijevu definiciju, a zna ajan ispravak i objašnjenje definicija doživljava u srednjem vijeku. Glavni prigovor Boecijevoj definiciji upu uje se zbog više predmetnoga odre enja osobe jer osobu definira kao *individualnu supstanciju*. U tom smjeru i autor Greshake primje uje da „bît osobe ini ve individualizirana duhovna supstancija kao takva, a ne vlastiti specifi ni in bivovanja (*subsistentia, existentia*)“.³⁵⁵ Autor Kasper kaže da je „individualnost odre enje ne ega, a još ne i odre enje nekoga; to je obilježje osobe po

³⁵³ BOETIUS, *De persona et duabus naturis*, c. 3 (PL 64, 1343), 5 (PL 64, 1347-1349). Usp. ŠESTAK, Ivan, Prinos krš anstva filozofskoj misli o ovjeku, 441. Vidi tako er: FUHRMANN, Manfred, *Person I.*, 280. Vidi: COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 119., bilj. 62. Courth isti e na koji na in Rikard od Sv. Viktora prosu uje Boecijevu definiciju ovjeka kao osobe. On prigovara da se pojam osobe ne može prenijeti na trojstveno otajstvo. Usp: TI AC, Iris, *Personalisti ka etika Karola Wojtyla*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2008., 39. Ti ac isti e na koji na in autor Karol Wojtyla prosu uje Boecijevu klasi nu definiciju kao onu koja „više isti e individualnost supstancijalnog bi a ovjeka, kao onoga koji posjeduje racionalnu i duhovnu narav, nego cijelu specifi nost subjektivnosti bitnu za ovjeka kao osobu“. Više o tome vidi, u: WOJTYLA, Karol, „Subjectivity and the Irreducible in Man“, u: A. TYMIENIECKA (ed.), *Analecta Husserliana*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht Vol. VII (1978.), str. 109 i 111.

³⁵⁴ ROLNICK, Philip, *Osoba, milost i Bog*, 55. Tako er vidi: ŠESTAK, Ivan, „Prinos krš anstva filozofskoj misli o ovjeku“, 442.; MILANO, Andrea, *Persona in teologia*, 373.

³⁵⁵ GRESHAKE, Gisbert, *Der dreieine Gott*, 102.

naravi, ne ona sama“.³⁵⁶ Iz ovih razmišljanja razli itih autora može se zaklju iti da pojam *egzistencija* to nije ozna va da *osoba ima svoju vlastitu egzistenciju*, nego što to može ozna iti pojam *supstancija*. Me utim, neki autori, me u kojima i Andrea Milano, zastupaju mišljenje da Boecije *supstanciju* shva a upravo kao aktualnu egzistenciju (*forma essendi*).³⁵⁷ Po Wojtyli, Boecijeva definicija „odre uje prije svega metafizi ko mjesto ili drugim rije ima dimenziju bi a u kojoj se personalna subjektivnost ostvaruje“.³⁵⁸ Povezivanjem *individuuma* sa *supstancijom* kod Boecija ne dolazi do izražaja razlikovanje izme u *osobe* i *supstancije*. Osim toga, Boecije zanemaruje dimenziju *relacionalnosti* koja je važna za razlikovanje triju božanskih osoba. Boecijevo inzistiranje na individualnosti osobe na štetu njezina relacijskoga aspekta može se opravdati kontekstom *kristološke problematike* toga vremena.³⁵⁹

Unato mnogim i razli itim mišljenjima od kojih su neka u prilog Boecija, a neka imaju odre ene zamjerke, zaklju it emo ovo promišljanje o Boecijevu doprinosu definiranju *pojma osoba* tvrdnjom autora Rolnicka koji kaže da je Boecije u inio zna ajan korak u odnosu na njegove prethodnike jer „uo ava da u individualnom ima ne eg *jedinstvenog*, ne eg otvorenog i prepoznatljivo *ne-univerzalnog*, za što jedino pridržavamo naslov *osobe*“.³⁶⁰ Nakon ovih promišljanja možemo uo iti da su gr ki i latinski crkveni oci bili zaslužni za postupan prijelaz krš anstva u zapadnu povijest mišljenja, što je obilježilo povijesno razdoblje srednjega vijeka. U nastavku emo prikazati daljnji razvoj *poimanja ovjeka kao osobe* u srednjem vijeku, s naglascima koji su važni za našu temu.

2.4. Antropologija u srednjem vijeku

Razdoblje srednjega vijeka (oko 300./500.–1500.) u povijesti je prili no duga ko, a poznato je da se povjesni ari ne slažu vezano za njegov kronoški po etak i svršetak.³⁶¹ Op enito u doba srednjega vijeka dolazi do nove inkulturacije krš anske vjere. Me utim, ono što je zajedni ko svim srednjovjekovnim misliocima jest „nastojanje da se uspostavi duboka

³⁵⁶ KASPER, Walter, *Bog Isusa Krista*, 420.

³⁵⁷ MILANO, Andrea, *Persona in teologia*, 344 sl.

³⁵⁸ WOJTYLA, Karol, „Subjectivity and the Irreducible in Man“, u: A. TYMIENIECKA (ed.), *Analecta Husserliana*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht Vol. VII (1978.), 109.

³⁵⁹ MILANO, A., *Persona in teologia*, 378–379.

³⁶⁰ ROLNICK, Philip, *Osoba, milost i Bog*, 54.

³⁶¹ Neki povjesni ari po etkom srednjega vjeka smatraju 313. g. kada je car Konstantin dao krš anima slobodu; drugi 476. g kada je palo Zapadno Rimsko Carstvo; za tre e je to 799. g. kada je Karlo Veliki okrunjen za cara. I za završetak ovoga razdoblja mišljenja su razli ita. Jedni tvrde da je to g. 1453. i pad Bizantskoga Carstva; drugi kažu da je to g. 1492. i otkri e Amerike, a za neke srednji vijek završava g. 1517. kada zapo inje protestantska reforma. Više o tome vidi u: MONDIN, B., *Corso di storia della filosofia*, vol. I, 245.; tako er konz.: FRANZEN, August, *Kleine Kirchengeschichte*, Herder-Bücherei Bd. 237/238. Freiburg i. B. 1968., drugo, izvorno izdanje, a hrvatski prijevod: *Pregled povijesti Crkve*, Krš anska sadašnjost, Zagreb, 1988., 90–207.

harmonija izme u vjere i razuma“.³⁶² Unato prevladavaju o j tendenciji prema *univerzalnosti* ovo doba otkriva *individualno i pojedina no*, u tom kontekstu i *ovjeka kao osobu* unutar sveobuhvatnoga misaonog i vjerskog horizontara. Pojam osobe e se u srednjem vijeku i dalje razvijati u teološkim traktatima o Trojstvu i kristologiji. Mnogi teolozi i filozofi polaziti e od Boecijeve klasi ne definicije osobe koju e prihva ati i dalje razvijati ili pak smatrati je nedostatnom. Neki autori smatraju sv. Augustina (354.–430.) na teološkom podru ju jednim od duhovnih utemeljitelja srednjega vijeka dok sv. Tomu Akvinskoga (1225.–1274.) smatraju vrhuncem srednjovjekovne filozofsko-teološke misli. Kao jedan od zna ajnijih autora ovoga razdoblja, koji se po važnosti nalazi izme u Augustina i Tome Akvinskoga, istaknuo se Rikard od Sv. Viktora (oko 1110.–1173.). Autor Valverde tvrdi da su u ovom razdoblju djelovale dvije struje. Prva se nadahnjivala na platonskoj tradiciji koja je preko Augustina snažno djelovala u franjeva koj školi iji je glavni predstavnik bio sv. Bonaventura (1221.–1274.), zapažen autor bio je i Duns Scot (1265.–1308.). Druga struja predstavlja aristotelovsku tradiciju koja je u zapadni srednji vijek došla preko arapskih mislilaca, kojoj se približio Albert Veliki (1205.–1280.), a koju je prihvatio i u svjetlu objave razradio sv. Toma Akvinski, u enik Alberta Velikoga. Konceptiju ovjeka koju nam je ostavio sv. Toma Akvinski, a o kojoj e kasnije biti više rije i, prihvatit e ne samo „tomisti“ nego i pristalice drugih smjerova, a njegovi temeljni filozofski uvidi o ovjeku, nadopunjeni rezultatima suvremenih antropoloških znanosti, ostat e utjecajni kod krš anskih mislilaca sve do današnjih dana. O tome nam svjedo e i crkveni op i sabori koji su se služili Tominim mislima i naukom kako bi pojmom osobe izrazili vjeru Crkve,³⁶³ to jest razjasnili razne istine krš anske vjere ili da bi odgovorili na prijeporna pitanja. Navodi sv. Tome zauzimaju istaknuto mjesto i u suvremenim dokumentima crkvenoga u iteljstva.³⁶⁴ U nastavku emo se kratko zaustaviti na istaknutijim autorima srednjega vijeka i njihovu doprinosu u razumijevanju poimanja osobe.³⁶⁵

³⁶² MONDIN, B., *Corso di storia della filosofia*, vol. I., 245. Sažet prikaz krš anskih zasluga na svim podru jima života u srednjem vijeku pogedati u: Isti, *Corso di storia della filosofia*, vol. II., 11–13.

³⁶³ AKVINSKI, Toma, *De potentia Dei*, 9, 4c. Usp. GRESHAKE, Gisbert, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, 111.

³⁶⁴ IVAN PAVAO II., *Nau itelj ovje nosti. Doctor humanitatis. I drugi spisi o suvremenosti sv. Tome Akvinskoga*, Krš anska sadašnjost, Zagreb, 1998., Dokumenti 111, 67; usp. VALVERDE, *Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie*, Paderborn, Bonifatius, 1999., 71.

³⁶⁵ U vezi sa sažetim pregledima poimanja osobe kod pojedinih srednjovjekovnih mislilaca pogledati u konzultiranoj literaturi: SCOLA, A. – MARENGO, Gilfredo – PRADES LÓPEZ, Javier, *ovjek kao osoba. Teološka antropologija*; COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*; FRANZEN, August, *Pregled povijesti Crkve*; ŠESTAK, Ivan, Prinos krš anstva filozofskoj misli o ovjeku, 294–296; ŠESTAK, I., „Shva anje ovjeka u povijesti filozofije (I. dio). Od starogr ke do renesansne slike ovjeka“, u: *Obnovljeni život*, 58 (2003) 3, 283–303. Tako er pogledati: KUŠAR, Stjepan, *Srednjovjekovna filozofija*, Školska knjiga, Zagreb, 1996.

Rikard od Sv. Viktora (oko 1110.–1173.) – jedan je od značajnih autora ovoga razdoblja koji se, kako smo rekli, smješta između sv. Augustina i sv. Tome Akvinskoga. Rolnick ističe da je Rikard od Sv. Viktora iznimna osoba koji svojim razmišljanjima o ljubavi pronalazi originalan i kreativan pristup razumijevanju osobe, kako božanske, tako i ljudske. Njegovi psihološki i teološki interesi, kao i metodologija koja se sastoji iz vjere, razuma i iskustva, izgledaju u potpunu skladu sa zahtjevima njegova vremena. Pod utjecajem Augustinova trinitarnoga nauka i razumijevanja ljubavi, onoga koji ljubi i ljubljenoga, Rikard *metafizički* središte svojih rasprava premješta s *pojedina ne supstancije* na *meusobnu ljubav* kao konstitutivnu za božanski bitak.³⁶⁶ U svojem nauku kritizira Boecijevu definiciju osobe te u nju ugrađuje elemente koji do tada nisu bili prisutni. Kako kaže autor Courth, ne bez temelja Rikard prigovara Boeciju da se *pojam osobe* iz njegove definicije ne može prenijeti na Trojstvo zato što on imenuje jednu božansku bit (*individua substantia*), a ne njegovu *trojedinost*. Dalje Rikard obrazlaže: ako pojam *supstancija* zna i općenit izraz i označava nešto općenito, tada on pripada osobi kao individualan, jedinstven i nepriopiv pojam. Dakle, *supstancija* daje odgovor na pitanje „što“ (*quid*) označavaju i nešto općenito dok *persona – osoba* odgovara na pitanje tko (*quis*) i zna i nešto nepriopivo. Prema tome, *supstancija* označava nešto, a ne nekoga dok *persona* ne označava nešto nego izravno nekoga.³⁶⁷ Biti osoba zna i nešto više od individualnosti supstancije razumske naravi, a po Rikardu to je *proprietas individualis, singularis, incommunicabilis*.³⁶⁸ Zbog ove razlike, pojašnjava Courth, Rikard „mijenja Boecijevu definiciju tako da umjesto *substantia* uvodi pojam *existentia*“.³⁶⁹ U prilog pojmu *existentia* Rikard navodi da taj pojam ne izražava samo nepriopivost kao konstitutivni element osobe, već isti je vidik odnosa *podrijetla* što znači isto pitanje *odakle* taj bitak. Jer *ek-sistirati* ne znači samo imati bitak, nego i *otkuda ga imati*. Po Rikardu, riječ *egzistencija* označava „da se bitak posjeduje u sebi samome i ujedno od nekoga drugoga“.³⁷⁰

Vrlo dobar sažet pregled pogledati, u: Brigitte Th. KIBLE, Person. II. Hoch-und Spätscholastik; Meister Eckhart; Luther, u: Historisches Wörterbuch der Philosophie-HWP, VII (1989.), 283–300. Vežano za neke autore ovoga razdoblja, na primjer: Petar Abelard, Hugo od Sv. Viktora, Albert Veliki, T. Akvinski, Duns Scot, William Occam i drugi, također pogledati: <http://www.filozofija.org/povijest-filozofije/> (preuzeto 25. 2. 2014.)

³⁶⁶ ROLNICK, Philip, *Osoba, milost i Bog*, 63.

³⁶⁷ RIKARD od Sv. Viktora, *De Trinitate*, IV, 7.; COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 119.; MILANO, Andrea, *Persona*, 1144.

³⁶⁸ RIKARD od Sv. Viktora, *De Trinitate*, IV, 20.; usp. GRESHAKE, Gisbert, *Der dreieine Gott*, 104.

³⁶⁹ COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 119.; usp. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 104.

³⁷⁰ RIKARD od Sv. Viktora, *De Trinitate*, IV, 12; SC 63, 252. Usp. COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 119.

Osim toga, pojam zna i konkretno svojstvo, ono što ini neku stvar, njezin supstancijalni samo-bitak. Po Greshakeu *ek-sistere* zna i „biti od nekoga drugoga u samome sebi“.³⁷¹

Rikardova definicija glasi: „*Persona est rationalis naturae individua existentia*.“³⁷² Po Courthu osoba je za Rikarda vlastiti bitak duhovne biti u trajnome supostojanju. Trojstvenu osobu Rikard opisuje kao „nepriopivu egzistenciju božanske naravi“.³⁷³ Iz navedenoga se može zaključiti s Courthom i Greshakeom da kod Rikarda „relacionalnost vlastita osobi ulazi bitno u njezinu definiciju“.³⁷⁴ U zapadnu teologiju tako prvi put eksplicitno ulazi vlastita relacionalnost kao konstitutiv osobe. Rikard se pomoću analogije *interpersonalne ljubavi* pokušao približiti *Trojstvu* i promišljati o njemu kao ostvarenju i samopriopćenju najviše ljubavi, o čemu piše u III. knjizi svoga traktata *De Trinitate*. Rikard polazi od Boga kao najvišega bita i najvišega dobra iz kojega proizlazi najsavršeniji oblik ljubavi te od ljudskoga iskustva ljubavi. Najviša ljubav zahtijeva drugu osobu koja će tu ljubav primiti i u konačnici uzvratiti. Ovdje se prvenstveno radi o ljubavi božanskih osoba u trojstvu. Ta se ljubav ne ostvaruje isključivo u dvojicom, već zahtijeva trećega sudionika.³⁷⁵ Rikardova je originalnost upravo u tome *trećemu*, to jest onom koji *su-ljubi* i koji je *su-ljubljen*. Ovdje se nalazi argument za personalizaciju Duha Svetoga koja božansku ljubav ini potpunom i trojstvenom.³⁷⁶

Dakle, možemo zaključiti da je Rikardov doprinos Boecijevu poimanju osobe značajan i sastoji se prije svega u tome što je Rikard definirao osobu kao *incommunicabilis existentia* ime je on jasnije pokazao da je *osoba* „poseban modus bitka i in bitka“, a ne samo „individualni slučaj biti“. Osim toga, Rikard naglašava važan konstitutivni element osobe, a to je njezina *relacionalnost*, to jest sposobnost za relaciju – stvaranje odnosa, i to prije svega odnosa ljubavi između dvojice i *otvorenost prema trećemu*. Upravo se u ovome istom u dva važna svojstva osobe, i to *relacionalna* kao i *interpersonalna* konstitucija osobe koja se odnosi na božanske osobe u Trojstvu, ali i na čovjeka. Ovdje dotičemo temu našega rada u kojem ćemo posebnu pozornost posvetiti analizi na koju je na in Karol Wojtyła u svojim djelima objašnjavao komunitarnu ili relacionalnu dimenziju osobe, što je bitno za promišljanje biti, vrijednosti, svrhe i smisla obitelji kao zajednice života i odgojne zajednice.

³⁷¹ GRESHAKE, Gisbert, *Der dreieine Gott*, 104.

³⁷² RIKARD od Sv. Vikotra, *De Trinitate*, IV, 23; SC 63, 282. Usp. COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 119. Greshake navodi Rikardovu definiciju božanske osobe koja glasi: „*Persona divina est divinae naturae incommunicabilis existentia*.“ Usp. RIKARD od Sv. Viktora, *De Trinitate*, IV, 22.; GRESHAKE, Gisbert, *Der dreieine Gott*, 104.

³⁷³ COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 119.

³⁷⁴ COURTH, *Bog Trojstvene ljubavi*, 119.; GRESHAKE, Gisbert, *Der dreieine Gott*, 105.

³⁷⁵ RIKARD od Sv. Viktora, *De Trinitate*, III, 2–4. Usp. ROLNICK, Philip, *Osoba, milost i Bog*, 64 sl.

³⁷⁶ ROLNICK, *Osoba, milost i Bog*, 68.

O tome ćemo kasnije opširnije govoriti, no ovdje treba reći i da kategorijom *communio* Wojtyła ukazuje na *personalnu i interpersonalnu* dimenziju svih socijalnih odnosa, stoga i u analizama obitelji polazi od kategorije *communio*, a ne samo od kategorije zajednice. Moramo se složiti sa Styczenovim opažanjem da u Wojtylinu djelu *Ljubav i odgovornost* do izražaja dolazi etika kao „povijest ljubavi koja pripada osobi ili povijest 'zahtjeva trebanja' odgovoriti na osobu s ljubavlju“.³⁷⁷

U nastavku izlaganja o razvoju poimanja osobe u razdoblju srednjega vijeka predstaviti ćemo glavne misli nauka sv. Bonaventure kao jednoga od predstavnika spomenutoga prvog pravca koji se temelji na platonskoj tradiciji. Potom ćemo prikazati glavne točke nauka sv. Tome Akvinskoga kao predstavnika drugoga pravca koji svoje uporište nalaze u aristotelovskoj tradiciji.

Sv. Bonaventura (1221.–1274.) – franjevački teolog koji donosi definiciju koja glasi: osoba je *hypóstasis distincta proprietate ad nobilitatem pertinente* – osoba je supozit koji se razlikuje po vlastitosti koja se tiče dostojanstva.³⁷⁸ Dakle, u odreivanju pojma osobe Bonaventura pridaje važnost dostojanstvu koje shvaća ne samo kao moralnu, nego i kao ontološku datost. Zna i, za njega dostojanstvo nije samo uvjetovano društvenim položajem, nego i razumnom naravi koja pripada svakom ovjeku te stoga pojam osobe aplicira na svakoga ljudskog pojedinca. Razumska narav izražava se najprije u sposobnosti razlikovanja dobra i zla, istine i neistine, zato se ona odnosi na Boga, anđele i na ljude. Osoba je za njega nepriopiva supstancija koja se ne može izreći od drugoga niti se s drugim može spojiti. Zato Bonaventura nije e da je ljudska duša osoba jer se može sjediniti s tijelom.³⁷⁹ On ističe da dostojanstvo, osim što izražava prednost razumske naravi općenito, označava i *actualis eminentia*, što znači „stvarnu neujedinjenost s jednom još dostojanstvenijom naravi“.³⁸⁰

*Sv. Toma Akvinski (oko 1225.–1274.)*³⁸¹ zauzima središnje mjesto u srednjovjekovnoj kršćanskoj misli. Tomin se nauk oslanjao na nauke sv. Alberta Velikoga (1205.–1280.) koji

³⁷⁷ STYCZEN, T., „Karol Wojtyła – Philosoph der Freiheit im Dienst der Liebe“, u: K. WOJTYŁA, *Erziehung zur Liebe. Mit einer ethischen Fibel*, Seewald Verlag, Stuttgart – Degerloch, 1979., 164–165; usp. TIŠČIĆ, Iris, *Personalistička etika Karola Wojtyły*, 147.

³⁷⁸ BONAVENTURA, *1 Sent.*, 25, I, 2. Usp. FUHRMANN, M. – KIBLER, B. – SCHERER, G., *Person II.*, u: *Historisches Wörterbuch der Philosophie – HWP*, 289.

³⁷⁹ BONAVENTURA, *3 Sent.* 5, II, 3. Usp. Brigitte Th. KIBLER, *Person II.*, 289.

³⁸⁰ KIBLER, B., *Person II.*, 289.

³⁸¹ O Tominu životu i djelu mogu se konzultirati djela na hrvatskom: MARITAIN, J., *Anđeoski naučitelj*, izdanje naklada „Istina“, Zagreb, 1936.; CHESTERTON, G. K., *Otaci zapadne kulture*, Zagreb, 1939.; VEREŠ, Toma, *Toma Akvinski-Izabrano djelo*, Globus, Zagreb, 1981.; DADIĆ, Borislav, „Étienne Gilson: otkriće kršćanske filozofije“, u: *OŽ* 50 (1995) 1,3–24.; KUŠAR, Stjepan, *Srednjovjekovna filozofija* (ovdje bilj. 224); GILSON, Étienne, *Le thomisme*, Ed. Vix, Strasbourg, 1919.; GILSON, E., *Il filosofo e la teologia*, Morcelliana, Brescia, 1996.; GORTAN, Veljko – BARBARI, Josip, *Toma Akvinski Izbor iz djela*, I–II, Naprijed, Zagreb, 1990. Gortan i Barbari koji su preveli Tomine tekstove i sabrali ih u ova dva sveska u 1. svesku donose Bibliografski

je, kako smo već rekli, bio njegov učitelj, a kao profesor na Pariškom sveučilištu sv. Albert je „otkrio put Aristotelovoj misli na Zapad“.³⁸² Novost u nauku sv. Tome bila je u tome što je „teološku misao baštinjenu od crkvenih Otaca te razrađenu od srednjovjekovnih škola doveo do znanstvenog savršenstva“.³⁸³ Pape su od početka Tomu poticali u njegovu radu te u „tome koji sintezi vidjeli vrijednost i neusporedivu vrlinu te su u njoj gledali plod cijele kršćanske tradicije“.³⁸⁴ Tako je papa Ivan XXII., koji je kanonizirao Tomu 1323., nakon njegove smrti izjavio da je „njegova nauka mogla proizaći i samo od učudotvornog djelovanja Božjega – *doctrina eius non potuit esse sine miraculo*– te da je on sam više rasvijetlio Crkvu nego svi drugi naučitelji.“³⁸⁵ U vremenu nakon toga Toma je priznat kao mjerodavan teolog te ga papa Pio V. godine 1567. uzdiže na čast crkvenoga naučitelja.³⁸⁶ Pape su Tomu imenovali različitim naslovima kojima su željeli istaknuti značaj njegova djela za cijelu Crkvu. Tako su ga zvali Zajednički naučitelj (*Doctor communis*) od 1317., Anđeoski naučitelj (*Doctor angelicus*) od kraja 15. stoljeća, Naučitelj Crkve (*Doctor Ecclesiae*) od 1567. dok mu je papa Ivan Pavao II. 1979. dao naslov Naučitelj čovječnosti (*Doctor humanitatis*). Papa Ivan Pavao II. ovim je naslovom želio istaknuti da u Tominu djelu, koje je usredotočeno na Boga kao izvor i svrhu svega svijeta, dolazi do puna izražaja afirmacija i zaštita dostojanstva ljudske osobe. Tomin je filozofsko-teološki sustav tijekom povijesti i u tumačenjima mnogih preneglašeno bio ocijenjen *teocentričnim*. Čini se da je tek Ivan Pavao II. odvažno istaknuo Tominu *antropocentričnost*, tj. da je glavni predmet Akvinovih spisa uvijek; biće traženja i plemenitosti (...), onaj koji je stvoren na sliku neizmjernoga, istinitoga i dobrog Boga, *homo ad imaginem Dei*.³⁸⁷ Toma snažno ističe da „ne postoji dvojstvo po pitanju afektivne ili spekulativne teologije jer teolog mora biti zreo, cjelovit i intelektualno i afektivno“.³⁸⁸ Ističe

odatak, XLV–CXIX, s korisnim tematskim izborom literature u kojem se nalaze opisi i pregledi, komparativne studije i pojedinačni izvodi iz filozofske i teološke problematike. Izbor je ujedno i iz velikoga priručnika: TOTOK, W., *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Bd. II. 1973. Klostermann, Frankfurt, a.M. Također mogu se pogledati i sljedeća djela citirana prema: IVAN PAVAO II. *Naučitelj čovječnosti. Dostor Humanitatis*, bilješka 103: AKVINSKI, Toma, *Stožeri kršćanske vjere*, Split, 1981.; *Država* (1990.); *Razgovor s pravoslavnima i muslimanima* (1992.); *Summa contra gentiles – Suma protiv pogana*, 1–2(1993.–1994.); *Opuscula philosophica*, I–II(1995.–1996.); PREMEC, V., *Hrestomatija etičkih tekstova* (1978.). Također vidi: <https://www.bitno.net/vjera/andeoski-naucitelj-sv-toma-akvinski/> (preuzeto 25. 2. 2014.)

³⁸² ŠESTAK, I., „Shvaćanje vjeka u povijesti filozofije“ (I. dio), u: *Obnovljeni život*, 58 (2003) 3, 295.

³⁸³ MARITAIN, Jacques, *Anđeoski naučitelj*, izdanje naklada „Istina“, Zagreb, 1936., 156–157.

³⁸⁴ MARITAIN, Jacques, *Anđeoski naučitelj*, 157. Tako sv. Pio XI. u svom pismu *Studiorum Ducem* piše „Našem dragom sinu Tomi Akvinskome (...) kojemu je milost Božja poklonila blago znanosti Pisma.“

³⁸⁵ MARITAIN, J., *Anđeoski naučitelj*, 157.

³⁸⁶ KNOCH, Wendelin, *Bog traži vjeka. Objava, Pismo, Predaja*. Autor govori o Tomi na str. 227–233.

³⁸⁷ IVAN PAVAO II., *Naučitelj čovječnosti – Doctor humanitatis*, iz Pogovora, 72–73.

³⁸⁸ TOMA AKVINSKI, *Ad Hebraeos*, cap. 5, lect. 2. Usp. IVAN PAVAO II., *Naučitelj čovječnosti*, 66.

prvenstvo ujedinjuju e ljubavi Tominim rije ima: „Prednost ima život, a ne nauka, jer nas život vodi do spoznaje životne istine.“³⁸⁹

Papa Lav XIII. objavio je 4. kolovoza 1879. encikliku *Aeterni Patris* koja je obilježila preporod skolati koga studija. Dokument je imao podnaslov *Obnova krš anske filozofije... u katoli kim školama... u duhu sv. Tome*. Kako je tvrdio papa Ivan Pavao II., u kulturi 19. stolje a mogu se uo iti dvije krajnosti: racionalizam (razum bez vjere) i fideizam (vjera bez razuma). Krš anska se kultura odvijala izme u ove dvije krajnosti. Papa je dalje tvrdio da je nakon Prvoga vaticanskog koncila trebalo studijima unutar Crkve dati novi smjer. Posla oko realizacije ove ideje prihvatio se upravo papa Lav XIII. pokazuju i trajnu misao Crkve služe i se bistrom i dubokom metodologijom An eoskog Nau itelja. Ivan Pavao II. smatrao je da dualizam koji je suprotstavljao razum i vjeru nije nikakva novost, zapravo zna i preuzimanje srednjovjekovnoga nauka o dvostrukoj istini koja je predstavljala nutarnju opasnost „intimnom jedinstvu ovjeka-krš anina“.³⁹⁰ I dalje na toj liniji Papa tvrdi, vezuju i se na misao pape Pavla VI., da je krš anski nauk srednjega vijeka dostigao vrhunac svoga sjaja prije, kao i poslije sv. Tome. Iako su mnogi mislioci radili u istom smjeru kao na primjer sv. Bonaventura, kojega smo ovdje ve kratko spomenuli, zatim sv. Albert Veliki, Duns Skot i drugi, bez sumnje je sv. Toma podigao do najvišega vrhunca djelo cjelokupne teologije i filozofije koja se zove skolasti ka. Njegova djela predstavljaju glavni stožer u Crkvi oko kojega se i tada, ali i kasnije, mogao razvijati krš anski nauk i moglo se napredovati sigurnim putom. To je motiv da Crkva daje prednost metodi i nauku An eoskoga nau itelja.³⁹¹

Kako smo ve naglasili, nauk sv. Tome zauzima istaknuto mjesto i u suvremenim dokumentima crkvenoga u iteljstva. Tako je primjerice Drugi vaticanski koncil teolozima isticao jedino sv. Tomu Akvinca kao u itelja „da bi mogli dublje prodrijeti i cjelovitije rasvijetliti otajstva spasenja“³⁹², to jest premostiti prividni jaz izme u vjere i razuma³⁹³. Na toj

³⁸⁹ TOMA AKVINSKI, *In Matthaeum*, cap. 5, n. 4. Usp. Ivan Pavao II., *Nau itelj ovje nosti*, 66.

³⁹⁰ PAVAO VI., *Lumen Ecclesiae – Svjetlo Crkve*, 12.; IVAN PAVAO II., *Nau itelj ovje nosti*, 23–26. Usp. MARITAIN, Jacques, *An eoski nau itelj*, 160–163. Papa Lav XIII. rekao je: „me u skolasti kim nau iteljima, izdiže se nad svima do neusporedive visine njihov prvak i u itelj, Toma Akvinski koji, kako primje uje Kajetan, jer je duboko poštivao sv. Nau itelje koji su bili prije njega, baštinio je u neku ruku inteligenciju svih njih, 'intellectum omnium quodammodo sortitus est'. Toma sabire njihovu nauku kao raspršene udove nekog tijela, on ih ujedinjuje i sklapa u jednu cjelinu, divno rasporedio i velikim doprinosima tako obogatio da se s pravom i zaslužno smatra izvrsnom pomo i i uresom Katoli ke crkve (...osim toga to no razlikuju i razum od vjere, što je nužno, a ipak oboje prijateljski udružuju i, sa uvao je prava jednoga i drugoga te ujedno vodio ra una o njihovu dostojanstvu, tako da je razum Tominim krilima dostigao svoj ljudski vrhunac, i gotovo se ne može više dignuti, a gotovo ni vjera ne može od razuma o ekivati ve e i snažnije pomo i nego što je ve dobila po Tomi.“ (Leonis XIII, *Acta*, vol. I, str. 274–275.). Usp. MARITAIN, J., *An eoski nau itelj*, 161.; Usp. IVAN PAVAO II., *Nau itelj ovje nosti*, 8.

³⁹¹ PAVAO VI., *Lumen Ecclesiae – Svjetlo Crkve*, 13. Usp. IVAN PAVAO II., *Nau itelj ovje nosti*, 25.

³⁹² DRUGI VATICANSKI SABOR, *Optatam totius*, 16.

³⁹³ DRUGI VATICANSKI SABOR, *Gravissimum educationis*, 10.

su liniji u enja pape Pavla VI.³⁹⁴ do u enja pape Ivana Pavla II. koji je esto navodio Tomu kao „suglasitelja razuma i vjere ili u itelja krš anskoga morala“.³⁹⁵ Kako je poznato, papa Ivan Pavao II. 1983. promulgirao je novi Zakonik kanonskoga prava kojim je, izme u ostaloga, odredio da se „dogmatsko bogoslovlje predaje imaju i sv. Tomu kao u itelja“.³⁹⁶ U jednom od svojih govora papa Ivan Pavao II. obrazložio je to rekavši da je Toma „dao teologiji puno zna enje kao znanosti koja vodi misao u dubine, a djelovanje izvodi iz kontemplacije: ova poti e na djelovanje i njome ravna“.³⁹⁷ Tako er nam je poznato da je papa Ivan Pavao II. 1992. proglasio i novi Katekizam Katoli ke Crkve u kojem se navode Tomine misli u više navrata, a „raspored gra e Katekizma slijedi Tominu *Sumu teologije* (I–II), kad se govori o dostojanstvu ljudske osobe, ovjekovoj slobodi, moralnosti ljudskih ina, osje ajima, savjesti, krepostima i grijehu“.³⁹⁸

Nakon što smo istaknuli veliku važnost nauka sv. Tome, treba re i da je on zaslužan za vrlo detaljnu antropološku razradbu. Nadahnut krš anskom baštinom kao pogledom na svijet te Aristotelom, sv. Toma je prvi sistematizirao i zaokružio nauk o osobi, me u svim bi ima najdetaljnije razmatra ovjeka. Tomina misao o ovjeku polazi od Boecijeve definicije osobe s naglaskom na supstanciji i još je snažnije utemeljuje u samome bitku jer ovjek je bi e preko kojega se na najodli niji na in manifestira bitak.³⁹⁹ Nas zanima kako izgleda Tomina slika ovjeka? Boecijevu definiciju osobe kao *rationalis naturae individua substantia* Toma modificira u *esse per se subsistens in natura intellectuali*. Po Tomi pojam osobe treba poistovjetiti sa *subzistentnim odnosom*. Zato Toma umjesto osobe kao *individua substantia* govori o osobi kao *subsistens distinctum*, a *rationalis natura* zamjenjuje s *intellectualis natura*. Uporaba pojma „subzistentnoga odnosa omogu uje Akvincu izraziti trojstvenu osobu kao duhovnu stvarnost, koja postoji kao odnos u samoj sebi“.⁴⁰⁰ Toma Akvinski time osobu uzdiže na „najdostojanstveniju“ razinu jer osoba egzistira na na in koji dostojanstvom nadilazi sve ostale, a to je *per se existere*.⁴⁰¹

³⁹⁴ PAVAO VI, *Lumen Ecclesiae* – Svjetlo Crkve, Zagreb, 1975. (Dokumenti 45)

³⁹⁵ IVAN PAVAO II., *Sapientia Christiana* (1979): Papa navodi Tomu dvaput, *Redemptor hominis* (1979.) jedanput, *Laborem exercens* (1981.) osam puta, *Reconciliatio et paenitentia* (1984.) etiri puta, *Dominum et vivificantem* (1986.) 11 puta, *Veritatis splendor* (1993.) ak 20 puta, *Evangelium vitae* (1995.) šest puta itd. Usp. IVAN PAVAO II., *Nau itelj ovje nosti. Doctor humanitatis*, bilj. 109.

³⁹⁶ *Zakonik kanonskog prava* (CIC), kan. 253, paragraf 3.

³⁹⁷ IVAN PAVAO II., govor Op em zboru Reda bra e propovjednika 5. rujna 1981. U Castel Gandolfu, *Acta Apostolicae Sedis*, LXXVI (1984.) 2, 96.; Usp. AKVINSKI, T., *Suma theologiae*, I, q.1, a. 6; II–II, q. 45, a. 3.

³⁹⁸ IVAN PAVAO II., *Nau itelj ovje nosti*, 68. Katekizam ak 58 puta navodi sv. Tomu.

³⁹⁹ MONDIN, B., *Corso di storia della filosofia*, vol. I, 286.

⁴⁰⁰ TOMA AKVINSKI, *S. Th.* I, q. 30, a.1. resp. Usp. COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 168, bilj. 20. Autor govori o raznim aspektimaTomina nauka s naglaskom na trinitarnu teologiju na str. 162–171.

⁴⁰¹ TOMA AKVINSKI, *De potentia Dei* 9, 3. Usp. GRESHAKE, Gisbert, *Der dreieine Gott Eine trinitarische Theologie*, 112.

Esse per se subsistens - Toma supstanciju razumijeva kao supozit ili subzistenciju, dakle stvarnost u kojoj se artikulira jedinstvenost bi a koje ima bitak po sebi, zna i subzistirati je za Tomu specifičan *modus essendi* koji zna i *esse in-se*, bitak u sebi i *esse per se*, bitak po sebi. Zato kod Tome osoba kao jedinstven na in bitka zauzima po dostojanstvu najvišu razinu.⁴⁰² Toma prihvaća i da je bitak osobe *ek-sistere*, kako je prije njega naglasio i Rikard od Sv. Viktora. To proizlazi iz činjenice što Bog neposredno stvara dušu kako bi konstituirao svakoga pojedinog čovjeka u njegovoj cjelovitosti i konkretnosti, utvrđujući je kao osobu u aktualnosti njegova bitka. A po Tomi, bitak stvorene osobe proizlazi iz duše ili supstancijalne forme ili, drugačije rečeno, Toma zaključuje da duša mora imati bitak koji je na unutarnji način neovisan o tijelu, odnosno ona je *subsistentna forma*.⁴⁰³ Čovjek, ukoliko je osoba, nije sâm bitak, nego *ima bitak* zato što je taj bitak primljen, postavljen *od Boga*, tj. *Božjega stvaralačkog načina*. To znači da on (bitak) *ek-sistira* po participiranju na *Onome* koji je po Tomi apsolutni način bitka i *ipsum esse subsistens*.⁴⁰⁴ S obzirom na sudbinu nakon smrti čovjeka dušu zbog njezine neovisnosti o tijelu ne pogađa sudbina raspadanja, nego je čitavim svojim bitkom besmrtna.⁴⁰⁵ Dakle, osoba je za Tomu Akvinskoga *duhovna subzistencija*, a tu postoje u subzistenciju osobe izvodi iz bitka (*esse*), odnosno iz načina bivovanja (*actus essendi*).⁴⁰⁶ Skolastička teologija općenito prihvaća, ali i dublje promišlja tvrdnju o čovjeku kao jedinstvu duše i tijela. Toma Akvinski je i ovdje dao svoj velik doprinos tvrdeći da je *anima unica forma corporis*.⁴⁰⁷ Autor Scola objašnjava: kada Toma tvrdi kako je *duša jedina forma tijela*, zapravo želi reći da čovjek nije sazdan „jednostavnim približavanjem dviju u sebi cjelovitih stvarnosti, koje su na neki način pretpostavljene i stoga samo *akcidentalno* (*sluajno*) ujedinjene; nego se te stvarnosti shvaćaju kao *dva po sebi* poradi kojih postoji čovjek u svome izvornom jedinstvu.“⁴⁰⁸ Upravo zato Tomi je apsolutno jasno da se bez dvojnoga jedinstva duše-tijela ne može govoriti o čovjeku kao *imago Dei*. Čovjek je po Akvincu supstancijalno jedinstvo dviju nepotpunih supstancija, umske ili razumske duše

⁴⁰² TOMA AKVINSKI, *S. Th.*, I, q. 29, a.3. Usp. MILANO, Andrea, *Persona*, 1144.

⁴⁰³ TOMA AKVINSKI, *S. Th.*, I, 76, 5 i 8; 75, 1 i 2; 76, 1; 79, 1.; usp. GORTAN, Veljko – BARBARI, Josip, *Toma Akvinski – Izbor iz djela*, I–II.

⁴⁰⁴ GILSON, Étienne, *Introduzione alla filosofia cristiana*, Ed. Massimo, Milano, 1968., 15sl. cit. pr. DADI, Borislav, „Étienne Gilson: otkriće kršćanske filozofije“, u: *OŽ* 50 (1995) 1, 3–24.; MILANO, Andrea, *Persona*, 1144.

⁴⁰⁵ TOMA AKVINSKI, *S. Th.*, I, 75,6.; *De an.* 14 i ad 12. Za besmrtnost duše usporedi navedeno, a za nastanak duše usporedi: *S. Th.*, I, 118, 2.

⁴⁰⁶ TOMA AKVINSKI, *Summa Theologiae*, pars I, q. 1, 1. 4. Usp. MILANO, Andrea, *Persona*, 1143–1144.

⁴⁰⁷ Izraz „*anima unica forma corporis*“ – *duša jedina forma tijela*. Izraz *anima forma corporis* prisutan je u mladenačkom spisu Tome Akvinskoga *Scriptum in Sententiis* (2AN, d. 1, q. 2, a. 4, ra 3um), usp. SCOLA, A. – MARENGO, Gilfredo – PRADES LÓPEZ, Javier, *La persona umana. Antropologia teologica*, hrv. prij. *Čovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 146., bilj. 93.

⁴⁰⁸ TOMA AKVINSKI, 1SN, d. 5, a. 3; 1ST, q. 75, q. 76 aa. 1–3. Usp. SCOLA, A. (i dr.), *Čovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 146., bilj. 94.

(forme) i tijela (materije). Toma dakle podupire ideju da je razumska duša jedina forma ovjeka ukoliko sažima u sebi – u skladu s hijerarhijom različitih naravi – sve oblike potrebne za ostvarenje ovjeka, to jest sve ono što ovjek jest: tjelesno biće, živo biće, osjetno biće i duhovno biće, to je on po umskoj duši.⁴⁰⁹ Duša dakle vrši sve ovjekove životne funkcije, kao takva postoji u cijelom tijelu i u svakom od dijelova tijela gdje vrši funkciju tih dijelova.⁴¹⁰

Ovjek je tek kao jedinstvo duše i tijela cjelovita pojedinačna narav, to jest osoba, *suppositum rationale*. Ljudska je duša upućena na tijelo te može postići i svoju savršenost, pa i onostranu, samo u povezanosti s tijelom. Toma dolazi do razumijevanja ovjeka promatrajući ga u njegovoj metafizičkoj usidrenosti unutar cjelokupnosti svijeta i bitka. Tako dolazimo do drugoga dijela Tomine definicije na kojem ćemo se u nastavku zadržati.

Intellectualis natura – Tomin nauk o subzistenciji osobe uzima u obzir i intelektualnost i slobodu osobe, kako tvrdi autor Milano.⁴¹¹ Ovjeku je preko osjetnosti, a po njegovim duhovnim sposobnostima uma (*intelligere*) i volje (*velle*), otvorena cjelina bitka u njegovoj istinitosti i dobroti. Ovjek je sposoban za imanentne čine kao što su spoznavanje i htijenje, odnosno intelektualnost i sloboda. *Intellectus* označava u terminologiji sv. Tome svijest i samosvijest. Razum i intelektualnost sa sviješću i samosviješću pokazuju da je osoba obdarena subzistencijom, tj. da posjeduje bitak *in-se* i *per-se*. Intelektualnost također utemeljuje bitak osobe koji je stvoren, ali ga svaki pojedini ovjek posjeduje na vlastiti način i on mu jamči i besmrtnost, kao što smo ranije spomenuli o besmrtnosti duše. Po Tomi, za ljudsku je osobu bitna i odgovornost za vlastito djelovanje, koje je pak određeno slobodom i umom. Ovjek je odgovoran za ovozemaljsku kao i vječnu sudbinu upravo na temelju slobode. Iz do sada rečenoga vidljivo je da u Tominoj antropologiji ovjek po svojoj biti stoji u odnosu s Bogom. On se pojavljuje iz vječnosti Božjeg plana koji ostvaruje u vremenu te ga u punini uživa u vječnosti. U refleksijama o Trojstvu Toma dodaje nove naglaske u poimanju božanske osobe, kako tvrdi autor Courth, „budući da *odnos* određuje trojstveni pojam osobe, odatle proizlazi da je razlikovanje u Bogu moguće samo na temelju odnosa podrijetla; oni čine trojstvene osobe i karakteriziraju ih: oinstvo Oca, sinovstvo Sina, a nadisanost Duha Svetoga. I prije svega: samo se po odnosima podrijetla međusobno stvarno razlikuju pojedine osobe“.⁴¹² Relacije po Tomi nisu *akcidenti* nego sama bit Božja s kojom su realno identični i

⁴⁰⁹ SCOLA, A. (i dr.), *Ovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 147.

⁴¹⁰ TOMA AKVINSKI, *S. Th.* I, 76, 1. Usp. GORTAN, Veljko – BARBARI, Josip, *Toma Akvinski – Izbor iz djela*, I–II, Učenje o duši, *Summa theologiae* I, 75, 1–7; 76, 1–8; 77, 1–8; 78, 1–4; 84, članak 6.

⁴¹¹ MILANO, Andrea, *Persona*, 1144–1145.

⁴¹² COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 168. Autor govori o Tominu nauku o Trojstvu str. 162–171.

od koje božanske osobe imaju svoju subzistenciju.⁴¹³ Za razliku od božanskih osoba, Toma ljudskoj osobi nije e relaciju koja bi bila njezin konstitutivni element.⁴¹⁴ Dakle, u poimanju ovjeka kao osobe kod Tome prevladava karakteristika *samostojnosti i subzistencije* osobe, a ovjekovu stvorenost shva a tek kao sekundarnu relaciju. Autor Andrea Milano u tome vidi Tominu namjeru da sa uva i istakne kvalitativnu razliku koja postoji izme u Boga i ovjeka.

2.4.1. Zaklju ne misli o srednjovjekovnom poimanju osobe

Analiziraju i poimanje osobe u ovom razdoblju može se uo iti da su glavne crte pojma osobe, koje su bile istaknute u patristi kom dobu, u srednjem vijeku bile produbljene i sustavnije razra ene. Kako možemo uo iti iz prethodnih promišljanja za Boecija i Tomu Akvinskoga, osoba je u prvom redu nepriop iva razumska stvarnost s vlastitostima i dubokim individualnim karakterom koji se ne shva a samo kao individualni slu aj bîti jedne vrste, nego kao poseban na in postojanja, odnosno *subzistencije osobe*. Analiziraju i nauk Rikarda od Sv. Viktora mogli smo uo iti da je osoba odnos, relacionalnost, otvorenost, dakle osoba nije zatvorena u sebe. Me utim, po Tomi koji dalje razvija ovu misao, to nije samo nešto pridodano osobi, nego konstituira njezin bitak. Iz ovoga možemo zaklju iti da u poimanju osobe u srednjem vijeku s jedne strane prevladava *supstancijalno mišljenje*, me utim s druge strane ve se jasno naziru elementi *interpersonalnoga i komunitarnoga* karaktera osobe. Osim ovoga u srednjem vijeku se naglašavaju i dostojanstvo osobe, intelektualnost, svijest i sloboda osobe. Tako er, može se zaklju iti da kraj srednjovjekovne misli karakterizira razbijanje sinteze vjere i razuma, a pojavom *nominalizma* krajem srednjega vijeka javlja se i *nominalisti ka kritika metafizike* koja je u pitanje stavila jednozna an red bitka i vrijednosti. Volja i sloboda zapo ele su pomalo potiskivati dotadašnju premo razuma. Sve su ovo bili povodi za nastanak tzv. novovjekovne misli. Nas zanima poimanje osobe u novovjekovnoj misli, o emu e biti više rije i u nastavku rada.

⁴¹³ TOMA AKVINSKI, *S. Th.*, pars I, qq. 27–43. Trinitarni dio Tomine *Teološke sume* u kojem sistematizira svoj nauk o Trojstvu. Trima osobama *personae* pretpostavlja jednu bît *essentia* i dva izlaženja *processiones*, etiri odnosa *relationes*, od kojih tri (*paternitas, filiatio, processio*) konstituira osobe te navodi još pet spoznajnih biljega *notiones*.

⁴¹⁴ TOMA AKVINSKI, *S. Th.*, pars I, q. 29, a. 4.

2.5. Novovjekovno poimanje osobe

Općenito se smatra da novovjekovno razdoblje obuhvaća period povijesti od 15. do 20. stoljeća.⁴¹⁵ Za našu temu bitno je važna obuhvatiti period do Drugoga vatikanskog koncila koji je trajao od 11. listopada 1962. do 8. prosinca 1965. Što se tiče poslijekoncilskoga razdoblja, značajnije misliće samo o tome naznačiti, a u drugom poglavlju našega rada promišljati posebno o postavkama Karola Wojtyły vezanim za poimanje osobe te o implikacijama koje je Wojtyłina antropologija imala na nauku o obitelji u vrijeme njegova pontifikata. Kada se govori o povijesti moderne filozofije o kojoj mi promišljamo s obzirom na poimanje osobe, novovjekovnoj misli prethode razdoblja humanizma i renesanse. Kratak opis ovih razdoblja koji slijedi omogućit će nam uvid u kontekst toga vremena i utjecaje na formiranje slike o svijetu.

Humanizam je pojam kojim se obično označava pravac u umjetnosti i filozofiji nastao u Italiji tijekom 14. i 15. stoljeća kao posljedica raznih društvenih, kulturnih, povijesnih i drugih promjena. Humanisti, sa svojim dinamičnim i praktičnim duhom za cilj svojega odgojno-obrazovnog nastojanja, postavljaju „ideal svijeta“ klasične grčke i latinske kulture i civilizacije. Humanizam je iznad svega veličao svjetovnu slobodu smatrajući je sintezom svih njegovih duhovnih vrijednosti. Neki od pozitivnih vidika humanizma bila bi na primjer nastojanja da se priroda istražuje empirijskim načinom kako bi se živjelo u skladu s njom, zatim intenzivan tehnički razvoj, autonomija filozofije u odnosu na teologiju i dr. Od negativnih vidika humanizma treba istaknuti isticanje pojedinca u njegovim sposobnostima, što je dovelo do naglašena individualizma i egoizma koji se u Europi u nadolazećem vremenu samo pojačavao. Humanizam je poganskim vrednovanjem života pridonio potiskivanju kršćanskoga ozračja. Moralom korisnosti i uspjeha poticane su bahatost i oholost, a uništavalo se značenje interioriteta i poniznosti koje je promoviralo kršćanstvo.

⁴¹⁵ FRANZEN, August, *Pregled povijesti Crkve*, 208–339.

Prema Franzenu postoje tri glavna razdoblja novoga vijeka: 1. 1500.–1700. „Reformacija i katolička reforma“; 2. 1789.–1918. „Francuska revolucija do Prvoga svjetskog rata“; 3. razd.: 1918.–1965. „Od I. svj. rata do Drugoga vatikanskog koncila“ (11. 10. 1962. – 8. 12. 1965.), koji je sazvao papa Ivan XXIII. (1958.–1963.), a zatvorio papa Pavao VI. Ovo treće razdoblje novoga vijeka je tzv. „suvremeno doba“. U vezi s trajanjem novoga vijeka u povijesnoj znanosti postoje različita mišljenja o njegovu početku i završetku. Tako je po jednim početak novoga vijeka otkrivenje Amerike 1492., a po drugima je to pad Carigrada 1453. Kraj ovoga razdoblja je po jednim 1918. kada je završio Prvi svjetski rat. Razdoblje renesanse i humanizma predstavljaju prijelazne periode između srednjega i novoga vijeka. Vidi: <http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=52451> (preuzeto 5. 3. 2014.) Postoje različiti kriteriji za određivanje početka suvremenoga doba, npr. Francuska revolucija 1789., Oktobarska 1917., završetak Drugoga svjetskog rata 1945.

Osim toga, Mondin isti e da „idealni ovjek humanista nikada prije njih nije postojao te da je nastao iz krš anskoga *humusa* srednjega vijeka“.⁴¹⁶

Renesansa predstavlja kulturno-znanstveni i društveno-politi ki pokret koji se razvio tijekom 15. i 16. stolje a. Tako er je zapo eo u Italiji, no proširio se i imao utjecaja na itavu Europu.⁴¹⁷ Renesansa je usko vezana uz humanizam, može se re i da je do vrhunca dovela ili razvila sadržaje koje je promovirao humanizam, prvenstveno ponovno ra anje anti ke kulture ine i tako svojevrsan obrat od srednjevjekovnoga na ina mišljenja. Naglašeni su i ovjekova autonomija i njegovo veli anje, što se o ituje na svim podru jima ovjekova djelovanja: u znanosti, filozofiji, politici, umjetnosti, religioznosti. Obilježje je renesanse mognost znanstvenoga objašnjenja prirodnih zakona te njihova primjena u razli itim tehni kim otkri ima. Zbog toga je ovjek doživljavao da može izgraditi racionalni svijet i društvo sasvim prema svojoj volji.⁴¹⁸ Kao što je poznato, duh nekoga vremena naj snažnije se o ituje u umjetnosti. Tako je bilo i u renesansi gdje se nakon analize umjetni kih ostvarenja toga razdoblja opaža prožetost ovjekom u svoj njegovoj snazi i ponosu.⁴¹⁹ Kako opaža autor Valverde, ovdje se radi o antropocentri noj kulturi koja e pokrenuti snažan razvoj ljudske autonomije i ovjekova samoostvarenja, no tijekom vremena završit e u sekularizaciji uma, znanosti, društva i politike.⁴²⁰ Spomenuti autor Symonds ide korak dalje i opaža da kona ni plod renesanse nije sekularizacija nego „poganstvo“ koje je u sva podru ja života i kulture unosilo duh potpuno stran krš anstvu. Na religioznom podru ju ovjek *humanizma i renesanse* tako er doživljava promjene, prvenstveno zbog sve ve e autonomije u smislu slobode i neovisnosti o predanim izvanjskim formama i obrascima vjerni kog života, za razliku od ovjeka u srednjem vijeku koji se osje ao zašti enim u vjeri strukturirane Crkve.⁴²¹

⁴¹⁶ MONDIN, Battista, *Corso di storia della filosofia*, vol. 2., 11–20. O zna enju humanizma tako er pogledati: CORETH, E., *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, 28. Autor Coreth to no zamje uje: „U humanizmu se pojavljuje jedan novi životni osje aj koji se priklanja ovjeku ovoga svijeta, koji klasi nu antiku budi na novi život te je uzdiže kao idealnu normu ljudskog života i duhovnog obrazovanja; to polu uje na mnoge na ine obrat od nadnaravi prema naravi, od transcendencije prema imanenciji.“

⁴¹⁷ BURKE, Peter, *The Italian Renaissance: Culture and Society in Italy*, Cambridge, London: Polity Press, 1999. Autor daje koristan i zanimljiv prikaz ovoga razdoblja sa socijalno-kulturno-politi kom pozadinom.

⁴¹⁸ MONDIN, B., *Corso di storia della filosofia*, vol 2., 32–34. Usp. SARTORI, Luigi, La persona nella storia della teologia, u: FACOLTÁ TEOLOGICA DELL ITALIA SETTENTRIONALE SEZIONE DI PADOVA (ur.), *Persona e personalismo. Aspetti filosofici e teologici*, 166. Mondin tvrdi da ovjek renesanse tuma i sebe i prirodu racionalnim kategorijama, a ne božanskim elementom koji bi u njima ili iza njih bio djelatno nazo an.

⁴¹⁹ SYMONDS, J. A., The Spirit of the Renaissance, u: D. Hay (ed.), *The Renaissance Debate*, New York (etc.), Holt, Rinehart and Winston, 67–69, cit. pr. ŠESTAK, Ivan, „Shva anje ovjeka u povijesti filozofije (I. dio). Od starogr ke do renesansne slike ovjeka“, 300.

⁴²⁰ VALVERDE, C., *Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie*, 72. Usp. ŠESTAK, Ivan, „Shva anje ovjeka u povijesti filozofije (I. dio)“, 300.

⁴²¹ Razloge za takve pojave dijelom treba pripisati i neprimjerenu moralnom životu obnašatelja crkvenih služba, primje uje autor: MONDIN, B., *Corso di storia della filosofia*, vol 2., 36.

*Protestantizam i Martin Luther (1483.–1546.)*⁴²² – njemački reformator i za etnik protestantske reformacije svojim je zahtjevom za reformom Crkve pridonio još veći individualizmu, subjektivizmu, sekularizaciji i neopoganstvu. Kako je poznato, reformacija je ostavila duboke posljedice u povijesti i na svim područjima života. Do tada se uvijek osjećao sigurnim u jednoj vjeri jedne Crkve, što se raspalo reformacijom i ostavilo iza sebe veliku nesigurnost, kako to ne opaža Coreth.⁴²³ Autor Valverde naziva Lutherov pogled na svijet uvijek pesimističnom antropologijom. Tri klasične isključivosti – *sola fides, sola gratia* i *sola scriptura* – sažete u *solus Christus*, imaju za posljedicu *sola conscientia*. Protestantizam isključuje sve posrednike u odnosu pojedinca prema Pismu i milosti, poglavito tradiciju i ljudske autoritete Crkve. Dakle, Luther nije očekivao sposobnosti i njegovu slobodu te sve pripisuje Bogu i njegovoj milosti. Moralnost postaje subjektivni problem savjesti te je zbog njezina odvajanja od manjeg značenja. Nije očekivala univerzalnu spoznaju, kritizira metafiziku, ne cijeni razum te završava u voluntarizmu i fideizmu. Savjest pojedinca postaje središte koje istovremeno izmiče bilo kakvoj objektivnoj verifikaciji, a Sveto pismo koje govori u njegovojnutrini jest njegova jedina norma; to bi zapravo značilo da svaki pojedinac postaje apsolutnom normom samome sebi. Posljedica ovoga stava jest odbacivanje svake dogme kao ljudske interpretacije Božje riječi i (koja je u skladu s razumom), a time i negiranje crkvenih koncila kao i njihovih nejasnih pojmova poput osobe ili *konsupstancijalnosti*, drugim riječima odbija crkveno upitništvo. U težnji za pronalaskom istine vjere daje se prednost ljudskom subjektivnom i psihološkom elementu, kako zamjećuje Sartori. Uvijek je nužno izbaviti se od kojega je oslobođen vjerom, no vjera za Luthera nije utemeljen pristanak razuma na objektivne, objavljene istine, nego voluntaristički pasivan i slijepa povjerenja u Kristove zasluge. U svom izvanjskom djelovanju uvijek se mora dati voditi poslušnošću u zakonu, kako tvrdi Valverde.⁴²⁴ Katolici su se Crkva nastojala oduprijeti ovim idejama na Tridentinskom koncilu (1545.–1563.) koji je predstavljao odgovor najvišega crkvenog upitništva na protestantsku reformaciju, i to ne samo u teološkoj raspravi, već je to bilo jasno razgraničenje katolika od vjerskog nauka, unutarcrkveno osvještenje, prava reforma.⁴²⁵

Novovjekovno poimanje osobe, kako je vidljivo iz do sada rečenoga, uvjetovano je tzv. zaokretom prema subjektu, antropološkim obratom ili, kako u filozofiji to nazivamo, antropocentrizmom, a znači i shvaćanje po kojem je uvijek središte i mjerilo cjelokupne

⁴²² FRANZEN, August, *Pregled povijesti Crkve*, 216 sl. Usp. također SARTORI, Luigi, *La persona nella storia della teologia*, 164 sl.

⁴²³ CORETH, Emerich, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, 28.

⁴²⁴ VALVERDE, Carlos, *Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie*, 72–73.

⁴²⁵ Više o Tridentinskom saboru vidi: FRANZEN, August, *Pregled povijesti Crkve*, 257–261. Usp. MONDIN, Battista, *Corso di storia della filosofia*, vol. 2., 36–37.

stvarnosti, moralnih i metafizičkih vrijednosti.⁴²⁶ U filozofiji se događa obrat od bitka prema subjektivnosti. Kako smo istaknuli, događa se odvajanje filozofije od teologije, bolje rečeno, stavljanje filozofije ispred teologije pa sada filozofija postaje nositeljica promišljanja o osobi. Shvaćanje osobe s ontološkoga i metafizičkoga područja, kako je to prevladavalo u srednjem vijeku, stavlja se u drugi plan i usmjerava se shvaćanje osobe na subjektivno, psihološko, pravno i moralno značenje. Osoba se isključivo svodi na samosvijest, slobodu i dostojanstvo pojedinca kojem se priznaje moralna autonomnost i pravno dostojanstvo. Kako smo već napomenuli, uzrok novoga poimanja osobe nazirao se već krajem srednjega vijeka pojavom tzv. *nominalizma*⁴²⁷, to nije u *nominalističkom* razumijevanju Boga. *Nominalizam* je smjer u filozofiji koji je tvrdio da su riječi i „samo imena“. Opće ideje nemaju realnosti ni objektivne ni subjektivne, dakle ni izvan našega duha ni u našem duhu. Iz ovoga slijedi da pojmovi ne postoje kao stvarnosti prethodne i neovisne ni u stvarima ni izvan stvari, a ime je oblik pod kojim se predstavljaju ljudskom umu. Prema tome, Bog se više ne shvaća u horizontu srednjovjekovnoga univerzalnog reda bitka, nego je u svojoj slobodi iznad svih kategorija i horizonata. Stoga Bog u *nominalizmu* nije zadnji princip bitka stvarnosti i temeljni princip reda svega stvorenog nego radikalno suverena i slobodna osoba koja je iznad itave stvarnosti. To nužno ima posljedice na spoznaju Boga koja se na temelju ovih postavki može kretati samo unutar *nomina* – oznaka, predodžaba, na ina izražavanja, ali nikada ne može doseći Božju transcendentnu stvarnost. Za etnik novovjekovne misli René Descartes *nominalističku* sliku Boga, kao u sebi stojećega, neovisna i osamljena subjekta, aplicira na ovaj vijek koji je *slika i prilika Božja* te on postaje gotovo božanski subjekt, kako tvrdi Greshake.⁴²⁸

Na misaono-duhovnu tendenciju nominalizma, kako je razvidno iz prethodnoga promišljanja, nadovezuje se specifična novost modernoga doba tijekom renesanse i humanizma. Kako je rečeno, vrednuje se autonomija razuma koji ovaj vijek uzdiže do te mjere da ga se gotovo zamjenjuje Bogom, a ljudski se duh smatra gotovo *stvoriteljem*. Sve ovo, kako smo istaknuli, dovodi do subjektizma i individualizma, kako primjećuje i Sartori.⁴²⁹ Može se zaključiti da upravo neograničena težnja za subjektivnom afirmacijom postaje kontraproduktivna, to jest okreće se u svoju suprotnost. No ujedno se mijenja i slika svijeta i

⁴²⁶ MIŠIĆ, Anto, *Rječnik filozofskih pojmova*, 28.; sama riječ potječe od grčke riječi koja znači *ovjek* i latinske *centrum*, a znači *središte*.

⁴²⁷ Etimologija riječi i *nominalizam* dolazi od latinskoga *nomen* = *ime*; usp. MIŠIĆ, Anto, *Rječnik filozofskih pojmova*, 186. Nominalizmu je bliska misao logičkoga pozitivizma koji zastupa mišljenje da riječi i dobivaju značenje ukoliko su „imena predmeta“ (Wittgenstein).

⁴²⁸ GRESHAKE, Gisbert, *Der dreieine Gott*, 127.

⁴²⁹ SARTORI, Luigi, *La persona nella storia della teologia*, u: FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE SEZIONE DI PADOVA (ur.), *Persona e personalismo. Aspetti filosofici e teologici*, 166.

ovjekov odnos prema njemu. Svijet postaje objekt usredotočen na ovjeka koji ga želi sebi podrediti prodirući u njegove matematičko-geometrijske zakonitosti. Sve to je a subjektivizacija ovjeka na kraju vodi ka sve toj objektivizaciji svijeta koji postaje fragmentariziran u komade i elemente, reduciran na mjeru sposobnosti ovjeka da njime ovlada. Svijet se svodi na materijal iz kojega ovjek analizom i konstrukcijom stvara svoj svijet. U ovom je opasnost da svojim postupcima podvrgavanja svijeta i sam ovjek bude sveden na objekt. Po Sartoriju važan imbenik pomicanja središta na individualnost ljudske osobe nalazi se u samom ovjeka u njegovu odnosu prema Bogu, a koja se pojavljuje u nastajućem protestantizmu, koji smo već spomenuli i istaknuli da je pridonio još većem individualizmu i subjektivizmu. Kako zaključuje Scola, preko srednjovjekovne, moderne i suvremene misli postupno je potvrđivan zahtjev za utemeljenjem subjektivnosti kao alternative naturalističkom postavljanju od strane klasične metafizičke tradicije.⁴³⁰ Općenito možemo reći i da mislioci novovjekovnoga doba odvajaju osobu od supstancije i vežu je uz subjekt, isti u njegovu (samo)svijest, moralnu odgovornost i dostojanstvo kao konstitutivne elemente. Dakle, umjesto ontološkoga polazišta osobu gledaju isključivo na njezinoj racionalnoj, empirijskoj i moralnoj razini. Novovjekovna filozofija u središte promišljanja stavlja ovjekovu spoznaju. S obzirom na izvore i dosege spoznaje moderni su se mislioci podijelili u racionaliste i empiriste⁴³¹. Pod tim vidikom može se govoriti o dvije antropologije. Tako je u racionalizmu prevladalo isključivo intelektualističko gledanje na osobu koje ju je svelo na pukom mišljenje.⁴³²

Racionalizam – René Descartes (1596.–1650.) – francuski filozof, kako smo rekli, za etnik je novovjekovne misli, smatra se *ocem* novovjekove filozofije i racionalističke struje unutar nje. S njime je započelo svođenje ovjeka na *samosvijest*, zbog čega je, kako tvrdi Šestak, pojedinac „ponovno žrtvovan univerzalnome postaju i prolazni moment u sveobuhvatnom i nužnom razvoju Apsolutnog Duha“.⁴³³ Descartes želi ispitati sigurnost naše spoznaje i dolazi do istine koja mu se pojavljuje kao neoboriva, to je sigurnost egzistencije onoga koji misli. Glasoviti Descartesov princip – *cogito ergo sum* – za njega je *idea clara et*

⁴³⁰ SCOLA, A. – MARENGO, Gilfredo – PRADES LÓPEZ, Javier, *ovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 169–172; Usp. KOBUSCH, Teo, *Die Entdeckung der Person*, cit. pr. SCOLA, A. (i dr.), *ovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 169., bilj. 173.

⁴³¹ Empirizam – u općefilozofskom značenju empirija je sinonim pojmu iskustvo, postoji neovisno o subjektivnoj spoznajnoj aktivnosti. Empirizam je spoznajna teorija suprotno racionalizmu. Svu spoznaju svodi na nutarnje i vanjsko iskustvo kao jedini izvor spoznaje. Racionalizam – racionalno općenito znači ono što je sukladno razumu, a racionalizam je noviji pojam kojim se obično naziva filozofski pravci koji promatraju stvarnost kojom upravlja intelekt. Razum smatra bitnim izvorom ljudske spoznaje, zanemarujući ulogu iskustva i intuicije biti, stvarne istine i prvih principa. Usp. MIŠIĆ, Anto, *Rječnik filozofskih pojmova*, 82; 226–227.

⁴³² ŠESTAK, Ivan, „Prinos kršćanstva filozofskoj misli o ovjeku“, 442.

⁴³³ ŠESTAK, Ivan, „Prinos kršćanstva filozofskoj misli o ovjeku“, 443.

distincta – neoboriva istina, jedini solidan princip od kojega valja zapoeti zaključivati.⁴³⁴ Descartesov *cogito* ukazuje na egzistenciju misli, odnosno supstanciju koja misli – *res cogitans*, *substantia cogitans*⁴³⁵. Po ovoj tvrdnji misao je ona koja stoji u sebi, samostalno i neovisno o tjelesnoj stvarnosti (*res extensa*). Zna i, tijelo kao protežna supstancija (*res extensa*) te duša kao misleća supstancija (*res cogitans*) stvorena od Boga i besmrtna – dvije su radikalno različite zbiljnosti koje nemaju ništa zajedničko, to jest tijelo i duša dvije su potpuno zasebne i po naravi posve različite supstancije. Šestak ispravno zamjećuje da Descartesova antropologija predstavlja povratak dualizmu između duše i tijela koji nadilazi onaj Platonov i Augustinov. Time što u *cogitare* smješta cjelokupnu naravu i bit ovjekova *ja*, ali ga drži neovisnim od bilo kakvoj materijalnoj supstanciji, Descartes izjednačuje supstanciju i subjekt, a posljedica je takva mišljenja, kako isti je autor Georg Scherer, da „ljudska tjelesnost biva izričito izdvojena iz 'ja', a s njome i odnosi prema ljudima i svijetu. Osobna zamjenica 'ja' ne označava više jednostavno ovjeka, nego njegovu subjektivnost mišljenu kao supstanciju“.⁴³⁶ Druga se posljedica odnosi na poimanje svijeta.

ovjek kao *res cogitans*, odnosno kao slobodan duhovni subjekt, stoji sada suodređeno svijetu kao *res extensa* kojim kao objektom treba ovladati i u njega prodrijeti. Subjekt se tako konstituira u odnosu prema onome što sam nije. Drugim riječima, ljudski *ratio* postaje najviša instancija dok zbiljnost gubi na autoritetu i vrijednosti. Descartesov *ja* stoji na distanci svemu nasuprot, pa i drugom ovjeku kao svom *ne-ja* ili, drugačije rečeno, drugi kao osobe ne stoje sa mnom kao osobom ni u kakvu odnosu.⁴³⁷ Autor Greshake ispravno sažima posljedice ovakva Descartesova poimanja subjekta na relacijsku dimenziju osobe kada tvrdi da se raskida relacija između *ja* i *drugoga* (Boga kao i svijeta i ovjeka), koja je bitna za tradicionalno razumijevanje osobe, a „subjekt se koncipira pod svevladajućom devizom: individualna sloboda i autonomija, samoodređenje i samoostvarenje“⁴³⁸ dok španjolski filozof Carlos Valverde na istom tragu kao i Greshake dobro zamjećuje da se u budućnosti posljedice Descartesova poimanja dovesti do toga da se subjektivno postati važnije od objektivnoga, predodžba od zbiljnosti, fenomen od bitka, psihologija od ontologije, znanosti o svemu što je mjerljivo i moguće vrednovati bitno i važnije od znanosti o ovjeku, filozofija od teologije.⁴³⁹

⁴³⁴ DESCARTES, Rene, Rasprava o metodi, IV, 31–32. Usp. ŠESTAK, I. „Shvaćanje ovjeka u povijesti filozofije (II. dio)“, u: *Obnovljeni život*, 60 (2005) 1, 3–29, ovdje str. 4.

⁴³⁵ DESCARTES, Rene, *Metafizičke meditacije*, II, priredio i preveo Tomislav Ladan, Zagreb, 1994., 52. Usp. ŠESTAK, Ivan, „Shvaćanje ovjeka u povijesti filozofije (II. dio)“, 4. bilj. 6.

⁴³⁶ SCHERER, Georg, Person. III. Neuzeit, u: *HWP*, VII (1989.), 300–301.

⁴³⁷ ŠESTAK, Ivan, „Shvaćanje ovjeka u povijesti filozofije (II. dio)“, 5.; VALVERDE, Carlos, *Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie*, 74–75.

⁴³⁸ GRESHAKE, Gisbert, *Der dreieine Gott*, 130.

⁴³⁹ ŠESTAK, Ivan, „Shvaćanje ovjeka u povijesti filozofije (II. dio)“, 5.

Uprkos svemu ovakvo racionalisti ko mišljenje proširilo se itavom Europom zahvaljuju i mnogim misliocima koji su ga prihvatili.⁴⁴⁰

Empirizam - Kako smo ve istaknuli, s obzirom na izvore i dosege spoznaje moderni mislioci podijelili su se na racionaliste i empiriste. Empirizam nastaje u Engleskoj kao reakcija na racionalizam i pod jakim utjecajem prirodnih znanosti i njihovih dostignu a. Kako je poznato, empirizam tuma i svu zbilju pa tako i ovjeka temelje i se na osjetnom iskustvu. Dakle, ovjek je po uvjerenju empirista bi e osjetnih podražaja te se isklju uje potreba transcendiraju e umske spoznaje, drugim rije ima ne postoji metafizika. Predstavnici empirizma smatraju da je priroda ta koja nam sa svom sigurnoš u priop uje što je dobro, a što zlo, oslanjaju i se na naš doživljaj toga dobra ili zla. Zna i, sve ono što nam ini zadovoljstvo – dobro je, a ono što uzrokuje ne-zadovoljstvo i bol – zlo je, to jest nije dobro. Dakle, sve se temelji na onome što je korisno i ugodno, a ne na tome što je istina. Ovakvo tuma enje ovjeka kasnije je završilo u radikalnom materijalizmu. Jedan od najzna ajnih predstavnika empirizma svakako je John Locke ije emo poimanje osobe u nastavku kratko prikazati.

*John Locke (1632.–1704.)*⁴⁴¹ – u skladu s empirizmom on je ontološko odre enje osobe promijenio u psihološko. Odbacuje skolasti ki pojam supstancije te ga subjektivizira smatraju i supstanciju nužnim nositeljem kvaliteta ljudskoga iskustva, zna i kao nositelj supstancija *stoji ispod* iskustva. Locke ne definira osobu pomo u ideje supstancije, ve isti e svijest (*consciousness*) kao konstitutiv identiteta osobe. Zapravo, za Locka se identitet osobe sastoji u identitetu samosvijesti, kao svijest o sebi izvan svega ostalog, kao svijest o apstraktnom sebstvu. Uo ljivo je da je za Lockea osoba bitno psihološki konstituirana iz vlastite samosvijesti kao samoidentifikacije. Nazire se i relacijski moment osobe u odnosu prema Bogu koji nije konstitutivan za osobu, ve se smatra kriterijem (Božje zapovijedi, Božji sud) po kojem osoba ravna svoje vlastito samoostvarenje. Prema tome, može se zaklju iti da u Lockeovu poimanju osobe relacionalnost ima tek implicitno zna enje za samoostvarenje osobe. Moramo se složiti sa zaklju kom autora Valverdea da takva antropološka slika, bez

⁴⁴⁰ To su u prvom redu B. De Spinoza (1632.–1677.), N. Malebranche (1638.–1715.), G. W. Leibniz i drugi. Usp. VALVERDE, Carlos, *Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie*, 74–75. Usp. ŠESTAK, Ivan, „Shva anje ovjeka u povijesti filozofije (II. dio)“, 5.

⁴⁴¹ Ovaj sažeti prikaz empirizma i njegova glavnoga predstavnika Johna Locka u injen je prema: ŠESTAK, Ivan, „Shva anje ovjeka u povijesti filozofije (II. dio)“, 5–6.; Presjek pojma osobe tako er vidi u: VLADI , Vlado, *Filozofski ekumenizam Karola Wojtyle*, Institut Fontes Sapientiae, Zagreb, 2005., 274–289. Tako er vidi: SCHERER, Georg, *Person III.*, 303–305; BOŽI EVI , Vanda., *Filozofija britanskog empirizma*. Hrestomatija filozofije, sv. 4., Školska knjiga, Zagreb, 1996., 7.; VALVERDE, Carlos, *Der Mensch als Person*, 74–75; Zastupnici empirizma su F. Bacon (1561.–1626.), T. Hobbes (1588.–1679.), D. Hume (1711.–1776.), me u njima svakako je najzna ajniji John Locke.

mogu nosti objašnjenja smisla svojega života, bez metafizike i principa, bez spoznaje transcendentne istine, predstavlja destrukciju ovjeka kao osobe.

Prosvjetiteljstvo – Pod utjecajem racionalizma i empirizma u 18. stolje u nastaje duhovni pokret ili nazor na svijet pod nazivom *iluminizam*, to jest *prosvjetiteljstvo*, koji je utjecajo na sva podru ja života kako duhovnoga, tako i kulturnoga, socijalnog, politi kog i ekonomskog ne samo u Engleskoj, Francuskoj i Njema koj nego i u itavoj Europi. Navest emo temeljne karakteristike ovoga nazora na svijet radi jasnijega shva anja poimanja osobe kakvo je nastalo u to vrijeme. Prisutni su bezgrani na vjera i povjerenje u snagu ljudskoga razuma pa je u tom smislu ovo razdoblje u svojoj biti – racionalizam. Pridaje se velika važnost znanosti i njezinoj popularizaciji, u skladu s tim nastajale su akademije znanosti i razvijale su se nove znanstvene discipline, to je i vrijeme velikih tehni kih otkri a.

Uz važnost znanosti pod utjecajem najviše engleskih empirista dominira isticanje iskustva kao jedinoga kriterija istine. Svemu što nije u domeni iskustva nije se pridavala važnost, a s obzirom na to da se ova tvrdnja prije svega odnosila na metafiziku i objavljenu religiju, kako tvrdi Šestak, cijela se transcendentna stvarnost smatrala praznovjerjem. Rekli smo da se pridaje velika važnost razumu za kojega se smatra da je sposoban odstraniti sve uzroke nesre e i bijede na svim podru jima života te je u tom smislu predstavljao utopisti ki optimizam. Možemo se složiti sa Šestakom da neke zablude iz toga vremena još i danas utje u na na in djelovanja i mišljenja ovjeka.

U skladu s našom temom me u zabludama toga vremena treba istaknuti upravo veli anje isklju ive uloge razuma, što nužno dovodi do toga da se na ovjeka ne gleda u njegovoj cjelovitosti. Tako er treba spomenuti da prosvjetiteljstvo donosi liberalizam i deizam koji su zna ajno utjecali na formiranje nazora zapadnoeuropskoga svijeta, a isto tako njihova se prisutnost može uo iti i danas u našem vremenu. S obzirom da je napredak mogu samo zahvaljuju i znanosti, za njezin je razvoj razumu potrebna sloboda. Sve ono što nije znanstveno spoznatljivo odbacuje se kao ograni enje koje se protivi slobodi razuma.

Prosvjetiteljski liberalizam zahvatio je i krš ansku vjeru koja se ne može potpuno racionalno razumjeti ni znanstveno strogo dokazati. Stoga liberalizam dovodi do odbacivanja Crkve s njezinim naukom kao pritiskom dogma te op enito nadnaravna vjera koja se shva a kao prisila koja se protivi slobodi razuma. Povezano s liberalizmom, deizam predstavlja predodžbu Boga koja je postojala u prosvjetiteljstvu. Priznaje se Božji bitak, vjeruje se u jednoga, transcendentnog i osobnog Boga koji je stvorio kozmos, što je u skladu s krš anskom vjerom. No daljnja predodžba Boga kaže da je on jednom stvorio svijet, dao zakone prirode i onda ga napustio. Zna i, radi se o Bogu koji se ne brine za svijet ni za

ovjeka pa, prema tome, ni ovjek ne treba mariti za Boga koji je potpuno onostrani Bog koji u ovostranosti nema što tražiti jer je ovjek autonoman gospodar svijeta. Tipi ni predstavnik prosvjetiteljstva njema ki je filozof *Immanuel Kant* kojega ćemo u nastavku kratko predstaviti.

*Immanuel Kant (1724.–1804.)*⁴⁴² – filozof koji je svojom mišlju bitno utjecao na zapadnu filozofiju, iako nije izradio sustavan nauk. Kant se u povijesti personalizma ističe kao tvorac „praktičnog imperativa“. U svojem djelu *Pragmatische Anknüpfung der Moral an die Natur* sugerira pitanje tipično za prosvjetiteljstvo: „Što on (ovjek) kao slobodno-djelujuće biće od sebe čini, ili pak što može i treba da čini.“⁴⁴³ Ovjek je prema tome subjekt koji sam sebi postavlja ciljeve, prema njima teži te u tom djelovanju razvija svoje sposobnosti i tako ostvaruje sama sebe. Kant je dodao i razradio moralno određenje osobe za razliku od više psihološkoga shvaćanja osobe kod Lockeja. Osobu utemeljuje unutar praktičnoga uma kao autonoman moralni subjekt, a sloboda volje, besmrtnost duše i Bog postulati su koje po svojoj naravi zahtijeva moralnost. Moralnu autonomiju osobe koja pripada svakom subjektu Kant tumači i kao *samosvrhovitost (selbstzwecklichkeit)* osobe. Biti osoba nije produkt slobode te osobe, kao što smatra John Locke, nego je po Kantu osoba „razumska narav koja egzistira kao *svrha po sebi*“.⁴⁴⁴ Ta *samosvrhovitost* osobe ima za posljedicu bezuvjetno poštivanje njezina dostojanstva. Kantov praktički (moralni) imperativ zapravo je prema Wojtyli personalistička norma, što je vidljivo i u Kantovim riječima: „djeluj tako da s ovještvom, kako u svojoj osobi, tako i u osobi

⁴⁴² Sažet prikaz prosvjetiteljstva i glavnoga predstavnika u njemu prema: ŠESTAK, Ivan, „Shvaćanje ovjeka u povijesti filozofije (II. dio)“, 6–11.; Također vidi: SEUTON, *Vita Caesarum, Vespasianus*, 19, u: *Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, herausgegeben von Martin Brasser, Stuttgart, 1999., 100–103, citirano prema: VLADIĆ, Vlado, *Filozofski ekumenizam Karola Wojtyły*, 280–281; VALVERDE, Carlos, *Der Mensch als Person*, 74–77; MONDIN, Battista, *Corso di storia della filosofia*, vol. 2., 298–300; GRESHAKE, Gisbert, *Der dreieine Gott*, 127–141; SCHERER, Georg, *Person III.*, 308–309.

⁴⁴³ KANT, Immanuel, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, u: W. Weischedel (hrsg.), *Immanuel Kant Werke in zehn Bänden*, Bd. 10., 399. Usp. Šestak, Ivan, „Shvaćanje ovjeka u povijesti filozofije (II. dio)“, 9. U svojem djelu *Kritik der reinen Vernunft* (1781.) Kant ističe da ovjekova spoznaja ostaje mjerodavna i ograničena na područje iskustva, odnosno da isti teoretski ili spekulativni um uz pomoć istih pojmova ne može sa sigurnošću ništa reći o slobodi, besmrtnosti duše i o Bogu, drugim riječima nije moguće znanost o onim pitanjima koja ovjek po svojoj naravi postavlja nastojeći pronalaziti životnu orijentaciju i smisao. Usp. Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, u: W. Weischedel (hrsg.), *Immanuel Kant Werke in zehn Bänden*, Bd. 3., 60. Unatoč svemu Kant želi pod svaku cijenu pronalaziti ono bezuvjetno u životnoj ovoj uvjetovanoj zbilji. O tome govori u djelu *Kritik der praktischen Vernunft* (1788.) gdje piše o zapovijedi bezuvjetnoga moralnog imperativa – izvršavanje pretpostavlja slobodu volje; za besmrtnost duše kaže da se nameće kao zahtjev za približavanje moralnom idealu savršenosti, a Bog je garant blaženosti koju moralno djelovanje zaslužuje. Usp. Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, u: W. Weischedel (hrsg.), *Immanuel Kant Werke in zehn Bänden*, Bd. 6., 61. Usp. VLADIĆ, Vlado, *Filozofski ekumenizam Karola Wojtyły*, 281.

⁴⁴⁴ KANT, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 100. Vidi također: Kant, *der Denker und Erzieher*, Berlin, str. 124. Usp. VLADIĆ, Vlado, *Filozofski ekumenizam Karola Wojtyły*, 281. Također vidi: SCHERER, Georg, *Person III.*, 308–309.

drugoga, uvijek raspolazeš kao sa svrhom a nikada kao s pukim sredstvom.“⁴⁴⁵ Na istoj je liniji i Šestak koji dobro primje uje da se Kantov moral može nazvati personalisti ki s obzirom da iz ovih rije i izvire vrlo visoko poštovanje koje treba imati prema svakom ovjeku kao osobi. Kantov personalizam zapravo je isticanje osobe kao vrhunske vrijednosti ovoga svijeta. Zahtjevom za poštovanjem drugoga subjekta njegova je autonomija, odnosno dostojanstvo i samosvrhovitost, ograni ena dostojanstvom i samosvrhovitoš u drugoga subjekta ili osobe. U tom kontekstu je u Kantovu razumijevanju osobe kao moralnoga subjekta uo ljiva relacionalnost osobe, ali je, kako zamje uje Greshake, više implicitno mišljena i blizu je nestanka jer druga je osoba shva ena u odnosu na vlastiti *ja* kao granica vlastite autonomije.⁴⁴⁶ Na istoj liniji sa Greshakeom je i autor Scola u svojoj prosudbi kantovskoga pokušaja da spasi dostojanstvo osobe za koje kaže da taj pokušaj „ne e uspjeti zaustaviti ovo zastranjenje, budu i da e on apsolutnost osobe usidriti jedino u moralnoj dimenziji, bez odlučuju ega utemeljenja dostojanstva osobe na ontološkome planu“.⁴⁴⁷ Treba naglasiti da za Kanta metafizika nije bio nauk o bi u, odnosno ontologija, nego zapravo teorija spoznaje.⁴⁴⁸ Možemo zaklju iti da Kant nije ostavio sliku ovjeka kao bi a jedinstva i cjelovitosti.

Klasi ni njema ki idealizam – Kao reakcija na prosvjetiteljski ideal radikalnoga racionalizma nastaje duhovni pokret poznat kao romanticizam⁴⁴⁹ koji prethodi klasi nomu njema kom idealizmu. Kant je zastupao tzv. transcendentalni idealizam u kojem subjekt nije tvorac iskustva kao ni cjelokupne zbiljnosti nego samo uvjeta mogu nosti spoznaje (forme i

⁴⁴⁵ WOJTYLA, Karol, *Milo i odpowiedzialno*, str. 30. Vidi: KANT, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, str. 100.; tako er vidi: *Kant, der Denker und Erzieher*, Berlin, str. 124. Usp. VLADI, Vlado, *Filozofski ekumenizam Karola Wojtyle*, 280. Tako er usp.: GRESHAKE, Gisbert, *Der dreieine Gott*, 131. Vidi tako er: ŠESTAK, Ivan, „Shva anje ovjeka u povijesti filozofije (II. dio)“, 10.

⁴⁴⁶ GRESHAKE, Gisbert, *Der dreieine Gott*, 132–133.

⁴⁴⁷ SCOLA, A. – MARENGO, Gilfredo – PRADES LÓPEZ, Javier, *La persona umana. Antropologia teologica*. Usp. VON BALTHASAR, Hans Urs, *Sul concetto di persona*, 107–110; GRESHAKE, Gisbert, *Der dreieine Gott*, 127–141; usp. KOBUSCH, Theo, *Die Entdeckung der Person*, 129–157.

⁴⁴⁸ ŠESTAK, Ivan, „Shva anje ovjeka u povijesti filozofije (II. dio)“, 10., bilj. 21. Šestak sažima u svom lanku da se ovjek u prvoj Kantovoj kritici promatra pod tri razli ite dimenzije: „empirijski ja“ koji proizlazi iz osjetnoga samoiskustva subjekta, potom je to „transcendentalni ja“ koji prethodi svakom iskustvu, kao „transcendentalno jedinstvo samosvijesti“ i kao uvjet mogu nosti spoznaje, te kona no „metafizi ki ja“ pod kojim se podrazumijeva duša kao duhovna supstancija, no koja nije ništa drugo nego ideja istoga uma koju moramo misliti, ali je ne možemo spoznati.

⁴⁴⁹ U romantizmu koji prethodi klasi nomu njema kom idealizmu raste vrijednost prirode, uvi a se zna enje tradicije, ukazuje na fascinantnost religije, snagu povijesti, dakle sve ono što je prosvjetiteljstvo zanemarivalo ili obezvrije ivalo sada postaje važno. Treba re i da je romantizam dobrim dijelom pridonio nastanku potpunije slike o ovjeku, tvrdi Šestak. Za to su zaslužni uglavnom predstavnici njema kog romantizma, poznati pisci, pjesnici, mislioci kao što su: F. Schiller (1759.–1805.), J. W. Goethe (1749.–1832), J. G. Hamann (1730.–1788.), J. Jacobi (1740.–1814.), Novalis (1771.–1801.), F. von Schlegel (1772.–1829.), i dr., a naro ito Kantov u enik J. G. Herder (1744.–1803.) koji se istaknuo prou avanjem estetike, povijesti, lingvistike te Schillerov i Goetheov prijatelj K. W. von Humboldt (1767.–1835.) koji se istaknuo u lingvistici. Usp. ŠESTAK, Ivan, „Shva anje ovjeka u povijesti filozofije (II. dio)“, 11.

transcendentalne kategorije). Ovakvoj slici kreativnosti subjekta na puke transcendentalne vidike usprotivili su se J. G. Fichte, F. W. J. Schelling (1775.–1854.) i G. W. F. Hegel zastupaju i tzv. apsolutni idealizam, tj. *samosvijest*, odnosno misao postaje apsolutno po elo zbiljnosti i svega onoga što postoji, svijeta i Boga, subjekta i objekta. Radi se o pokušaju da se cjelokupno znanje objedini u misle em „ja“ da se postigne posljednje jedinstvo koje u sebi objedinjuje i objašnjava cjelokupnost. To je središnja misao klasi noga njema kog idealizma koji je postao sveobuhvatan pogled na svijet.

Idealizam po *Johannu Gottliebu Fichteu* (1762.–1814.) bolje osigurava slobodu i neovisnost ovjeka, a time i njegovu duhovnost. Kako tvrdi autor Coreth, u Fichteovu sustavu mišljenja *ja* prestaje biti ograni eni i receptivni subjekt te se postavlja kao apsolutni te stoga i produktivni subjekt. Za Fichtea je ovjek, odnosno *ja* u sebi, isto doga anje koje ne pretpostavlja nikakav supstrat ili supstanciju, dakle osobi ne pridaje metafizi ku razinu. Njegov idealizam ima bitno antropološko i moralno zna enje. ovjeka promatra pod vidikom volje koja nužno teži dobru, a to se *dobro* sastoji u vršenju dužnosti koju *Bezgrani na volja* (moralni red svijeta) objavljuje ovjeku preko njegove savjesti. Zbog toga što, kako smo rekli, osobi ne pridaje metafizi ku razinu, smatra da Bog, Apsolutni, ne može biti osoba, ak ni *ja*. Kasnije, kada je Fichte toj *bezgrani noj volji* pridao odre ene Božje vlastitosti, ne može se govoriti o *osobnom* Bogu kakva poznaje krš anstvo. Po Mondinu, Fichteova slika Boga nosila je panteisti ka obilježja.⁴⁵⁰ I F. W. J. Schelling ima za središnju temu svoje filozofije apsolutno. On otkriva nešto što nije ljudsko i ograni eno, to naziva onim *vje nim u nama*. Radi se o apsolutnom, božanskom koje je temelj cjelokupne stvarnosti. Isto tako kao ni kod Fichtea, nije rije o Bogu krš anske objave, nego o bezgrani nu životu koji je kao unutarnji princip djelatan u svemu postoje em.

Georg Wilhem Friedrich Hegel (1770.–1831.)⁴⁵¹ najzna ajniji je predstavnik klasi noga njema kog idealizma, iju emo misao u nastavku kratko predstaviti. Hegel je poput svih filozofa nastojao prona i što se nalazi u dubini stvarnosti i što je s ovjekom koji se u toj stvarnosti nalazi, misli i djeluje. On je želio do i do ovjeka u njegovu jedinstvu nakon Kanta koji nije uspio uspostaviti takvu sliku o ovjeku koja bi ga predstavila u njegovu jedinstvu i cjelovitosti. Hegel je, za razliku od Kanta, uvidio jedinstvo itava ovjeka u ljubavi

⁴⁵⁰ MONDIN, Battista, *Storia dell' antropologia filosofica*, Bologna, 2002., vol. 2., 33–43.

⁴⁵¹ Sažet prikaz prema: MONDIN, Battista, *Corso di storia della filosofia*, Milano, 1984., vol. 3., 13–15; Tako er vidi: VLADI , Vlado, *Filozofski ekumenizam Karola Wojtyle*, 282. Vidi: ŠESTAK, Ivan, „Shva anje ovjeka u povijesti filozofije (II. dio)“, 11–16.; tako er vidi: GRESHAKE, Gisbert, *Der dreieine Gott*, 134–141; SCHERER, Georg, Person III., 309–311; PANNENBERG, Wolfhart, Person und Subjekt, u: Wolfhart PANNENBERG, *Grundfragen systematischer Theologie*, II, Göttingen, 1980., 80–95, ovdje 86–87; KASPER, Walter, *Isus Krist*, 224–225.

koja tako postaje polazištem njegova mišljenja. Kako smo vidjeli, *Immanuel Kant* isticao je osobu kao subjekt moralnoga zakona dok je *Hegel* isticao da se osoba od subjekta „bitno razlikuje jer je subjekt tek mogućnost osobnosti“.⁴⁵² Po Greshakeu, postoje dva važna polazišta Hegelove misli. Ve u najranijim spisima Hegel zastupa da subjekt pojedinac samo u *biti-kod-drugoga u ljubavi (im liebenden Beim-andern-Sein)* dolazi do vlastitoga *samobitka*, a tu je temeljnu koncepciju iz područja ljubavi kasnije prenijeti na šire područje spoznaje duha.⁴⁵³ Drugo važno polazište Hegelova je tvrdnja da je *Apsolutno subjekt i upravo samo kao subjekt apsolutno*, što drugim riječi ima zna i da se božanski subjekt može misliti kao savršen subjekt samo ako se odnosi prema samome sebi, kako interpretira Pannenberg.⁴⁵⁴ Hegelovim riječi ima: „Subjekt ili apsolutni duh biva kod sebe time što je u drugome. Sam u sebi postavlja razliku od sebe i u toj je razlici identičan sa samim sobom“⁴⁵⁵ ili, drugim riječi ima, za Hegela je svako živo biće subjekt, a osoba kao subjekt ističe se po tome što je ona „subjekt za koji subjektivitet postoji, jer u osobi sam ja naprosto za sebe: ona je pojedinačnost slobode u istom postojanju za sebe“.⁴⁵⁶ Iako je kod Hegela shvaćanje osobe ostalo teološki teško upotrebljivo, autor Georg Scherer vidi Hegelov doprinos pojmu osobe u tome što se osoba po njegovoj misli „određuje najprije slobodom da se apstrahira od svih izvanjskih određenja individuumu, da bi time došao do izražaja njezin *biti-za-sebe*. Stoga osoba u svojoj samostalnosti postaje poziv drugoj osobi da od nje bude priznata“.⁴⁵⁷

Ako je pitanje ljubavi postalo polazište Hegelove misli, tada treba vidjeti kako on razumijeva ljubav, tj. što sačinjava ljubav u njezinu živom događanju među onima koji se vole. Onaj koji voli mora samome sebi reći *ja jesam*, zna i mora sama sebe potvrditi. Formalno rečeno, to je teza u cjelokupnom fenomenu ljubavi. No onaj koji voli treba *iza i iz samoga sebe* da se preda onome koga voli, da se u njemu zaboravi te se time samome sebi na neki način otuđi. Tko se na taj način *zaboravi*, negira po etno vlastito potvrđivanje te tako drugoga postavlja nasuprot sebi. Dakle, strukturi ljubavi pripada teza kako smo već rekli, ali i ova negirajuća antiteza. Odlučuje u fenomenu ljubavi jest to što onaj koji voli u samome sebi predanja drugome, u samozaboravu u drugome, zapravo sama sebe iznova pronalazi,

⁴⁵² VLADIĆ, Vlado, *Filozofski ekumenizam Karola Wojtyły*, 282. Autor se poziva na djelo: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, u: *Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, herausgegeben von Martin Brassler, Stuttgart, 1999.

⁴⁵³ GRESHAKE, Gisbert, *Der dreieine Gott*, 137.

⁴⁵⁴ PANNENBERG, Wolfhart, *Person und Subjekt*, 87.

⁴⁵⁵ KASPER, Walter, *Isus Krist*, 224–225. Autor se u svojim tumačenjima poziva na djelo: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II/2* (izd. Lasson) 53 sl.

⁴⁵⁶ VLADIĆ, Vlado, *Filozofski ekumenizam Karola Wojtyły*, 282. Autor se poziva na već spomenuto djelo: HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 104.

⁴⁵⁷ SCHERER, Georg, *Person III.*, 310–311.

postaje svjestan sam sebe u dubljemu smislu. Dakle, ona negacija u antitezi biva iznova negirana, a to zna i da otu enje biva dokinuto te se upravo time ostvaruje istinska sinteza izme u onoga koji voli i voljenoga.⁴⁵⁸ Ljubav je temeljno doga anje stvarnosti. U svemu što jest struji veliki apsolutni život ili naprosto apsolutno, taj život Hegel naziva božanstvom. Upravo ova misao Hegelu daje metafizi ki karakter jer on s to ke apsolutnoga promatra cjelokupnu zbiljnost. Naravno, to božanstvo nije *osobni, transcendentni* Bog *stvoritelj* u smislu krš anske tradicije nego *bog svijeta*. Božanstvo je za Hegela apsolutni duh. Božanstvo se podvrgava samootu enju, promatra samo sebe te se na taj na in dijeli na ono koje gleda i ono koje biva gledano, a koje to božanstvo opaža kao nešto sebi strano. Ovo u sebi podijeljeno božanstvo jest ono što nam kao svijet stoji pred o ima. Svijet je manifestacija božanstva, i to na dva na ina: kao priroda i kao ovjekov duh. Dakle, priroda, odnosno stvari koje opažamo jesu božanstvo samo, stoga kada ovjekov duh spoznaje prirodu, tada to u stvari zna i da božanstvo nazo no u ljudskom duhu spoznaje samo sebe. Samospoznaja božanstva doga a se na podru ju individualnoga života i u povijesti. Kada se dogodi da ovjek cjelokupnu stvarnost shvati kao manifestaciju božanskoga duha, tada to zna i: božanstvo je u svom postajanju svijetom i svoje raskidanosti iznova našlo put prema samome sebi. Hegel zna i itavu zbiljnost želi protuma iti kao savršenu reprezentaciju apsolutnoga duha, što je bilo neodrživo jer u svijetu postoje suprotne silnice, protubožanskoga i kaoti noga. Šestak zaklju uje da u Hegelovu sustavu totalitet ima prednost pred individualnoš u. Možemo se složiti s njegovom tvrdnjom da ovjek kod idealista, posebice Hegela, izranja kao prolazni moment u dijalekti nom razvoju ideje koja ima višu vrijednost, ali po Valverdeu, iz ovoga proizlazi opasnost, tj. „idealisti su pripremili put panteizmu koji prijeti uništenjem osobe“.⁴⁵⁹

2.5.1. Utjecaj novovjekovne misli na teološku antropologiju

Iz do sada re enoga može se uo iti da se u novovjekovnoj misli dogodio prijelaz s ontološkoga shva anja osobe na isticanje subjekta, drugim rije ima došlo je do odbacivanja metafizi kih temelja osobe i zaokreta prema subjektu te isticanja njegove autonomije. Scola tvrdi da je upravo taj zaokret prema subjektu izazvao poteško e s obzirom na primjenu novovjekovnoga pojma osobe na podru ju teološke antropologije, trinitarne teologije i

⁴⁵⁸ S obzirom da nije lako razumjeti Hegelovu misao kao ni objasniti je, autor Šestak se, kako sam kaže, radi jasno e same stvari poslužio interpretacijom W. Weischedela za kojega isti e da je izvrstan poznavatelj ne samo Hegela nego i itave povijesti filozofije. Ta je interpretacija u injena pod antropološkim vidom. Usp. ŠESTAK, I., „Shva anje ovjeka u povijesti filozofije“, 14–16.

⁴⁵⁹ VALVERDE, Carlos, *Der Mensch als Person*, 82. Usp. ŠESTAK, Ivan, „Shva anje ovjeka u povijesti filozofije (II. dio)“, 16. .bilj. 34.

kristologije.⁴⁶⁰ Prije obrazloženja utjecaja novovjekovne misli na teološku antropologiju kratko ćemo pogledati što se događalo na području trinitarne teologije, tj. nauka o Trojstvu i kristologije. Vezano za trinitarnu teologiju, primjerice, Kasper smatra da se zapravo radi o tome kako se uvijek može ispravno shvaćati kao *slika Božja* polaze i od *trinitarnoga Boga*, prihvaćaju i, ali i protive i se duhu novoga vijeka. Kasper dalje zamjećuje da nije bilo moguće unutar novovjekovnoga subjekta misliti tri božanske osobe u jednoj naravi tako da se sačuva Božje jedinstvo.⁴⁶¹

Karl Barth (1886.–1962.) i Karl Rahner (1904.–1985.) – Poznato je da su teolozi Barth i Rahner doveli u pitanje primjenu novovjekovnoga pojma *osoba* na Trojstvo ukoliko je utjecaj modernoga shvaćanja osobe, kao središta samosvijesti, slobodna djelovanja i individualne osobnosti mogao podupirati *tri-teisti* ko poimanje Boga. Stoga su Barth i Rahner predložili novu terminologiju koja bi nadopunjavala pojam osobe. Obojica su se teologa oslanjala na temeljno značenje grčkoga *hypóstasis*. Tako je Barth predložio formulu o trinitarnu bitku (*Seinsweise*) kojom kazuje isto što se podrazumijeva pod pojmom osoba.⁴⁶² Karl Rahner predlaže govor o trima osobama kao tri različita trinitarna subzistencije (*distinkte Subzistenzweisen*).⁴⁶³ Po Kasperu, obojica teologa Boga zamišljaju ne kao apsolutnu supstanciju, nego kao apsolutni subjekt u kojem nema mjesta za tri subjekta, nego samo za trinitarnu bitku, odnosno distinktnu trinitarnu subzistencije. Scola tvrdi da prijedlog Bartha i Rahnera nije postigao očekivanu prihvatanost te nije preuzet od teološkoga svijeta, ali je doveo do obnovljenoga produbljivanja pojma osobe.⁴⁶⁴ On ističe da je zajednička crta suvremenih teologa davanje prednosti relacijskom pojmu osobe, povezano s definicijom Rikarda od Sv. Viktora i s kritičkim odnosom prema Boecijevoj definiciji koja je previše ovisna o pojmovima supstancija i individualnost. Scola također ističe: „potrebno je zaustaviti

⁴⁶⁰ SCOLA, Angelo (i dr.), *La persona umana. Antropologia teologica*, 171.

⁴⁶¹ Vezano za pojam osobe u novovjekovnom kontekstu radi se o kršćanskom odgovoru na situaciju ateizma, izazvanu teizmom. Kasper tvrdi da je sve do naših dana ostalo neodgovoreno pitanje o mogućnosti primjene novovjekovnoga pojma osobe u trinitarnoj teologiji. Vidi: KASPER, Walter, *Bog Isusa Krista*, 427. Pojam *teizam* označava svaki filozofski ili religiozni nauk koji prihvaća postojanje Boga. Suprotan pojam je *ateizam*. Usp. MIŠIĆ, Anto, *Rječnik filozofskih pojmova*, 260.

⁴⁶² BARTH, Karl, *Die Kirchliche Dogmatik*, I/1. *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, Zürich, 1964., 379 sl., cit. pr. SCOLA, A. (i dr.), *La persona umana*, 171. O kritikama Barthove koncepcije Trojstva vidi: KASPER, Walter, *Bog Isusa Krista*, 449–450; GRESHAKE, Gilbert, *Der dreieine Gott*, 148–150.

⁴⁶³ RAHNER, Karl, *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, u: MS 3, 492–495. Usp. SCOLA, A. (i dr.), *La persona umana*, 171. Kasper potvrđuje da „iz jedinstva bitka u Bogu slijedi jedinstvo samosvijesti“, ali se protivi Rahnerovu prebrzu i „neoskolastikom zarobljenom“ zaključku da u Bogu ne postoje ni tri središta svijesti i trinitarna. Usp. KASPER, Walter, *Bog Isusa Krista*, 431.

⁴⁶⁴ Neki teolozi 20. stoljeća prihvatili su i razradili ovo poimanje kao primjerice J. Moltmann, R. Pannenberg, E. Jüngel, W. Kasper, Hans Urs von Balthasar. Usp. SCOLA (i dr.), *Uvijek kao osoba. Teološka antropologija*, 171. Tako Walter Kasper zastupa da „u Trojstvu postoje tri subjekta, koja su si međusobno svjesna snagom jedne te iste samosvijesti, koju tri subjekta posjeduju svako na svoj način“. KASPER, Walter, *Bog Isusa Krista*, 431.

se kod klasi njih dostignu a i prihvatiti doprinose moderne misli glede problema subjekta i osobe na in da antropološki i ontološki moment budu unutar cjeline koja mora biti kristološka i trinitarna“.⁴⁶⁵ Scola to no naglašava da ispravno razumijevanje pojma osobe ne može izbje i posebnost sadržaja primljenoga od krš anske objave.⁴⁶⁶ U teologiji je bilo mnogih pokušaja i razli itih rješenja da se do e do odgovora vezano za pitanje Kristove ljudske osobe.⁴⁶⁷ Što se ti e kristologije, teologija je neprekidno tvrdila da je Krist potpuni ovjek, a Tre i carigradski koncil (680.–681.) je kalcedonskom terminologijom (Kalcedonski 451.) utvrdio da su u Kristu „dvije naravne volje i dva naravna djelovanja (energije) bez podjele, bez promjene, bez odvajanja, bez miješanja“.⁴⁶⁸ Me utim, pod utjecajem novovjekovnoga modernog shva anja osobe kao subjekta svijesti i slobode te isticanjem psihološke i subjektivne dimenzije ponovno se pojavilo pitanje o potpunu Kristovu ovještvu. Trebalo je odgovoriti kako odsutnost ljudske osobe u Kristu ne umanjuje njegovu ljudsku narav.⁴⁶⁹ Papa Pio XII. dao je u iteljsko usmjerenje i temeljne principe za ispravno shva anje jedinstva Isusove osobnosti u svojoj enciklici *Sempiternus Rex* (1951.).⁴⁷⁰ Do sada smo kratko uo ili utjecaje novovjekovnoga shva anja osobe na nauk o Trojstvu i na kristologiju, a sada emo sažeto obrazložiti utjecaj na podru ju teološke antropologije.

Karl Rahner – Gledano u cjelini novovjekovno shva anje osobe s odrednicama samosvijesti, samosvrhovitosti, autonomije i povijesnosti dovelo je do toga da je pojam osobe sve do tridesetih godina 20. stolje a u okviru katoli ke teološke antropologije imao podre enu

⁴⁶⁵ SCOLA, A. (i dr.), *ovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 171.

⁴⁶⁶ Prema novijim pokušajima koji žele radikalno nadi i modernu ideju subjektivnosti, preko „heteronmnoga“ utemeljenja osobe u Bogu unutar kristološke objave (E. Jüing) ili preko povijesnosti koja bi nadišla modernu subjektivnost (W. Pannenberg), mora se potvrditi da istina o ljudskom ne može biti izvedena, nego priznata i slobodno prihva ena u odluci. Ne može biti izvedena ni iz doga aja Krista (koji bi tako postao unutarpovijesna nužnost). Promišljanje jedinstvenosti doga aja Krista uklju uje promišljanje razloga zbog kojega istina o ovjeku ne može biti izvedena iz njegova temelja. Toj svrsi služi termin *osoba* ukoliko opisuje istinu o ovjeku pokazuju i korijen ove neizvedivosti. Predstavljanje tih teologija i alternativni prijedlog, vidi: BERTULETTI, A., *Il concetto di persona e il sapere teologico*, u: „Teologia“ 20 1(1995.), 117–145. Usp. SCOLA, Angelo (i dr.), *ovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 172.

⁴⁶⁷ Opširnije o kristološkim diskusijama koje se odnose na pitanje Isusova ovještvu konzulirati: BRAJ I , Rudolf, „Da li je u Kristu ljudska osoba?“, u: *Obnovljeni život* 35 (1980.) 3, 358–370; PAŠA, Željko, O Kristovoj svijesti. Na in na koji je Isus spoznao samoga sebe kao Drugu božansku osobu, u: *Obnovljeni život*, 58 (2003.) 2, 189–215; KASPER, Walter, *Isus Krist*, 297 sl.; GALOT, Jean, *Kristologija*, 313–395; SCHMIDINGER, Heinrich, *Der Mensch ist Person*, 47–48; RAHNER, Karl, *Temelji krš anske vjere: uvod u pojam krš anstva*, Ex Libris, Rijeka, 2007., 229–397; RAHNER, Karl, *Teološki spisi. Izbor*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2008., 110–190; RAHNER, K., Probleme der Christologie von heute, u: Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, I, Einsiedeln – Zürich – Köln, 1962., 177 sl.

⁴⁶⁸ TRE I CARIGRADSKI SABOR, *Definicija o dvije volje i dva djelovanja u Kristu* (16. 9. 681.), DH 556.

⁴⁶⁹ Tako primjerice Pannenberg kaže: „Nije li ljudski subjekt, ljudsko središte osobe, tako konstitutivan za ovještvu, da o uvanje i integritet ljudske Kristove naravi neizostavno traži i postojanje jedne ljudske osobnosti, nasuprot Kalcedonskoj dogmatskoj formuli, koja Kristovu osobu odre uje kao onu utjelovljenoga Logosa.“ Usp. PANNENBERG, Wolfhart, *Person und Subjekt*, 86.

⁴⁷⁰ PIO XII., *Enciklika Sempiternus Rex* (8. 9. 1951.), DH 3905.

ulogu.⁴⁷¹ Ipak, možemo izdvojiti Karla Rahnera koji je u novijoj katoličkoj teologiji pokušao misliti o ovjeku polazeći i od novovjekovnih odrednica ljudske osobe kao što su autonomija, svijest, subjektivnost, sloboda i samoodređenje.⁴⁷² Rahner polazi od ovjekova *transcendentalnoga iskustva*. On to shvaća kao iskustvo i upuivanje na objektivno postojanje u stvarnost koja je apsolutna, beskonačna, bezgranična, a koju kao takvu ovjek ne može iznova dovesti u pitanje, ali koja ipak uvjetuje da svijet i ovjek mogu postojati. Rahner kaže: „time što on (ovjek) radikalno spoznaje svoju konačnost, on doseže preko ove konačnosti i spoznaje sebe kao biće transcendencije, kao duha“.⁴⁷³ Rahner prihvaća zaokret ka subjektu kao značajku novoga vijeka, ali ga znatno modificira, tako da za njega ovjek koji misli i koji je svjestan sama sebe nije granica govora o Bogu već njegova pozitivna polazna točka. U transcendentalnom iskustvu probija se beskonačni obzor koji je u konačnici sam Bog, a koji ovjeku daje da bude više negoli jedno *Ja* koje je utemeljeno samo u sebi. Dakle, Rahner shvaća anje ljudske osobe nužno utemeljuje u njezinu odnosu prema Bogu kao transcendentalnom temelju koji je omogućuje i po kojem se ostvaruje. Po Schmiedingeru, Rahner tvrdi da ovjekova sposobnost autonomije ostaje i pred samim Bogom te da se ovjek potencijalno može odlučiti protiv njega. Ovjekova sloboda prema Bogu kao *da ili ne* za Rahnera je ujedno i sloboda subjekta prema sebi samome i svome samoodređenju, a konačni ishod ove dijalektike moguće je jedino u ovjekovoj temeljnoj sposobnosti ljubavi. Na istoj liniji Courth zamjećuje da je ovjek po Rahneru biće koje se odnosi prema transcendenciji, otvoreno pitanje, razapet pred Beskonačnim, ali koji od njega živi.

Središnji je pojam Rahnerove teologije nadnaravni egzistencijal – koji proizlazi iz spomenutoga temeljnog usmjerenja ovjeka na *neograničeno, transcendentno*. Ovim pojmom Rahner želi naglasiti ovjekovu bitnu, njegovim stvaranjem određenu usmjerenost na Boga. Ovaj *egzistencijal* trajno je određuje ovjeka, najnutarnije središte njegove egzistencije, kako tvrdi Courth⁴⁷⁴ dok po Schmiedingeru Rahnerovo određuje ovjeka nadnaravnim egzistencijalom ne zna i ništa drugo, nego da je „ovjek, gledano filozofski, po naravi određen za osobni 'ja-ti' susret s Bogom, a Rahnerovo tumačenje 'hipostatske unije' smatra

⁴⁷¹ COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 23sl.; GRESHAKE, G., *Der dreieine Gott*, 133.

⁴⁷² Sažetak Rahnerove antropologije prema: COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 23–25; SCHMIEDINGER, Heinrich, *Der Mensch ist Person*, 112–119. Opširnije o teološkoj dimenziji pitanja o ovjeku vidi: RAHNER, K., *Teološki spisi. Izbor*, 380–400. Rahnerov prikaz o tome tko je ovjek kao osoba vidi: RAHNER, Karl, *Temelji kršćanske vjere: uvod u pojam kršćanstva*, str. 47–70.

⁴⁷³ COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 24. bilj. 10. upućuje na: RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg – Basel – Wien, 1976., 42 sl. Također usp., SCHMIEDINGER, Heinrich, *Der Mensch ist Person. Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht*, 114.

⁴⁷⁴ COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, 25., pogledati bilj. 14. Upućuje na RAHNER, *Grundkurs Grundkurs des Glaubens*, 42–50.

najvišim slu ajem 'onog osobnog susreta, na kojeg je Bog ovjeka od po etka pozvao'.⁴⁷⁵ Dakle, po Rahneru, kada kažemo: ovjek je osoba i subjekt, to najprije zna i: „ ovjek je ono što se ne može izvesti, što se ne može adekvatno sastaviti od drugih raspoloživih elemenata; on je taj koji je oduvijek ve predan na odgovornost samome sebi.“⁴⁷⁶ Rahner e dalje re i:

„Poruka krš anstva ide upravo za tim da Bog koji u svojoj vlastitoj neovisnoj suverenosti i slavi, može biti sadržaj i središte ljudske egzistencije i da to u slobodnoj milosti stvarno ho e biti; da, dakle, nemamo posla s nekim Bogom koji se 'po sebi' nas uo e ne bi ticao; da, dakle, teocentri nost, ispravno shva ena, po milosti koja priop uje samoga Boga preobražava u antropocentri nost.“⁴⁷⁷

To bi zna ilo da ovjek može na i sebe samo ako se ljube i prepusti u slobodnu Božju neshvatljivost, kako Rahner kaže, ako svoju antropocentri nost sam preobrazi u teocentri nost.

Iz do sada re enoga vezano za probleme uklju ivanja novovjekovnoga poimanja osobe u teološku antropologiju mogu se izvesti zaklju ci. Iz ove kratke analize mogu se uo iti pozitivni i negativni utjecaji novovjekovne misli na poimanje osobe. Prvo emo istaknuti pozitivne utjecaje.

U prvom redu razvidne su zasluge krš anstva što je misao o osobi u novom vijeku izašla iz previše supstancijalisti koga okvira i usmjerila se na personalne kategorije. U prvom je planu vrijednost osobe s njezinim dostojanstvom, jedinstvenoš u i slobodom u vlastitom samoodre enju, što je istaknulo i crkveno u iteljstvo na Drugom vatikanskom koncilu i u vremenu nakon Koncila kada je ljudskoj osobi posvetilo zna ajniju pažnju. Poznato je da Koncil o pitanju *osobe* nije donio cjelovit dokument, ak ni cjelovito poglavlje, me utim na mnogo je mjesta govorio o *osobi* u raznim kontekstima iz ega se može doznati što Koncil misli o aktualnosti osobe, o njezinoj bîti i njezinim vlastitostima.⁴⁷⁸ Nadalje, novovjekovna je misao jasnije istaknula da je ovjek kao osoba bi e razvoja i izgra ivanja vlastitoga identiteta.

Negativni utjecaji novovjekovne misli bili bi izoliranost subjekta i zanemarivanje ovjekovih bitnih odnosa s Bogom, drugima i društvom. Osim toga, osoba se svodi na racionalno, empirijsko i moralno podru je, a gube se iz vida transcendentalni temelji. Stoga novo gledanje na osobu nosi opasnost gubitka cjelovite vizije osobe i partikularizacije na njezine sastavne dijelove. Zanemaruje se metafizi ki temelj shva anja osobe kojim se jedino

⁴⁷⁵ SCHMIEDINGER, Heinrich, *Der Mensch ist Person. Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht*, 118.

⁴⁷⁶ RAHNER, Karl, *Temelji krš anske vjere: uvod u pojam krš anstva*, 56, opširnije na str. 47–70. Vidi ovdje bilj. 326. i 331.

⁴⁷⁷ RAHNER, Karl, *Teološki spisi. Izbor*, 383, opširnije na str. 380–400. Vidi ovdje bilj. 326. i 331.

⁴⁷⁸ Opširnije o poimanju osobe na Drugomu vatikanskom koncilu vidi primjerice u: BRAJI I , Rudolf, *Osoba u dokumentima Drugoga vatikanskog koncila*, u: *Obnovljeni život* 48 (1993.) 5, 503–514. Tako er vidi: DOKUMENTI DRUGOG VATIKANSKOG KONCILA, KS, 1970. Vidi: *Gaudium et spes* (GS), *Lumen gentium* (LG), *Dekret o apostolatu laika* (AA) i dr. dokumenti.

može izreći i trajnost i kontinuitet. Međutim, metafizičke, transcendentne dimenzije teologija se ne mogu odreći. Apolutno vječnovo dostojanstvo teologija temelji na vjekovnoj stvorenosti na *sliku Božju*, a ne na samosvrhovitosti ili *subjektivnosti*. Isto tako ni sloboda za samoodređenje nije za teologiju tek naravna vjekova težnja, nego posljedica Božje stvaralačke ljubavi.⁴⁷⁹ Stoga vjek kao osoba predstavlja uvijek ono više od same *individue ili subjekta*. Osoba ontološki prethodi individualnosti, subjektivnosti ili svijesti jer je osobni bitak vjekova stvorenjska datost utemeljena na *slici Boga* koji se sam objavljuje kao *osobni Bog*. Dakle, može se zaključiti da antropološko promišljanje nije cjelovito bez onoga teološkog značenja osobe koje se profiliralo u trinitarnim i kristološkim refleksijama. Ili Scolinim riječi ima:

„Postaje jasnim da ispravno razumijevanje pojma osobe ne može izbjeći i posebnost sadržaja koju je on primio od kršćanske objave. Teorijska se zamršenost, međutim, gledano iz te perspektive, sastoji u svladavju napasti da se osobu promatra jednostrano kao srednji termin, različit primjenjiv bilo na antropološku refleksiju, bilo na refleksiju o Isusu Kristu i Trojstvo. Radi se o tumačenju njezine temeljne antropološke vrijednosti polazeći od osobe Isusa Krista koja je upravo u svojoj jedinstvenosti utjelovljena Božjega Sina, istina o vjeku.“⁴⁸⁰

U toj perspektivi teološka refleksija o osobi može preuzeti na sebe središnje pitanje u modernoj misli, a to je pitanje o subjektu, i pokazati „razloge zbog kojih subjekt može biti shvaćen u svojoj najdubljoj istini jedino ako se prizna da se njegov temelj ne podudara s njegovom subjektivnošću, nego mu ova ontološki prethodi“.⁴⁸¹ Dakle, središnje pitanje u modernoj misli jest pitanje o subjektu. Međutim, treba napomenuti da su teškoće u teološkoj refleksiji uvjetovane dijelom i zbog konteksta vremena o kojem govorimo, a koji je znatno utjecao na razvoj cjelovite antropološke misli. O tome ćemo nešto reći u nastavku.

2.6. Poimanje osobe u 20. stoljeću

U vezi s povijesnim kontekstom može se reći da je to vrijeme krize koja je tada zahvatila cijelu Europu, između ostaloga kao posljedica pojave totalitarističkih ideologija, u prvom redu kapitalizma i marksizma, te već spomenutih racionalizma, empirizma i pozitivizma, ali i zbog zanemarivanja metafizičke misli. Kao rezultat ove krize u analizi ljudske egzistencije prevladavaju negativni fenomeni kao primjerice konačnost, strah, briga, neuspjeh i dr. Ovakva je situacija dovela do analiza ljudske egzistencije. Pod tim utjecajem

⁴⁷⁹ SCOLA, A. (i dr.), *vjek kao osoba. Teološka antropologija*, 171s.

⁴⁸⁰ SCOLA, Angelo (i dr.), *vjek kao osoba. Teološka antropologija*, 171–172.

⁴⁸¹ SCOLA, Angelo (i dr.), *vjek kao osoba. Teološka antropologija*, 172.

razvio se vode i pravac filozofija egzistencije⁴⁸² koji je imao velik utjecaj na poimanje osobe. Osim filozofije egzistencije u 20. stolje u postojalo je mnoštvo razli itih filozofskih pravaca i svjetonazorskih struja, što je uvjetovalo i mnoštvo slika o ovjeku, kojega prou avaju ne samo filozofija nego i druge znanosti, posebice socijologija i psihologija. Analizom ovoga razdoblja ipak je mogu e izdvojiti pozitivisti ku i racionalisti ku dimenziju kao zna ajke prisutne u svim definicijama.⁴⁸³ Rije ima pape Ivana Pavla II.: „Racionalizam je odvojio ovjeka od božanskog izvora njegova bivstvovanja i zatvorio ovjekovu misao u granice razuma. Tako se razumom više nije spoznavala stvarnost nego se razum pretvorio u sposobnost za nadzor nad svijetom, što je rezultiralo time da je razum od kontemplativnog postao instrumentalnim”.⁴⁸⁴ Upravo zbog ovakve situacije dominiraju relativizam i subjektivizam koji završavaju u moralnom kaosu ija je posljedica potpun gubitak vrijednosti ljudske osobe.⁴⁸⁵ Drugim rije ima, oduzeto je zna enje vrijednosti bitka, istine, temelja cijele zbiljnosti. Ne priznaju se objektivne univerzalne norme. Skepticizam i dezorijentacija onemogu ile su cjelokupno ostvarenje osobe. Nakon egzistencijalizma slijedi tzv. strukturalizam⁴⁸⁶, a nakon njega razdoblje tzv. postmoderne koje želi uspostaviti racionalno i sustavno tuma enje cjelokupne zbiljnosti.⁴⁸⁷ Skepticizam i dezorijentacija onemogu ile su cjelokupno ostvarenje osobe.⁴⁸⁸

⁴⁸² ŠESTAK, Ivan, „Shva anje ovjeka u povijesti filozofije (II. dio)“, 22–24. Najzna ajniji predstavnici filozofije egzistencije: Martin Hedegger (1889.–1976.), Karl Jaspers (1883.–1960.), Jean P.-Sartre (1905.–1980.). Ocem filozofije egzistencije smatra se danski filozof Soren Kierkegaard iz 19. st. Pojam egzistencija u smislu konkretne ljudske egzistencije u središtu je ovoga filozofskog smjera, tako er vidi: <http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=19630> (20. 3. 2014.).

⁴⁸³ Upravo zbog spomenutoga mnoštva pravaca nije bio mogu , primjerice u filozofiji, samo jedan jasan pojam o tome što je filozofija, no ipak je mogu e izdvojiti zna ajke prisutne u svim definicijama i pravcima; bile su to, kako smo ve istaknuli, njihova pozitivisti ka i racionalisti ka dimenzija. Usp. DADI , Borislav, „Étienne Gilson: otkri e krš anske filozofije“, u: *Obnovljeni život* 50 (1995.) 1, 3.

⁴⁸⁴ WIERZBICKY, Alfred, „Na izvorima humanizma Ivana Pavla II.“, u: *Obnovljeni život* 58 (2003) 2, 161. Enciklika *Veritatis splendor (Sjaj istine)* (D 107), KS, Zagreb, 1990., pape Ivana Pavla II. otvara ljudskim osobama put da napuste ropski život nametnut racionalisti kim kulturom koja je ovjeka zatvorila u njegov razum i proizvode.

⁴⁸⁵ VALVERDE, Carlos, *Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie*, 88–89. Poznato djelo o filozofiji egzistencije autora Mülera, vidi: Müller, M., *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, 31964. Tako er vidi: ŠESTAK, Ivan, „Shva anje ovjeka u povijesti filozofije (II. dio)“, 22., bilj. 56.

⁴⁸⁶ Strukturalizam je kratko trajao, a poznatiji predstavnik strukturalizma je C. Lévi-Strauss (1908.). Vidi više o strukturalizmu, u: ŠESTAK, Ivan, „Shva anje ovjeka u povijesti filozofije (II. dio)“, 25.

⁴⁸⁷ Baš zbog toga što ovo razdoblje osim navedenoga karakterizira i nepovjerenje prema vrijednostima, istini, vjernosti, smislu života, naravnom zakonu, Bogu, osobi itd., težilo se koherentnu i sustavnu tuma enju cjelokupne zbilje, dakle svijeta i ovjeka te povijesti i Boga, što su tako er željeli najviše racionalisti: Descartes, Spinoza, Leibniz i Wolf, a nakon njih Kant i Hegel kao i neki empiristi, odnosno pozitivisti: Locke, Marx, Comte. Vidi više u: Šestak Ivan, „Shva anje ovjeka u povijesti filozofije (II. dio)“, 25–26.

⁴⁸⁸ Više o postmoderni, vidi: DOGAN, Nikola, *U potrazi za Bogom. Krš anin u postmodernom vremenu*, akovo, 2003.; DOMAZET, An elko, „Crkva – nositeljica tradicije u postmodernoj“, u: *Obnovljeni život* 56 (2001) 4, 423–436.; TANJI , Željko, Postmoderna – izazov za teološko promišljanje, u: *Bogoslovska smotra*, 71 (2001)1, 1–15. Tako er vidi: VALVERDE, Carlos, *Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie*, 96–97. Usp. Šestak, Ivan, „Shva anje ovjeka u povijesti filozofije (II. dio)“, 26.

2.6.1. Personalizam

Iz do sada re enoga može se uo iti da se osoba svodi na samosvjesni subjekt, a dominantne materijalisti ke tendencije potisnule su *sliku ovjeka kao osobe*. Stoga se kao reakcija na ovakve tendencije pojavljuju personalisti ki smjerovi unutar povijesti filozofije 20. stolje a kojima je cilj ponovno vratiti *osobu* u središte promišljanja, i to u njezinu izvornom zna enju. Dakle, personalizam je refleksija izazvana op enito duhovnom klimom nastalom i zbog teških politi kih, ekonomskih i socijalnih prilika tridesetih godina prošloga stolje a koja je ugrozila dostojanstvo ljudske osobe. U personalizmu⁴⁸⁹ se doga a upravo suprotno, *osoba* postaje radikalno polazište promišljanja, središte i temelj itave stvarnosti. Teorijske osnove ovom pravcu dao je Charles B. Renouvier (1815.–1903.) svojim djelom *Le personnalisme* (1903.).⁴⁹⁰ Usprkos tome, osniva em personalizma smatra se francuski filozof Emmanuel Mounier (1905.–1950.)⁴⁹¹ koji u svom glavnom djelu *Le personnalisme* isti e psihofizi ku strukturu ovjeka upu uju i na jedinstvo duše i tijela. Utemeljitelj je asopisa *Esprit* (1932.), oko kojega je pokrenuto i društveno-politi ko zauzimanje i njime su se širile personalisti ke ideje.⁴⁹² Protiv individualizma i kolektivizma Mounier naglašava vrijednost pojedinca – *osobe* i zajedništva. Neumorno je isticao da osoba zna i otvorenost prema

⁴⁸⁹ Sam se naziv *personalizam* izvodi iz latinske rije i *persona* – osoba. Istaknutiji autori personalizma su: M. Blondel, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, Maurice Nédoncelle, N. A. Berdjajev, Luigi Stefanini, Max Scheler, Martin Buber, Romano Guardini i dr. Treba napomenuti da se puno raniji korijeni personalizma nalaze u krš anskoj tradiciji, posebno kod Augustina, Pascala i Kierkegaarda, neki autoru uklju uju i Tomu Akvinskoga. Više o personalizmu vidi: SEPE, Crescenzo, *Persona e storia*, 170–177; SCHMIDINGER, Heinrich, *Der Mensch ist Person. Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht*, 78–124; RAZNI AUTORI, Personalismus, u: *Lexikon für Theologie und Kirche, LthK3*, VIII (1999., 2006), 54–61.; MOUNIER, Emmanuel, *Le personnalisme*, Paris, Presses universitaires de France (11)1969.; MOUNIER, Emmanuel, *Angažirana vjera*, Krš anska sadašnjost, Zagreb, 1971.; MARITAIN, Jacques, *Cjeloviti humanizam*, KS, Zagreb, 1989. Naslov izvornika: *Humanisem intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Éditions Mouton, Paris, 1968.; GILSON, Étienne, *Uvod u krš ansku filozofiju*, FTIDI, Zagreb, 1995. Izvornik: *Introduction à la philosophie chrétienne*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1960. AKRAP, Ante, „Susret – otkrivanje bitka“, u: *Služba Božja* 45 (2005.) 1, 5–34.; ŠESTAK, Ivan, „Personalizam i osoba kod E. Mouniera. Uz 50. godišnjicu smrti (1905.–1950.)“, u: *Crkva u svijetu* 35 (2000.), 4, 373–392.; ZENKO, F., Personalizam i Hrvatska. U povodu 100. godišnjice ro enja E. Mouniera, u: *Nova prisutnost III* (2005)1,3–21.; ZENKO, Franjo, *Personalizam Emmanuela Mouniera*, TIZ „Zrinski“, akovec, 1980.; ZENKO, Franjo, Mounierov personalizam suo en s totalitarizmima XX. stolje a. Kritika predtotalitarnih situacija, u: *Obnovljeni život* 51(1996)1/2, str. 63–70.; MIŠI , Anto, *Rje nik filozofskih pojmova*, str. 203.; GUARDINI, Romano, „Mondo e persona“, u: *Scritti filosofici*, vol. II, Fabbri, Milano, 1964., pp 1–133; Tako er vidi: VLADI , Vlado, *Filozofski ekumenizam Karola Wojtyle*, 274–289.

⁴⁹⁰ C. Renouvier u djelu *Le personnalisme* smatra spoznaju prvom zna ajkom ljudske osobe, me utim on ukazuje i na otvorenost i usmjerenost te spoznaje prema svijetu i prema apsolutnoj stvarala koj osobi. On želi personalizmom ozna iti vlastitu filozofiju u kojoj je nastojao braniti vrijednost ljudske osobe, a protiv apsolutnoga panteizma njema ke filozofije ili naturalisti koga pozitivizma francuske filozofije.

⁴⁹¹ POGLAJEN, Stjepan, Tomislav, *Krš anski personalizam. Govori, lanci, studije*, Glas Koncila, Zagreb, 2010., ovdje str. 16.

⁴⁹² ZENKO, Franko, *Personalizam Emmanuela Mouniera*, cit. pr. POGLAJEN, Stjepan Tomislav, *Krš anski personalizam. Govori, lanci, studije*, 16.

drugima i prema svijetu te da je zapravo prvo iskustvo svake osobe iskustvo druge osobe. Svojom je slobodom osoba istinski suverena nad samom sobom i nad stvarima.⁴⁹³

Na krš ansku teologiju posebno je utjecala filozofija vrednota i filozofija dijaloga, koje tvore tzv. *dijaloški personalizam*⁴⁹⁴ koji je imao dodirnih to aka s idejama na podru ju socijalne filozofije i socijalne psihologije.⁴⁹⁵ Iako razvoj personalizma ima za etke u francuskoj i talijanskoj filozofiji duha, kao i u egzistencijalnoj filozofiji, postoje razli iti smjerovi personalizma kao npr. francuski, talijanski, poljski, njema ki, ali i eti ki personalizam, spiritualisti ki, egzistencijalisti ki, dijaloški. U nastavku emo sažeto prikazati najvažnije predstavnike filozofije vrednota i filozofije dijaloga, tj. *dijaloškoga personalizma*.

Filozofija vrednota obilježila je kraj 19. i po etak 20. stolje a, a potaknula je novo poimanje ljudske osobe. Za katoli ku je misao od posebne važnosti istaknuti njema ki filozof *Max Scheler (1874.–1928.)* i njegov personalizam koji emo u nastavku sažeto prikazati.⁴⁹⁶ Unato znatnim odstupanjima od fenomenologije Edmunda Husserla,⁴⁹⁷ Schelera se smatralo najve im njema kim filozofom zbog njegovih analiza o osobi i afektivnom svijetu. Vezano za temu našega rada ovdje treba podsjetiti da je u oblikovanju misli Karola Wojtyle uz filozofiju Tome Akvinskoga veliku ulogu odigrao i Schelerov filozofski sustav, stoga emo u nastavku usporedno prikazati i Wojtylino mišljenje vezano uz Schelerovu fenomenologijsku interpretaciju eti koga doživljaja.

Glavna intencija Schelerove filozofske antropologije bio je zaokret od novovjekovnoga shva anja osobe, što je postigao svojim metodi kim polazišem od fenomenologije kojoj je po Schmidingeru ostao vjeran u njezinu izvornom obliku, a po kojem je ovjekova svijest strukturirana intencionalno. Time je dovedena u pitanje novovjekovna

⁴⁹³ ŠESTAK, Ivan, „Prinos krš anstva filozofskoj misli o ovjeku“, 443.

⁴⁹⁴ SCOLA, A. (i dr.), *ovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 170sl.; SCHMIDINGER, Heinrich, *Deir Mensch ist Person*, 78sl.

⁴⁹⁵ ŠESTAK, Ivan, „Shva anje ovjeka u povijesti filozofije (II. dio)“, 22.; Usp. SCOLA, Angelo (i dr.), *ovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 170.

⁴⁹⁶ O personalizmu M. Schelera vidi: TI AC, Iris, *Personalisti ka etika Karola Wojtyle*, 100-106.; WOJTYLA, K.-JOHANNES PAUL II., „Das Problem der Trennung von Erlebnis und Akt in der Ethik im Lichte der Anschauungen Kants und Schelers“, u: K. WOJTYLA-JOHANNES PAUL II., *Primat des Geistes. Philosophischen Schriften*, Seewald Verlag, Stuttgart-Degerloch 1980.; ISTI, „Akt und Erlebnis“, u: K. WOJTYLA-JOHANNES PAUL II., *Lubliner Vorlesungen*, Seewald Verlag, Stuttgart-Degerloch 1981.; SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, A. Franke Verlag, Bern-München 1980.; SCHMIDINGER, Heinrich, *Der Mensch ist Person*, 78-88.; URI , Ivan, „Tragovima teorijske sinteze o ovjeku kao osobi“, u: *Vjesnik akova ke i srijemske biskupije*, 7-8 (1995), 335-339.

⁴⁹⁷ Osniva fenomenološkoga pokreta, jednoga od najutjecajnijih duhovnih orijentacija 20. st., jest Edmund Husserl (1859.–1938.). Mnogi mislioci našega vremena potekli su više ili manje iz Husserlove fenomenologije. Neki su otvorili nova tematska podru ja te makar i uz znatna odstupanja ostali unutar širega pojma fenomenologije kao primjerice Max Scheler sa svojom fenomenološkom etikom i sociologijom znanja. Usp. KALIN, Boris, *Povijest filozofije s odabranim tekstovima filozofa*, Školska knjiga, Zagreb, 1991., 215–217.

istovjetnost osobnosti i autonomije. Svijest nije apsolutna, nego je uvijek *intencionalno odre ena* usmjerenost u subjekta prema predmetu. Svijest je uvijek *svijest o ne emu*.⁴⁹⁸ Spoznaja stvarnosti nije isključivo djelo samokonstituirajućega subjekta, nego ovisi o intencionalnosti.

Nadalje, Scheler u svom nauku zastupa da se udoredne vrijednosti ne mogu realizirati, nego jedino emocionalno doživjeti. Vrednote su izvorni *predmeti svijesti* i postoje neovisno o *ja*. Dakle, vrednote postoje neovisno o ovjeku, on ih ne stvara, nego su mu dane izvana, a ovjek ih osje a *intuitivno* te ih prihva a ili odbija tako što ne odgovara na traženi na in. Budu i da se po Scheleru vrijednost može samo osje ati, volja je povezana s osje anjem vrijednosti, ali ne i s kreativnom djelotvornoš u osobe. Dakle, po Scheleru osoba je pasivni subjekt doživljaja, a ne uzrok svojih ina. Suprotno tome Wojtyła isti e:

„Eti ki doživljaj, sveukupnost, koju svaki ovjek poznaje iz nutarnjeg iskustva, ne sastoji se u prvome redu od emocija iako, slažemo se, emocionalni akt igra u njemu važnu ulogu. Ipak središnji strukturalni moment eti kog doživljaja jest moment htijenja.“⁴⁹⁹

To je zato što Schelerov sustav ne uzima u obzir iskustvo na koje se oslanja etika, a koje pokazuje da osoba koja sebe doživljava kao pokreta a odre enih ina istovremeno sebe doživljava kao subjekt udorednih vrijednosti. Iako Scheler ispravno tvrdi da se u svakom emocionalnom doživljaju dobra ili zla te vrijednosti pojavljuju primarno u osobi kao njihovu nositelju, a tek sekundarno u njenim intencionalnim inima. Wojtyła isti e da se te vrijednosti ne pojavljuju u osobi „samo kao specifi ni intencionali sadržaji osje ajnih doživljaja, nego su tako er realne vrijednosti osobe same. Osoba zahvalju i njima postaje realno dobra ili realno zla u eti kom smislu.“⁵⁰⁰ Zna i, po Scheleru *voljni akt* u sebi *nema eti ku vrijednost*, tj. ostaje izvan doživljaja eti ke vrijednosti iz ega slijedi da ovjek ne realizira eti ku vrijednost. Možemo se složiti s Ti ac da Wojtyła upravo u ovome otkriva „fatalnu zabludu fenomenologije“.⁵⁰¹

Po Scheleru, ovjek ne mora nužno slijediti moralne vrednote ili se otvoriti vrednoti lijepoga. On smatra da dužnosti kao ni norma ne mogu biti ishodište etike ili mjerilo razlikovanja dobra i zla. Moralni uvid i dužnost me usobno se isključuju, stoga je sve ono što

⁴⁹⁸ Huserl tuma i “intencionalnost kao doživljaj koji k ne emu teži, akt koji je usmjeren na nešto kao svoj smisao“. Polaze i od *intencionalnoga akta* Huserl nastoji prevladati odvojenost subjekta i objekta, idealizma i realizma. Usp. KALIN, Boris, *Povijest filozofije s odabranim tekstovima filozofa*, 216.

⁴⁹⁹ WOJTYŁA, Karol – JOHANNES PAUL II., „Das Problem der Trennung von Erlebnis und Akt in der Ethik im Lichte der Anschauungen Kants und Schelers“, 221., vidi ovdje bilj. 355.

⁵⁰⁰ WOJTYŁA, Karol – JOHANNES PAUL II., „Akt und Erlebnis“, 96., vidi ovdje bilj. 355., usp. TI AC, Iris, *Personalisti ka etika Karola Wojtyła*, 103.

⁵⁰¹ WOJTYŁA, Karol – JOHANNES PAUL II., „Das Problem der Trennung von Erlebnis und Akt in der Ethik im Lichte der Anschauungen Kants und Schelers“, str. 222.; usp. TI AC, Iris, *Personalisti ka etika Karola Wojtyła*, 104.

spada u zapovijedi (norma, imperativ) izvor negativizma u etičkom životu. Svako *trebanje* koje se ne temelji na jasnu i evidentnu osjećanju vrijednosti ne može nikada, tvrdi Scheler, „iz sebe dati što su pozitivne vrijednosti, nego je upravljeno na to da isključi i nevrijednost“.⁵⁰² Međutim, odbacuju i dužnosti Scheler previše važnu činjenicu na koju je skrenula pozornost moderna psihologija volje, a to je da u voljnom području i vrijednost i dužnost ne samo postoje jedan pored drugoga, nego se čak međusobno uvjetuju. Wojtyła u vezi s time točno opaža: „Kada vrijednost postane objektom determiniranja putem osobnog 'ja', ona mora na nužan način postati objektom psihološkog doživljaja kojega se ne može drukčije označiti nego kao doživljaj dužnosti.“⁵⁰³ Nadalje, s tim u vezi Wojtyła ističe da psihološki shvaćena dužnost nije drugo nego moment samoodređenja osobe, stoga je po Wojtyli i „dužnost u etičkom smislu psihološki akt kao doživljaj, ali se razlikuje kroz neposredni materijalni *ratio* i uslijed toga postaje sadržajem koji psiholog može istraživati svojim sredstvima“.⁵⁰⁴

U svom filozofskom sustavu Scheler pravi razliku između osobe i osobnosti. Osobnost je za njega vrednota, što znači da ne proizlazi iz samokonstitucije pojeka. Schmidinger zamjećuje da kod Schelera u hijerarhiji vrednota osobnost ima fiksno mjesto „ajprije kao vrednota u sebi, ali i kao nositelj vrednota na kojoj su utemeljene sve ostale vrednote koje se odnose na osobe, a ne na stvari.“⁵⁰⁵ Osobnost se osjeća u području ljubavi koji je također *intencionalni čin*, snagom kojega se pojavljuju nove i više, dotad nepoznate vrednote. Ovako gledano, osobnost pojeka obvezuje i vodi prema sve većem ostvarenju i konkretnosti. Izrečeno je vidljivo da Scheler *osobu* definira u pogledu *ina*, a ne kao *supstanciju* ni kao *samosvjesnu autonomiju*, dakle osoba za njega nije subjekt u metafizičkom značenju riječi, već je on određen u poziciji *aktualizma*, tj. promatra je samo kao konkretno središte, jedinstvo intencionalnih *ina*, jedinstvo koje je bez ostatka dano u doživljaju. Osoba „egzistira i živi samo u izvršenju intencionalnih akata“.⁵⁰⁶ Možemo primijetiti da je pristup osobi preko njezinih *ina* zajednički Tomi Akvinskom, Maxu Scheleru i Karolu Wojtyli.

Wojtyła je proučavao filozofski sustav Maxa Schelera kako bi provjerio može li se fenomenološka impostacija ovoga autora iskoristiti za utemeljenje etike. Kako je rečeno u prikazu života Karola Wojtyły, tema njegove habilitacije bila je: *Ocena Mo liwo ci Zbudowania Etyki Chrześcijańskiej przy założeńiach systemu Maxa Schelera – Mogućość*

⁵⁰² SCHELER, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, str. 216. Usp. TI AC, Iris, *Personalisti ka etika Karola Wojtyły*, 104.

⁵⁰³ WOJTYŁA, Karol – JOHANNES PAUL II., „Akt und Erlebnis“, 85. Usp. TI AC, Iris, *Personalisti ka etika Karola Wojtyły*, 105.

⁵⁰⁴ TI AC, Iris, *Personalisti ka etika Karola Wojtyły*, 105.

⁵⁰⁵ SCHMIDINGER, Heinrich, *Der Mensch ist Person*, 83.

⁵⁰⁶ SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 389. Usp. TI AC, I., *Personalisti ka etika Karola Wojtyły*, 101.

izgradnje krš anske etike na osnovama sustava Maxa Schelera. Wojtylu je studij Schelerove etike potaknuo na promišljanje fenomenologije, a potom na suo avanje fenomenologije s tomizmom da bi potom na tim temeljima gradio vlastitu originalnu koncepciju osobe.⁵⁰⁷ Pod utjecajem Schelera objektivizam usvojen u tomisti koj školi *Angelicuma* sada je usmjeren prema ljudskoj subjektivnosti. Papa Ivan Pavao II. prisje a se prou avanja njema koga filozofa:

„Tom istraživa kom radu doista mnogo dugujem. Na moju prethodnu aristotelovsko-tomisti ku izobrazbu tako se 'nakalemila' (nadodala) fenomenološka metoda, što mi je omogu ilo da na ovom podru ju poduzmem brojne kreativne provjere. Ponajprije mislim na knjigu *Persona e atto – Osoba i in*. Na taj sam se na in uklju io u suvremenu struju filozofskog personalizma, prou avanje koje nije ostalo bez pastoralnih plodova (...). Ta izobrazba u personalisti kom kulturnom obzoru dala mi je dublju svijest o tome da je svatko jedinstvena i neponovljiva osoba (...).“⁵⁰⁸

Možemo primjetiti da se Wojtyła sam smješta u suvremenu struju filozofskog personalizma, ali u obzoru svojega pastoralnog rada. U spomenutoj disertaciji Wojtyła ne uzima Schelerovu misao kao temelj krš anske etike, nego poti e razvijanje metode i osjetljivosti da bi se nosilo s tim problemima. Po Wojtyli kod Schelera se radi o „Etici materijalnih vrijednosti, to zna i o ne-normativnoj materijalnoj etici, dakle imamo posla s etikom reduciranom na jednu vrstu psihologije vrijednosti.“⁵⁰⁹ Wojtyła zaklju uje da kao takva Schelerova koncepcija može biti važan most izme u eksperimentalne, induktivne psihologije i etike, ali nije primjerena za interpretaciju eti koga ina kao posebne cjeline s vlastitom biti. Wojtyła tvrdi da u Schelerovoj koncepciji iš ezava zbiljski eti ki in jer su “dobro i zlo udaljeni iz sadržaja intencionalne volje i povezani isklju ivo s emocionalnim životom osobe“.⁵¹⁰ Po Wojtyli, nije mogu e razdvajati doživljaj udorednoga dobra i pokreta a udorednoga dobra zbog jedinstva njihova subjekta. Subjekt je taj koji doživljava moralno dobro tako duboko jer je subjekt koji to dobro stvara iz sebe u inu slobodnoga izbora, to zna i jer je pokreta dobra. Samo se tako može objasniti injenica da ovjek izvršavanjem dobroga ina ispunjava sama sebe, time postaje dobar kao ovjek. To je razlog zašto se dobro ne može bez ostatka shvatiti samo kao puki predmet emocionalnoga akta, kao vrijednost. Još snažniji utjecaj na krš anski personalizam imalo je *novo dijaloško mišljenje* koje se kao novi pokret razvijalo od završetka Prvoga svjetskog rata, tzv. *dijaloški personalizam*.

⁵⁰⁷ Wojtyla se u vrijeme svoje formacije na nagovor oca Ró yckoga okrenuo prou avanju filozofije Maxa Schelera. Više o tome vidi u formaciji Karola Wojtyle, ovdje poglavlje II.

⁵⁰⁸ GIOVANI PAOLO II., *Dono e mistero*, 104.

⁵⁰⁹ WOJTYLA, Karol – JOHANNES PAUL II., „Akt und Erlebnis“, 85.

⁵¹⁰ WOJTYLA, Karol – JOHANNES PAUL II., „Akt und Erlebnis“, str. 53.

*Dijaloški personalizam*⁵¹¹ – Suvremeni je personalizam pokušao prikazati uvijek potpunije unose i u definiciju i sve druge vidike njegove egzistencije. Zahvaljuju i njegovu utjecaju sve se više afirmirala upravo dijaloška misao koja daje prvenstvo odnosu s drugim ljudima. Za taj zaokret u suvremenoj antropologiji u vezi s tumačenjem ljudske biti zaslužni su brojni mislioci koji su svojim djelima mnogo doprinijeli suvremenoj kulturi. U prvom redu to je židovski teolog i filozof Martin Buber (1878.–1965.). Uz njega istaknuli su se židovski teolozi Franz Rosenzweig i Hermann Kohen, protestantski teolozi Fridrich Gogarten, Hans Ehrenberg, Karl Heim i Dietrich Bonhoeffer, a na katoličkom području predstavnici su među ostalima Ferdinand Ebner (1882.–1931.), Romano Guardini (1885.–1968.), Emmanuel Mounier (1905.–1950.), Gabriel Marcel (1889.–1973.), J. Mouroux i drugi. Po Scoli, *dijaloški personalizam* predstavlja obnovu poimanja osobnoga bića uključujući i *ja-ti* odnos isključivanjem postojanja osobe koja se oslanja na sebe na samodostatan način. Uz otkrivanje biblijskih temelja predstavnici dijaloškoga mišljenja željeli su se ograničiti od filozofije klasičnih metafizičkih tradicija, ali i velikih sustava njima koga idealizma.⁵¹² Dakle, dijaloški personalizam ne polazi ni od *supstancijalisti* koga shvaćanja osobe, ali ni od novovjekovnoga otkrića osobe kao *samosvjesna autonomnoga subjekta*. Glavna se oznaka dijaloškoga mišljenja sastoji u novoj, dijaloškoj metodi mišljenja i dijaloškom odreivanju biti osobe. Kako vidimo, postoji više predstavnika dijaloškoga mišljenja koji se razlikuju s obzirom na postavljanje određenih specifičnih naglasaka. Sažeto ćemo prikazati misao židovskog teologa Martina Bubera.

Martin Buber (1878.–1965.) – svojim je djelom *Ich und Du* protumačio važnost i vrijednost dijaloškoga odnosa (Ja-Ti) među ljudima. Središnja misao Buberova djela, ujedno i poruka koju je neumorno ponavljao, bila je: „ uvijek je biće u dijalogu; njegova je struktura interpersonalna.“⁵¹³ I dok su za odnos sa stvarima (*Ja-Ono*) potrebni vrijeme, prostor i horizonti, dotle je za odnos s drugima (*Ja-Ti*) potreban interpersonalni prostor (*zwischen*) koji vodi prema Bogu. Drugi je nedokučiv i ne može biti objekt našega istraživanja i nikada do

⁵¹¹ Povijest modernoga personalizma vidi u: BUBER, Martin, *Ich und Du*, u: *Werke* sv. I.: *Schriften zur Philosophie*, München/Heidelberg.; ISTI., *Ja i Ti*, Zodijak, Beograd, 1977.; ISTI, *Il principio dialogico e altri saggi*, (tal.pr.), Cinisello Balsamo, 1997., 319-332.; ISTI, *Das problem des Menschen*, B.Werke I.; ISTI, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg, 1962.; KOBUSCH, Theo, *Die Entdeckung der Person.*, 234sl.; Također vidi: MOUNIER, Emmanuel, *Manifeste au service du personalisme*, u: ISTI, *Scritti filosofici*, II, Milano, 1964., 1-133.; MOUROUX, J., *Senso cristiano dell'uomo*, (tal. prijev.), Brescia, 1966.; Usp. SCOLA, A. (i dr.), *ovjek kao osoba.*, 170.; GRESHAKE, Gisbert, *Der dreieine Gott*, 150-163.; REBI, Adalbert, „Martin Buber (1878-1965). Uz 25. obljetnicu smrti“, u: *Bogoslovska smotra*, 61(1991) 1-2, str. 117-127.; WISER, Richard, „Me uljudskot i raz-sretanje. Temeljni pojmovi Martina Bubera Ja-Ti, Ja-Ono i Carstvo između u, u: *Filozofska istraživanja*, 50 (1993)13, sv. 3, 647-666.

⁵¹² SCOLA, A. (i dr.), *ovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 170.; SIMONS, Eberhard, *Personalismus*, u: *Sacramentum mundi (SM)*, 1128–1129.

⁵¹³ BUBER, Martin, *Ja i Ti*, 48.

kraja spoznat. Drugi se predstavlja kao nedokučiva tajna u kojoj se odražavaju božansko srodstvo i porijeklo.⁵¹⁴ Najkraće rečeno, Buber se zauzima za nadilaženje odnosa subjekta i stvari (*Ich-Es*) koji zna i eksperimentiranje i iskorištavanje te se zalagao za uspostavu odnosa subjektivnosti (*Ich-Du*) u kojem osoba dolazi do punine samorazvoja, a u svakom istinskom *ti-odnosu* naslućuje se i ono originalno Ti. Dijaloška misao polazi od jezika, govora kao dijaloga s drugim *ti* u kojem se konstituira moj *ja*. U dijalogu s drugom osobom uvijek biva slobodno priznat od drugoga i sam drugoga slobodno priznaje u njegovoj drukčijosti.⁵¹⁵ Buber je u svom djelu *Ich und Du* istaknuo tezu: „biti uvijek zna i biti oslovljen, biti uvučen u razgovor (...) uvijek postaje 'ja' u dodiru s 'ti'“. ⁵¹⁶ Zna i, prije nego što sam govori, uvijek je oslovljen od drugoga i tako otkriva da je netko, da je *ti* koji je oslovljen od *ja*. Time što oslovljeni uvijek odgovara, on od *oslovljenoga ti* postaje *govore im ja*.

Dakle, u oslovljenosti od strane drugoga, u prihvaćanju riječi i u kojoj mi se drugi pripovijava, kao i u odgovoru na nju, biva ostvareno moje potpuno jastvo koje mi je do tada bilo samo potencijalno dano.⁵¹⁷ U toj dinamici oslovljavanja i odgovora osobe se međusobno konstituiraju u puni osobni bitak. Po Greshakeu, na taj se način vlastita i tuđa riječ križaju u međusobnom konstituiranju *mi* koje nije zbroj već konstituiranih osoba, nego upravo *interpersonalno jedinstvo, communio*. To *zajedništvo – communio* je unaprijed dano, ne stvaraju ga ni *ja* ni *ti* jer je uvijek izvorno usmjeren prema drugom i uzajamnost je osnovna i apriorna personalna datost, usmjerena prema slobodnoj realizaciji. Drugim riječima, *ja sam ja*, a drugi je *ti* i prije našega međusobnog slobodnog odnosa u dijalogu, ali *ja sam* u punom smislu *ja* ukoliko sam od tebe priznat, prihvaćen i ljubljen, a *ti si* u punom smislu *ti* jer si od mene u slobodi priznat, prihvaćen i ljubljen. Tako oboje stvaramo to zajedničko *mi* – kao rezultat onoga spomenutog apriornog, ali tek potencijalnoga zajedništva *biti-jedni-s-drugima*, koje se treba realizirati u slobodi. Greshake dalje tvrdi, s obzirom da *communio* nije ograničena na izolirani *ja* i izolirani *ti*, pokazuje se da je to *mi* sveobuhvatna općina na kojoj svako *ja* ima udjela.⁵¹⁸ Na istoj liniji Puljić tvrdi da *biti-s-drugima* i *za druge* predstavlja bit ljudske egzistencije, konstitutivna je dimenzija uvijek.⁵¹⁹ Martin Buber primjenjuje

⁵¹⁴ PULJIĆ, Želimir, „Kršćanski humanizam Ivana Pavla II.“, u: *Obitelji, postani ono što jesi!* Simpozij o pobudnici pape Ivana Pavla II. *Familiaris consortio – Obiteljska zajednica*, u: *Čakovo*, 28.–30. studenog 1983., 95–107, ovdje 104–106.

⁵¹⁵ REBIĆ, Adalbert, „Martin Buber (1878.–1965.). Uz 25. obljetnicu smrti“, 122.

⁵¹⁶ BUBER, Martin, *Ich und Du*, 97.; ISTI, *Ja i Ti*, 48. Usp. REBIĆ, Adalbert, „Martin Buber (1878.–1965.)“, 121.; usp. WISSER, Richard, „Međuljudskost i raz-sretanje. Temeljni pojmovi Martina Bubera 'Ja-Ti', 'Ja-Ono' i carstvo između“, 662.

⁵¹⁷ BUBER, Martin, *Ja i Ti*, 48-49.; GRESHAKE, Gisbert, *Der dreieine Gott*, 153–154.

⁵¹⁸ GRESHAKE, Gisbert, *Der dreieine Gott*, 154–155.

⁵¹⁹ PULJIĆ, Ž., „Kršćanski humanizam Ivana Pavla II.“, 105.

dijaloško relacijsko shvaćanje osobe na Boga i kaže da je svako pojedina no *ti* pogled koji prodire do vje noge *Ti*. Buber smatra da je i Bog osoba koji „u stvarala kim, objavljuju im i spasiteljskim činima s nama ljudima stupa u neposredan odnos i time nama omogućuje, da s njime stupimo u neposredan izravan odnos“.⁵²⁰

Kako smo rekli, uvijek je bi e dijaloga, on teži prema drugome, no u taj izvorni dijaloški odnos uvijek s drugim biva uključen i svijet oko njega i odnos prema predmetima. Odnos prema predmetima ograničen je dok je odnos prema drugom bezgranično otvoren. Izvorni odnos je odnos *ja prema ti*, a ne odnos subjekta prema objektu (*ja-ono*). Za područje personalnoga vrijedi dijaloški princip kao princip spoznaje, a u području predmeta princip objektivne činjenosti. I dijalog među osobama može se reducirati na odnos *ja-ono*, što se događa kada me drugi koji me oslovljava ne priznaje u mojoj drukčijosti, nego me samo gleda prema svojim mjerilima ili, obrnuto, kada ja ne priznajem drukčijost onoga koji mi govori, nego drugoga slušam i prosumujem po vlastitim kriterijima.⁵²¹ Kod odnosa uvijek prema predmetima *ja-ono* potrebni su vrijeme, prostor i horizonti, a kod odnosa s drugima *ja-ti* potreban je *interpersonalni* prostor (*zwischen*).⁵²² Taj prostor označava *sferu između* (*zwischen*) koja se nalazi između *ja i ti* i koja zapravo omogućuje taj odnos i zajedništvo. Ta sfera između još je jedna bitna karakteristika dijaloškoga mišljenja, iako nije moguće jasno odrediti što označava. Po Greshakeu, sfera između ima tri značenja, to jest događa se na tri razine, i to odnos prema svijetu, zatim zajednički *plod* i treća razina je transcendentalna. Na prvoj razini personalni dijalog je dijalog o *ne emu tre em* u kojem se događa i samo pripojenje osoba u dijalogu. Tako se konstituira *novi svijet* među osobama u dijalogu, on postaje veći i zajednički horizont koji nadilazi pojedinačni životni prostor i vrijeme pojedine osobe. Na drugoj razini *između* postaje dublji „osobni vez“ koji nastaje u odnosu između *ja i ti* kao nešto *treće*. Tako primjerice u ljubavi ne ljubim samo ono *ti* (i sebe samoga), nego zajedništvo (*Gemeinsamkeit*) *ti i ja*, tvrdi Greshake. Ovo se može primijeniti na obitelj jer vrhunac toga osobnog veza jest kada je i sam *treći* osoba kao što je u braku dijete. Također se može primijeniti na trećoj transcendentnoj razini gdje je *treći* sâm Bog. Na ovoj razini *između* pokazuje da je interpersonalni odnos među osobama nužno *tripolaran* jer obuhvaća odnos prema drugom, prema samom sebi i prema onome zajedničkom, te da je bitno recipročan. Greshake to naziva „recipročnim prioritetom“ interpersonalnoga događanja:

⁵²⁰ BUBER, Martin, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg, 1962., 134.

⁵²¹ BUBER, Martin, *Ja i Ti*, 78.; WISSER, Richard, „Međuljudskost i raz-sretanje. Temeljni pojmovi Martina Bubera Ja-Ti, Ja-Ono i carstvo između“, 656–657.

⁵²² PULJIĆ, Želimir, „Kršćanski humanizam Ivana Pavla II.“, 105.

„Ja ne mogu ljubiti sama sebe ako prije nisam ljubljen; ne mogu dopustiti da sam od drugih ljubljen ako prije nisam netko, koji uopće može biti ljubljen; ne mogu ljubiti *zajedni ko 'tre e'*, ako se ve prije 'ja' i 'ti' nisu našli u zajedni kome. Sli no bi se moglo po i i od 'ti' ili od 'tre ega': uvijek se pokazuje recipro ni prioritet drugih udova. Upravo se ovdje nalazi bit onoga *interpersonalnog doga anja*, koje se može nazvati *communio (...)*.“⁵²³

Nužno se moramo pitati tko ili što je temelj te me usobne upu enosti osoba jedne na drugu te nas to vodi prema najdubljoj dimenziji sfere *izme u* koja se artikulira u tajni samoga bitka te je kao takva uvjet mogu nosti me usobnoga konstituiranja osoba u smislu okrenutosti osoba jedne prema drugoj. Teološki re eno, rije je o trojstvenom Bogu koji se pokazuje kao *Tre i i* iji se život oslikava u svijetu ljudskih osoba.

Pod utjecajem ovoga filozofskog pravca Drugi vatikanski koncil dao je temeljne obrise krš anske antropologije i krš anskoga humanizma koje nalazimo i na stranicama enciklika, govora i pobudnica pape Ivana Pavla II. Na temeljnu dilemu je li ovjek individualno bi e (*individualizam*) ili karika u kolektivu (*kolektivizam*), Ivan Pavao II. nudi tre u mogu nost i kaže: „ ovjek je bi e u zajedništvu s drugima. On postoji *s-drugim-u-svijetu* da sebe ostvari. Obitelj kao zajednica osoba koja je zasnovana i oživotvorena ljubavlju ima zada u vjerno živjeti stvarnost zajedništva u trajnom naporu da se promi e istinita zajednica osobâ.“⁵²⁴ Ostvarivati krš anski humanizam, kako nas je poticao papa Ivan Pavao II., nije sušta *egzistencija*, tj. *samo bivstvovanje razumnoga bi a*, niti *koegzistencija*, nego *pro-egzistencija*, što zna i *život za drugoga*. Obitelj kao ona koja ima „poslanje da uva, objavljuje i priop ava ljubav“⁵²⁵ jest idealno i privilegirano mjesto ostvarivanja takve *pro-egzistencije*, tj. krš anskoga humanizma. Karol Wojtyła isti e, vezano za problem sudjelovanja ili uzajamnosti u odnosu:

„Sposobnost sudjelovanja u ovje nosti svakoga ovjeka predstavlja jezgru svakoga sudjelovanja i uvjetuje personalisti ku vrijednost svekolika djelovanja i postojanja 'zajedno s drugima'. Ta zapovijed zapravo ljubav, na izrazit i dosljedan na in potvr uje da u bilo kakvu djelovanju i postojanju 'zajedno s drugima' u poretku odnošenja 'bližnji' ima osnovno zna enje.“⁵²⁶

Iz ovoga se može zamijetiti daWojtyła s obzirom na relacionalnost ili dijalošku misao tako er zastupa da relacija *ja-ti* usmjerava ovjeka izravno prema drugom ovjeku što onda zna i da je ovje nost dana u relaciji *ja-ti* ne kao apstraktna ideja ovjeka, nego kao *ti za ja*. Po Wojtyli, „sudjelovanje u tome poretku isto je što i ostvarenje me uosobne zajednice ija se

⁵²³ GRESHAKE, Gisbert, *Der dreieine Gott*, 159.

⁵²⁴ IVAN PAVAO II., *Familiaris consortio*, 18.

⁵²⁵ IVAN PAVAO II., *Familiaris consortio*, 17.

⁵²⁶ WOJTYŁA, Karol, *Osoba i czyn*, 322–323.

osobna subjektivnost 'ti' objavljuje kroz 'ja' (donekle i uzajamno), a iznad svega se osobna subjektivnost jednoga i drugoga utemeljuje, osigurava i raste u toj zajednici“.⁵²⁷

2.6.2. Dijaloško mišljenje i suvremena teološka misao

Novo dijaloško mišljenje blisko je kršćanskom personalizmu s obzirom da se najviše nadahnjuje na židovskim i kršćanskim biblijskim izvorima. U katoličkoj teologiji dijalošku misao unio je moralni teolog *Theodor Steinbüchel* (1888.–1949.) koji je ujedno i jezični i etnički „jedne personalističke antropologije, koja sintetizira skolastiku, dijalošku filozofiju i filozofiju vrednota“.⁵²⁸ U središtu njegove misli utemeljenje je uvijekova moralnoga djelovanja. On razlikuje osobu od osobnosti i kaže da je osoba ontološki sadržaj bitka dok je osobnost aksiološki sadržaj vrednote. Međutim, tvrdi da su obje neodvojivo jedna na drugu upućene.⁵²⁹ Autor Steinbüchel odgovornost uvijekova za njegovo moralno djelovanje ne utemeljuje u objektivno postojećem prostoru vrednota kao Scheler, nego u osobnom *ja-ti* odnosu uvijekova i Boga koji je konstitutivan za uvijekova kao dijaloško biće. Iz ovoga logično slijedi da je za Steinbüchera, kao i kod Bubera i Ebnera, Bog onaj koji uvijekova omogućuje kao osobu i poziva ga na ostvarivanje zadane osobnosti.

Romano Guardini (1885.–1968.), nakon što je načinio analizu krize kulture svoga vremena, u svom djelu daje smjernice za novo društvo istu u i, prije svega, potrebu za reafirmacijom apsolutne vrijednosti osobe priznavaju i joj njezinu ontološku i dijalošku strukturu. Svoj personalizam gradi polazeći od dijaloške relacije kao ontološkoga određenja osobe te promišlja odnos relacije i bitka, bitka i riječi, ali i biblijskoga utemeljenja dijaloške ontologije.⁵³⁰

Analiza šezdesetih i sedamdesetih godina prošloga stoljeća pokazuje stalan napredak dijaloškoga mišljenja u katoličkoj teologiji tako da se personalne kategorije danas mogu pronaći i u svim granama teologije te se može zaključiti da je ovo vrijeme snažnije teološke recepcije dijaloškoga mišljenja, ali mogu se uočiti i opasnosti od prenamaglašavanja i odvajanja od tradicionalnoga teološkog temelja. Katolički teolozi polaze od unutarnje metafizičke

⁵²⁷ WOJTYLA, Karol, „Osoba. Subjekt i zajednica“, u: *Roczniki filozoficzne*, 24 (1976), sv. 2, str. 36.; usp. također „Subjectivity and Irreducible in Man“, u: *Analecta Husserliana*, sv. VII, str. 107–114.

⁵²⁸ SCHMIDINGER, H., *Der Mensch ist Person*, 104.

⁵²⁹ STEINBÜCHEL, Theodor, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, I–II (1938., 1939.), ovdje: I, 335, citirano prema: SCHMIDINGER, Heinrich, *Der Mensch ist Person*, 106.

⁵³⁰ GUARDINI, Romano, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Mainz, 1988.; Usp. također: ŠESTAK, Ivan, *Prinos kršćanstva filozofskoj misli o uvijeku*, 443–444. Spomenuti mislioci bili su vjernici, primjerice Marcel, Renouvier, Mounier. Guardini je bio katolički svećenik, a Buber je bio židovski vjernik hasidske tradicije. Jedini je Scheler, inače podrijetlom iz polužidovske obitelji, ali kršten u Katoličkoj Crkvi, pred kraj života sve više odlazio u panteističko shvaćanje stvarnosti.

sklonosti osobe prema dijalogu koja se po Steinbüchelu artikulira u duhovnoj transcendeniji osobe, a po Guardiniju u relacijskoj konstituciji osobe. Iz toga se može zaključiti da je katolička teologija trajno naglašavala relacijsku ontologiju i dijaloški bitak osobe vode i ra una o tome da osoba u svojoj transcendeniji uvijek zauzima stav prema svijetu, ljudima i Bogu te jedino kao takva može do i do potpuna samoostvarenja tek u susretu s okolinom. Metafizička mogućnost dijaloškoga ina prethodi i prati egzistencijalno ostvarenje po konkretnom susretu, to jest katolički teolozi ukorjenjuju dijaloški *in (akt)* u dijaloškom *bitku (Sein)* osobe. Katolička teologija ista je „božanske trinitarne relacije kao izvorni oblik dijaloga“.⁵³¹

Unatoč kritikama personalističke teologije mora se zaključiti da je dijaloški personalizam kao misaoni model u katoličkoj teologiji unio trajne pozitivne doprinose. Primjerice, s obzirom na neoskolastičko oblikovanu teološku misao, *dijaloški personalizam* je sadržaje kršćanske vjere u ino bližima ljudskom iskustvu te time aktualiziralo kršćanstvo. Na osobit način dijaloški je personalizam smjestio kršćanstvo u prostor i vrijeme ljudske povijesti i osobne ljudske egzistencije te ga time u inilo osobnijim. Za dijaloško razumijevanje bitka pokazuje se da kršćanstvo svoju najavu u mogu u važnost doseže upravo u tome „što se uvijek iznova događa i stvara u susretu uvijek novoga otkrivenja s onim jednim što dolazi kroz povijest, Isusa iz Nazareta. Kršćanstvo se pokazuje kao doduše nešto određeno, ali nedovršeno. Pokazuje se kao put, koji je put zajednice vjernika, Crkve“.⁵³²

U suvremenoj teologiji nastavila se tendencija koja je personalne kategorije povezala s tradicionalnom teološkom refleksijom o osobi. Različiti teolozi nastavljaju razvijati shvaćanje osobe s naglaskom na relacijsko određivanje osobe ili dimenziju zajedništva – *communio*. Isti su se neki teolozi, primjerice Klaus Hemmerle (1929.–1994.); Heribert Mühler (1927.–2006.), koji razvija *mi-ontologiju*; Walter Kasper (*1933.), koji daje prvenstvo relacijskom pojmu osobe;⁵³³ Gisbert Greshake (*1933.), njemački teolog koji također preferira relacijsko shvaćanje osobe u vidu zajedništva trojstvenoga Boga. Tu trojstvenu komunitarnu strukturu

⁵³¹ LANGEMEYER, Bernhard Georg, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn, 1963., 266–271. Za razliku od katoličke, protestantska teologija polazi od odnosa izmeđ u Boga i o vjeka kao pra-oblika dijaloga.

⁵³² CASPER, Bernhard, *Das dialogische Denken, Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Freiburg – München, 2002., 347.

⁵³³ W. Kasper daje prvenstvo relacijsko-inkluzivnom pojmu osobe utemeljenom na trinitarnoj ontologiji Rikarda od Sv. Viktora i modernom dijaloškom personalizmu, u odnosu na „individualističko-ekskluzivni“ pojam osobe Boecija i individualističke varijante novovjekovnog pojma osobe kao „samosvjesnoga slobodnog središta djelovanja“, kao „individualne osobnosti“ i kao subjekta (Kasper, W., *Bog Isusa Krista. Tajna trojedinog Boga*).

aplicira na sveukupnu stvorensku i ljudsku stvarnost.⁵³⁴ Joseph Ratzinger također se ubraja u zastupike personalizma.⁵³⁵

Karol Wojtyła jedan je od najkompletnijih predstavnika poljskoga personalizma. U središte svoje misli stavlja afirmaciju ovjeka kao osobe. Kako je poznato, Wojtyła se školovao na Katoličkom sveučilištu u Lublinu – KUL na kojem su prevladavala dva filozofska pravca: tradicionalni tomizam i egzistencijalni, a ubrzo se afirmirala poljska verzija kao različita inačica tomizma koju je razradio Mieczysław A. Krapiec.⁵³⁶ Na razvoj Wojtyline misli utjecala su dogmatika na „lublinskoj filozofskoj školi“⁵³⁷ gdje se osjeća utjecaj filozofske misli Etiennea Gilsona i Jacquesa Maritaina. Tako je na Wojtylinu misao utjecao francuski filozof *Étienne Gilson* koji je zastupao egzistencijalni tomizam. Gilson je isticao tomistički *esse* kao temelj kršćanske metafizike i Tomine *metafizičke realizacije* dok Wojtyła ističe etiku povezanu s objektivističkim i realističkim principima Tomine filozofije dobra koja je usko povezana s filozofijom dinamike i egzistencijalno shvaćenoga bitka.⁵³⁸ E. Gilson, vezano za moderni ateizam, smatra da se ne radi o teorijskom ateizmu koji bi slijedio iz određenih spoznajnih podataka, nego je praktični ateizam koji se očituje u opredjeljivanju za svijet bez Boga.⁵³⁹ Ono što je zajedničko K. Wojtyli i tomističkim personalistima E. Gilsonu, ali i J. Maritainu⁵⁴⁰, bilo bi nastojanje da se suvremenom ovjeku na njemu razumljiv način objasni Tomina misao i ukaže na njenu aktualnost i mogućnost primjene u svakodnevnom životu. U Wojtylinu promišljanju ovjeka razvidan je kontinuitet naslijeđene filozofije ovjeka. Platon, Augustin, Aristotel, Toma Akvinski, I. Kant i M. Scheler mjerila su

⁵³⁴ GRESHAKE, Gisbert, *Kratki uvod u vjeru u Trojedinog Boga*, Zagreb, 2007.; GRESHAKE, Gisbert, *Der dreieine Gott*.

⁵³⁵ U zastupnike personalizma ubraja se i Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. te se u literaturi često citiraju njegove relacijske interpretacije božanskih osoba, ali i samoga ovjeka. Usp. RATZINGER, J., *Moj život. Autobiografija*, Split, 2005., 47–49. ISTI, *Sol zemlje. Kršćanstvo i Katolička crkva na prijelazu tisućljeća*. Razgovor s novinarom Peterom Seewaldom, Zagreb, 2005., 56.; usp. KASPER, Walter, *Bog Isusa Krista*, 434–435.; MENKE, Karl-Heinz, Personalismus. III. Systematisch-theologisch, u: *Lexikon für Theologie und Kirche (LThK3)*, izd. W. Kasper, Freiburg, 1993.–2001., 2006., ovdje VIII (1996., 2006.).

⁵³⁶ BUTTIGLIONE, Rocco, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Jaca Book, Milano 1982., str. 53.

⁵³⁷ Glavni osnivač „lublinske filozofske škole“ bio je Stefan Świe awski koji je za vrijeme boravka u Francuskoj bolje upoznao filozofiju J. Maritaina i E. Gilsona, vode ih tomista 20. stoljeća, te je njihovu filozofsku misao prenosio novim generacijama na KUL-u. Świe awski je jedini predavao na KUL-u od njegova osnutka, tridesetak godina, pa se zato smatra osnivačem, iako su mnogi poljski filozofi bili zaslužni za osnivanje ove škole. Usp. ZELIĆ, Ivan „Lublinska filozofska škola“, u: *Zbornik radova na meunarodnom simpoziju „Ovijek u filozofiji K. Wojtyły – pape Ivana Pavla II.“ održanog 5. travnja 2003. u Zagrebu*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2003., str. 26. Opširnije o tome vidi u formaciji Karola Wojtyły, ovdje poglavlje II.

⁵³⁸ Usp. GILSON, Étienne, *Uvod u kršćansku filozofiju*, FTIDI, Zagreb, 1995.; DADIĆ, Borislav, „Étienne Gilson: otkriće kršćanske filozofije“, u: *OŽ 50 (1995)1*, 3–24.; Vidi: TIĆ, AC, Iris, *Personalistička etika*, 22.

⁵³⁹ GILSON, E., *L'athéisme difficile*, Paris, 1979.; usp.: H. De LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, 1983. Usp. WIERZBICKI, Alfred, „Na izvorima humanizma Ivana Pavla II.“, u: *Obnovljeni život* 58 (2003) 2, 151–166.

⁵⁴⁰ MARITAIN, Jacques, *Cjeloviti humanizam*, 1989. Također vidi: ĐORĐEVIĆ, Mirko, „Integralni humanizam. U povodu objavljivanja knjige Cjeloviti humanizam, KS 1989“, u: *OŽ 45(1990)4*, 279–283.

na kojima Wojtyła gradi svoj antropološko-etiki sustav vrijednosti. Međutim, dijeliti zajednički stav s nekim ne zna i biti pod njegovim utjecajem kao ni uiniti sintezu uvida drugih mislitelja. Analiza Wojtyline misli pokazuje originalan pristup jer je Wojtyła na posve osebujuć i vlastit način ostvario sintezu klasične metafizike i moderne filozofske misli. Možemo se složiti s Buttiglioneom koji s pravom tvrdi da Wojtylino vraćanje na temeljne principe Tomine antropologije i etike ne zna i jednostavno ponavljanje tih principa nego polazište za izgradnju nove filozofije.⁵⁴¹ Filozofska misao Karola Wojtyły imala je odjeka u njegovu teološkom naučavanju. Wojtylina personalistička filozofija prepoznatljiva je i u teološkoj antropologiji. Primjerice, njegove filozofske analize osobe i ina reflektiraju se na shvaćanje subjektivne i objektivne dimenzije rada kao posebna ovjekova djelovanja, kako su izložene u enciklici *Laborem exercens*. Wojtylina filozofijska etika ima odjeka i u enciklici *Veritatis splendor* u kojoj ukazuje na povezanost krize spoznaje istine i krize morala, na ispravno shvaćanje slobode i savjesti. Enciklika o istini istodobno je enciklika o slobodi. *Veritatis splendor* zajedno s *Centesimus annus* i *Evangelium vitae* predstavlja tzv. triptih koji izražava stanje socijalnoga nauka Crkve.⁵⁴² Briga za dostojanstvo ovjeka nit je vodilja koja ukazuje na kontinuitet u filozofijskom i teološkom naučavanju Karola Wojtyły – Ivana Pavla II. Briga da se sačuva ono „nesvodivo“, nutrina ovjeka, vodila je istraživanja *Osobe i ina*, kao i razmišljanja izložena u prvoj tzv. programatskoj enciklici Ivana Pavla II, pod naslovom *Redemptor hominis* u kojoj piše:

„ ovjek ne može živjeti bez ljubavi. Sam po sebi on ostaje bičeshvatljivo, život mu ostaje lišen smisla, ako mu se ne objavi ljubav, ako se ne susretne s ljubavlju, ako je ne iskusi i ne usvoji, ako u njoj živo ne sudjeluje. Upravo stoga Krist Otkupitelj (...) sasvim otkriva ovjeka samome ovjeku. To je, smijemo li se tako izraziti, ljudska dimenzija otajstva Otkupljenja. U toj dimenziji ovjek ponovo nalazi veličinu, dostojanstvo i vrijednost svoje ovjecnosti. U otajstvu Otkupljenja ovjek ponovo biva izražen i na neki način iznova stvaran.“⁵⁴³

Taj zanos za ovjeka, koji je vidljiv iz enciklike *Redemptor hominis*, postaje sve više zanosom za obitelj. Istina o Kristu i istina o ovjeku ujedinjene su u istini o obitelji. Tako je Ivan Pavao II. napisao encikliku *Familiaris consortio* i uputio je samoj Crkvi, cijelom ovjecnstvu, obitelji, ovjeku, rije ima sinodalnih otaca: Koliko više obitelj postaje kršćanskom, toliko postaje ljudskom. Kršćanskim načinom govora apostolska pobudnica dostiže najdublju ljudsku stvarnost u svakom braku i u svakoj obitelji, ona predstavlja sretnu

⁵⁴¹ BUTTIGLIONE, Rocco, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Jaca Book, Milano, 1982., 13. Više o Wojtylinoj antropologiji vidi ovdje poglavlje II.

⁵⁴² WEIGEL, George, „The moral foundations of freedom: lessons from the religious encounter with democracy“, cit. pr. WIERZBICKI, Alfred, „Na izvorima humanizma Ivana Pavla II.“, 162–163. Više o utjecaju Wojtyline filozofske misli u teološkom naučavanju s obzirom na nauku o obitelji vidi ovdje poglavlje II.

⁵⁴³ IVAN PAVAO II., *Redemptor hominis. Otkupitelj ovjeka*, str. 23.

vezu u kojoj se slijevaju teologija i antropologija i tada u misteriju Krista shvaćamo sveopću viziju ovjeka.⁵⁴⁴ U nastavku našega rada predstavimo Wojtylinu personalističku antropologiju i njegovu originalnu koncepciju ovjeka kao i odjeke njegove filozofske misli u teološkom naučavanju o obitelji.

Ako gledamo sveukupno teološka područja promišljanja osobe, uz ono što smo istaknuli na polju antropologije i trinitarne teologije, potrebno je još naglasiti da se u današnje vrijeme relacijski vid osobe sve više otkriva i u kristologiji. Teolozi smatraju da se otkrićem relacionalnosti kao bitne odrednice osobe u kristologiji može jasnije objasniti odsutnost ljudske osobe u Kristu, koja ga ne čini manje ovjekom. Uz to, relacionalnost jasnije pokazuje analogiju božanske i ljudske osobe. Drugim riječima, ako su božanske osobe konstituirane relacijama, onda to treba biti i ljudska osoba jer se jedino analogijom ljudske osobe prema božanskoj može opravdati nauk da božanska osoba Rije i u ljudskoj naravi ima uobičajenu funkciju osobe. Galotvim riječima: „Ako je božanska osoba relacionalno bitna ona u Kristu razvija autentičnu funkciju osobe samo ako je ljudska osoba isto tako relacionalno bitna.“⁵⁴⁵ S obzirom da je Isus Krist vrhunac objave i spasenja, onda Krist treba biti ishodište za promišljanje osobe na nov način. Po Kristu bitno trebalo biti moguće uvidjeti stvarnost osobe u Bogu, ali i stvarnost osobe u ovjeku. Ova promišljanja zaključimo riječima I. Pavla II.:

„Ovijek koji želi sam sebe do dna shvatiti (...) treba da se, sa svojim nemirom i nesigurnošću, (...) približi Kristu. Taj ovjek treba, da tako kažemo, u Kristu s cijelim svojim bitom, treba da usvoji i asimilira svu stvarnost Utjelovljenja i Otkupljenja, kako bi iznova pronašao samoga sebe. Ostvaruje li se u njemu to duboko dogma, on će uroditi ne samo plodovima štovanja Boga, nego također divljenja prema samome sebi (...).“⁵⁴⁶

2.7. Zaključak

Promišljali smo o grčko-helenističkom, židovskom i kršćanskom svijetu te vidjeli da su svi na sebi svojstveni i specifični i imali utjecaja na oblikovanje *pojma osoba*.

Grčko-helenistička misao nije uspjela otkriti dimenziju ovjeka kao *osobe*. Grčko-helenistička antropologija je dualistička. Po Platonovu *dualizmu* smatra se da je istinski pravi svijet – svijet ideja, a ne konkretnih bita dok Aristotelova antropologija dualizam temelji na

⁵⁴⁴ TOMKO, Josef, „Temeljne vrijednosti obitelji u apostolskoj pobudnici *Familiaris consortio*“, 7–16. Totalitaristički sustav poput marksizma i komunizma oblikovali su privlačnu filozofiju koja uključuje otvoreno promicanje ovjeka. Međutim, nacrt socijalne revolucije koji je trebao dovesti do preustroja društva propao je 1989. zajedno s padom komunizma koga sustava. Međutim, sve od šezdesetih godina nadalje bilo je stalnih pokušaja da nacrt socijalne revolucije bude zamijenjen nacrtom „moralne“ revolucije, koja je trebala ponajprije promijeniti *personalistički narav braka i obitelji*, do tada promatranih kao naravne zajednice osoba koje nalaze svoje ispunjenje u daru ljubavi. Usp. WIERZBICKI, A., „Na izvorima humanizma Ivana Pavla II.“, 161–162.

⁵⁴⁵ GALOT, Jean, *Kristologija. Tko si ti Kriste?*, 294 sl.

⁵⁴⁶ IVAN PAVAO II., *Redemptor hominis*, br. 10, str. 24.

dva poela koja on izražava kao *forma ili oblik i materija ili tvar*. Iako u Aristotelovoj metafizici kao jedino realno nastupa individualno, ipak ono opet ostaje kriterij i mjera za pojedina. Za Aristotela je pojedinac uvijek samo uzorak određene vrste i samo otuda prima pravo na svoje postojanje i svoje dostojanstvo. Sve što je rečeno o grčko-rimskoj kulturi može se primijeniti i na ostale nekršćanske kulture. U ovim kulturama pojam *osoba* se ne pojavljuje zbog ne-personalističkoga poimanja Boga i univerzalističke slike svijeta u kojoj se realnost pripisuje općem i univerzalnom, a ne konkretnom i pojedinačnom.

Židovsko-kršćanska tradicija – činjenica je da se naš pojam *osobe* razvio na tlu židovske i kršćanske tradicije u kojoj je Bog shvaćen kao *osoba* s kojom je uvijek u odnosu, na koju je *sliku* stvoren i pred kojom je odgovoran. Znači, objava je nedvojbeno jasna: *biblijski Bog je osobni Bog*. Tako shvaćen Bog jest pravo *ti*, a odnos prema njemu slika je svakoga drugog *ja-ti* odnosa. Iz prethodnih promišljanja vidimo da je uvijek najviše *slika an Bogu* upravo po sposobnosti za *zajedništvo – communio*. Uvijek kojom se Bog obraća kao *ti* pa uvijek tako nalazi svoje *ja* doživljava specifično iskustvo da nije slučajno oslovljen nego isključivo stoga jer je to Bogu važno i bitno. Upravo po ovom iskustvu uvijek može doživjeti iskustvo uključenosti u *zajedništvo – communio*. Tako se oblikuje ono *mi* koje se temelji na uvijekovom izvoru – Bogu.

Možemo zaključiti da biblijska objava, za razliku od grčke misli, na nov način govori o *osobnom Bogu* i o *uvijeku kao osobi*. Biblijski govor o uvijeku razumijeva da je uvijek osobno biće u cjelokupnosti tijela, duše i duha, dakle isključeno je *dualizam* – što je suprotno grčkoj misli. Vidjeli smo da u objavi Boga kao *triju osoba* leži potpuna novost novozavjetne objave Boga u Isusu Kristu, u odnosu na starozavjetnu monoteističku Božju objavu. Iz ovoga logično slijedi da je kršćanstvo sa svojim *pojmom osobe* bilo presudno za itavo daljnje *personalističko* shvaćanje. Također, kako smo vidjeli, treba naglasiti činjenicu da se *pojam osobe* prvi put pojavio u definicijama središnjih kršćanskih dogma: *trinitarne i kristološke*. Stoga se s pravom može reći da je uvijek najprije postao svjestan *Božje osobe*, a tek onda svoje vlastite.⁵⁴⁷

Patrističko i srednjovjekovno doba – Vidjeli smo da je to vrijeme različitih teoloških naglasaka s obzirom na shvaćanje *pojma osoba* koji se temelje na različitim tradicijama. Ipak, može se jasno uočiti zajednički misaoni horizont koji se temeljio na kršćanskoj vjeri. Vidljiv je velik doprinos *Kapadokijana* u pojmovnom razjašnjenju i dubljem relacijskom poimanju osobe. Oni su omogućili kasnije crkvene sabore sa svojim obvezujućim i definiranim istinama

⁵⁴⁷ DEV I, Ivan, *Pred Bogom blizim i dalekim. Filozofija o religiji*, 204.

vjere. Doprinos Kalcedonskoga sabora sastoji se u jasnu terminološkom razlikovanju izme u naravi (*ousía, phýsis*) i osobe (*hypóstasis, prósôpon*). Iako Augustinov trojstveni nauk predstavlja sustavan temelj za razvoj trojstvenoga nauka na Zapadu, on nije dao cjelovitu definiciju ljudske osobe, što e u initi Boecije (480.–524.) svojom ontološkom definicijom *Persona est rationalis naturae individua supstantia* – Osoba je individualna supstancija racionalne naravi. Boecije uo ava da u „individualnom ima ne eg jedinstvenog, otvorenog i prepoznatljivo *ne-univerzalnog*, za što jedino pridržavamo naslov *osobe*“.⁵⁴⁸ Svoj doprinos poimanju osobe dat e i Toma Akvinski (1225.–1274.), uzdignut „na ast crkvenoga nau itelja“.⁵⁴⁹ Boecijevu definiciju osobe kao *rationalis naturae individuasubstantia* Toma modificira u *esse per se subsistens in natura intellectuali*. Toma zastupa da je ovjek tek kao jedinstvo duše i tijela cjelovita pojedina na narav, to jest osoba – *suppositum rationale*. Rikard od Sv. Viktora „mijenja Boecijevu definiciju tako da umjesto *substantia* uvodi pojam *existentia*“.⁵⁵⁰ Rikardov doprinos Boecijevu pojmu osobe sastoji se u tome što je Rikard definirao osobu kao *incommunicabilis existentia* ime je još jasnije pokazao, zajedno s Boecijem i Tomom, da je osoba nepriop iva razumska stvarnost s vlastitostima i individualnim karakterom koji se ne shva a samo kao *individualni slu aj bîti jedne vrste* nego kao poseban na in postojanja, odnosno *subzistencije osobe*. Osim toga, Rikard naglašava važan konstitutivni element osobe, a to su njezina otvorenost, relacionalnost – sposobnost stvaranja odnosa prije svega u vidu *interpersonalnoga i komunitarnoga* odnosa ljubavi izme u dvojice i otvorenost prema tre emu.

Iz svega re eno s obzirom na zna enje pojma osoba može se uo iti postojanje dviju bitnih oznaka osobe koje kontinuirano stoje u me usobnoj napetosti. Polaze i od gr koga pojma *hypóstasis* pa preko Boecija i Tome Akvinskoga osoba predstavlja pojedina nu konkretnu supstancijalnu stvarnost koja egzistira na poseban na in, kao samostojnost i subzistencija. Stoga osobu karakteriziraju nepriop iva jedinstvenost i jedincatost te intelektualnost, svijest, sloboda i dostojanstvo. Druga oznaka nalazi se u izrazu *prósôpon* koji ukazuje na dimenziju pojavnosti osobe i njezinu relacijsku otvorenost. Posebno u kontekstu trinitarne teologije, polaze i od Kapado ana i Augustina, osoba se profilira kao relacijska veli ina. Da je relacija konstitutivni dio osobe, jasnije su pokazali Toma, s naglaskom na subzistentnosti relacija, i Rikard od Sv. Viktora, u vidu *interpersonalnoga i komunitarnoga* modela ljubavi. Dakle, može se zaklju iti da u poimanju osobe u srednjem vijeku s jedne

⁵⁴⁸ ROLNICK, Philip, *Osoba, milost i Bog*, 54.

⁵⁴⁹ KNOCH, Wendelin, *Bog traži ovjeka. Objava, Pismo, Predaja*, 227–228.

⁵⁵⁰ COURTH, Franz, *Bog trojstvene ljubavi*, 119.

strane prevladava supstancijalno mišljenje, a s druge ve se jasno naziru elementi interpersonalnoga i komunitarnoga karaktera osobe.

Novovjekovna misao pogodovala je nastanku ateizma, stoga se krš anstvo nalazilo pred krizom. Novovjekovna misao predstavlja najve u promjenu u procesu razvoja poimanja osobe. Nestaje onaj zajedni ki misaoni horizont koji se temelji na krš anskoj vjeri i koji je bio karakteristi an za prethodna razdoblja. Time se zanemaruje metafizi ka dimenzija, naglašavaju se racionalne, empirijske i moralne karakteristike osobe. ovjek se doživljava kao svjesni subjekt koji je potpuno obuzet problemom istinitosti i sigurnosti vlastite spoznje, a svoje prakti ne, odnosno moralne probleme rješava pretežno pod vidikom prakti ne korisnosti. Novovjekovno poimanje osobe uvjetovano je tzv. zaokretom prema subjektu, antropološkim obratom ili, kako to u filozofiji nazivamo, antropocentrizmom, a zna i shva anje po kojem je ovjek središte i mjerilo cjelokupne stvarnosti, moralnih i metafizi kih vrijednosti.⁵⁵¹ ovjek se zalagao za potpunu emancipaciju od bilo kakva autoriteta pouzdanju i se isklju ivo u svoj razum. Do rascjepa ovjekove cjelovitosti doveo je dualizam Renéa Descartesa (1596.–1650.) njegovim glasovitim principom *cogito ergo sum* kojim se raskida relacija između *ja i drugoga* (Boga, svijeta, ovjeka), a *racio* postaje najviša instancija. Me u zabludama toga vremena treba istaknuti upravo veli anje isklju ive uloge razuma, što nužno dovodi do toga da se na ovjeka ne gleda u njegovoj cjelovitosti. Nadalje, Immanuel Kant isticao je osobu kao subjekt moralnoga zakona dok je Hegel isticao da se osoba od subjekta „bitno razlikuje jer je subjekt tek mogu nost osobnosti“.⁵⁵² Hegel je, za razliku od Kanta, uvidio jedinstvo itava ovjeka u ljubavi koja tako postaje polazištem njegova mišljenja. Gledano u cjelini, novovjekovno je shva anje osobe dovelo do toga da je pojam osobe sve do tridesetih godina 20. stolje a u okviru katoli ke teološke antropologije imao podre enu ulogu. Ipak, možemo izdvojiti Karla Rahnera (1904.–1985.) koji je u novijoj katoli koj teologiji pokušao misliti o ovjeku polaze i od novovjekovnih odrednica ljudske osobe. Kako je re eno, novovjekovna je misao utjecala na poimanje osobe negativno i pozitivno. Misao o osobi izašla je iz previše supstancijalisti koga okvira i usmjerila se na personalne kategorije, što predstavlja najvažniji pozitivan utjecaj, dok su me u negativnim utjecajima izoliranost subjekta i zanemarivanje ovjekovih bitnih odnosa s Bogom, drugima i društvom. Vidjeli smo da je došlo do svo enja osobe na samosvjesni subjekt i do dominacije materijalisti kih tendencija, što je potisnulo sliku ovjeka kao osobe. Kao reakcija na ove tendencije pojavljuju se personalisti ki smjerovi u 20. st. Relacionalnost osobe poprimit e interpersonalno

⁵⁵¹ MIŠIĆ, Anto, *Rje nik filozofskih pojmova*, 28.

⁵⁵² VLADIĆ, Vlado, *Filozofski ekumenizam Karola Wojtyła*, 282.

zna enje u punu smislu s pojavom dijaloškoga personalizma. Nazna ili smo da postoji više predstavnika dijaloškoga mišljenja koji se razlikuju s obzirom na postavljanje odre enih specifi nih naglasaka. Važniji su predstavnici njema ki filozof Max Scheler (1874.–1928.) sa svojim analizama o osobi i afektivnom svijetu i zaokretom od novovjekovnoga shva anja osobe pomo u fenomenološke metode. Scheler osobu definira u pogledu *ina*, a ne kao *supstanciju* ni kao *samosvjesnu autonomiju*. Pristup osobi preko njezinih *ina* zajedni ki je Tomi, Scheleru i Wojtyli. Me u mnogim istaknutim misliocima spomenut emo još samo Martina Bubera (1878.–1965.), židovskoga teologa i filozofa dijaloga *ija* je središnja misao bila: „ ovjek je bi e u dijalogu; njegova je struktura interpersonalna.“⁵⁵³

Može se uo iti da je dijaloško mišljenje blisko krš anskom personalizmu te unato kritikama personalisti ke teologije moramo zaklju iti da je dijaloški personalizam kao misaoni model u katoli ku teologiju unio trajne pozitivne doprinose. Krš anstvo se pokazuje kao nešto doduše odre eno ali nedovršeno, pokazuje se kao put koji je put zajednice vjernika, Crkve. U suvremenoj teologiji razli iti teolozi nastavljaju razvijati shva anje osobe s naglaskom na relacijsko odre enje osobe ili dimenziju *zajedništva – communio*.

Na temelju ovih promišljanja razvidno je: ukoliko se osobi kao *subzistentnoj* stvarnosti oduzme *relacijski* zna aj, pred njom je opasnost da postane izolirani individuum i suprotno – ako se *relacionalnoj* dimenziji osobe oduzme njezin *subzistentni* temelj, osoba gubi svoj princip jedinstva i kontinuiteta te nestaje u samim relacijama i aktualizmu. Dakle, za pravilno poimanje osobe nužno je obje ove dimenzije ili principa, *subzistenciju i relaciju*, shva ati komplementarno. Pokušat emo ovo druga ije re i polaze i od biblijskog pojma da je ovjek *slika Božja*. To onda zna i: što je Bog u kojega ovjek vjeruje osobniji, slobodniji, pravi niji, jednom rije i savršeniji, to e i ovjekovo samoshva anje biti uzvišenije i savršenije. U tom su smislu krš anske dogme o stvaranju, utjelovljenju, uskrsnu u, Kristu i Trojstvu bile od najve ega zna enja za promicanje ovjeka, za potvrdu njegova dostojanstva i prava, kao i za izgradnju me uljudskih odnosa na pravdi, solidarnosti i ljubavi. A svako nastojanje da se Boga što bolje upozna ne ostaje bez traga i u samom ovjeku.

Sve što smo do sada promišljali i uo ili s obzirom na povijesni razvoj poimanja osobe navodi nas na zaklju ak da nikako ne bi bilo ispravno tvrditi da se u antropologiji ne može ništa više nadodati tradicionalnom katoli kom nauku.⁵⁵⁴ Uostalom, bilo bi to suprotno injenici neprestana razvoja teologije i antropoloških znanosti, kako onih više spekulativnih poput filozofije, tako i onih pozitivnijih kao što su psihologija, fenomenologija, sociologija,

⁵⁵³ BUBER, Martin, *Ja i Ti*, 48.

⁵⁵⁴ RULLA, M. Luigi, *Antropologija krš anskog poziva. Interdisciplinarne osnove*, KS, Zagreb, 2001., 55.

povijest itd. Ove su znanosti u inile zna ajan napredak u ovjekovoj spoznaji nadilaze i na o it na in spoznaje iz prošlosti. Zato personalizizam zapravo teži tome da stalno bude otvoren novim mogu nostima u odnosu na promišljanje poimanja osobe vezano za promjene u temeljnim dostignu ima civilizacije. Zna i, treba voditi ra una o povijesnim realitetima koje treba pratiti u njihovim psihosocijalnim dinamikama, ispitivati kako njihove ontološke strukturiranosti, tako i njihove aksiološke dimenzije⁵⁵⁵ da bi ih mogli mijenjati prema univerzalno humanisti kim intuicijama koje iskrsavaju u takvim istraživanjima povijesnih realiteta.

⁵⁵⁵ ZENKO, Franjo, *Personalizam Emmanuela Mouniera: pokušaj sinteze marksizma i egzistencijalizma*, 123-124.

II. poglavlje

PERSONALISTI KA ANTROPOLOGIJA KAROLA WOJTYŁE

1. Intelektualni put Karola Wojtyły

Prije nego što predstavimo Wojtylinu antropologiju, prikazat ćemo tijekom njegova intelektualnoga puta s ciljem prepoznavanja utjecaja na razvoj Wojtyline teološko-filozofske misli. Drugim riječi ima, pokušat ćemo odgovoriti na pitanje kako je personalizam postao Wojtylin misaoni obrazac?

Da bismo došli do odgovora na ovo pitanje, u nastavku ćemo nešto reći o formaciji Karola Wojtyły kao temelju na kojem se razvijao njegov „misaoni obrazac“. Osim toga, kratkim prikazom povijesti Katoličkoga sveučilišta u Lublinu (KUL), istaknut ćemo one događaje i osobe koji su značajnije utjecali na razvoj i tijekom Wojtyline misli, osobito na razvoj personalističke antropologije i u njoj utemeljene etike koje predstavljaju polazište za njegovu nauku o osobi, braku i obitelji. Istraživanje Wojtylina intelektualnoga puta predstavlja opsežan zadatak koji bi sam za sebe mogao predstavljati jednu zasebnu temu, stoga smo ograničili ovaj prikaz na elemente koji izravno ili neizravno dotiču temu našega rada.

Stoga ćemo Wojtylin intelektualni put podijeliti u dva razdoblja ili etape. Prva etapa obuhvaća period 1942.–1950., druga etapa obuhvaća period 1951.–1954. Iz istoga razloga u posebnom odlomku koje ćemo obuhvatiti razdoblje Wojtylina intelektualnoga puta u razdoblju 1957.–1978., dakle do izbora za papu, navest ćemo Wojtylina važna ostvarenja i značajnija djela, poglavito s naglaskom na djelu *Osoba i čin*⁵⁵⁶ radi boljšeg razumijevanja Wojtyline personalističke antropologije i etike koj studiji *Ljubav i odgovornost*⁵⁵⁷ koja je od posebne važnosti radi boljšeg razumijevanja njegova poimanja ljubavi, braka i obitelji.

⁵⁵⁶ WOJTYŁA, Karol, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków, 1969. U engleskom prijevodu *The Acting Person*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht: Holand/Boston:U.S.A. London: England 1979. U njemačkom prijevodu *Person und Tat*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, 1981. U talijanskom prijevodu *Persona ed Atto*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1982. Do sada djelo nije prevedeno na hrvatski jezik, no naziv djela na hrvatski glasio bi: *Osoba i čin*.

⁵⁵⁷ WOJTYŁA, Karol, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1960. Neki od prijevoda: Wojtyła Karol, *Amour et responsabilité*, Paris, Société d'Éditions Internationales, 1965; Wojtyła Karol, *Amore e responsabilità*, Torino, Marietti, 1969; Wojtyła K., *Love and Responsibility*, New York, Farrar, Strauss&Giroux, 1981.; Hrv. prij. Wojtyła K., *Ljubav i odgovornost*, Verbum, Split, 2009.

Naposljetku ćemo spomenuti odjeke koje je izazvalo prvo objavljivanje djela *Osoba i in te* u recepciji u djelu prikazane Wojtyline „originalne koncepcije osobe i ina“.

1.1. Formacija Karola Wojtyła

Kako smo vidjeli u prikazu Wojtylina života, njegovo formalno školovanje započelo je 1938. na Filozofskom fakultetu Jagelionskoga sveučilišta u Krakowu, studijem poljske književnosti koji je morao prekinuti zbog početka rata 1. rujna 1939. Također smo već spomenuli u prikazu Karolova života da je za vrijeme rata Wojtyła odlučio prihvatiti svećenstvo kao svoje životno poslanje. Bilo je to 1942. kada ujedno nastavlja svoje obrazovanje, ali kao bogoslov na Teološkom fakultetu. Studij se u to vrijeme odvijao u tzv. „podzemnom skrovitom sjemeništu“ koje je zbog ratnih okolnosti započelo upravo 1942. pod zaštitom nadbiskupa Adama Stefana Sapieha⁵⁵⁸ koji je u to vrijeme bio povezan s nacionalnim poljskim „pokretom protiv nacista“ i s „podzemnim pokretom otpora“. Sapieha je vjerovao da je od najveće važnosti za Poljsku podizanje novih generacija svećenika, važnije od izravna napada na neprijatelja. Upravo su ova vizija i hrabrost nadbiskupa Sapieha bile temelj za razvoj Wojtyline svećeničke karijere koja se događala prilično ubrzano. Može se reći da je u to vrijeme nadbiskup i metropolit Adam S. Sapieha, puno više od bilo koje osobe u Wojtylinu životu, postao njegov uzor, zaštitnik i mentor. Osim toga, u vrijeme Sapieha Krakow je postao najvažnije središte sjemenišnoga obrazovanja za svećenike u Poljskoj, kao i napredno teološko središte.

Karol Wojtyła bio je student dva sveučilišta i profesor na trećem. Studirao je na Jagelionskom sveučilištu u Krakowu i njegovu podzemnom sjemeništu u vrijeme rata, zatim na Angelicum⁵⁵⁹ u Rimu od studenoga 1946. godine do lipnja 1948. godine, a kasnije je bio profesor na Katoličkom sveučilištu u Lublinu (KUL).⁵⁶⁰ U nastavku ćemo nešto više reći o ovom važnom poljskom sveučilištu.

⁵⁵⁸ Metropolit Adam Stefan Sapieha (1867.–1951.) bio je član plemićke obitelji, rođen u Krasiecznu na rijeci San.

⁵⁵⁹ Sveučilište Angelicum osnovali su dominikanci 1577. Postalo je Papinskim sveučilištem sv. Tome 1963.

⁵⁶⁰ Kao biskup Krakowa Wojtyła je bio uključen u razvoj neovisnoga i prestižnoga Papinskog teološkog fakulteta u Krakowu od 1954. Imena spomenutih poljskih sveučilišta u engl. prijevodu glase: Jagiellonian University of Cracow; Catholic University of Lublin; u poljskom prijevodu: Katolicki Uniwersytet Lubelski – KUL.

1.1.1. Kratka povijest KUL-a

Katoli ko sveu ilište u Lublinu (KUL)⁵⁶¹ osnovano je 1918., a priznali su ga kao katoli ku instituciju Sveta Stolica i ministarstvo obrazovanja „nove poljske republike“ 1920. godine. Na Sveu ilištu je djelovala ve ini dobro poznata „lublinska filozofska škola“ nastala nakon Drugoga svjetskog rata, no ipak izvan Poljske postala je poznatija tek nakon što je Karol Wojtyła postao papa. Drugi nazivi koji se ponekad rabe jesu *lublinska škola klasi ne filozofije* ili *lublinska tomisti ka škola*. U vrijeme osnivanja Katoli koga sveu ilišta postojala su još dva sveu ilišta u Poljskoj, i to spomenuto Jagelionsko sveu ilište u Krakowu i sveu ilište u Lwówu.⁵⁶² Katolici su osje ali veliku potrebu da imaju svoje sveu ilište kako bi se što bolje mogli suprotstaviti sekularnim i pozitivisti kim trendovima na dvama starijim sveu ilištima. Kada je po eo Drugi svjetski rat, Sveu ilište se upravo pripremalo inaugurirati dva nova fakulteta, i to medicinu i poljoprivredu, no umjesto toga Sveu ilište su, zajedno s ostalim poljskim sveu ilištima, uništili nacisti. Kako smo u ranijem opisu naveli, mnogi su profesori bili uhapšeni, mu eni i ubijeni. Tada se aktivnost Sveu ilišta nastavila u tajnosti u ve spomenutom tzv. *podzemnom sveu ilištu*. Zahvaljuju i svojoj kontinuiranoj djelatnosti po završetku rata upravo se ovo sveu ilište prvo ponovno otvorilo i po elo s radom 1944. godine.⁵⁶³ Filozofski odsjek na Sveu ilištu otvoren je 1946. Upravo je u vrijeme komunizma u Poljskoj bio najve i procvat i razvoj Katoli koga sveu ilišta.

Krug osniva a ove *lublinske filozofske škole* ine Karol Wojtyła, Stefan Swie awski, Mieczyslaw Albert Krapiec, Jerzy Kalinowski, Stanislaw Kaminski. Oni su najviše utjecali na razvoj i formiranje *lublinske filozofske škole*, no ipak se glavnim osniva em smatra Stefan Swie awski⁵⁶⁴ koji je neko vrijeme boravio u Francuskoj dok je radio na svojoj disertaciji i

⁵⁶¹ Katolicki Uniwersytet Lubelski – KUL razvilo se iz Rimsko-katoli ke teološke akademije osnovane u St. Peterburgu 1914. za obrazovanje sve enika poljskoga kraljevstva pod ruskom okupacijom i za katoli ke župe drugdje u Ruskom carstvu. Akademija je bila otvorena i lokalnim poljskim laicima. Sovjetska je vlada zatvorila Akademiju 1918. Tada su se neki njezini predava i preselili s prili no obilnom knjižnicom u Lublin. Poljski ju je episkopat pod predsjedanjem apostolskoga nuncija u Poljskoj, monsinjora Achillea Rattija – kasnije Pio XI. – ustanovio kao sveu ilište 27. srpnja 1918. Osniva i prvi rektor KUL-a bio je vl . Idzi Radziewski, u enik Louvaina i bivši rektor u Sant Peterburgu. Usp. WILLIAMS, George, Hunston, *The Mind of John Paul II. The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, 141–150.

⁵⁶² WILLIAMS, George, Hunston, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, The Seabury Press, New York, 1981., str. 141–151. Sveu ilište u Lwowu bilo je posve eno kralju Ivanu Kazimiru. Autor na ovim stranicama donosi mnogo detalja vezanih za Katoli ko sveu ilište u Lublinu. Tako er vidi: ZELI , Ivan, „Lublinska filozofska škola“, u: *Zbornik radova na me unarodnomsimpoziju „ ovjek u filozofiji K. Wojtyła – pape Ivana Pavla II.“ održanog 5. travnja 2003. u Zagrebu*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2003., str. 25–40.

⁵⁶³ Kada je Sveu ilište ponovno otvoreno poslije rata, bilo je to 3. studenog 1944., biskup je bio Marian Fulman, a zatim novi biskup Lublina bio je Stefan Wyszy ski 1946.–1948., koji je tako er bio student KUL-a.

⁵⁶⁴ Swie awski je jedini predavao na KUL-u od njegova osnutka pa se zato smatra osniva em. Usp., ZELI , Ivan, „Lublinska filozofska škola“, u: *Zbornik radova na me unarodnom simpoziju „ ovjek u filozofiji K.*

tamo upoznao Jacquesa Maritaina i Etiennea Gilsona, vodeće tomiste 20. stoljeća. Na taj je način bolje upoznao njihovu filozofsku misao koju je dijelom prenosio novim generacijama na KUL-u, gdje je predavao trideset godina, od osnutka Sveučilišta do umirovljenja. On je bio i najzaslužniji za Wojtylin dolazak u Lublin. Njihovo su poznanstvo i korespondencija započeli 1953. kada je mladi Karol molio mišljenje uglednoga profesora Swieawskoga o svojemu habilitacijskom radu o Maxu Scheleru.⁵⁶⁵

Od 1970. do 1980. godine Sveučilište je bilo pod „žestokim i maštovitim“⁵⁶⁶ vodstvom dominikanca, profesora vl. Mieszysława A. Krapieca. Inače, za Krapieca se smatra da je bio *spiritus movens* lublinske škole. Najviše je pridonio „izgradnji pozicija škole“, kao i širenju njezinih ideja u Poljskoj, ali i izvan nje.⁵⁶⁷ Njegova djela uključuju „kritičko istraživanje rješenja problema kojima se bavi i koja su ponudena tijekom povijesti filozofije do danas“ u čemu je slijedio Aristotelov i Tomini primjer.⁵⁶⁸

Inače, na KUL-u djeluju četiri fakulteta, svaki s više odsjeka, to su Teološki fakultet, Fakultet kanonskoga prava, Fakultet kršćanske filozofije i Fakultet humanističkih znanosti. Postoji i 14 instituta i centara te ljetna škola. Spomenuti Fakultet kršćanske filozofije uz nekoliko različitih odsjeka uključuje i Odsjek za etiku⁵⁶⁹ čiji je ravnatelj bio docent Karol Wojtyła.

Wojtyła je bio najpoznatiji predstavnik *lublinske filozofske škole*. Poslijediplomski studij završio je u Angelicum, ali je doktorsku tezu obranio na Teološkom fakultetu Jagelionskoga sveučilišta u Krakowu. Na istom je fakultetu 1953. godine obranio veći spomenuti habilitacijski rad o Maxu Scheleru.⁵⁷⁰ Od 1954. god. pa do izbora za papu poeo je predavati etiku na KUL-u.⁵⁷¹ Ipak, znanstveno-istraživačkom radu, kao i predavanjima Wojtyła se mogao posvetiti ograničeno vrijeme nakon što je postao krakovski pomoćni biskup 1958., posebno nakon što je postao krakovski nadbiskup 1964. god. Njegova najveća

Wojtyła – pape Ivana Pavla II.“ održanog 5. travnja 2003. u Zagrebu, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2003., str. 26.

⁵⁶⁵ ZELI, Ivan, „Lublinska filozofska škola“, 28.

⁵⁶⁶ WILLIAMS, George, Hunston, *The Mind of John Paul II.*, 142.

⁵⁶⁷ Krapiec se najviše bavio metafizikom i filozofskom antropologijom, a posebno je istraživao metodologiju metafizike i filozofije općenito. Dva njegova glavna djela su *Metafizyka*, Lublin, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2000. (1. izd. 1966.) „Metafizyka“ i *Ja-człowiek*, 1973., „Ja-čovjek“ oba prevedena na engleski jezik. *Metaphysics, An Outline of the History of Being*, 1991., i *I-Man, An Outline of Philosophical Anthropology*, 1985. Usp. ZELI, Ivan, „Lublinska filozofska škola“, str. 30.

⁵⁶⁸ ZELI, Ivan, „Lublinska filozofska škola“, str. 31.

⁵⁶⁹ Fakultet kršćanske filozofije na KUL-u sadrži uz Odsjek etike i Odsjek za epistemologiju i filozofiju prava te Odsjek za psihologiju i filozofiju prirode.

⁵⁷⁰ Wojtylin habilitacijski rad o Scheleru bio je objavljen tek 1959. godine. Vidi više podataka, ovdje I. poglavlje rada, odlomak br. 1. pod 1.1.2.1.4., bilj. 102.

⁵⁷¹ Wojtyła je 1956. godine postao ravnatelj etičkoga odbora i nositelj Katedre za etiku sve do izbora za papu, a docentom postaje 1957. god. Kada je Wojtyła 1958. godine postao biskupom, Krapiec je postao dekan Fakulteta kršćanske filozofije. Usp. WILLIAMS, George, Hunston, *The Mind of John Paul II.*, 143.

uklju enost u rad Sveu ilišta ograni ena je na tri akademske godine, od 1954./55. do 1957./58. godine.

Važno je uo iti da je Katoli ko sveu ilište u Lublinu⁵⁷² jedan od svjetova u kojima je Karol Wojtyła živio i u kojima se kretao te je kao takav imao veliko zna enje i utjecaj na Wojtyłino intelektualno sazrijevanje. Neposredan utjecaj na formiranje njegove filozofsko-teološke misli imali su filozofski pravci prisutni na KUL-u.

1.1.2. Filozofski pravci na KUL-u

Na KUL-u je bila prisutna filozofija sv. Tome Akvinskoga još u vrijeme izme u dva svjetska rata, ali tada pod utjecajem stranih škola, osobito francuske škole u Louvienu. Nakon Drugoga svjetskog rata „poljski se tomizam osamostalio“.⁵⁷³ Na fakultetu su prevladavala dva filozofska pravca, i to *tradicionalni* i *egzistencijalni tomizam*, a ubrzo se razvila i afirmirala „razli ita ina ica tomizma, poljska verzija“⁵⁷⁴, koju je razradio Mieczyslav A. Krapiec.

Tradicionalni tomizam zastupao je profesor Adamczyk s Odsjeka za metafiziku dok je *egzistencijalni tomizam* koji se razvijao pod utjecajem Étiennea Gilsona prvenstveno predstavljao prof. Swie awski s Odjela za povijest filozofije. Spomenuti prof. vl . Mieczyslav A. Krapiec⁵⁷⁵ bio je glavna osoba uz Kami skoga i njihove kolege u oblikovanju kontura „transcendentalnoga personalisti kog tomizma“ u Lublinu. U to vrijeme kada su gotovo na svim podru jima misli bili rašireni empirizam⁵⁷⁶ i scijentizam⁵⁷⁷, a u Poljskoj pozitivizam⁵⁷⁸,

⁵⁷² Kada je Fakultet krš anske filozofije na KUL-u bio reorganiziran i otvoren 1946. godine, bila su u sklopu njega etiri odjela: Odsjek psihologije s dekanom vl . Józefom Pastuszka, Odsjek metafizike i vl . prof. Stanislaw Adamczyk, Odsjek za povijest filozofije, prof. Stefan Swiezawski, Odsjek za logiku vl . prof. A. Koric. Akademske godine 1949./50. Fakultet se podijelio na dva dijela: teorijski i prakti ni.

⁵⁷³ BUTTIGLIONE, Rocco, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, 53. Kada je Wojtyła došao na Katoli ko svu ilište u Lublin, dekan Fakulteta krš anske filozofije bio je Kalinowski.

⁵⁷⁴ BUTTIGLIONE, Rocco, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, 53.

⁵⁷⁵ Vl . Krapiec pridružio se Filozofskom fakultetu akad. godine 1951./52. Ina e on je bio godinu dana mla i od Wojtyle. Usp. WILLIAMS, G. Hunston, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, 146–147.

⁵⁷⁶ Empirizam od *gr . êμ =iskustvo*, spoznajna teorija koja, suprotno racionalizmu, svu spoznaju svodi na nutarnje i vanjsko iskustvo kao jedini izvor spoznaje. Odbacuje mogu nost uro enih ideja: „*Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*“ (ništa nije u intelektu što prije nije bilo u osjetilu). Glavni predstavnici: F. Bacon, J. Locke, D. Hume, J. S. Mill. U modernoj i suvremenoj filozofiji empirizam je usko vezan uz pozitivizam. <http://www.filozofija.org/index.php>., preuzeto:16. 11. 2011. Tako er vidi MIŠI , Anto, *Rje nik filozofskih pojmova*, Verbum, Split, 2000., str. 28. Više o empirizmu i racionalizmu vidi ovdje poglavlje I., odlomak 2.5. i vidi bilj. 290.

⁵⁷⁷ Scijentizam je pojam koji je ušao u uporabu u Francuskoj 19./20. st., a ozna uje intelektualno ponašanje onih koji drže da je eksperimentalna znanost sposobna osigurati ovjeku potpuno znanje, riješiti sve probleme, zadovoljavaju i sve, pa i duhovne potrebe. Kao filozofski pogled proizišao je iz pozitivizma, odbacuje metafiziku. U novije vrijeme uglavnom nestaje, a njegovo mjesto zauzima "kriti ki racionalizam“. <http://www.filozofija.org&pf=p&sclient=psy>, 17. 11. 2011. Vidi tako er, MIŠI , Anto, *Rje nik filozofskih pojmova*, str. 236.

⁵⁷⁸ Pozitivizam je filozofski pravac 19./20. st. koji želi ostati na „pozitivnim“ (provjerenim) injenicama, odnosno ostati na znanstvenim osnovama, to je empiristi no shva anje po kojem je sadržaj naše spoznaje samo

zna ajnu ulogu u filozofskim krugovima Krakowa imao je Roman Ingarden⁵⁷⁹ koji je nazivan „ocem poljske fenomenologije“⁵⁸⁰ ija je interpretacija fenomenologije bila bliska u enju Maxa Schelera.⁵⁸¹ Pod utjecajem R. Ingardena razvijala se *fenomenološka škola* koja je predstavljala novost u odnosu na *tradicionalnu filozofiju*. Ingardenovo shva anje eti kih životnih vrijednosti i estetske metode bilo je vrlo blisko „tvorcju eti kih vrijednosti Maxu Scheleru“ koji je svoj eti ki sustav ozna io kao pokušaj utemeljenja personalisti ke etike.⁵⁸² Ovdje posebno treba istaknuti da je Roman Ingarden imao velik utjecaj na daljnji misaoni razvoj Karola Wojtyła, što emo kasnije još spomenuti. Kako je re eno, u Lublinu se osim *tradicionalnoga* i *egzistencijalnoga* oblikovao tzv. *transcendentalno-personalisti ki tomizam*. Transcendentalni tomizam koji se naziva i *subjektivni tomizam* za razliku od *objektivnoga tomizma* koji zastupaju J. Maritain i E. Gilson potje e od Maréchala koji u drugim zemljama ima predstavnike poput Karla Rahnera i Bernarda Lonergana.⁵⁸³

Katoli ki personalizam koji se vezuje uz tomizam nazivao se *tomisti ki personalizam/personalisti ki tomizam*. Personalizam op enito ozna avao odre enje mnogih smjerova (pokreta) koji su naglašavali primat i dostojanstvo osobe nasuprot raznim vrstama determinizama i naturalizama.⁵⁸⁴ Me utim, *personalizam* na KUL-u bio je onaj koji se poistovje ivao s Mauriceom Blondelom i Emanuelom Mounierom.⁵⁸⁵ Kako je ve re eno, Mounierov asopis *Esprit* bio je glavni promicatelj krš anskoga, katoli koga personalizma. U poznatim i ve spomenutim „lublinskim predavanjima“⁵⁸⁶ Wojtyła je održao predavnje o

ono što se može iskustveno doživjeti, negira metafiziku. Osniva i pozitivizma su Francuz O. Komt i Englez John Stjuart Mill. U 20. st. doživljava nov procvat; esto ga zovu neo-pozitivizam; glavni predstavnici su „Be ki krug“ (Wiener Kreis) iz kojega se razvila analiti ka filozofija i logi ki pozitivizam (predst. Rusell, Wittgenstein, Carnap...). Vidi, MIŠI , Anto, *Rje nik filozofskih pojmova*, 210.

⁵⁷⁹ Roman Ingarden (1893.–1970) jedan je od najsposobnijih studenata fenomenologa Edmunda Husserla (1859.–1938.). Odvojio se od njega i razvio vlastitu realisti ku interpretaciju fenomenologije blisku u enju Maxa Schelera (1874.–1928.) Usp. HRANI , uro – PLATZ, Slavko, „Personalni dinamizam ovjeka u filozofiji Karola Wojtyła“, u: *Zbornik radova na me unarodnom simpoziju „ ovjek u filozofiji K. Wojtyła – pape Ivana Pavla II.“ održanog 5. travnja 2003. u Zagrebu*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2003., str. 119–120. Vidi više o u enju Maxa Schelera ovdje I. poglavlje rada, odlomak 2.6.1., upu ujemo i na bilješke br. 355, 356 i 357 (o Husserlu).

⁵⁸⁰ TI AC, Iris, *Personalisti ka etika Karola Wojtyła*, str. 25, 27.

⁵⁸¹ KRAPIEC, Albert, Mieczysław, „O kulture filozoficzna“, *KUL w oczach wychowanko'w*, Rechowicz, pp. 19–32. SWIE AWSKI, Stefan, „Filozofia w KUL“, *Tygodnik Powszechny*, 1972, str. 10., cit. prema: WILLIAMS, George, Hunston, *The Mind of John Paul II.*, 148, bilj. 18.

⁵⁸² TI AC, Iris, *Personalisti ka etika Karola Wojtyła*, str. 24.

⁵⁸³ WILLIAMS, George, Hunston, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, 147.

⁵⁸⁴ WILLIAMS, George, Hunston, *The Mind of John Paul II.*, 147. Više o personalizmu vidi ovdje I. poglavlje, odlomak 2.6.1.

⁵⁸⁵ E. Mounier (1905.–1950.) autor djela *Revolution personnelle et communautaire* iz 1936. i djela *Qu'est-ce que le Personnalisme?*, 1947. Više o Mounieru vidi ovdje I. poglavlje, odlomak 2.6.1.

⁵⁸⁶ Vidi više o „lublinskim predavanjima“ u prvom poglavlju ovoga rada i ranije u drugom poglavlju.

„tomisti kom personalizmu“ 1961. godine.⁵⁸⁷ Biskup, tada docent Wojtyła, formulirao je u ovom predavanju glavne probleme njegova fakulteta na KUL-u i na mnogo mjesta anticipirao obilježja njegova kasnijega filozofskog djela *Osoba i czyn*.

Personalisti ki tomizam Karola Wojtyła i Fakulteta krš anske filozofije daje vrst metafizi ki temelj nauku o ljudskoj osobi. Ta doktrina ili nauk otvorena je novim suvremenim uvidima drugih znanosti, od antropologije do psihologije. U suvremenom je društvu s jedne strane prisutan totalitarizam, a s druge strane individualizam, kao i potroša ki mentalitet ili konzumerizam koji ima u inke totalitarizma na jedan nov na in, dovode do otu enja ovjeka. Wojtylin nauk koji smo spomenuli dovodi do obrane ovjeka od ovakvih negativnih utjecaja i predstavlja vrst temelj za ispravno poimanje ljudske osobe. Wojtyła je prili no rano, gotovo proro ki, predvidio da u ateisti kom društvu glavno pitanje nije u prvom redu pitanje postoji li Bog, pa ak ni pitanje o filozofiji prirode, kozmologiji, evoluciji vrsta, nego su prva i osnovna pitanja upravo ona iz podru ja filozofske antropologije i etike. Tako Šestak opravdano tvrdi da filozofska antropologija ima veliko zna enje u prakti nom životu ovjeka i zato bi je trebali dobro poznavati svi koji se bave ovjekom bilo kao odgojitelji, pravnici, lije nici, psiholozi ili dušobrižnici s obzirom da nam ova znanost daje neprocjenjive uvide, kako „formalne tako i materijalne“⁵⁸⁸, koji su nužno potrebni za bolje razumijevanje ovjeka.

Karol Wojtyła imao je priliku bolje upoznati *tradicionalni tomizam* Jacquesa Maritaina (1882.–1973.) za vrijeme studija na Angelicum u Rimu. Osim *tradicionalnoga tomizma* po etkom 20. st., kako smo rekli, postoji i *transcendentalni tomizam* s kojim se Wojtyła tako er susreo u vrijeme svojega studija na Angelicum. Transcendentalni tomizam razvio se u Frncuskoj kao pokret pod nazivom „nova teologija“ (*La Nouvelle Theologie*) koja predstavlja novo izricanje mnoštva katoli ke misli. Crkveno je u iteljstvo izreklo svoj stav kao odgovor na intelektualne izazove i nove ideje toga doba na sljede i na in: papa Lav XIII. (1878.–1903.) izdao je 4. kolovoza 1879. godine dokument *Aeterni Patris* u kojem je pozvao na obnovu „Tomine zlatne mudrosti“. Nakon njega papa Pio X (1903.–1914.) osudio je modernizam u svojoj enciklici *Pascendi* iz 1907. godine kao previše otvoren, žalio je op enito zbog uronjenosti modernizma u trenutne trendove i njegovo relativiziranje dogmatskih istina, smatrao je „tomizam pravim lijekom za modernizam“.⁵⁸⁹ Nakon toga je papa Benedikt XV. (1914.–1922.) postavio zahtjev da profesori filozofije i teologije drže i u e metodu, doktrinu i

⁵⁸⁷ WOJTYLA, Karol, „Personalizm Tomistyczny“, *Znak*, no. 83 (1961); *Aby Chrystus*, pp. 430–40., cit. prema: WILLIAMS, G. Hunston, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, str. 148., bilj. 19.

⁵⁸⁸ ŠESTAK, Ivan, „Prinos krš anstva filozofskoj misli o ovjeku“, 433–454., vidi ovdje pogl. I. pod 2.1.

⁵⁸⁹ Sukladno tome Pio X. je u svom *motu proprio* iz 1910. *Sacrorum antistum* uveo anti-modernisti ku zakletvu, smatrao je tomizam pravim lijekom za modernizam i u *Doctoris Angelici* od 29. lipnja 1914. godine definirao je obnovu skolastike.

principe sv. Tome te uvrstio u Zakonik kanonskoga prava iz 1917. godine „da se svi u itelji vjerski drže metoda, doktrine i principa sv. Tome“.⁵⁹⁰ Papa Pio XI. (1922.–1939) u *Studiorum duces* od 29. lipnja 1923. godine proglašava da je „Crkva prihvatila njegovu (Tominu) filozofiju kao svoju“ i nazvao je Angelicum njegovim „domom“.⁵⁹¹ U vrijeme pape Pija XI. Sveta kongregacija sjemeništa i sveu ilišta nametnula je u apostolskom pismu *Deus scientiarum dominus* od 24. svibnja 1939. detaljan kurikulum studija za sjemeništa.

Wojtyła se u vrijeme studija na Angelicumu uz transcendentni i tradicionalni tomizam susreo i s egzistencijalnim tomizmom. Njegov je glavni predstavnik Étienne Gilson kojega se povezuje s Maritainom koji se tako er smatrao tuma em povijesnoga Tome. Maritain se zanimao za demokraciju i humanisti ke znanosti, a Gilson za povratak Tomi u njegovu povijesnom okruženju kako bi ga bolje razumio i kako bi bolje na kreativne na ine u modernom intelektualnom i društvenom okruženju postao filozof prema „Tominu umu“. Ovaj bi se pravac mogao nazvati *povijesnim tomizmom*, ali ipak se naziva *egzistencijalnim tomizmom*. Katoli ki egzistencijalist Gabriel Marcel (1889.–1973) tako er je spadao u ovu vrstu *personalista* zajedno s Maritainom i Gilsonom. Gilson je izravno prou avao djela Tome Akvinskoga i usredoto en na važnost *ovjeka* kao *osobe* kod Tome naišao je na razlike izraza poput *substantia*, *essentia* i *existentia*.⁵⁹² Gilson je, kako je ve re eno, isticao tomisti ki *esse* kao temelj krš anske metafizike i Tomin *metafizi ki realizam* te zaklju uje da za Tomu jedino bi e koje esencijalno postoji jest Bog⁵⁹³ dok je Wojtyła, za razliku od Gilsona, isticao etiku povezanu s objektivisti kim i realisti kim principima Tomine „filozofije dobra“, o emu je bilo rije i u prethodnom poglavlju. Usporedo s ovim tre im pravcem u tomizmu pojavio se nakon Drugoga svjetskog rata novi pravac pod nazivom *personalisti ki egzistencijalizam*.

Personalisti ki egzistencijalizam sa svojim glavnim predstavnikom Jean-Paulom Sartreom, ali i drugima, tako er je tražio, poput Maritaina i Gilsona, obranu dostojanstva osobe u totalitarnom i tehnološkom svijetu. Kako je re eno u prvom poglavlju našega rada, zajedni ko Wojtyli, Gilsonu i Maritainu bilo bi nastojanje da se suvremenom ovjeku na njemu razumljiv na in objasni Tomina misao i ukaže na njenu aktualnost i mogućnost primjene u svakodnevnom životu.

Upravo iznesena promišljanja pokazuju da se u razdoblju 1918.–1948. godine tomizam mogao svesti na tri pravca: tradicionalni, egzistencijalni, transcendentni tomizam

⁵⁹⁰ CODEX IURIS CANONICI – CIC, Typis polyglottis Vaticanis, Rome, 1917., can 1366., par. 2.

⁵⁹¹ ACTA APOSTOLICA SEDIS – AAS, vol. 15 (1923), Typis polyglottis Vaticanis, Rome, str. 314.

⁵⁹² Više o nauku sv. Tome Akvinskoga vidi ovdje poglavlje I., odlomak 2.4.

⁵⁹³ GILSON, Etienne, *L'être et l'essence*, Paris: Vrin, 1948., cit. pr. WILLIAMS, G. Hunston, *The Mind of John Paul II.*, 102. Tako er vidi ovdje I. poglavlje rada, odlomak 2.6.2.

te da je Karol Wojtyła bio upoznat sa sve tri vrste tomizma u vrijeme studija na Angelicum u Rimu i boravka u „Belgijskom zavodu“.⁵⁹⁴ Iz navedenoga možemo zaključiti da se Wojtylina misao razvijala na temeljima katoličkoga tradicionalnog tomizma i transcendentalno-personalističkoga tomizma koji su prevladavali na poljskom KUL-u, uz velik utjecaj Ingardenove fenomenološke škole, bliske Schelerovu u enju.

1.1.3. Dva razdoblja intelektualnoga puta Karola Wojtyły

U formaciji Karola Wojtyły postoje dva razdoblja njegova intelektualnoga puta, Wojtylinim rije ima:

„Prvo se sastojalo u prijelazu s književnosti na metafiziku, a drugo me je od metafizike dovelo do fenomenologije. To je bilo moje znanstveno radilište. Prvo se razdoblje, barem u početku, odvijalo u vrijeme okupacije, kada sam radio u Solvayu i potajno studirao teologiju u Bogoslovskome sjemeništu. (...) Puno vremena kasnije vl. Rózycki mi je predložio temu habilitacijskog rada za slobodnoga docenta o djelu Maxa Schelera naslovljenu *Formalizam u etici i materijalna etika vrijednosti*.⁵⁹⁵ Prevodio sam to djelo na poljski i pisao tezu. Bio je to nov prijelom. Završio sam i obranio habilitacijski rad u studenome godini 1953. (...) Bila je to posljednja habilitacijska obrana na Teološkome fakultetu Jagelionskoga sveučilišta prije negoli su ga komunisti ukinuli. Fakultet je preseljen na Katoličku bogoslovnu akademiju u Varšavu a ja sam od jeseni 1954. počeo predavati na katoličkom sveučilištu u Lublinu što mi je omogućio profesor Stefan Wieśniewski s kojim sam sklopio prijateljstvo koje traje i danas.“⁵⁹⁶

1.1.3.1. Prva etapa intelektualnoga puta Karola Wojtyły (1942.–1950.)

Vidimo da je postizanje licencijata iz teologije (doktorska disertacija) 1950. godine o sv. Ivanu od Križa⁵⁹⁷ značilo kraj prve etape intelektualnoga puta Karola Wojtyły, a priprema habilitacije o Maxu Scheleru⁵⁹⁸ značila je početak druge. Zadržat ćemo se na „prvoj etapi“ Wojtyline formacije s još nekoliko pojedinosti.

⁵⁹⁴ WILLIAMS, George, Hunston, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, 103.

⁵⁹⁵ Vidi ovdje poglavlje I., pod 1.1.2.1.4., bilj. 101.: Max Scheler, *Der Formalismus und die materiale Wertethik*. U engl. izd. *Formalism and the Ethics of Substantive Values*. Hrv. prijevod *Formalizam u etici i materijalna etika vrijednosti*.

⁵⁹⁶ JAN PAWEL II, *Wstaćcie, chodźmy!*, Krakow, Wydawnictwo św. Stanisława BM, 2004. U hrv. izd. IVAN PAVAO II., *Ustanite, hajdemo!*, Verbum, Split, 2004., str. 73–74.

⁵⁹⁷ WOJTYŁA, Karol *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierz*, Lublin, 2000. Talijansko izdanje *Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce*, Roma, 1948. Disertacija je prevedena i na engleski jezik *Faith According to St. John of the Cross*, Ignatius Press, San Francisco, 1981. Vidi ovdje pogl. II., pod 1.1.3.1., bilj. br. 56.

⁵⁹⁸ Wojtylin habilitacijski rad *Ocena Możliwość Zbudowania Etyki Chrześcijańskiej przy założeniu systemu Maxa Schelera* bio je objavljen tek 1959. godine nakon što je Karol postao poznat na Katoličkom sveučilištu u Lublinu. Habilitacijski rad u engl. prijevodu glasi *An Assessment of the Possibility of Building a Christian Ethic on the Principles of the System of Max Scheler* te na hrvatskom *Procjena mogućnosti izgradnje kršćanske etike na osnovama sustava Maxa Schelera*. Usp. WILLIAMS, George, Hunston, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, 117. Usp. također WEIGEL, George, *Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II.*, Cliff Street Books, New York, 1999., str.125–130.; također vidi ovdje poglavlje I. pod 1.1.2.1.4., bilj. 102.

Sam Wojtyła o tim događajima govori kako je „nakon lijepe književnosti posebno dramske, na red došlo filozofsko i teološko štivo“.⁵⁹⁹ Rektor podzemnoga sjemeniša vl . Piwowarczyk povjerio je Karola brizi oca Kazimierza Klósaka koji se posebno zanimao za filozofiju prirode. Kasnije se bitni kolege na Katoli kom sveu ilištu u Lublinu. Wojtyła se sje a tih dana i po tome što mu je Klósak dao najtežu knjigu,⁶⁰⁰ bio je to prvi susret sa skolasti kom filozofijom,⁶⁰¹ ali upravo je taj trenutak za Wojtyłu bio prijelomni, kako sam kaže, jer se pred njim tada otvorio novi svijet.⁶⁰² Wojtylin prijatelj iz bogoslovnoga sjemeništa Mieczyslaw Malicki sje a se Wojtyłe tih dana kako ak i na posao nosi knjige da bi mogao u iti.⁶⁰³ Nakon toga Wojtyła se bavio prou avanjem teoloških djela, što je rezultiralo ve spomenutim doktoratom iz teologije posve enom problemu vjere u djelima svetoga Ivana od Križa.⁶⁰⁴ Wojtyłu su zanimale dvije teme na koje je naišao itaju i spise sv. Ivana od Križa; radi se o aspektu iskustva i o humanizmu, što e bitni važno i kasnije za razvoj njegove filozofske misli.⁶⁰⁵

Disertacija posve ena problemu vjere sv. Ivana od Križa, osim što je zna ila kraj prve faze Wojtylina intelektualnoga puta, zna ila je i po etak njegova znanstvenoga bavljenja filozofijom i svojevrstu pripremu za drugu fazu intelektualnoga puta. Taj po etak Wojtylina

⁵⁹⁹ JAN PAWEL II, *Wsta cie, chod my!*, Krakow, Wydawnictwo w. Stanisława BM, 2004.

⁶⁰⁰ Radi se o djelu *Ontologia czyli metafizyka (Ontologija ili metafizika)* autora vl . prof. Kazimierza Waisa iz Lwówa. itaju i Wojtyla je bio potaknut na daljnje prou avanje filozofije. Usp. JAN PAWEL II, *Wsta cie, chod my!*, Krakow, Wydawnictwo w. Stanisława BM, 2004., str. 77. Vidi tako er, WILLIAMS, George, Hunston, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, 87.

⁶⁰¹ Usp. VLADI , Vlado, „Filozofski ekumenizam Karola Wojtyle“, u: *Obnovljeni život*, 60 (2005.) br. 2, 129–150., str. 131.

⁶⁰² IVAN PAVAO II., *Ustanite, hajdemo!*, str. 73. Wojtyla se prisje a tih događaja i kaže da kada je dobio udžbenik iz metafizike profesora Kazimierza Waisa, vele asni Klósak mu je jednostavno rekao: „U i! Kada nau iš, polagat eš ispit.“ I to je bilo sve, a nakon nekoliko mjeseci iš itavanja teksta položio je taj ispit.

⁶⁰³ Wojtyla je za vrijeme boravka u sjemeništu, kao što smo ve spominjali, radio u kemijskoj tvornici Solvay. Wojtylina životna zgodna u vezi s tim govori da je Karol uzimao knjigu sa sobom na posao, a radnici su ga vidjeli kako razmišlja nad njom dok je e kao periodi no iš enje vode koja je korištena u sobi za grijanje na koju je Karol tijekom svojega radnog dana morao paziti. Jedan od Karolovih prijatelja iz sjemeništa Mieczyslaw Malicki sje a se te zgodne s knjigom te kako je Karol duhovito odgovarao na upit o Waisovoj knjizi *Metafizika (Metafizyki)*: „Da, ide teško. Sjedim pokraj bojlera i pokušavam je razumjeti – osje am da bi mi morala biti vrlo važna.“ Bilo je to u rujnu 1942. Me utim, godinama kasnije u svom pontifikalnom odijelu kao papa, vrhovni poglavar Crkve rekao je svom dugogodišnjem prijatelju sve eniku: „Dugo se vremena nisam mogao nositi s tom knjigom i ak sam plakao nad njom. Tek dva mjeseca kasnije, u prosincu i sije nju 1942./43., po ela mi je imati smisla, a na kraju mi je otvorila cijeli novi svijet. Pokazala mi je nov pristup stvarnosti i u inila me svjesnim pitanja koja sam samo maglovito nazirao. Tako je u stvari bavljenje filozofijom i po elo s Waisovom knjigom.“ O tome vidi, WILLIAMS, George, Hunston, *The Mind of John Paul II.*, 86–87.

⁶⁰⁴ WOJTYŁA, Karol *Swietego Jana od Krzyzna nauka o wieze*, Lublin, 2000. Talijansko izdanje *Doctrina de fide apud S. Joaneem a Cruce*, 1948. Disertacija je prevedena i na engleski jezik *Faith According to St. John of the Cross*, 1981.

⁶⁰⁵ TI AC, Iris, *Personalisti ka etika Karola Wojtyle*, str. 19.

znanstvenoga bavljenja filozofijom dogodio se kada je na poticaj nadbiskupa Sapiéhe Karol nastavio studij u Rimu na Angelicum, Papinskom sveu ilištu sv. Tome.⁶⁰⁶

Za vrijeme studija na Angelicum i pripreme za obranu doktorskoga rada Wojtyła je sura ivoao s predstavnicima francuske škole „transcendentalnoga tomizma Louvaina“. Radi se o ve spomenutom pokretu ili pravcu *La Nouvelle Théologie*.⁶⁰⁷ Pripadnici ovoga pravca katoli kih mislilaca, ina e školovani u tradicionalnom tomizmu, bili su puno bliži modernom svijetu. Ovim je misliocima zajedni ko bilo novo izricanje krš anskoga spasenja svega stvorenog i njegova otkupljenja od Krista kao glave ovje anstva i Crkve kao naroda Božjega. *La Nouvelle Théologie*, iako nije izrazito „anti-tomisti ka“, ne smije se promatrati kao varijanta tomizmu ve kao sveobuhvatno novo izricanje mnoštva „katoli ke misli“ koja stoji nasuprot modernoj misli, ali se hvata „ukoštac“ s njom.⁶⁰⁸

Kako je re eno, me u uglednim profesorima na Angelicum svakako je najzna ajniji bio Francuz, dominikanac otac Réginald Garrigou-Lagrange, najistaknutiji predstavnik *tradicionalnoga tomizma*.⁶⁰⁹ Lagrange je bio Wojtyłin mentor te ga uvodio u filozofiju, ali i u katoli ku duhovnost. Wojtyła je na Angelicum produbio svoje znanje *Summe Theologiae* sv. Tome Akvinskoga. Na stjecanje novih iskustava i uvida utjecala su i njegova putovanja u vrijeme praznika u Belgiju, Nizozemsku i Francusku. Osobito je boravak u Francuskoj bio zna ajan za daljnji razvoj njegove misli. Tamo se susreo s *egzistencijalnim tomizmom*, tre im pravcem tomizma uz *tradicionalni i transcendentalni*, koje smo ve spomenuli.

Lagrangeova *misti na teologija*, kao i njegov uzivšeni ideal sve eništva, oja ali su te vrijednosti i stavove koje je u Wojtyłi ve usadio nabiskup Sapiéha. Garrigou-Lagrange inzistirao je na univerzalnom pozvu na svetost i na misti nom životu kao putu do savršenosti. Bio je izvrstan poznavatelj i stru njak za misti nu teologiju sv. Ivana od Križa.⁶¹⁰ Zahvaljuju i mentoru Lagrangeu Wojtyła je dobio mnoge uvide u temu kontemplativnoga života kod sv. Ivana od Križa kojima je nadopunio vlastita znanja i uvide o toj temi. Važno je

⁶⁰⁶ ZELI , Ivan, „Lublinska filozofska škola“, u: *Zbornik radova na me unarodnom simpoziju „ ovjek u filozofiji K. Wojtyła – pape Ivana Pavla II.“ održanog 5. travnja 2003. u Zagrebu*, str. 32.

⁶⁰⁷ To je pokret ili pravac tomizma koji se razvijao u Louvainu sredinom 20. st. Za etak ovoga pravca povezan je sa školom francuskih dominikanaca, posebno s isusovom školom u Fourviéru blizu Lyona u Francuskoj. Pokret je nazvan *Nova teologija*, franc. *La Nouvelle Théologie* ili engl. *The New Theology*. Vidi ovdje, 1.1.2.

⁶⁰⁸ Zagovaratelji *Nove teologije* „našli su uto ište kod sv. Augustina i gr kih otaca i u samoj Bibliji za svoju sklonost da cijeli život vide sakramentalno (...) i da vide narav ispunjenu miloš u, a samu Crkvu kao sakrament i znak temeljnog jedinstva svakog ovjeka tijelom, umom i dušom, i svega ovje anstva u zajedni koj globalnoj povijesti“. Bili su protiv sekularizma, ali i protiv kriva smještanja nadnaravnoga iznad i onkraj naravnoga. Usp. WILLIAMS, G. Hunston, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, str. 93–110.

⁶⁰⁹ Oca Lagrangea (1887.–1969.) zvali su „Strogi“. Usp. WILLIAMS, G. Hunston, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, str. 87–89.

⁶¹⁰ Lagrangeovo glavno djelu o sv. Ivanu je *L'amour et la Croix de Jésus*, 1929. U djelu je usporedio ljubav i pasivna pro iš enja prema Tominim principima i u enju sv. Ivana od Križa. Više o tome vidi: WILLIAMS, G. Hunston, *The Mind of John Paul II.*, 103–109.

za Wojtyłu bilo to što je Lagrange upravo u godini Wojtyłina dolaska na Angelicum radio na studiji o na inima na koje sve enici u radu po župama poslijeratnih društava mogu voditi do osobnoga posve enja.⁶¹¹ Tako je Wojtyła mogao puno uti i nau iti iz Lagrangeove teologije sve eništva na predavanjima, ali i u razgovorima s profesorom tijekom boravka u Rimu.

Možemo primijetiti sli nosti izme u nadbiskupa Sapiehe koji predstavlja ideal sve eništva i profesora Lagrangea koji predstavlja ideal strogo samodisciplinirana i teološki rje ita profesora. Obojica su težila savršenosti, a Wojtyła je obojicu, da tako kažemo, spojio u svom umu. Na temelju toga iskustva Wojtyła je, postavši papa, razvio ono što prepoznajemo kao novi asketski ideal herojskoga sve eništva. Papa Ivan Pavao II. neposredno prije ustoli enja 1978. godine objavio je *La sainteté sacerdotale comme carte d'identité*.⁶¹² Me utim, ono što je ovdje važno istaknuti, asketski ideal herojskoga sve eništva odnosio se i na službu svih vjernika kao i društva u cjelini. Upravo je otac Lagrange predložio Wojtyli da za temu svoje doktorske disertacije uzme problem vjere kod sv. Ivana od Križa i njena metafizi koga statusa. Wojtyła se zanimao za ispitivanje onoga što vjera *jest* – metafizi ki.⁶¹³ Za sv. Ivana od Križa misti no iskustvo i misti ni doživljaj predstavljaju iskustvo jake i duboke vjere koja uvodi u tamnu no u kojoj se doga a susret ovjeka i Boga ili, kako sv. Terezija Avilska kaže, sjedinjenje s Bogom. Važno je uo iti da prilikom misti noga iskustva, tj. *tamne no i vjere*, za sv. Ivana od Križa razum odustaje od želje za spoznajom dok kod Wojtyle tamna no vjere ne proturje i zalaganju razuma, on u *tamnoj no i vjere* spoznaje nemogu nost objektivirati svoj objekt, Boga.⁶¹⁴ Ti ac to no tvrdi da se s ovim može povezati temeljna personalisti ka norma koja može biti formulirana kao zabrana povrijediti misterij osobe u sebi i u drugome, odnosno kao obrana osobe od „svake mogu e objektivizacije i instrumentalizacije“⁶¹⁵.

Vidimo da se ve u disertaciji ocrtava put kojim e Wojtyła dalje razvijati svoju personalisti ku antropologiju i u njoj utemeljenu etiku. Objavljen je sažetak Wojtyline disertacije pod naslovom *Quaestio de fide apud S. Joannem a Cruce* 1950. godine. U svom

⁶¹¹ Radi se o studiji *De sanctificatione sacerdotium secundum exigentias temporis nostri*, Torino, 1947. Garrigou-Lagrange razvio je ideju dalje istražuju i zajedništvo sve enika s Kristom, vrhovnim sve enikom i Žrtvom na Kalvariji, u djelu koje e biti objavljeno kada se Wojtyła trebao vratiti u Krakow. Radi se o djelu *De unione sacerdotis cum Christo Sacerdote*, Torino, 1948. Usp. G. H. Williams, *The Mind of John Paul II.*, 101.

⁶¹² WILLIAMS, G., Hunston, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, 101.

⁶¹³ WILLIAMS, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, str. 103–109.

⁶¹⁴ TI AC, Iris, *Personalisti ka etika karola Wojtyle*, str. 19–20.

⁶¹⁵ TI AC, Iris, *Personalisti ka etika karola Wojtyle*, 20.

radu Wojtyła nastoji „uspostaviti ideju *sudjelovanja* kao metafizi ko boravište božanske supstance“.⁶¹⁶

1.1.3.2. Druga etapa intelektualnoga puta Karola Wojtyle (1951.–1954.)

Moglo bi se re i da ova etapa Wojtylina intelektualnoga puta zapo inje 1. rujna 1951. kada se posvetio znanstvenom radu za pripremu habilitacije o Maxu Scheleru koju je obranio 1953. Time je otvoren proces su eljavanja metafizi ke i fenomenološke struje u filozofiji Karola Wojtyła koja se može pratiti u svim njegovovim narednim djelima. Prije svega, tu su prva zna ajna djela nastala u vrijeme kada je Wojtyła održao ve spomenuta, istaknuta predavanja na KUL-u, nazvana „Lublinska predavanja“⁶¹⁷ (*Wykłady Lubelskie*) tijekom tri akademske godine, od 1954. do 1957.

O predavanjima koja je Wojtyła držao na KUL-u Tadeusz Stycze , njegov nekadašnji student, a kasnije nasljednik na katedri etike, isti e kako su ta predavanja:

„svjedo anstvo estitosti i temeljitosti istraživa a kao i svijsti o znanstvenoj odgovornosti mislitelja i u itelja za rije koju se priop uje sa sveu ilišne katedre. Ona su izraz najvišeg poštovanja kako pred istinom tako i pred onima kojima se priop uje“.⁶¹⁸

Wojtyła je bio u stanju vidjeti mostove tamo gdje su drugi vidjeli ponore zbog ega ga je Stycze nazvao majstorom mostogradnje u etici i filozofiji. Navest emo nazive Wojtylinih predavanja prema akademskim godinama u kojima ih je održavao.⁶¹⁹

Akademske godine 1954./55. održavao je predavanja na temu *in i eti ki doživljaj* (*Act and Experience* ili poljski *Akt i przezycie*) gdje raspravlja o filozofskoj etici Maxa Schelera, Immanuela Kanta i Tome Akvinskoga. Akademske god 1955./56. održao je predavanje naslovljeno *Dobro i vrijednost* (*Goodness and Value*) gdje govori o etici Platona, Aristotela, Augustina, Akvinca, Kanta, Schelera. Akademske god. 1956./57. održao je predavanja *Norma i sre a* (*Norm and Happiness*) koja su posve ena konfrontaciji filozofske etike Davida Humea i Jeremyja Benthama. Akademske god. 1957./58., kao i 1958./59., Wojtyła drži niz

⁶¹⁶ Williams kaže: O ito je iz jasno e disertacije da je mladi mislilac u parkovima, šumama i planinama, sada kao „sve enik sudbine“, i sam imao neko iskustvo usporedivo s onim španjolskoga mistika jer ina e ne bi mogao onu uzvišenu domenu duha u vjeri u initi tako jasnom na jasnom latinskom sa španjolskim referencama.

⁶¹⁷ Predavanja Karola Wojtyle pod nazivom *Lublinska predavanja – Wykłady Lubelskie* prevedena su na njema ki i engleski jezik: WOJTYŁA, Karol, *Lubliner Vorlesungen*, Stuttgart, Seewald, 1981.; Wojtyła K., *Lectures from Lublin*, New York, Peter Lang, 1993. Vidi ovdje I. pogl. pod 1.1.2.1.4.

⁶¹⁸ STYCZE , T., „Vorwort“, u: K. WOJTYŁA – JOHANNES PAUL II., *Lubliner Vorlesungen*, Seewald Verlag, Stuttgart – Degerloch, 1981., str. 24., cit. pr. TI AC, Iris, *Personalisti ka etika Karola Woytile*, str. 30.

⁶¹⁹ „Lublinska predavanja“ Karola Wojtyle prema akademskim godinama vidi: WEIGEL, George, *Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II.*, str. 122–144.

predavanja usredoto enih na spolnu etiku. Posljednje akademske godine 1960./61. predaje teme *Theory and Methodology of Ethics (Teorija i metodologija etike)*.

Predavanja svih profesora „lublinske filozofske škole“ preko ena su i objavljuvana u mnogim zemljama. Zbornici s prijevodima lanaka lublinskih filozofa na strane jezike objavljuvani su i u Lublinu. Najvažnija su takva dva zbornika: *700-godišnjica smrti sv. Tome Akvinskoga: posuvremenjenje njegove misli i Teorija bi a za razumijevanje stvarnosti*.⁶²⁰

1.1.4. Razdoblje Wojtyła intelektualnoga puta 1957.–1978. – važna djela

Ovo je razdoblje Wojtyła intenzivna rada koje je, me u ostalim, rezultiralo njegovim glavnim doprinosima filozofiji objelodanjenim u dvama najvažnijim filozofijskim djelima, a to su *Ljubav i odgovornosti* i *Osoba i in*.

*Ljubav i odgovornost*⁶²¹ (*Love and Responsibility*) objavljeni su 1960. godine. Ovo je djelo nastalo upravo kao rezultat spomenutih predavanja održanih tijekom 1957./58. i 1958./59. godine. Predavanja su bila potaknuta razgovorima i iskustvom mnogih osoba s kojima se Wojtyła susretao kao dušobrižnik i prijatelj. U eti koj studiji *Ljubav i odgovornost* autor pokazuje zašto je ljubav jedini adekvatan odgovor na istinu o vrijednosti ljudske osobe, odnosno jedini primjeren odgovor na personalno dostojanstvo ovjeka te na koji na in ljubav ujedno zna i najviše ostvarenje ljudskih mogu nosti.

*Osoba i in*⁶²² (*Osoba i czyn*) filozofsko je djelo objavljeno 1969. godine. Ovo je djelo za englesko izdanje izmijenjeno i dopunjeno, u njemu je Wojtyła odgovorio na neke kritike poljskih filozofa koje su mu upu ene nakon izdavanja poljskoga izdanja i održanoga kongresa, o emu emo nešto više re i kasnije u prikazu kongresa. Navest e se studije koje su nastale kao plod ovoga kongresa. Oba su djela prevedena na više stranih jezika, i to na talijanski, francuski, engleski, njema ki, španjolski, portugalski, švedski i japanski.⁶²³

⁶²⁰ Prvi zbornik ima naslov na poljskom jeziku, no svi lanci u njemu su na francuskom, engleskom i njema kom jeziku. To je zbornik: *W 700-lecie mierci w. Tomasza za Akwinu*. Próba u Wspólczce nienia jego filozofiii, red. Stanisław Kami ski, Marian Kurdzialek & Zofia Zdybicka, Lublin, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1976. Drugi zbornik: *Theory of Being to Understand Reality*, eds. Stanisław Kaminski, Marian Kurdzialek & Zofia Zdybicka, Lublin, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1980. Usp., ZELI , Ivan, „Lublinska filozofska škola“, u: *Zbornik radova na me unarodnom simpoziju „ ovjek u filozofiji K. Wojtyła – pape Ivana Pavla II.“ održanog 5. travnja 2003. u Zagrebu*, str. 33.

⁶²¹ WOJTYŁA, Karol, *Milo i odpowiedzialnoś*, Lublin, 1960.

⁶²² WOJTYŁA, Karol, *Osoba i czyn*, Kraków, 1969.

⁶²³ Neki od tih prijevoda: Wojtyła K., *Amour et responsabilité*, Paris, 1965.; Wojtyła K., *Amore e responsabilita*, Torino, 1969.; Wojtyła K., *Love and Responsibility*, New York, 1981.; Wojtyła K., *The Acting Person*, 1979.; Wojtyła K., *Person und Tat*, Freiburg (Breisgau) & Basel, Herder, 1981.; Wojtyła K., *Persona e atto*, 1982.

Slijede Wojtyłini kasniji radovi koje tako er treba spomenuti zbog važnosti za temu našega rada, a to su: *Człowiek w polu odpowiedzialno ci (ovjek u polju odgovornosti)*, 1972.; *Osoba: podmiot i wspólnota (Osoba: Subjekt i zajednica)*, 1974. godine. U njima se naziru nove nijanse filozofije Karola Wojtyła koje se mogu promatrati u kontekstu filozofije dijaloga.⁶²⁴

Ostala Wojtyłina djela, kako predpontifikalna, tako i pontifikalna, navedena su u bibliografiji našega rada. Od pontifikalnih djela, to jest dokumenta spomenut emo važnija za temu našega rada. U prvom redu to su *Familiaris consortio* iz 1981. godine,⁶²⁵ *Mulieris dignitatem* iz 1988. godine,⁶²⁶ *Veritatis splendor* iz 1993. godine,⁶²⁷ *Carta dei Diritti della Famiglia* iz 1990. godine,⁶²⁸ *Lettera alle famiglie* iz 1994. godine⁶²⁹ te *Evangelium vitae* iz 1995. godine.⁶³⁰

1.1.5. Zaključak

Do sada smo vidjeli da je Wojtyłina formacija započela 1938. godine, no zbog rata bila je prekinuta i ponovno započela 1942. godine te završila 1953. godine. Wojtyła je studirao na sveučilištima u Krakovu, Rimu i Lublinu. U okviru teoloških studija, magisterija i doktorata završio je teološku i filozofsku formaciju. Vidjeli smo da je Wojtyła me u najznačajnijim predstavnicima „lublinske filozofske škole“. Od 1954. do izbora za papu 1978. godine bio je profesor na KUL-u i ravnatelj Odsjeka za etiku na Fakultetu kršćanske filozofije pri KUL-u. Iz dosadašnjih promišljanja može se uočiti pozadina na kojoj se *tomizam* u razdoblju između 1918. i 1948. god. mogao svesti u tri pravca: *tradicionalni*, *egzistencijalni*, *transcendentalni tomizam*. Iz navedenoga možemo uočiti da se Wojtyłina misao razvijala na temeljima *katoličkoga tradicionalnog tomizma* i *transcendentalno-personalističkoga tomizma*

⁶²⁴ VLADIĆ, Vlado, „Filozofski ekumenizam Karola Wojtyła“, 129–150.

⁶²⁵ GIOVANNI PAOLO II., *Familiaris Consortio, Esortazione apostolica sui compiti della famiglia cristiana*, 22. studenog 1981., hrvatski prijevod: IVAN PAVAO II., *Obiteljska zajednica, Apostolska pobudnica o zadaćama kršćanske obitelji u suvremenom svijetu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1981., dokumenti 64.

⁶²⁶ GIOVANNI PAOLO II., *Mulieris dignitatem*, 15. kolovoza 1988., hrv. izd.: IVAN PAVAO II., *Dostojanstvo i poslanje žene*, apostolsko pismo o dostojanstvu i pozivu žene, prigodom marijanske godine, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1988., dokumenti 91.

⁶²⁷ GIOVANNI PAOLO II., *Veritatis splendor*, 6. kolovoza 1993., hrv. prij.: IVAN PAVAO II., *Sjaj istine*, enciklika o nekim pitanjima moralnoga naučavanja Crkve, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1998., dokumenti 197.

⁶²⁸ CARTA DEI DIRITTI DELLA FAMIGLIA – POVELJA O PRAVIMA OBITELJI od Svete Stolice predložena svim osobama, ustanovama i predstavnicima vlasti nadležnim za poslanje obitelji u suvremenom svijetu, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1990., dokumenti 68.

⁶²⁹ GIOVANNI PAOLO II., *Lettera alle famiglie*, 2. veljače 1994., hrv. prij.: IVAN PAVAO II., *Pismo obiteljima*, IKA, Zagreb, 1994.

⁶³⁰ GIOVANNI PAOLO II., *Evangelium vitae*, 25. ožujka 1995., hrvatski prijevod: IVAN PAVAO II., *Evanđelje života*, enciklika o vrijednosti i nepovredivosti ljudskoga života, KS (Dokumenti 103), Zagreb, 1997.

koji su prevladavali na poljskom sveu ilištu KUL, uz velik utjecaj Ingardenove fenomenološke škole, bliske Schelerovu u enju. Dakle, upravo oza je koje je vladalo na KUL-u predstavlja jedan od svjetova koji su imali veliko zna enje i utjecaj na Wojtyłino intelektualno sazrijevanje i formiranje njegove filozofsko-teološke misli.

Sam je Wojtyła rekao da njegov intelektualni put ima dvije faze ili razdoblja: „Prvo se sastojalo u prijelazu s književnosti na metafiziku, a drugo me je od metafizike dovelo do fenomenologije (...).“⁶³¹ Prvo se razdoblje vezuje za doktorsku disertaciju o sv. Ivanu od Križa, a drugo se vezuje za habilitaciju o Maxu Scheleru. Posebno smo prikazali razdoblje intelektualnoga i misaonoga razvoja Karola Wojtyła 1957.–1978., to jest do izbora Wojtyła za papu, u kojem su nastala važna Wojtyłina djela; naglasili smo ona koja su od posebne važnosti za temu našega rada.

U zna ajna djela Karola Wojtyła svakako treba ubrojiti spomenutu doktorsku disertaciju o problemu vjere kod sv. Ivana od Križa: *Swietego Jana od Krzyzna nauka o wieze te više puta spomenuti habilitacijski rad o mogu nostima eti koga sustava Maxa Schelera: Ocena Mo liwo ci Zbudowania Etyki Chrze cija skiej przy zało eniachsystemu Maxa Schelera*, koji je bio objavljen 1959. godine. Od njegovih ranih djela možemo izdvojiti neka zna ajnija kao što su: *Razmatranja o biti ovjeka (Rozwa ania o istocie szlowieka)*, *O spoznatljivosti i spoznaji Boga (O poznawalno ci i poznaniu Boga)*, koje je Wojtyła pisao kao mladi vikar župe sv. Florijana.⁶³²

Doktorsku disertaciju o sv. Ivanu od Križa obranio je 1950., a odmah nakon toga objavio je lanak u kojem prvi put govori o temi koja e postati glavna u njegovoj eti ko-filozofskoj karijeri. Radi se lanku *Otajstvo ovjeka*⁶³³ u kojem Wojtyła govori o otajstvu (tajni) koje predstavlja ovjek promatran u svjetlu Krista. Wojtyła još ne koristi izraz *persona* (*osoba*), ali u ovom lanku daje naslutiti kakva e ovjeka fenomenološki istraživati u njegovu djelu *Osoba i czyn*, ovjeka kao potencijalno otkupljena.⁶³⁴ Spomenuli smo

⁶³¹ JAN PAWEL II, *Wsta cie, chod my!*, Krakow, Wydawnictwo w. Stanisława BM, 2004. U hrv. izd. IVAN PAVAO II., *Ustanite, hajdemo!*, Verbum, Split, 2004., str. 73–74.

⁶³² Ova predavanja Wojtyła je jednom tjedno tijekom 1949. izlagao pred studentima u prostorijama Katoli koga društva muške mladeži u Krakowu – KSMM (Katolickie Stowarzyszenie Młodzie y Meskiej – KSMM). Usp. WILLIAMS, G. Hunston, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, 114.

⁶³³ WOJTYŁA, Karol, „Tajemnica i człowiek“, u: *Tygodnik Powszechny*, 1951., usp. WILLIAMS, George, Hunston, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, 114sl.

⁶³⁴ WOJTYŁA, Karol, *Osoba i czyn*, Kraków, 1969. Wojtyła još ne koristi izraz *persona* (*osoba*), ali u ovom lanku daje naslutiti kakva e ovjeka fenomenološki istraživati – ovjeka kao potencijalno otkupljenoga – u svojem djelu *Osoba i czyn*. Usp. WILLIAMS, G. H., *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, 114.

nezaobilazno te svojim zna enjem i sadržajem važno djelo za temu našega rada, radi se o eti koj studiji *Ljubav i odgovornost*⁶³⁵ iz 1960. godine.

Prije nego što predstavimo i obrazložimo Wojtylinu antropologiju, što ćemo uiniti u drugom odlomku ovoga poglavlja, inini nam se važnim predstaviti Wojtylino sudjelovanje u radu Drugoga vatikanskog koncila koji je bio događaj od velika zna enja na njegovu intelektualnom putu. Osim Koncila smatramo važnim kratko prikazati i kongres koji je održan nakon prvoga objavljivanja Wojtylina djela *Osoba i czyn*, što je također utjecalo na daljnji razvoj njegove misli i rezultiralo produbljuvanjem pojedinih tema obradenih u *Osobi i czyn*. Filozofsko djelo *Osoba i czyn* u kojem nam je Wojtyła ostavio svoju koncepciju osobe te eti ka studija *Milo i odpowiedzialnoś* predstavljaju temelj na kojem je Wojtyła gradiio svoj nauk o ljubavi, braku i obitelji. U eti koj studiji *Ljubav i odgovornost*, p rije ima Styczena, do izražaja dolazi etika kao „povijest ljubavi koja pripada osobi ili povijest zahtjeva tražanja odgovoriti na osobu s ljubavlju“.⁶³⁶ U njemu Wojtyła analizira principe kojima djelovanje osobe treba odgovarati kada uzima drugu osobu za objekt djelovanja, drugim rije ima, autor želi odgovoriti na pitanje kako trebamo ljubiti te pristupa analizi ljubavi s razli itih aspekata: metafizi koga, psihološkog i eti kog, o emu e biti rije i u tre em poglavlju našega rada.

1.2. Drugi vatikanski koncil (1962.–1965.)

Zanima nas na koji je na in Drugi vatikanski koncil imao utjecaja na daljnji razvoj i produbljuvanje Wojtyline misli. S obzirom da djelo *Osoba i czyn* možemo najbolje razumjeti kao plod Drugoga vatikanskog sabora na kojem je kardinal Karol Wojtyła aktivno sudjelovao i svojim govorima i pisanim intervencijama zna ajno pridonio u njegovu radu, potrebno je kratko se zadržati na pojedinim detaljima toga perioda. Time ćemo dobiti uvid o utjecaju Sabora na kasniji Wojtylin nauk o obitelji i drugim temama izravno i neizravno povezanim s pitanjem ovjeka i obitelji kada je Wojtyła postao papa. A kako tvrdi Rocco Buttiglione, ina e vrstan poznavatelj Wojtyline misli:

„U centru cijelog filozofskog djela Wojtyle nalazi se Drugi vatikanski koncil. Središnje ideje djela *Osoba i czyn*, knjige koja predstavlja krunu filozofske aktivnosti Wojtyle, došle su stvaraju i se u vrijeme koncilskih debata, kao pokušaj filozofske analize koncepta ovjeka koji se nalazi kao uvod u dokumentima Drugog vatikanskog koncila.“⁶³⁷

⁶³⁵ WOJTYLA, Karol, *Milo i odpowiedzialnoś*, Lublin.

⁶³⁶ STYCZEN, Tadeusz, „Karol Wojtyła – Philosoph der Freiheit im Dienst der Liebe“, u: K. WOJTYLA, *Erziehung zur Liebe. Mit einer ethischen Fibel*, Seewald Verlag, Stuttgart. Degerloch, 1979., str. 164–165, citirano prema: Ti ac, Iris, *Personalisti ka etika Karola Wojtyle*, 147.

⁶³⁷ BUTTIGLIONE, Rocco, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Jaca Book, Milano, 1982., str. 255.; poljsko izdanje: *My l Karola Wojtyły*, trad. di J. Merecki, TNKUL, Lublin, 1996.

U nastavku slijedi prikaz Wojtylinih sugestivnih govora i pisanih intervencija na Koncilu što će nam pokazati s kakvom se snagom dogodila uzajamna povezanost Karola Wojtyła i Koncila.⁶³⁸

Poznato je da su pape ovoga Koncila Ivan XXIII. i Pavao VI.⁶³⁹ dok se Wojtyłu kao aktivna sudionika Sabora kasnije često nazivalo koncilskim papom s obzirom da je bio neumoran u nastojanjima provođenja odluka toga Sabora, iako je, iskreno rečeno, Wojtyła i danas malo poznat kao otac Drugoga vatikanskog koncila.⁶⁴⁰ Postoji mnogo publikacija o njegovu životu i djelu, međutim, nedostaje prikladna studija o razdoblju njegova aktivna sudjelovanja i intervenata na Koncilu. Ako pristupimo čak i površnoj analizi i „rekonstrukciji“ okolnosti u kojima je Wojtyła dao velik doprinos koncilskim raspravama, možemo pronaći i prostor za odgovore na pitanja koja se javljaju kada se razmišlja o *fenomenu Ivan Pavao II.* u odnosu na aktualnu povijest Crkve i svijeta. Nakon Papine smrti 2005. godine nastupilo je globalno otkriće njegove kanonizacije koja je službeno objavljena 27. travnja 2014.

Kada je Wojtyła postao papa Ivan Pavao II., često je ponavljao: „Današnja Crkva nema potrebu za novim reformatorima. Crkvi su potrebni novi sveti.“⁶⁴¹ Pontifikat svetoga oca Ivana Pavla II. izniman je primjer izvršavanja koncilskoga nauka. Ipak se papu Ivana Pavla II. s pravom može zvati „papom Koncila“, kako to potvrđuju i riječi „pape u miru“ Benedikta XVI. u njegovu prvom intervjuu na poljskoj televiziji:

„Znamo da je papa Ivan Pavao II. bio uvijek Koncila (...) i koji je u potpunosti shvatio njegov duh i nauk. Citiraju i njegove tekstove možemo shvatiti pravi cilj Koncila i pronaći indikacije da postanemo Crkva našeg vremena i budući nasti.“⁶⁴²

Koncil predstavlja događaj koji je značajno utjecao na Wojtyłu, po njegovim riječima: „Moram priznati da je Drugi vatikanski koncil bio taj koji mi je pomogao da pronađem

⁶³⁸ Opširnije o svim Wojtylinim intervencijama na Drugomu vatikanskom koncilu vidi u: don SKRZYPCZAK, Robert, *Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II. la Storia e i Documenti*, Fede & Cultura, Verona, prima edizione: marzo 2011., str. 191–355. Naslov izvornika: *Karol Wojtyła na Soborze Watyka skim II.* Također vidi WILLIAMS, G. Hunston, *The Mind of John Paul II.*, 164–185. Vidi WEIGEL, Georg, *Witness to Hope. The Biography of Pope John Paul II.*, naročito poglavlja 5. i 6., str. 145–234.

⁶³⁹ Papa Ivan XXIII. je 25. siječnja 1959. objavio namjeru sazivanja Koncila. Putem *motu proprio* 5. lipnja 1960. osnovao je pripremljene komisije i urede. Objavio je 15. srpnja 1961. svoju encikliku o socijalnim pitanjima *Mater et Magistra*. A za Božić 1961. apostolskom konstitucijom *Humanae salutis* formalno je pozvao oće na skori Sabor (...) norme i postupci dalje su razrađeni u apostolskoj konstituciji *Appropinquante Concilio* od 5. rujna 1962. (...) Biskup Wojtyła sudjelovao je na Prvoj sjednici Sabora u rangu *administrator capitularis*. Usp. WILLIAMS, G. Hunston, *The Mind of John Paul II.*, 164sl.

⁶⁴⁰ SCOLA, Angelo, „Chiesa della persona. Gli interventi di Karol Wojtyła al Concilio Ecumenico Vaticano II.“, in: Scola A., *Esperienza elementare. La vena profonda del Magistero di Giovanni Paolo II*, Maretti, Genova – Milano, 2003., 111–138. Usp. također SKRZYPCZAK, Robert, *Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II.*, 7.

⁶⁴¹ SKRZYPCZAK, Robert, *Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II.*, 10.

⁶⁴² Prvi intervju pape Benedikta XVI. za poljsku televiziju u razgovoru s Andrzejem Majewskim 16. listopada 2005. godine u Castel Gandolfu. Usp. SKRZYPCZAK, Robert, *Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II.* Skrzypczak, 11., bilj. 8.

sintezu moje osobne vjere.“⁶⁴³ Analiziraju i izvore koji govore o Wojtylinu sudjelovanju na Koncilu, možemo s pravom pitati na koji je na in Koncil formirao Wojtyłu i obrnuto: je li njegova osoba u određenoj mjeri inspirirala sastavljanje koncilskih dokumenata te je li njegovo sudjelovanje na Koncilu uvjetovalo odluku o njegovu izboru za papu 1978. te u kojoj je mjeri izvršenje koncilskih odluka utjecalo na pontifikat Ivana Pavla II.? To su pitanja koja zahtijevaju dublju i detaljniju analizu, što nije predmet našega rada, no ipak možemo ustvrditi da je Koncil imao „uzajaman utjecaj“, dakle djelovao je na formiranje i zrelost Wojtyline misli, a Wojtyła je svojom osobnošću kao i konkretnim interventima utjecao na formiranje odluka i nauka Koncila. I u pitanju pontifikata, ukoliko proučimo dokumente pape Ivana Pavla II., možemo uočiti vezu njegova nauka s tim velikim Koncilom. Primjerice, Angelo Scola smatra da „Wojtyłu treba ubrojiti među one koji su Koncilu dali poseban doprinos, bogat na kvantitativnom planu i na doktrinalnom planu“.⁶⁴⁴ Mladi i još nepoznati poljski biskup Wojtyła, uz poznatoga poljskog kardinala Wyszyńskiego, uspio se prikazati pred crkvenim ocima kao uvijek izvanrednih sposobnosti, inteligencije i znanja, što je sve moglo imati važnost nekoliko godina poslije prilikom izbora novoga crkvenog poglavara. Neki teolozi, kao primjerice Y. Congar ili Henry de Lubac, nisu odmah prihvatili mladoga biskupa Wojtyłu. Tako je Y. Congar tek kada je dobio priliku bolje upoznati Wojtyłu po etkom 1965. dok su zajedno radili u komisiji na sastavljanju definitivne verzije buduće pastoralne konstitucije *Gaudium et spes* zapisao bilješku u dnevniku: „Wojtyła ostavlja veliki dojam. Njegova osobnost se nameće. Iz nje zrači, proizlazi privlačnost, neka vrsta smirene prorokove neodoljive snage.“⁶⁴⁵ Tako je i Henry de Lubac u početku pokazivao malo distance prema poljskom biskupu i tek kasnije je bolje upoznao u komisiji za rad na *Gaudium et spes* kao i Congar.⁶⁴⁶ Lubac je rekao: „Nije bilo potrebe za dugim observacijama da bih u

⁶⁴³ FROSSARD, André, „Non abbiate paura!“ *André Frossard dialoga con Giovanni Paolo II*, Rusconi, Milano, 1983., 87.

⁶⁴⁴ Usp. SCOLA, Angelo, *L'esperienza elementare. La vena profonda del magistero di Giovanni Paolo II*, Marietti, Genova – Milano, 2003., 111.

⁶⁴⁵ Bilješka u dnevniku Y. Congara od 2. veljače 1965. Kasnije u intervjuu danom Bernardu Lauretu 1987. dodao je: „Susretao sam ga pogotovo za vrijeme radova na Shemi XIII – *Gaudium et Spes* – i tek sam s njim surađivao. Sje sam se – čak sam to i zabilježio u mom dnevniku – dojma koji je ostavio na mene. Mladi nadbiskup iz Krakowa (tada još nije bio kardinal) koji mi se uinuo pravim prorokom: pun karizme kojoj se bilo teško oduprijeti.“ Usp. CONGAR, Y., *Rozmowy jesienne*, Wyd. Ksiezy Marianów, Warszawa, 2001., 60. cit. pr. SKRZYPCZAK, Robert, *Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II.*, 18–19.

⁶⁴⁶ HENRI, Cardinal de Lubac, *Entretien autour de Vatican II: Souvenirs et Réflexions*. Cerf, Paris, 1985. ET: *De Lubac: A Theologian Speaks*. Interview by Angelo Scola. Translated by Stephen Maddux. Los Angeles: Twin Circle, 1985., p. 48. U zajedni kom radu s Wojtylom na dokumentu *Gaudium et spes* Henri de Lubac je izjavio: „Baš tom prilikom prvi put sam ga sreo (...) i odmah smo se 'našli' do te mjere da smo mogli riješiti sve poteškoće prije nego što bi se uopće pojavile.“

njemu otkrio veliku osobnost.⁶⁴⁷ Zaključci H. de Lubaca naišli su na velik odjek kao primjerica ova njegova izjava:

„Nadajmo se da će nam Providnost sa uvati još dugo papu Pavla VI, ali ako bi nam jednog dana bio potreban Papa, onda bi postojao samo jedan kandidat: Wojtyła! Nažalost to ne može biti moguće. On nema nikakvih šansi.“⁶⁴⁸

Na drugom mjestu Henry de Lubac je izjavio:

„Poslije mnogo vremena, u razgovorima s prijateljima dogodilo mi se da sam rekao: 'Poslije Pavla VI moj kandidat je Wojtyła.' (...) Na kraju krajeva dodavao sam: 'Ali nema nikakve šanse.' Kada sam saznao za njegov izbor, ostao sam zaprepašten i sretan. Ali moje veselje je ipak bilo zasjenjeno. Mislio sam i to sam naknadno rekao: 'U noćnim izborima, ja sam izgubio prijatelja.' Potaknut mnogima, napisao sam mu par 'črtica' na koje mi je odmah odgovorio vrlo osobnim pismom, poslanim bez prolaska protokola – kroz razne urede.“⁶⁴⁹

Kardinal Giovanni Benelli nije imao nikakve sumnje, od početka je tvrdio da ako postoji netko koji doista vjeruje u ovaj Koncil i koji ima volju da pretvori u praksu svoje ideje, to je onda bez daljnjega Karol Wojtyła. Njegovo su mišljenje dijelili mnogi sudionici. Ovako je Stefan Swiezawski, poljski komentator, pripremio ulazak u vatikanski ambijent:

„Dok je Koncil bio u tijeku, održale su se mnoge sjednice izvan sjedišta gdje su se koncilski oci, eksperti i slušaoci sastajali, gdje su diskutirali i održavali konferencije. Na jednoj od tih sjednica u gradu Ariccia blizu Rima, primjetio sam veliki interes za Wojtylinu osobu i njegove ideje, za njegov govor (...). Tom prilikom shvatio sam da je nadbiskup Wojtyła donosio Crkvi nešto veliko. Bio je prvi, možda i jedini među poljskim biskupima u kojem Koncil nije vidio samo svjedokovo glasno patnje poljske Crkve koju je progonio komunizam, već je u njemu vidio bogatstvo svježih vrijednosti i čak u univerzalnoj Crkvi, jednu novu perspektivu, novo iskustvo.“⁶⁵⁰

Ovi događaji jasno daju zaključiti da je prisutnost biskupa Wojtyły na Koncilu sasvim opravdano mogla utjecati na njegov izbor za papu 1978. Koncil je „uzdignuo tog netko koji je svih obasjao i osvojio govorom Duha“.⁶⁵¹

Osim do sada rečenoga Koncil predstavlja događaj koji je Wojtyłu posebno nadahnuo, to jest potaknuo da razmišlja o *osobi* kao otkrivenoj u svojim *inimama*, napisao je mnoge dijelove knjige *Osoba i czyn* za vrijeme sjednica Sabora. Puno kasnije sam Wojtyła je priznao: „Napisao sam mnoge dijelove knjiga i pjesama tijekom zasjedanja Sabora.“⁶⁵²

⁶⁴⁷ HENRI, Cardinal de Lubac, *Memoria intorno alle mie opere*, Opera omnia, vol. 31, Jaca Book, Milano, 1992, str. 454. Autor se dalje prisjeća: „Poznavao je moja djela i brzo smo se sprijateljili. Pitao me da napišem uvod za francuski prijevod njegove knjige *Amore e responsabilità*. Dana 17. ožujka 1966. pisao je da je moj uvod 'priliko utjecao na odluku Njegove Svetosti da ga pozove na komisiju na temu braka.'“

⁶⁴⁸ HENRI de Lubac, *Entretien autor de Vatican II.*, 48.

⁶⁴⁹ HENRI de Lubac, *Memoria intorno alle mie opere*, 454–455.

⁶⁵⁰ SKRZYPCZAK, Robert, *Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II.*, str. 21.

⁶⁵¹ FROSSARD, André, „*Non abbiate paura! André Frossard dialoga con Giovanni Paolo II.*“, str. 30.

⁶⁵² Weigelov razgovor s papom Ivanom Pavlom II., 20. ožujak 1997. Usp. WEIGEL, George, *Testimone della speranza. La vita di Giovanni Paolo II, protagonista del secolo*, Mondadori, Milano, 1999., str. 213. Usp. također engl. izd. WEIGEL, *Witness to hope. The biography of pope John Paul II.*, 172, bilj. 74. Usp.

Pjesme opisuju njegovo osobno i duhovno iskustvo Sabora dok je u isto vrijeme promišljao Sabor na filozofski način i ujedno skicirao, u saborskoj *auli*, ono što će postati njegov glavni filozofski projekt, spomenutu studiju *Osoba i czyn*. Međutim, kasnije se sam Wojtyła prisjeća da mu je prvu ideju za pisanje ove studije dao monsinjor Stanislaw Czyrtyorski iz Krakowa koji mu je nakon pitanja studije *Ljubav i odgovornost* rekao: „Sada moraš napisati knjigu o osobi.“⁶⁵³ Po Weigelu, Wojtyła je pisao i *Osobu i čin* i htio razraditi filozofska pitanja povezana sa spajanjem *aristotelovsko-tomističke* filozofije bila s filozofijom svijesti Maxa Schelera koju je, kako je rekao, analizirao u disertaciji o Scheleru. Drugim riječima, Wojtyła je htio pronaći i razraditi vezu između objektivne istine stvari-kakve jesu i našega subjektivnog ili osobnog iskustva te istine⁶⁵⁴ dok je Wojtyła učenik Tadeusz Styczeń tvrdio da je svrha studije *Osoba i čin* dati filozofski argument za pomicanje od Descartesova *cogito ergo sum* – mislim, dakle jesam do *conosco ergo sum* – razumijem, dakle jesam. To bi ponovno povezaloznačje razmišljanje-o-razmišljanju sa stvarima o kojima treba razmišljati i koje treba razumjeti.⁶⁵⁵

Kako je rekao, knjigu *Osoba i czyn* najbolje se može razumjeti kao plod Drugoga vatikanskog sabora. Po Weigelu ona predstavlja Wojtyłaov pokušaj da pruži „koherentni, intelektualno sofisticirani prikaz filozofskog temelja nauka Drugoga vatikanskog sabora o slobodi i njejoj povezanosti s istinom“.⁶⁵⁶ Mogli bismo se upitati zašto je Wojtyła smatrao upravo to potrebnim? Relativno je lako doći do odgovora ukoliko znamo da je Sabor u tom trenutku ljudske povijesti predstavljao odgovor Crkve na krizu humanizma, krizu tolikih razmjera da nije pretjerano promatrati je kao istinsku krizu svjetske civilizacije te je stoga Wojtyła smatrao potrebnim jasnije filozofsko objašnjenje određenih saborskih prijedloga upućenih savremenom svijetu.

Na pitanje u kojim se koncilskim dokumentima najbolje mogla prepoznati autoritativnost ili utjecaj Karola Wojtyła Stefana Swiezawski je tvrdio da je to dokument *Lumen gentium* koji se uostalom uvijek dovodi u usku vezu s konstitucijom *Gaudium et spes*. Swiezawski je dalje tvrdio kako je Wojtyła „bio koautor jedne nove Crkve (...) on je imao

WILLIAMS, G. Hunston, *The Mind of John Paul II.*, 165. Autor Williams citira pjesmu „Mramorni pod“ koja se odnosi na veliki pod bazilike sv. Petra i obrađuje se Petru-Stijeni koji grob leži ispod: „Naše noge doti u zemlju na ovom mjestu: toliko je mnogo zidova, toliko kolonada, pa ipak nismo izgubljeni... Petre, ti si tlo kako bi drugi mogli hodati po tebi (ne znaju i kamo idu). Ti vodiš njihove korake... kao što kamen služi kopitima ovaca. Kamen je golemi pod hrama. Križ je pašnjak.“ Usp. Peterkiewicz, trans., *Easter Vigil*, p. 58. cit. pr. WILLIAMS, G. Hunston, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, str. 165, bilj. 4.

⁶⁵³ JOHN PAUL II., *Curriculum Philosophicum*, str. 7., cit. pr. WEIGEL, George, *Witness to hope. The biography of pope John Paul II.*, 172, bilj. 76.

⁶⁵⁴ JOHN PAUL II., *Curriculum Philosophicum*, 7., cit. pr. WEIGEL, George, *Witness to hope*, 172, bilj. 77.

⁶⁵⁵ Autorov intervju s Tadeuszom Styczeńom 14. travnja 1997. Usp. WEIGEL, G., *Witness to hope*, 172, bilj. 78.

⁶⁵⁶ WEIGEL, George, *Witness to hope. The biography of pope John Paul II.*, 172.

dojam da je Wojtyła elaborirao nov izražaj pashalnog misterija, središnjeg pitanja teologije. Nalazi se u središtu velike teološke problematike⁶⁵⁷ dok je francuski novinar Le Monte tvrdio da je „kardinal Wojtyła zajedno s kardinalima Köningom i Augustinom Beom bio autor definitivne verzije deklaracije *Nostra aetate*“.⁶⁵⁸

Teolozi ukazuju da dvije koncilске konstitucije predstavljaju jezgru nauka Sabora. To su pastoralna konstitucija *Gaudium et spes – o Crkvi u suvremenom svijetu* i dogmatska konstitucija *Dei Verbum – o Božanskoj objavi*. Osim ovih dviju konstitucija, tu je i važna *Deklaracija o vjerskoj slobodi (Dignitatis humanae)*, kao i dekret o apostolatu laika *Apostolicam actuositatem* te drugi dokumenti za koje je Wojtyła smatrao da je nužno potrebno njihovo bolje razjašnjenje. Weigel je to no primjetio:

„Ako je nadbiskup Karol Wojtyła 'odradio' važan zadatak u svezi slobode i u manjoj mjeri apostolata laika, njegov glavni doprinos Drugom vatikanskom koncilu bio je rad na onome što je kasnije postala pastoralna konstitucija *Gaudium et Spes – Crkva u suvremenom svijetu*, koja se u vrijeme koncilskih radova zvala Shema XIII.“⁶⁵⁹

Tako je primjerice u *Gaudium et spes* predložen na in na koji bi svijet mogao ispuniti svoju težnju za slobodom i graditi civilizaciju pravde, mira i blagostanja po oboga enu i produbljenju koncept ljudske osobe. Teolog Henri de Lubac tvrdio je u vezi s radom na Shemi XIII.: „Wojtyła je zaslužan, možda više nego itko drugi, za injenicu da je shema XIII nakon raznih formi, napokon zaživjela i baš u trenutku kada se po ela gubiti svaka nada.“⁶⁶⁰ Georg Weigel, kako znamoWojtylin biograf, opisao je Karolovo koncilsko iskustvo ovim rije ima:

„Kada se 1965. Koncil priveo kraju, mladi biskup koji je 1962. godine došao u Rim kao nepoznati kapitularni vikar iz Krakowa, postao je jedan od poznatijih crkvenika, ako ne u štampi/medijima, ali me u njegovim kolegama. I bio je poznat ne zbog kontrasta s osobnoš u kardinala Wyszyńskog, ve kao ovjek sa svojim idejama i jakom osobnoš u.“⁶⁶¹

Op enito, Wojtyła je smatrao da koncilska antropologija, izražena u *Gaudium et spes*, mora biti smještena na sigurnije filozofske temelje, dostupne svima bez obzira na njihovu vjeru. Evo kako je Wojtyła pisao ocu Henriju de Lubacu u vrijeme trajanja Sabora dok je završavao prvi nacrt djela *Osoba i in*:

„Posve ujem svoje vrlo rijetke slobodne trenutke djelu koje mi je blisko srcu i koje je posve eno metafizi kom smislu i misteriju OSOBE. in mi se da se danas debata odvija na toj razini. Zlo našeg vremena sastoji se ponajprije od svojevršne degradacije, možemo re i i rasipanja, temeljne jedinstvenosti svake ljudske osobe. Zlo je ak i više metafizi ko nego moralno. Ovoj dezintegraciji koju

⁶⁵⁷ SKRZYPCZAK, Robert, *Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II. La Storia e i Documenti*, 75.

⁶⁵⁸ Isto.

⁶⁵⁹ WEIGEL, George, *Testimone della speranza La vita di Giovanni Paolo II. Protagonista del secolo*, 205.

⁶⁶⁰ HENRI de Lubac, *Entretien autor de Vatican II.*, 109.

⁶⁶¹ WEIGEL, George, *Testimone della speranza. La vita di Giovanni Paolo II. Protagonista del secolo*, 196.

su planirale ateisti ke ideologije, moramo suprotstaviti ne sterilnu polemiku nego svojevrsnu 'rekapitulaciju' nepovredivog misterija (tajne) osobe (...).⁶⁶²

Tada su ve bile zamjetne Wojtyline intervencije⁶⁶³ na Drugomu vaticanskom saboru i ideja o suverenoj ljudskoj osobi. U nastavku ćemo re i nešto o pojedinim sjednicama Sabora.

Prva sjednica Sabora održavala se od 7. listopada do 17. prosinca 1962. godine. Wojtyła je bio iznimno aktivan tijekom sjednice.⁶⁶⁴ Papa Ivan XXIII. izdao je 11. travnja 1963. godine najopsežniju encikliku o miru i pravdi – *Pacem in terris*. Papa Ivan XXIII., zvani „Dobri“, umro je 2. lipnja 1963. godine. Ve 21. lipnja 1963. godine izabran je za papu Pavla VI. (1963.–1978.) kardinal Giovanni Battista Montini, nadbiskup Milana. Papa Pavao VI. objavio je nastavak rada Sabora.

Druga sjednica Sabora održavala se od 8. rujna do 4. prosinca 1963. Wojtyła je intervenirao vrlo važnim doprinosom 21. listopada 1963. godine u raspravi o *shemi o Crkvi*, koja će postati *Lumen gentium* (21. studenog 1963.). Zagovarao je me u ostalim da dokument govori o cijelom „narodu Božjem“. Za ovu drugu sjednicu Sabora pripremljen je vrlo opsežan materijal koji je Wojtyła, kao i ostali sudionici, morao prouiti do održavanja druge sjednice. Materijal je bio opsežan jer su na njemu radili biskupi iz cijeloga svijeta kao odgovor na Papine upitnike koji su prethodili pripremi „pastoralnoga“ plana za Crkvu s obzirom na društveni kontekst koji je tada vladao. Ukratko, radi se o krizi koja utječe ne samo na Crkvu nego na cijelo čovječanstvo, uvjetovanoj brzim napretkom tehnologije koji utječe na ljude u naprednim društvima jednako kao i na one u zemljama u razvoju. Posljedica je da su kršćani postali stanovnici, da tako kažemo, *dva grada*, i to Crkve tradicionalnih forma i norma i modernoga života bez korijena ili temelja u kojem se osjećaj zajedništva polako gubi u obožavanju tehnologije i materijalizmu, ravnodušnosti prema kršćanskim normama i raširenu ateizmu. Na ovoj su saborskoj sjednici sudjelovali mnogi poznati *periti* ili teološki stručnjaci,

⁶⁶² Citat H. de Lubacu, *At the Service of the Church*, 171–172, cit. pr. WEIGEL, *Testimone della speranza*, 174, bilj.79.

⁶⁶³ Biskup Wojtyła na svim koncilskim sjednicama intervenirao je (govorio) 24 puta. Došao je osam puta na plenarne sjednice, dvaput u ime Poljske episkopalne konferencije (govori toga tipa zovu se *allocutiones*); predao je u Koncilno tajništvo 16 pisanih intervencija zvanih – *animadversiones scriptae*. Me u njima nalazimo tri svečana govora koja nikada nisu objavljena. Još jedna pisana intervencija koju potpisuje Wojtyła poslana je papi Pavlu VI., u njoj je tražio da se koncilске debate produže na jednu dodatnu, četvrtu sjednicu, da bi se mogla na najbolji način pripremiti shema *de Ecclesia in mundo huius temporis*. Što se tiče kontroverze o broju govora K. W. na Koncilu, prema A. Scoli bilo ih je 22, osam usmenih i 14 pisanih, prema B. Lacomteu 21, osam usmenih i 13 pisanih. Analiza koncilskih akata potvrđuje navedeni broj od 24 traga koncilskih intervenata Wojtyle. Usp. SKRZYPCZAK, Robert, *Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II.*, 74–75., vidi i bilj. 62.

⁶⁶⁴ Wojtylini interventi, tj. govori: I. govor na 14. generalnoj kongregaciji Koncila na temu liturgijske reforme, II. govor na 24. generalnoj kongregaciji Koncila vezano za prvo poglavlje sheme o izvorima prikazanja, III. pisana intervencija spremna za izlaganje na temu socijalnih sredstava komunikacije, IV. pisana intervencija također spremna za izlaganje na temu Crkve i Djevice Marije. Usp. don SKRZYPCZAK, Robert, *Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II.*, 191–212.

od kojih ćemo izdvojiti samo neka imena poput Yvesa J. M. Congara, OP, iz dominikanske škole, Hansa Künga iz Tübingena i Karla Rahnera iz Innsbrucka. Ova je sjednica Sabora završila objavom konstitucije o *Svetoj liturgiji (Sacrosanctum concilium)*.⁶⁶⁵

Treća sjednica Sabora održavala se između 14. rujna i 21. studenog 1964. godine. Za vrijeme ove sjednice nadbiskup Wojtyła govorio je o *vjerskoj slobodi*.⁶⁶⁶ Smatrao je da se sloboda vjere treba premjestiti u shemu o *Crkvi u suvremenom svijetu*. Ipak je nastavio raspravljati o vjerskoj slobodi i tvrdio da na elo slobode predstavlja temeljno pravo vjevernika u društvu koje moraju poštivati svi, a posebno oni koji upravljaju državama. Ipak je po Wojtyli nužno razmotriti sljedeće:

„(1) Da postoje u današnjem svijetu različite države i da su različiti zakoni koje one donose različiti od božanskog zakona, objavljenog i naravnog (...). (2) Da ateisti (...) u svakoj religiji vide otuđenu ljudskog uma, od kojeg žele osloboditi mnoge svim sredstvima koja su na raspolaganju državi. Predani materijalizmu, u tome da ovo oslobodjenje mora doći sa znanstvenim napretkom, posebno tehničkim i ekonomskim napretkom. Stoga govore i o *vjerskoj slobodi* moramo vrlo precizno predstaviti ljudsku osobu kao onu koja ne smije biti smatrana sredstvom u ekonomiji i u društvu – kao da je to njezina svrha. Nužno je da se *ljudska osoba pojavi u pravoj vrijednosti* svoje racionalne naravi, s vjerom koja je vrhunac njezine naravi. Jer vjera se sastoji od slobodnog pristajanja ljudskog uma uz Boga (...) što proizlazi iz želje za istinom (...) A ova veza sa sekularnim dijelom ne smije smetati, jer vjera sama po svojoj naravi nadilazi sve sekularne stvari.“⁶⁶⁷

Već je iz ovih Wojtylinih riječi vidljivo koliko je važnost pridavao vjeverniku kao osobi koju treba vrlo „precizno predstaviti“ u svojoj pravoj vrijednosti i dostojanstvu. Wojtyła jasno izražava svoj personalistički stav.

Sabor je pozeo raspravu o *Crkvi u suvremenom svijetu* 20. listopada 1964. U ono vrijeme, kako je već rečeno, nazvana Shema XIII., a koja će postati slavno postignuće Drugoga vatikanskog koncila – pastoralna konstitucija *Gaudium et spes*. O Shemi XIII., koja je nadbiskupu Wojtyli bila najdraža, već smo nešto rekli, no ovdje ćemo pod interventima dodati još nekoliko pojedinosti. U svojim interventima Wojtyła je preporučio upotrebu jasnih i uvjerljivih argumenata koji proizlaze iz naravnog zakona i razuma, što bi olakšalo posao odgovornih ljudi i organizacija u otkrivanju novih strategija. Podsjetio je oće da svaki dokument koji je namijenjen, kako je shvatio, cijelom svijetu mora pokazati da smo svjesni kako u mnogim dijelovima svijeta Crkva nije dobrodošla i da stoga mora biti autentična, uvjerljiva, otvorena dijalogu, ne bi se trebala predstavljati autoritativno kao ona koja sve zna u

⁶⁶⁵ WILLIAMS, George, Hunston, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, 170.

⁶⁶⁶ Wojtyła je o vjerskoj slobodi govorio 25. rujna 1964. godine na 88. općoj kongregaciji, vezano za deklaraciju u to vrijeme pridruženoj *Dekretu o ekumenizmu*. O vjerskoj slobodi unutar Crkve pozvao se na smjernice Pavla VI. u *Ecclesiam suam*.

⁶⁶⁷ *Acta Synodalia*, III:II, p. 532. *on lex naturae* see him in *Roczniki Fil.* (1970), 2, pp 53–9., citirano prema WILLIAMS, G. H., *The Mind of John Paul II.*, 172.

pitanjima za koja su možda zainteresirani ljudi dobre volje svugdje u svijetu.⁶⁶⁸ Wojtyła je primijetio da Shema mora potpunije priznavati pluralitet svjetova. Nakon što je uo da e Shema biti zna ajno promijenjena, htio je predložiti da se napusti autoritativni ton:

„U Shemi XIII trebali bismo govoriti na takav na in da svijet vidi da ne u imo na autoritativni na in, nego da zajedno (s ostatkom svijeta) tražimo istinito i pravedno rješenje teških problema ljudskog života. Nije upitno da nam je istina ve poznata; ali pitanje je na koji na in e je svijet na i i u initi je svojom. Tko god je u itelj iskusan u svom zvanju dobro zna da može podu avati i koriste i tzv. 'heuristi ku' metodu, dopuštaju i u eniku da sam na e istinu. Ova metoda pou avanja prikladna je za našu Shemu. Takva metoda, kako sam upravo rekao, isklju uje na sve na ine stvari koje pokazuju (autoritativni) 'crkveni mentalitet'.“⁶⁶⁹

Izme u velja e i svibnja 1965. pododbor koji je radio na Shemi XIII. sastavo je „Ariccia Tekst 4“. Nadbiskup Wojtyła bio je lan podkomisije VI. koja je radila na onom što e u završnom dokumentu postati Dio I., poglavlje 4. – „Zada a Crkve u suvremenom svijetu“. O ito, vrlo važan dio kona ne pastoralne konstitucije. Tijekom ljeta razne su biskupske komisije radile na „Ariccia Tekstu“ koji je bio spreman za raspravu na po etku etvrte sjednice Sabora.⁶⁷⁰

etvrta sjednica Sabora održana je od 14. rujna do 8. prosinca 1965. godine. Bila je u znaku *Deklaracije o vjerskoj slobodi* koje je bila objavljena kao *Dignitates humanae* 7. prosinca. Wojtyła je smatrao da saborski dokument treba i i dalje od onoga što se obi no kaže u civilnom zakonodavstvu mnogih nacija pa ak i u me unarodnim deklaracijama o vjerskim slobodama. Tražio je da se drugo poglavlje naslovi „Doktrina vjerskih sloboda utemeljena u dostojanstvu ljudske osobe“ i da se tre e poglavlje naslovi „Doktrina vjerskih sloboda prikazana iz Biblije i tradicije“. Wojtyła u intervenciji kaže dalje:

„Deklaracija (...) je djelomi no nastala kao odgovor na civilne vlasti, ali prvenstveno i izravno prema samoj ljudskoj osobi. Njena eti ko-socijalna važnost pretpostavlja eti ko-osobnu važnost. Prema ovom zna enju, ona ini temelj dijaloga me u vjernicima i izme u vjernika i nevjernika. (...) Nije dovoljno re i u ovom pitanju 'Ja sam slobodan', nego 'Ja sam odgovoran'. Ovo je doktrina utemeljena u živu oj tradiciji Crkve (...) Odgovornost je vrh i nužni dio slobode. Ovo moramo naglasiti tako da naša Deklaracija bude doživljena kao intimno personalisti ka u krš anskom smislu, ali ne kao izvedena (*obnoxious*) iz liberalizma i ravnodušnosti. Civilne vlasti moraju poštivati vrlo strogo i s velikom osjetljivoš u vjersku slobodu, u kolektivnom smislu jednako kao i u osobnom (...).“⁶⁷¹

Nakon rada na Deklaraciji o vjerskoj slobodi radilo se na Shemi XIII., „Ariccia Tekstu 4“, u ije je izmjenjivanje i sam nadbiskup Wojtyła aktivno bio uklju en. Rasprava je bila

⁶⁶⁸ *Acta Synodalia*, III:V, pp 298–300., cit. pr. WILLIAMS, G. H., *The Mind of John Paul II.*, 176.

⁶⁶⁹ *Acta Synodalia*, III:V, p. 299. Wojtyła je zaklju io indikacijom da su poljski biskupi i *periti* pripremili mnogo odre enih prijedloga (15 tiskanih stranica) za prepravak sheme, od kojih se mnogi zna ajno pozivaju na dokumente pape Ivana XXIII. – *Mater et Magistra* i *Pacem in terris*.

⁶⁷⁰ WILLIAMS, G. H., *The Mind of John Paul II.*, 176.

⁶⁷¹ Isto, 177. Kona ni „DH“ ima dva pogl. 1. Op e na elo vjerske slobode i 2. Vjerska sloboda u svjetlu objave.

podijeljena u tri dijela. Wojtyła je prvi govorio 28. rujna 1965. god. o dijelu Sheme XIII.⁶⁷² naslovljenu „Dostojanstvo ljudske osobe“. U ovoj intervenciji Wojtyła je govorio o problemu „sustavna ateizma“ u pozadini kojega su zapravo totalitaristi ki režimi poput komunizma ili marksizma; najprije je želio da pastoralni karakter Sheme u cjelini bude više naglašen:

„Budu i da Shema namjerava imati prije svega uro eni pastoralni karakter, onda je prikladno da je glavno usmjerenje prema i o ljudskoj osobi u samoj sebi i u društvu (socijološki), i op enito. Jer svako pastoralno zauzimanje pretpostavlja ljudsku osobu kao oboje, i kao (suvereni) subjekt i kao objekt (pastoralne skrbi). Jer svako pastoralno nastojanje, svaki apostolat, bilo onaj sve enika ili laika, ide prema cilju da ljudska osoba, iz svog vlastitog integralnog poziva, može znati i u djelovanju izražavati istinu u svakom odnosu: sa sobom, s drugim osobama, sa svijetom.“⁶⁷³

Zatim je Wojtyła govorio o potrebi postavljanja jasnih granica izme u ateizma koji proizlazi iz osobnoga uvjerenja i onoga koji je nametnuo sustav. Upozorava da treba razmotriti problem ateizma ne kao nijekanje Boga, nego kao unutarnjega stanja ljudske osobe koje mora biti prou eno u okviru socioloških i psiholoških norma, a duboko razumijevanje istoga mogu e je jedino u svjetlu vjere te u tom smislu tvrdi da

„U svjetlu vjere nije Božje postojanje ono koje nam je o ito, nego njegova spasiteljska volja prema svim ljudima, odakle proizlazi nadnaravni poziv svih. U tom svjetlu problem ateizma je problem ljudske osobe u njezinoj nutrini, problem duše, uma i srca. (...) ateist je bi e koje je uvjerilo samo sebe – da tako kažem – u svoju 'eshatološku' osamljenost. (...) U svjetovnu osamljenost uklju eno je nijekanje osobne besmrtnosti. To tjera osobu da traži 'kvazi besmrtnost' u kolektivnom životu. Pitanje je favorizira li kolektivism ateizam više nego što ateizam favorizira kolektivism. (...) Promicatelji ateizma misle da smo mi koji vjerujemo podložni unutarnjem otu enju u idealisti kom smislu, kao da smo doista nametnuli ideju Boga i božanskog poretka kao projekciju vlastitog uma na vidljivu i materijalnu stvarnost (...) Stoga se dužnost dijaloga, jer je u ovom pitanju nešto autenti no krš ansko i tako er op e ljudsko, s naše strane ini posebno teškom, posebno kad je s ateizmom združen eti ki relativizam i utilitarizam.“⁶⁷⁴

*Pisana intervencija na temu braka i obitelji*⁶⁷⁵ postala je središte rasprava u okviru etvrte konzilijarne sjednice koja je održana 29. listopada 1965. godine kada se po elo raditi na drugom dijelu Sheme XIII., u koju je uklju eno šest segmenata koji su se prethodno nalazili u završnom dijelu dokumenta. Prvo poglavlje toga II. dijela ti e se pitanja braka i obitelji. Izlagao je biskup J. F. Dearden, a rasprava je bila vrlo živa, koncentrirana pogotovo na pitanja vezana za kontrolu ra anja i ciljeve braka. Ta je tema podijelila mišljenja sudionika Koncila ve godinu dana ranije. Tradicionalna katoli ka teologija razlikovala je primarne ciljeve braka u koje je spadala prokreacija od sekundarnih ciljeva koji su spadali u požudu.

⁶⁷² Ono što e u kona nom dokumentu pastoralne konstitucije *Gaudium et spes* postati Dio I., I. glava. Usp. Drugi vatikanski koncil. Dokumenti, latinski i hrvatski, V. izdanje, Krš anska sadašnjost, Zagreb, 1998., str. 635.

⁶⁷³ *Acta Synodalia*, IV:II, pp. 660–63, esp. p. 660.; cit. prema Williams, *The Mind of John Paul II.*, 178.

⁶⁷⁴ WILLIAMS, *The Mind of John Paul II.*, str. 179 i bilj. 32.

⁶⁷⁵ AS, vol. IV, pars. III, 242–243, n. 67 (animadversio scripta: schema *de Ecclesia in mundo*, cap. de Matrimonio et Familia) XXII. Intervento in forma scrittta sul tema del matrimonio e della famiglia. Cit. pr. Skrzypczak, Robert, *Karol Wojtyla al Concilio Vaticano II.*, 333.

Novi dokument govorio je o ljepoti i svetosti ljubavi izme u supružnika, a o djeci kao prirodnoj posljedici pune realizacije te bra ne ljubavi izme u muža i žene. Dokument nije spominjao na ine borbe protiv napasti požude, nego je isticao važnost svijesti koja je trebala biti kriterij roditeljima u odnosu na prihva anje djece. Za vrijeme rasprave koncilskim ocima predo ena je volja pape Pavla VI. da se ova tema izostavi, tj. izbac s dnevnoga reda rasprave zato što su neki od biskupa predložili Svetom Ocu, s obzirom da je po njima došlo vrijeme za to, da se doktrina Crkve pozabavi pitanjem kontrole ra anja, ali pod drugim aspektom.⁶⁷⁶ O pitanju raskida ili rastave braka, ukoliko se brak pokaže neuspjehom, tako er je zatražena sli na promjena od „tradicionalnoga“ katoli kog stava.⁶⁷⁷ Ovaj je zahtjev naišao na burnu reakciju i veliko negodovanje me u saborskim ocima.⁶⁷⁸ Tada je papa Pavao VI. preuzeo odlu uju u ulogu „papinskoga autoriteta“, što je izrazio u enciklici *Humanae vitae* objavljenoj 1968. godine.

Wojtyła se o tim pitanjima izjasnio pisanim interventom, dakle pisanom izjavom koju je proslijedio Tajništvu Koncila 19. rujna 1965. god., dva dana od otvaranja rasprave o konstituciji *Gaudim et spes* (*Crkvi u suvremenom svijetu*). Wojtylin se intervent razlikovao po svom definitivno pastoralnom karakteru. Odluke o braku i moralu unutar obitelji ne e biti ni od kakve pomo u supružnicima u njihovim konkretnim situacijama ako se zapostavi temeljni aspekt ljubavi unutar para, muškarca i žene. Koncil bi se trebao obratiti supružnicima govorom radosne vijesti – evan elja. U nastavku donosimo neke naglaske iz pisanoga interventa Karola Wojtyle.

Poglavlje „O braku i obitelji“⁶⁷⁹ nije u potpunosti zadovoljavaju e s pastoralnoga gledišta. Wojtyła preporu uje da bi se dijalogom moralo odgovoriti na pitanja supružnika, ne samo u cilju naglašavanja principa odnosno doktrine, ve da se izlože razlozi odnosno argumenti na kojima se temelje ti principi. Wojtyła kaže:

„Za mene su najvažnija stvar postali mladi, koji su mi postavljali mnoga pitanja ne o postojanju Boga, ve pitanja o tome kako treba živjeti, odnosno o na inu sagledavanja i rješavanja problema ljubavi i

⁶⁷⁶ Taj prijedlog dali su: kardinali Paul-Emil Leger i Bernard Alfrink, biskup Joseph Reuss koji je govorio u ime 145 sudionika Koncila, biskup Rudolf Staverman iz Indonezije (AS, vol. III, pars VI, 71–73), kardinal Joseph Suenens (AS, vol. III, pars. VI, 57–59), patrijarh Maximos IV (AS, vol. III, pars. VI, 59–62). Usp. SKRZYPCZAK, Robert, *Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II.*, 333–341.

⁶⁷⁷ Ovu promjenu u odnosu na pitanje rastave zatražio je nadbiskup Elias Zoghby (AS, vol. IV, pars. III, 45–48). Usp. Skrzypczak, Robert, *Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II.*, 333.

⁶⁷⁸ Vrlo burno neslaganje s ovim zahtjevom izrazio je kardinal Charles Journet (AS, vol. IV, pars. III, 58–59). Usp. Skrzypczak, Robert, *Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II. Nav.dj.*, 333.

⁶⁷⁹ *Gaudium et spes*, II. dio, I. gl. „Promicanje dostojanstva braka i obitelji“, u: *Drugi vatikanski koncil. Dokumenti*, str. 685.

braka, kao i onih vezanih za svijet rada (...). Dakle, genealogija mojih studija o ovdjeku, o ljudskom bi u, je prije svega pastoralnog tipa.“⁶⁸⁰

Wojtyła dalje nastavlja u svom intervjuu tvrdnjom da je ovakav na in razgovora potreban zato što pitanja koja se ti u braka nisu samo moralnoga karaktera, ve se ti u i ljudskoga bi a u njegovu konkretnom postojanju i njegovu osobnom pozivu. Ova je tvrdnja potkrijepljena citatima dokumenata Koncila.⁶⁸¹ Kasnije papa Ivan Pavao II. u *Pismu obiteljima (Lettera alle famiglie)* u br. 12 kaže: „Drugi vatikanski koncil, poglavito okrenut prema problemu ovdjeka i njegovog zvanja, tvrdi da bra na zajednica može biti u potpunosti shva ena i objašnjena samo kroz vrijednost 'osobe' i 'dara'.“ Wojtyła zaklju uje da treba zapo eti dijalog, ali ne s apstraktnim brakom, nego sa svim brakovima o kojima se pastoralno brinemo, s brakovima u Crkvi i svijetu jer se pretpostavlja da je brak crkveni sakrament, a prije svega sakrament naravi. Po nau avanju Crkve, brak je sakrament od po etka, odnosno od trenutka stvaranja prvoga ljudskog para. Sakrament naravi poslije je, u Evan elju, još potpunije istaknut ustanovljivanjem ili, radije, objavljivanjem s njim povezana sakramenta milosti. Latinska rije *sacramentum* zna i tajna, a tajna je u najop enitijem zna enju te rije i ono što nije u potpunosti poznato jer nije u potpunosti vidljivo, jer ne leži u polju neposredna osjetilnoga iskustva. Dakle, izvan polja toga iskustva, u sferi razumijevanja, nalazi se pravo na vlasništvo kakvo ima svaka osoba u odnosu na samu sebe, tim više pak *dominium altum*, kakvo Stvoritelj ima u odnosu spram svake od njih. Ako se pak prihva a to najviše pravo na vlasništvo – a prihva a ga svaki religiozan ovdjek – onda brak mora tragati za opravdanjem prije svega pred njegovim o ima, mora pretpostvljati njegovu suglasnost. Wojtyła skre e pozornost i naglašava:

„Nije dovoljno da žena preda svoju osobu u braku muškarcu, a on njoj svoju. Ako je svaka od tih osoba istodobno vlasništvo Stvoritelja, onda i On mora darovati njega njoj, a nju njemu, a u svakomu slu aju mora odobriti uzajamno darivanje koje je sadržano u instituciji braka. (...) Brak kao *sacramentum naturae* nije ništa drugo doli institucija *matrimonium* zasnovana ve na razumijevanju prava Stvoritelja spram osoba koje ga sklapaju. Brak kao *sacramentum gratiae* pretpostavlja potpuno razumijevanje toga prava. Osim toga, sakrament braka ni e na tlu uvjerenja – koje dugujemo Evan elju – da se opravdanje ovdjeka pred Bogom doga a u na elu miloš u. Milost, pak, ovdjek dobiva preko sakramenta koje podjeljuje Crkva, koju je u tu svrhu Krist obdario vlaš u u nadnaravnome poretku. I stoga, tek sakrament braka zadovoljava u potpunosti potrebu za opravdanjem injenice zajedni koga bra nog života pred Bogom Stvoriteljem.“⁶⁸²

⁶⁸⁰ GIOVANNI PAOLO II., *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano, 1994., str. 217–218.

⁶⁸¹ DRUGI VATIKANSKI KONCIL: *Gaudium et spes* 35, 48, 52. Tako er vidi: IVAN PAVAO II., *Lettera alle famiglie* br. 2, br. 9, br. 11, br. 12, br. 14.

⁶⁸² WOJTYŁA, Karol, *Ljubav i odgovornost*, Verbum, Split, 2009., str. 228–229. Usp. SKRZYPCZAK, Robert, *Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II.*, 337–339.

Za vrijeme Koncila pojavilo se mnogo prijedloga i mišljenja o problematici bra noga morala. Radi se o različitim pitanjima o kojima je Wojtyła govorio, kao primjerice o pitanju prakticiranja braka koji odgovara dostojanstvu ljudske osobe, o odgovornu roditeljstvu i metodama prirodnoga planiranja potomstva, o darivanju sebe, o realizaciji osobe po ljubavi, o stvaranju autentične ljudske zajednice. Wojtyła je govorio o „zajedništvu osoba“ – *communio personarum* – što mu je posebno blisko, ali i drugim pitanjima vezanim za problematiku braka i obitelji. Wojtyła se u tim pitanjima poziva najviše na misli izrečene u svojoj etici koj studiji *Ljubav i odgovornost*, ali i na druga svoja djela.⁶⁸³ Tako se može u ostalim pozvati na rečenice iz *Gaudium et spes* koje oslikavaju njemu blisku temu zajedništva – *communio personarum*. Evo što čitamo u koncilskom dokumentu:

„I tako muž i žena koji po bračnom savezu 'više nisu dvoje, nego jedno tijelo' (Mt 19,6) intimnim sjedinjenjem osoba i međusobno pružaju jedno drugome pomoć i službu te doživljavaju smisao svog jedinstva i iz dana u dan sve više produbljuju. To intimno sjedinjenje kao uzajamno darivanje dviju osoba a i dobro djece zahtijevaju punu vjernost bračnim drugovima i njihovo nerazdruživo jedinstvo.“⁶⁸⁴

Wojtyła je dalje isticao kako su dobro poznate teškoće i problematika braka o kojoj govori već i apostol Pavao u svojoj Prvoj poslanici Korinćanima. Wojtyła svojim interventom poziva na solidarnost koja unutar Božjega naroda i ljudske obitelji spaja sve one koji žive u braku. Zatim ističe odgovornost koju ima obiteljska zajednica i ističe da se radi o temeljnoj odgovornosti života i dostojanstva ljudskoga bita i zato što brak i obitelj stvaraju ambijent u kojem je osoba voljena.⁶⁸⁵ Dalje ističe da je dužnost Crkve objasniti na koji način i na koji način korektno prakticirati brak da bi to bilo u skladu sa sakramentalnom milosti i savjesti, voljom i srcem. Svejedno se događa da supružnici u bračnom životu bivaju pogodeni određenim oblikom obojaka i besmisla zbog moralnih poteškoća koje su tipične za bračni život i zbog toga njihova vjera slabi, barem u sferi djelovanja. „Stoga poglavlje 'O braku i obitelji' treba biti spoj vjere i nade“,⁶⁸⁶ završava Wojtyła svoj intervent.

⁶⁸³ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, in: K. Wojtyła, *Metafisica della persona*, p. 520 i p.694. Vidi: Concilio Vaticano II, costituzione *Gaudium et Spes* 24, 48. Usp. IVAN PAVAO II. Esortazione *Christifideles laici*, 51.; Esortazione *Pastores dabo vobis*, 23. Isti: Enciclica *Centesimus annus*, 41. Vidi: WOJTYŁA, K., „Osobowa struktura samostanowienia“, u: *Rozniki filozoficzne*, 1981, t. 29, fasc. 2, pp. 10–12. Vidi: GIOVANNI PAOLO II., *Varcare la soglia della speranza*, 219. ISTI, *Mulieris dignitatem*, 7., 9.; ISTI, *Familiaris consortio*, 19. Usp. SKRZYPCZAK, Robert, *Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II.*, 337–339., vidi i bilj. 976.

⁶⁸⁴ DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Gaudium et spes*, 48.

⁶⁸⁵ Wojtyła se u intervenciji o braku i obitelji poziva na svoje djelo *Ljubav i odgovornost*, zatim na *Gaudium et spes*, *Christifideles laici*, *Familiaris consortio*, *Letera della famiglia*. Usp. SKRZYPCZAK, Robert, *Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II. La Storia e i Documenti*, 339 i bilj. 977.

⁶⁸⁶ SKRZYPCZAK, Robert, *Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II. La Storia e i Documenti*, 339.

1.2.1. Personalisti ki stav Karola Wojtyła

Nakon kra ega uvida u Wojtyline intervente na Drugomu vatikanskom saboru možemo uo iti da je *osoba* jedna od tema koja je prisutna u svim koncilskim govorima i pisanim intervencijama Karola Wojtyła.

Me utim, moramo ovdje primijetiti da je *osoba* to bila i prije Koncila u svim Wojtylinim mislima, govorima i djelima. U prilog ovom svakako ide i tvrdnja dr. Wande Poltawske, publicistice i dugogodišnje prijateljice Karola Wojtyła, koja kaže da je Wojtyła bio „navjestitelj“ Koncila. Ona tvrdi:

„itam koncilske dokumente i vidim da se sve to nalazilo u knjizi Karola Wojtyła, svaka prezentirana misao prema aktualnim definicijama Koncila – i tek sada shva am, iz kojeg razloga Koncil za mene nije bio *otkri e* – ja sam ga ve bila (susrela) nau ila iz knjige *Ljubav i odgovornost* (...) Za mene je Wojtylina ideja o ljubavi bila kao otkri e i odmah sam je u inila svojom’ pa mi dakle koncilski napisi ne govore ništa novo o ljubavi, jer je sve ve bilo napisano u toj knjizi. Wojtylina misao je anticipirala Koncil! Koncil ju je samo potvrdio“⁶⁸⁷

Wojtylin personalizam nije bio posljedica „antropološkoga zaokreta“ prisutna u katoli koj teologiji druge polovice 20. stolje a, ve je to izražaj „pastoralnoga senzibiliteta“ koji predstavlja „krš anski doga aj“ kao *salus personarum* – odnosno susret Krista s ovjekom u njegovoj cjelovitosti. Dakle, uklju ene su sve dimenzije ljudskoga života: metafizi ke, eti ke, socijalne, kulturološke, ekonomske i politi ke. Originalnost krš anstva sastoji se od aktualiziranja Krista koji otkriva ovjeka – ovjeku. ovjek pronalazi samoga sebe na najkompletniji na in – u Kristu; ta klju na tvrdnja koncilskoga dokumenta *Gaudium et spes* treba zahvaliti upravo Wojtyli svoj oblik i on e dugo koristiti u budu nosti taj izraz uzimaju i ga kao temelj svoga pontifikata.⁶⁸⁸ Za Wojtyłu je osoba „to ka“ u kojoj se susre u Crkva i svijet spajaju i dvije dimenzije stvarnosti, zemaljski život i vje ni život. Ova tvrdnja pokazuje koliko je široka bila vizija o ljudskom bi u o kojem je govorio Wojtyła na Saboru.⁶⁸⁹

Personalisti ki stav na koji se Wojtyła poziva ne predstavlja teorijski koncept koji samo njemu pripada, on predstavlja jedan od horizonata razmišljanja o krš anskim misterijima i zada ama krš ana u svijetu. Wojtyła je u mnogim svojim intervencijama otvoreno govorio o „problemu krš anskoga personalizma“ koji kao da je „sputan doktrinom“.

⁶⁸⁷ PÓLTAWSKA, Wanda, *Beskidzkie rekolekcje. Dzieje przyja ni ks. Karola Wojtyły z rodzina Poltawskich*, Ed. w. Pawła, Czestochowa, 2009., p. 294., cit. pr. SKRZYPCZAK, Robert, *Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II.*, 167. i bilj. 380.

⁶⁸⁸ Drugi vatikanski koncil: *Gaudium et spes* 22. Tako er vidi dokumente pape Ivana Pavla II.: Giovanni Paolo II., *Redemptor hominis*, 8, 13, 18; *Dives in misericordia*, 1; *Dominum et Vivificantem*, 53; *Veritatis splendor*, 2, 28; *Evangelium vitae*, 2. 104; *Fides et ratio*, 12, 13.

⁶⁸⁹ SKRZYPCZAK, Robert, *Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II. La Storia e i Documenti*, 119.

Stoga treba razlučiti kršćanski personalizam od svakoga drugog koji bi u sebi nosio bilo kakav trag individualizma ili bilo kakva materijalizma. Koncilska razmišljanja o vrijednostima koje vode ovdjekovu aktivnost traže „jasan princip personalizma“.

Može se zaključiti da Wojtyła kršćanski personalizam, na koji se rado poziva, u prvi plan stavlja istinu i ljudsko biće. Istovremeno, u odnosu na „fenomen osobe“ mogu se prepoznati dvije vrste razmišljanja, i to teološko i filozofsko koje se međusobno upotpunjavaju grade i sliku ovdjeka u Crkvi i svijetu.⁶⁹⁰

Izdvojiti ćemo još nekoliko pojedinosti vezanih za vrijeme Koncila. Tako se primjerice u jesen 1964. godine Wojtyła na Radio Vatikanu obratio svojim sunarodnjacima u govoru nazvanom „O ovdjeku kao osobi“. U svom je radijskom obraćanju priznao da se Sabor nije izravno bavio formuliranjem doktrine o ovdjeku koja nikada nije dogmatski definirana u svim aspektima ni na jednomu prijašnjem saboru ili autoritativnim papinskim proglasom.

Kako smo već rekli, središnje ideje *Osobe i ina* nastale su u vrijeme koncilskih debata kao pokušaj filozofske analize koncepta ovdjeka koji se nalazi u dokumentima Koncila. Wojtyła je tražio odgovor zada i koju je Koncil dodijelio filozofiji. Pronašao ga je upravo u svojoj originalnoj viziji *osobe i ina*. Filozofska definicija osobe pronalazi svoju aplikaciju u teologiji i etici. O tome ćemo više govoriti u sljedećim odlomcima našega rada.

Zaključiti ćemo ovaj dio riječi pape Ivana Pavla II. koji tvrdi da je Koncil vrijedan Božji odgovor krizi našega doba: „Drugi vatikanski koncil razlikuje se od prijašnjih koncila zbog njegovog posebnog stila (...) To je bio ekumenski stil, karakteriziran velikom otvorenosti prema dijalogu (...) Taj novi stil je objava novih vremena.“⁶⁹¹ U vezi s koncilskom antropologijom Wojtyła je rekao sljedeće:

„Antropologija Koncila ima jasno dinamičan karakter, govori o ovdjeku pred njegovim zvanjem, govori o njemu na egzistencijalan način. Još jednom biva predložena vizija misterija ovdjeka koja se manifestirala vjernicima kroz Kristovu Objavu. (...) Izvan Evanđelja, ovdjek ostaje dramatični upitnik bez zadovoljavajućeg odgovora. To an odgovor na pitanje o ovdjeku je, naime, Krist, 'Redemptor hominis'.“⁶⁹²

Wojtyła je naglasio da prepoznavanje ovdjeka kao *osobe* ima veliko teorijsko značenje s dugom poviješću,⁶⁹³ o čemu smo opširnije govorili u pregledu povijesnoga razvoja poimanja osobe. U nastavku slijedi prikaz kongresa organiziranoga u Lublinu 1970. godine, nakon prvoga objavljivanja djela *Osoba i czyn*.

⁶⁹⁰ SKRZYPCZAK, Robert, *Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II. La Storia e i Documenti*, 112–121.

⁶⁹¹ IVAN PAVAO II., *Tertio millennio adveniente. Nadolaskom trećeg tisućljeća* (D 101), 20.

⁶⁹² GIOVANNI PAOLO II., *Memoria e identità*, 140.

⁶⁹³ WILLIAMS, G. Hunston, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, 186s.

1.2.2. Kongres nakon objavljivanja djela *Osoba i czyn*

Prvo objavljivanje djela *Osoba i czyn* predstavljao je događaj od iznimne važnosti koji je izazvao velik interes i značajan odjek u filozofskim krugovima Katoličke škole u Lublinu zbog čega je organiziran kongres 1970. godine. Prije prikaza događaja vezanih za spomenuti kongres smatramo potrebnim zadržati se na važnijim detaljima u vezi sa samim djelom. Prije svega, *Osoba i czyn* iz 1969. godine⁶⁹⁴ predstavlja najvažnije filozofsko djelo kardinala Karola Wojtyły. Put do knjige *Osoba i in* vodio je preko autorove prethodne etičke studije *Milost i Odpowiedzialno (Ljubav i odgovornost)* iz 1960. godine. *Osoba i czyn* u kojem je Wojtyła obrazložio svoju originalnu koncepciju osobe i ina iznimno je složeno djelo o čemu svjedoči i izjava njegova učenika Styczena nakon uvida u prvi nacrt djela.⁶⁹⁵

Postoje dvije verzije djela *Osoba i czyn*. Prvo poljsko izdanje prevedeno je na engleski jezik i izdano 1979. godine u revidiranu konačnom izdanju kao *The Acting Person (Osoba koja djeluje)*. Postoji više različitih prijevoda i izdanja, no postojali su određeni problemi vezani uz engleski prijevod.⁶⁹⁶ Nakon što je Anna-Teresa Tymieniecka⁶⁹⁷ objavljivanjem nekoliko Wojtylinih članaka u *Analecta Husserliana* skrenula pažnju filozofa diljem svijeta na njegovo djelo, predložila je objavljivanje prerađena i proširena teksta na engleskom jeziku. Kardinal Wojtyła složio se s time i radio je s dr. Tymienieckom na brojnim verzijama i dodatcima. Gotovo svi koji su bili uključeni u ovaj rad tvrdili su da je rezultat bio znatno poboljšan tekst.⁶⁹⁸ Problem engleskoga prijevoda je u naslovu djela koje glasi *The Acting*

⁶⁹⁴ Sam Wojtyła rekao je da je iscrpno opisao motive koji su ga „nagnali da napiše ‘Osobu i in’ i to u jednom poglavlju svoje knjige pod naslovom *Znaczenie problematyki personalistycznej – Znaczenie problematyki personalizmu*“. U ovom djelu autor govori o svojem interesu za stvarnost osobe te se prisjeća kako je put do knjige *Osoba i in* vodio preko autorove prethodne etičke studije *Ljubav i odgovornost*.

⁶⁹⁵ Naime, kada ga je Wojtyła pitao što misli, on mu je odgovorio: „Dobar je to prvi nacrt. Možda bi ga se najprije moglo prevesti s poljskoga na poljski kako bi ga čitatelji, uključujući i mene, lakše razumjeli.“ Autorov intervju s Tadeuszom Styczenom 14. travnja 1997. Usp. WEIGEL, George, *Witness to hope. The biography of pope John Paul II.*, 174, bilj. 80. Generacija krakovskoga klera šalila se na račun težine ovoga djela govoreći da je prvi zadatak učiteljima za sve učenike koji se nisu dobro ponašali biti čitanje djela *Osoba i in*. Složenost djela posljedica je mnogih čimbenika, npr. Wojtylin prepoznatljivo „kružni način razmišljanja“, kao i činjenica da je pisao u slobodno vrijeme. Također nije jasno je li Wojtyła pronašao znanstveni jezik na kojem bi se prikladno izrazio. „Marljiva proučateljica njegove poezije i drama Anna Karol-Ostrowska misli da je odgovor na ovo pitanje ‘ne’ jer uvijek postoji nešto o istini stvari što izmišle našim sposobnostima analitičke koga izražavanja.“ Autorov intervju s Annom Karol-Ostrowska 8. travnja 1997. Usp. WEIGEL, George, *Witness to hope. The biography of pope John Paul II.*, 174, bilj. 81.

⁶⁹⁶ Postoji njemačko izdanje 1981., talijansko 1982., španjolsko 1982., francusko 1983., s različitim razinama pouzdanosti. U engleskom prijevodu djelo je naslovljeno *The Acting Person*, u izdanju Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979. Usp. WEIGEL, George, *Witness to hope. The biography of pope John Paul II.*, 174 i bilj. 75. Također usp. WILLIAMS, *The Mind of John Paul II.*, 185s. Također vidi ovdje pod 1.1.4.

⁶⁹⁷ Anna-Teresa Tymieniecka, bivša učenica Romana Ingardena, poznata u svjetskim fenomenološkim krugovima. Urednica znanstvenoga časopisa fenomenologije *Analecta Husserliana*, koji je pokrenula 1971.

⁶⁹⁸ Nakon što je poljski tekst bio prerađen, na engleski ga je preveo Andrzej Potocki i poslao ga dr. Tymienieckoj u Sjedinjene Američke Države na objavljivanje. Nekoliko osoba upućenih u tijek ovog događaja tvrde da je tada dr. Tymieniecka znatno promijenila prijevod Potockoga. To je rezultiralo stanovitim tehničkim pogreškama u

Person, a zna i *Osoba koja djeluje* što nema isto značenje kao izvorni naslov *Osoba i czyn*, zbog čega se najčešće upućuje kritika ovom prerađenom tekstu.⁶⁹⁹ Sva druga izdanja na stranim jezicima djela *Osoba i czyn* zadržavaju značenje kao u izvorniku.⁷⁰⁰ Na hrvatskom govornom području do danas još nije prevedeno glavno djelo Karola Wojtyły *Osoba i czyn*, što vjerujemo dovodi do nedovoljnog poznavanja njegove cjelovite misli kod nas, osobito u filozofsko-teološkim krugovima.

Nakon što je napisao *Osobu i in*, Wojtyła je imao potrebu produbiti pojmove i rezultate do kojih je došao u svojim analizama izloženim u djelu te je napisao važnu studiju *Osoba: podmiot i wspólnota*⁷⁰¹ (*Osoba: Subjekt i zajednica*) 1976. godine u vrijeme dok je revidirao djelo *Osoba i in*. Wojtyła je uz rad na revidiranju djela *Osoba i czyn* ne samo produbljavao, nego i dalje razvijao misli izražene u knjizi, posebno u njezinu sedmom poglavlju u kojem se govori o komunitarnoj dimenziji uvijek i njegovoj relacionalnoj usmjerenosti na drugoga. Stoga se uvijek promatra po zajedničkom djelovanju s drugima, to jest u njegovim interpersonalnim odnosima i sudjelovanju. Upravo je ovo posljednje poglavlje, kako je rečeno, od posebne važnosti za temu našega rada. Glavni članak *Osoba: podmiot i wspólnota* donosi uvid u jezgru, tj. samu srž autorove filozofske misli budući da je ponovno izrekao glavne ideje cijele svoje knjige *Osoba i in*, i to u prvom dijelu glavnika, dok se posljednje poglavlje *Osobe i ina*, prije njegova proširivanja, donosi u drugom dijelu glavnika *Osoba: subjekt i zajednica*. Tri spomenuta djela – *Osoba i in*, *Ljubav i odgovornost*, *Osoba: subjekt i zajednica* – glavna su uporišta za analizu Wojtyłine originalne koncepcije uvijek kao osobe i uvijek kao biološke, biološki sposobna za *communio personarum*. Kako je istaknuto u predgovoru djela *Ljubav i odgovornost*: „tekst *Ljubavi i odgovornosti* bio bi

jeziku, ali je došlo i do usmjeravanja teksta prema njenim vlastitim filozofskim interesima „do te mjere da čitatelj ponekad nije zapravo u doticaju s Wojtylinim mislima“. Usp. WEIGEL, George, *Witness to hope. The biography of pope John Paul II.*, 174, bilj. 83. Autor navodi konkretan primjer takva jednog prijevoda. Ovi problemi postali su poznati tek kada je Wojtyła izabran za papu. Tada nije imao vremena pregledavati stotine stranica teksta i imenovao je komisiju koju su činili otac Styczen, njegov pijatelj otac Marian Jaworski i Andrzej Poltawski, filozof iz Krakowa, da pregleda i ispravi izmijenjeni engleski tekst prijevoda koji je pripremila dr. Tymieniecka. Međutim, ona je odbila prihvatiti izmjene od bilo koga osim od Wojtyły tvrdeći da ima Wojtyłino dopuštenje za objavljivanje njena izmijenjenog prijevoda kao „konačnog teksta djela utvrđenog u suradnji s autoricom Annom-Teresom Tymienieckom“. Sam Wojtyła, kad god bi se ovo pitanje spomenulo, inzistirao je da dr. Tymienieckoj „treba priznati zasluge za iniciranje prijevoda“. Weigelov razgovor s papom Ivanom Pavlom II. 30. rujna 1997. Usp. WEIGEL, G., *Witness to hope. The biography of pope John Paul II.*, 175., bilj. 84.

⁶⁹⁹ Naslov *Person and Act* zadržava napetost izme u subjektivne svijesti i objektivne stvarnosti dok prijevod naslova „Osoba koja djeluje“ stavlja najveći naglasak na subjektivnu stranu Wojtyline analize – što je kritika koja se najčešće upućuje ovom prerađenom tekstu dr. Tymienieckoj. Usp. WEIGEL, G., *Witness to hope*, 175.

⁷⁰⁰ Stoga je na njemačkom *Person und Tat*, na talijanskom *Persona e Atto*, na španjolskom *Persona y Acción* i na francuskom *Personne et Acte*. Usp. WEIGEL, George, *Witness to Hope. The biography of pope John Paul II*, 174–175.; WILLIAMS, G. Hunston, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, str. 186s.

⁷⁰¹ Glavni članak *Osoba: podmiot i wspólnota* sastoji se od dva dijela, preveden je s poljskoga na engleski, a kasnije i na njemački. U prvom dijelu glavni članak donosi glavne misli djela *Osobe i in*. U drugom dijelu glavni članak donosi posljednje poglavlje djela *Osoba i in* prije njegova proširivanja.

osiromašen u svojoj na elnoj osnovi kada se ne bi, barem na neki na in, povezao s tekstom *Osobe i ina*, kada se ne bi o itovao u kontekstu 'traktata o ovjeku' Karola Wojtyle.⁷⁰²

U nastavku emo pozornost posvetiti odjecima nakon prvoga objavljivanja djela *Osoba i czyn*. Nedugo nakon objave knjige recenzije su složno potvrdile višestruko inspirativan karakter ovoga djela.⁷⁰³ Zbog toga je Udruga znanstvenika Katoli koga sveu ilišta u Lublinu odlu ila organizirati kongres o djelu *Osoba i in* u uskom krugu stru njaka.⁷⁰⁴ Diskusija se odvijala 16. prosinca 1970. godine u prostojijama KUL-a.⁷⁰⁵ Nakon javne rasprave o djelu *Osoba i czyn* Karolu Wojtyli su pristizala brojna mišljenja i recenzije⁷⁰⁶ što potvr uje iznimno velik interes za studiju. Upravo zahvaljuju i ovoj konferenciji nastala je kasnije, 1979. godine, kona na revidirana verzija knjige na engleskom, što smo ve spomenuli. Zahvaljuju i veliku odjeku nakon prvoga objavljivanja djela nastao je niz izlaganja koji zna ajno prelazi okvire onoga što je bilo re eno na jednodnevnom kongresu u Lublinu. Ve ina tih izlaganja proširena su i produbljena, što predstavlja velik uspjeh za samo djelo *Osoba i in* koje u tim izlaganjima nije samo predmet analiza i kritika, ve je postalo temelj za daljnja razmišljanja i shva anja problema koji su u Wojtylinu djelu bili opisani, a ponekad samo natuknuti.

U uvodnom govoru na održanom kongresu Wojtyla spominje studiju *Akt i przezycie etyczne (Djelo i eti ki doživljaj)* koji je nastala iz njegova predavanja pod istim naslovom koje je održao na katedri za etiku na Katoli kom sveu ilišu u Lublinu. Spominje da ova studija, me u ostalim ranijim djelima, predstavlja put prema poimanju osobe i ina kakvo nalazimo u djelu *Osoba i in*. Sam Wojtyla isti e:

⁷⁰² WOJTYLA, Karol, *Ljubav i odgovornost*, str. 203., iz popratne rije i poljskih prire iva a STYCZEN, Tadeusz, GALKOWSKI, W. Jerzy, RODZI SKI, Adam, SZOSTEK, Andrzej.

⁷⁰³ KUC, Leszek, „Tajemniczy wiat osoby“, u: *Tygodnik Powszechny*, nr 21 z dn. 24 maja 1970 r.; GRYGIEL, Stanislaw, „Czyn objawieniem osoby?“, u: *Znak*, 200–201 (1971) 200–208; PILU , Henryk, „Próba współczesnej tomistycznej teorii osoby“, u: *Człowiek i wiatopogl d*, 64/69 (1971) 91–98. Citirano prema: SZOSTEK, Andrzej, „Dyskusja nad dziełem Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn“, Wprowadzenie“ (hrv. prijevod: Debata/diskusija o djelu kardinala K. Wojtyle „Osoba i in“, Uvod), u: *Analecta Cracoviensia*, V–VI, Kraków, 1973.–1974., str. 49–51.

⁷⁰⁴ Dogodilo se da je organiziran godišnji kongres profesora odsjeka filozofije viših katoli kih obrazovnih ustanova 16. i 17. prosinca 1970. godine i odlu eno je da e prvi dan kongresa biti posve en djelu kardinala Karola Wojtyle *Osoba i in*. Organizaciju konferencije prihvatio je ve spomenuti Odsjek filozofije Znanstvenoga društva Katoli koga sveu ilišta u Lublinu i time je broj sudionika bio znatno pove an.

⁷⁰⁵ O toj je diskusiji pisala doc. dr. sc. Z. J. Zdybicka, „O konieczn dla etyki filozofi człowieka“, *Znak*, 202 (1971), 500–511, cit. pr. Szostek, Andrzej, Wprowadzenie, 49., vidi: bilj. 2.

⁷⁰⁶ Unato odjeku koje je izazvalo djelo organiziranje još jednoga kongresa poput onoga iz 1970. godine Wojtyli se nije inilo prikladnim. No smatrao je da se može i da bi bilo poželjno prikupiti i objaviti sve što je do tada re eno tako je redakcija *Analecta Cracoviensia* odlu ila materijale s te diskusije uvrstiti u peti tom znanstvenoga asopisa u kojem su sabrana mišljenja devetnaestorice sudionika debate koji su govorili o raznim temama i s razli ih gledišta jer su i sami bili vrlo razli itih i šarolikih „filozofskih profila“. Usp. SZOSTEK, Andrzej, *Dyskusja nad dziełem Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn“, Wprowadzenie*, str. 49.

„Ipak, mislim da je problematika 'Djela i eti kog doživljaja' u posebnoj mjeri odgovorna za kasnije preuzimanje teme 'Osobe i ina'. U predavanjima koje sam spomenuo cijelo sam se vrijeme kretao na granici klasi ne filozofije Aristotela i sv. Tome, i s druge strane, fenomenologije do koje su me dovela prou avanja M.Schelera.“⁷⁰⁷

Wojtyła isti e da njegova „antropologija izražava kontinuitet velikoga naslije a filozofije ovjeka od Platona do Schelera“. Treba istaknuti da autor nije u inio uspješnu sintezu uvida moderne fenomenologije i aristoteli ko-tomisti ke tradicije. Wojtylina misao i njegovo djelo predstavljaju novost i originalan pristup koji je izgradio na temeljima aristoteli ko-tomisti ke tradicije i moderne fenomenologije. Kako smo ve istaknuli, Wojtyła je imao svoj vlastiti fenomenološki interes za ovjeka i osobu koju je u njemu pobudilo prou avanje Maxa Schelera. Znamo da je Wojtyła s velikim interesom studirao Schelerovu etiku, emu se posvetio i u svojoj ve spomenutoj habilitaciji o Scheleru. Wojtyła smatra da je Scheler dokazao veliko zna enje fenomenološke metode, ali tvrdi da nije iskoristio sve mogu nosti te metode. Wojtyła prepoznaje novo zna enje fenomenološke metode kao autenti ne filozofijske analize *samih stvari* koja dolazi do izražaja u djelima predstavnika tzv. „realisti ne fenomenologije“.⁷⁰⁸ Radi se o metodi koja svoju primjenu ne nalazi samo u otkrivanju objektivnih i nužnih *bitnosti i apriornih spoznaja* nego i u spoznaji subjekta i realne egzistencije.⁷⁰⁹

Wojtyła se u uvodnom govoru na kongresu osim spomenute studije *Djelo i eti ki doživljaj* nadovezuje na još jedno od ranijih djela, to je *Znaczenie problemtyki personalistycznej (Zna enje problematike personalizma)* u kojem spominje pastoralnu konstituciju Drugoga vaticanskog sabora *Gaudium et spes*. Vidjet e se do kraja našega rada kako se Wojtyła esto poziva na sljede e rije i ove konstitucije: „ ovjek koji je na zemlji jedino stvorenje što ga je radi njega samoga Bog htio ne može potpuno na i sebe osim po iskrenom darivanju samoga sebe.“ Ove rije i dokumenta kao da su sažele i tradiciju i istraživanja krš anske antropologije u svjetlu Božje objave. Antropologija Tome Akvinskoga

⁷⁰⁷ WOJTYŁA, K., „Wupowied wstepna w czasie dyskusji nad „Osoba i czynem“ w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim dnia 16. grudnia 1970 R.“ (hrv. prijevod: „Uvodni govor kardinala Wojtyła za vrijeme diskusije o 'Osobi i inu' na KUL 16. XII.1970.“), u: *Analecta Cracoviensia*, br. V–VI, Krakow, 1973.–1974., 53–55. Vidi ovdje odlomak 1.1.3.2., bilj. 62., 63. i bilj. 64.

⁷⁰⁸ Me u ostalim u predstavnike realisti ke fenomenologije spadaju: Dietrich von Hildebrand te njegov u enik Josef Seifert koji, inspiriran Hildebrandovom mišlju, na tragu Karola Wojtyła naglašava da osoba predstavlja „neposredno dano“ našega iskustva i da je biti osobom „ ista savršenost“. Realisti ni fenomenolozi na nov na in utemeljuju klasi nu metafiziku tako da razvijaju metafiziku koja se usredoto uje oko pojma osobe. Usp. TI AC, Iris, „Vrijednost osobe u relisti koj fenomenologiji“, u: *Rije ki teološki asopis*, 14 (2006), br 1., 267–280.

⁷⁰⁹ O tome vidi više: TI AC, Iris, „Vrijednost osobe u relisti koj fenomenologiji“, u: *Rije ki teološki asopis*, 14 (2006), br 1., 267–280.

duboko je ukorijenjena u tu tradiciju, a istodobno ostaje otvorena⁷¹⁰ svim dostignu ima ljudske misli koja su proširila poimanje osobe razvijeno u tomizmu i potvrdila njegovu realitnost. Spomenuti odlomak iz dokumenta spominje osobu koja sama po sebi tvori posebnu vrijednost i zbog toga može sebe darivati. Wojtyła tvrdi da „ispod tog aksiološkog, vrijednosnog vidika ipak postoji lako raspoznatljiva i dublja ontološka perspektiva“.⁷¹¹ U svom uvodnom govoru Wojtyła ukazuje na drugi važan dokument Koncila *Dei Verbum* – o Božjoj objavi koji sadrži izrazito personalisti ki koncept objave te smatra da se na to nadovezuje i jednako personalisti ki koncept teologije. Autor tvrdi:

„Možda smo u teologiji svjedoci prijelaza s perspektive koju bih nazvao više 'kozmoškom' na onu više 'personalisti ku'. Radije bih se tako izrazio nego rekao da se odvija prijelaz sa teologije prirode na teologiju osobe – jer mi se čini da je to dvozna no i neutemeljeno. Teologija je oduvijek bila teologija osobe – i zato je bila i teologija prirode.“⁷¹²

Wojtyła dalje u svomu uvodnom govoru tvrdi da studija *Osoba i in* nije teološkoga karaktera, ali „ipak dotiče stvarnost koja je u središtu teologije“.⁷¹³ Konceptija ovjeka kao osobe koju je Wojtyła detaljno razradio i predstavio u svom djelu *Osoba i czyn* može se uočiti već u riječi ima iz Uvodnoga govora na početku simpozija gdje sam spominje kako je *Osobi i inu* prethodila etička studija *Ljubav i odgovornost* naglasivši da „*Osoba i in* više ne nosi taj opis u podnaslovu, nije etička studija, ali ipak izrasta na podlozi cjelokupnog iskustva ovjeka u svijetu gdje se centru nalaze moral, etička stvarnost koja je karakteristična samo ovjeku kao osobi i usko je povezana s njegovim životom“.⁷¹⁴ Wojtyła ističe da je za njegovu koncepciju ovjeka kao osobe osnovno cjelovito, integralno iskustvo ovjeka kao polazište za izgradnju te originalne vizije ovjeka. Ističe i iskustvo kao važan moment koncepcije ovjeka naš je autor mislio na iskustvo s njegovom moralnom i etičkom stvarnošću u koja je svojstvena samo ovjeku kao osobi. Wojtyła naglašava i važnost povezanosti između osobe i njezina života. Osim toga, Wojtyła u uvodu svoga djela *Osoba i in* sam objašnjava da je „knjiga nastala iz

⁷¹⁰ Sveti Toma zaslužuje i danas proučavanje i prihvaćanje zbog otvorenosti i svestranosti kao značajki koje je teško naći u mnogim strujama današnje misli. Radi se o otvorenosti cjelokupnoj stvarnosti u svim njezinim dijelovima i razmjerima, bez smanjivanja ili ograničenja (bez apsolutizacije pojedinih vidova), kako to zahtijeva razum u ime objektivne i cjelovite istine o stvarnosti. Ta je otvorenost oznaka kršćanske vjere (...) Ova se otvorenost temelji i izvire iz činjenice da se kod Tome radi o filozofiji bitka, tj. zbiljnosti bivstvovanja (*actus essendi*) koja je transcendentalna vrijednost najizravniji put da se uzdignemo do spoznaje *samostojnoga Bitka (Esse subsistens)* i iste *Zbiljnosti (Actus purus)*, Boga. Stoga bi se ova filozofija mogla nazvati *navjestiteljicom bitka*, pjesmom u čast bivstvovanja bitka. Usp. Ivan Pavao II., *Doctor Humanitatis*, br. 6.

⁷¹¹ WOJTYŁA, K., „Osobna struktura samoodređenja“, u: *Obnovljeni život*, 34 (1979.), br. 1, 5–13, str. 12; poljsko izd.: „Osobowa struktura samostanowienia“, u: *Roznicki filozoficzne*, 1981.

⁷¹² WOJTYŁA, Karol, „Wprowadzenie w dyskusję nad „Osoba i czynem“, str. 53–55.

⁷¹³ WOJTYŁA, Karol, „Wprowadzenie w dyskusję nad „Osoba i czynem“, 53.

⁷¹⁴ WOJTYŁA, K., „Wprowadzenie w dyskusję nad „Osoba i czynem“, str. 53–55.

potrebe da se vidi objektivni aspekt onog velikog spoznajnog procesa koji se u svojoj biti može definirati kao iskustvo „ovjeka“.⁷¹⁵

1.2.3. Prikaz studija i govora s kongresa u Lublinu 1970. godine

U nastavku ćemo prikazati pojedine studije i govore sa spomenutoga simpozija koji je održan nakon prvoga objavljivanja djela *Osoba i czyn*.

Cilj je Wojtyline knjige *Osoba i czyn* pokazati primjenom fenomenološke metode da *ovjek jest osoba*. Pod pojmom da *ovjek jest osoba* misli se na ovjeka sa svim njegovim vrlinama i sposobnostima koje mu pripisuje i Toma oslanjaju i se na Aristotela, Bibliju i crkvene oce. Pod izrazom „ovjek jest osoba“ misli se u svjetlu moderne psihologije, sociologije i različitih škola filozofije kao što je personalizam, da psihosomatska osoba ima svoje dostojanstvo. Takva osoba, tijelom i umom, nije samo racionalna i društvena, nego je „suveren i trajan entitet“, sposobna na *samoodređenje* i odgovor *zajedništvom* na objavljenu volju također *Suverene Osobe – Stvoritelja* koja ju je stvorila na *svoju sliku*. Pod *zajedništvom* podrazumijeva se sposobnost ovjeka na zajedništvo s drugim ljudskim bićima, kao i na zajedništvo s Bogom. Unatož kompleksnu karakteru djela *Osoba i in* ipak se može reći da postoje tri osnovna tematska pravca na temelju kojih su se formirale spomenute rasprave o studiji *Osoba i in*. Rasprave unutar ove tri osnovne grupe ili pravca formirale su se tako da je nekoliko autora obrađivalo isti problem i često su se uzajamno nadopunjavali.

Prvi tematski pravac obuhvaća grupu metafizičkih znanstvenih rasprava i studija, riječima Szosteka: „autori razmišljaju o posljedicama prihvatanja koncepta iskustva koji je predstavljen u 'Osobi i inu' – koje su vrline i mane odabrane metode objašnjavanja tog iskustva (...).“⁷¹⁶

Drugi tematski pravac, po Wojtylinim riječima, obuhvaća studije „koje se bave pitanjem odgovara li koncept ovjeka predstavljen u studiji *Osoba i czyn* stvarnosti ovjeka u potpunosti ili u određenom aspektu ili dijelovima“.⁷¹⁷

⁷¹⁵ WOJTYLA, Karol, *Osoba i czyn*, 9. Usp. Isti, „The Intentional Act and the Human Act that is, Act and Experience“, u: A. TYMIENIECKA (ed.), *Analecta Husserliana*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland, Vol. V. (1976), 269–280, ovdje str. 279.

⁷¹⁶ SZOSTEK, Andrzej, „Dyskusja nad dziełem Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn“, Wprowadzenie“, u: *Analecta Cracoviensia*, Kraków, br. V–VI, 1975., 50–51. U prvoj grupi izlažu općenite probleme autori Krapiec, Kalinowski, Kamiński ili detaljnije probleme Klosak i Tischner, na koje se kao odgovori nadovezuju govori Jaworskoga, Styczeła i Foryckoga. Prvu grupu zaključuju izjave Gogacza i Grygla.

⁷¹⁷ WOJTYLA, Karol, „Słowo końcowe“, u: *Analecta Cracoviensia*, Kraków, br. V–VI, 1975., 243–263, ovdje 245. Predava i su druge grupe tema: Wojciechowski (koji sumira ovu tematsku cjelinu), Grygiel, Stepień, Poltawski (analiziraju koncept svijesti), Gogacz, Galkowski, Kuc (koncept prirode, osobe, slobode), koncept sudjelovanja analizira također predava Leszek Kuc.

Tre i tematski pravac ine studije i analize koje obrađuju praktičnu važnost koncepta osobe koji se javlja u knjizi kardinala Wojtyły i njegovu korisnost u pastoralnoj pedagogiji, psihologiji i psihijatriji ili, Wojtyłinim riječi ima: „u trećem krugu koncentriraju se na pitanje koliko taj koncept može biti baza raznovrsnoj praksi.“⁷¹⁸ Ine nam se zanimljive i korisne teme u smislu odgoja u razvojnom procesu odgojke, o čemu u svojim studijama govore autorice T. Kukolowicz⁷¹⁹ i Wanda Poltawska.⁷²⁰

Cijela je rasprava uokvirena uvodom i zaključkom autora djela *Osoba i czyn* te tvori sažetak argumenata svih sudionika rasprave.⁷²¹ Po A. Szosteku, cilj rasprava nije bio ocjenjivanje knjige kao ni uvrštavanje autora u neku od škola ili književnih struja već upravo suprotno, Wojtyłinim riječi ima:

“Injenica da se radi o raspravi u prisutnosti autora zasigurno nikoga neće spriječiti da kaže svoje iskreno mišljenje, jer ne radi se o odgojci, već o djelu, a kroz njega dolazimo do fundamentalnog cilja znanosti – do spoznaje istine o odgojci: osobi i činu.“⁷²²

Autor je htio da rasprava i analiza studije *Osoba i in* bude zajedničko traženje istine o odgojci koja bi unaprijedila naše znanje o antropologiji i „koja bi postala – ako bude potrebno ‘budnica’ autorovom preispitivanju“.⁷²³ Drugim riječi ima, Wojtyła ističe da je važan problem o kojem se piše, promišlja, diskutira, a ne autor kao ni sama knjiga. Ovdje dolazi do izražaja personalistički stav Karola Wojtyły, kao i njemu blizak termin *zajedništva* kao konstitutivni element ljudskoga bita. O zajedništvu je govorio i u svojim interventima na Drugomu vatikanskom koncilu pri izradi Sheme XIII. kada je u jednom od govora naglasio važnost „zajedničkoga traženja istinita i pravedna rješenja teških problema ljudskoga života“.

Wojtyła je naglasio istu misao u uvodnom i završnom govoru kongresa pozivajući se na pojam sv. Augustina *retractationes* i kaže da citiraju i govore izlagatelja „možemo uočiti da većina ima karakter kreativnih *retractationes* u odnosu na *Osobu i in* iz pera svojih autora“. Ipak, iako pojam znači „ponovno riješavanje istih problema“, Wojtyła naglašava da se „jednom pokrenuta pitanja mogu ponovo pokretati ukoliko se sagledaju iz druge

⁷¹⁸ WOJTYŁA, Karol, „*Slowo ko cove*“, str. 245. Predavač i treće grupe su: o praktičnim aspektima govori Zdybicka, o pastoralnoj pedagogiji govori biskup Stroba, o pastoralnoj psihologiji govori Kukolowicz i o mogući primjene u psihijatriji govori u svojoj studiji Poltawska.

⁷¹⁹ Autorica Teresa Kukolowicz napisala je izvrsnu studiju pod naslovom *Osoba i czyn a wychowanie w rodzinie*, „Osoba i in i odgoj u obitelji“, str. 211–221, u kojoj govori o odgoju u obitelji pod aspektom analiza odgojke i komunitarne dimenzije odgojke u studiji *Osoba i in*.

⁷²⁰ POLTAWSKA, Wanda, „Konceptja samoposiadania – podstawa psychoterapii obiektywizujacej (W wietle ksia ki Kardynala Karola Wojtyly, „Osoba i Czyn“)“ (hrv. prijevod: „Konceptja samoposjedovanja – osnova objektivizirajuće psihoterapije u svjetlu knjige „Osoba i in!“), str. 223–241. Autorica u ovoj važnoj studiji obrazlaže konceptiju samoposjedovanja kao osnove objektivizirajuće psihoterapije u svjetlu knjige *Osoba i in*.

⁷²¹ WOJTYŁA, Karol, „Wupowied wstepna w czasie dyskusji nad „Osoba i czynem“, str. 53–55; WOJTYŁA, Karol, „*Slowo ko cove*“, str. 243–263.

⁷²² WOJTYŁA, Karol, „Wupowied wstepna w czasie dyskusji nad „Osoba i czynem“, str. 55.

⁷²³ SZOSTEK, Andrzej, „Dyskusja nad dzielem Kardynala Karola Wojtyly „Osoba i czyn“, Wprowadzenie“, 51.

perspektive“.⁷²⁴ U vezi s tim analizom djela *Osoba i in*, kao i rasprava i studija drugih znanstvenika o tom djelu, pokazuje se da se *otvaraju uvijek nova pitanja* više nego što se nude odgovori te da djelo ne nudi gotova rješenja na pitanja i određene probleme vezane za *konceptiju osobe i ina*.

Prvi tematski pravac obuhvaća sudionike rasprave koji su se, po Wojtylinim riječima, bavili pitanjima filozofskoga karaktera djela *Osoba i czyn*. Wojtyła je rasprave autora svrstao u tri dijela. Prvi dio rasprava naslovio je „Filozofska antropologija i iskustvo“, drugi dio „Filozofija bića i svijesti“ i treći dio rasprava „Teorija osobe ili hermeneutika?“.⁷²⁵

Ovom je problemu posvećeno najviše pažnje na kongresu vjerojatno zato što je među sudionicima bilo najviše filozofa, a po Wojtylinim riječima i zato „što filozofi danas pažnju uglavnom pridaju metodološkim problemima“.⁷²⁶ U svom izlaganju autori Kalinowski⁷²⁷ i Klósak⁷²⁸ izrazili su mišljenje da se u djelu radi o fenomenologiji osobe, a ne o filozofiji osobe, u tom smislu izlagali su svoje argumente tvrdeći i da su potrebne male prilagodbe koje ne bi bitno utjecale na analize do kojih je Wojtyła došao. Svi drugi sudionici kongresa govorili su o filozofskom karakteru studije. U prilog filozofskog karaktera djela govori i sam Wojtyła u uvodu *Osoba i czyn*⁷²⁹ gdje objašnjava da je „knjiga nastala iz potrebe da se vidi objektivni aspekt onog velikog spoznajnog procesa koji se u svojoj biti može definirati kao *iskustvo ovjeka*“. Dalje Wojtyła objašnjava kako to „življeno iskustvo“ traži da bude „spoznato na drugi način, takvom metodom i takvom analizom koja otvara i pokazuje njegovu bit“⁷³⁰ pri čemu misli na metodu fenomenologijske analize. I nakon kongresa mnogi autori koji su se bavili analizama Wojtyline koncepcije *ovjeka* također su govorili u prilog filozofskoga karaktera studije *Osoba i czyn*. Tako je primjerice Josef Seifert, kojega smo već spominjali kao jednoga od vodećih predstavnika „fenomenološkoga realizma“, u ocjeni metodološke strane djela *Osoba i in* rekao 1981. godine u svojoj studiji o Wojtylinu djelu

⁷²⁴ WOJTYŁA, Karol, Wprowadzenie wstępne“, str. 55. Isti, „Słowo o człowieku“, str. 244. Ovdje se Wojtyła poziva na pojam sv. Augustina *retractationes* koji se odnosi na činjenicu da su ljudska i znanstvena spoznaja kreativne jer se temelje na potrazi i traženju, a traženjem se dolazi do ponovnoga suočavanja s tim istim problemima. Augustin je u pojmu *retractationes* po Wojtylinu mišljenju sažeo „neko duboko pravilo znanosti“.

⁷²⁵ Kompletan uvid u Wojtylin komentar rasprava 1. tematske grupe autora kongresa koji raspravljaju o pitanju filozofskoga karaktera njegova djela *Osoba i in* iz različitih aspekata zainteresirani mogu pronaći u: WOJTYŁA, Karol, „Słowo o człowieku“, u: *Analecta Cracoviensia*, Kraków, br. V–VI, 1973.–1974., 243–253.

⁷²⁶ Isti, „Słowo o człowieku“, 245.

⁷²⁷ KALINOWSKI, Jerzy, „Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej. Pytania wywołane przez Osobę i Czyn.“ (hrv. prijevod: „Metafizika i fenomenologija ljudske osobe. Pitanja izazvana nakon „Osobe i in“), u: *Analecta Cracoviensia* V–VI, Krakow, 1975., str. 63–71.

⁷²⁸ Ks. KŁOSAK, Kazimierz, „Teoria do wiadczenia szlowieka w ujeciu Kardynala Karola Wojtyly“ (hrv. prijevod: „Teorija iskustva ovjeka u misli Karola Wojtyle“), u: *Analecta Cracoviensia* V–VI, Krakow, 1975., str. 81–84.

⁷²⁹ WOJTYŁA, Karol, *Person und Tat*, str. 9.

⁷³⁰ WOJTYŁA, Karol, *Person und Tat*, str. 9.

kako se radi o „ istom filozofskom djelu koje rigorozno primjenjuje fenomenološko-filozofijsku metodu“. ⁷³¹ Seifert je u spomenutoj studiji rekao kako „ne poznaje ni jedno djelo u suvremenoj filozofiji koje se na tako originalan na in obra a klju noj temi metafizike i tako zna ajnoj za etiku: *osobi*“. ⁷³²

Wojtyła dalje isti e da se najviše polemiziralo o „problemu iskustva kao izvora filozofske spoznaje“. ⁷³³ Izdvojio je mišljenje Jaworskoga koji je izme u ostaloga rekao:

„Ako ne želimo koristiti isti racionalizam što se ti e filozofije ovjeka, najprije moramo ukazati na osnove koje interpretiraju njegovo bi e u samom iskustvu (...) Osoba mora (...) biti sagledljiva u iskustvu, jer kako bismo ina e o tome mogli nešto znati?“ ⁷³⁴

Wojtyła primje uje da je svaki odgovor do kojega su sudionici rasprave dolazili otvarao novo pitanje. Naš autor inzistira da djelo *Osoba i in* sadrži fenomenološku analizu „sagledljivih podataka“, druk ije re eno – *konfrontaciju metafizi koga koncepta osobe s iskustvom*. ⁷³⁵ Wojtyła nastavlja istu temu isti u i sada autora Kami skoga koji kriti ki smatra da se u knjizi previše „proširuje domet iskustva“, posebno se osvr e na „priznavanje svakoga iskustva kao razumijevanja“, što izaziva izvjestan otpor, kao i tvrdnja da su u „iskustvu sadržane istine koje tuma e stvarnost iskustva“. ⁷³⁶ O tome govori i autor Stepie ⁷³⁷, ali s posve druga ijim naglaskom. Vezano za *iskustvo* on predlaže:

„Mislim da intelektualna spoznaja može biti ujedno i izravna kao i neizravna. Spoznajni in, in ljudskog iskustva je osjetilno-intelektualna radnja i može se opisati kao izravno shva anje (razumijevanje) a ne kao neizravno razumijevanje. (...) ja ne vidim problem u vezi sa shva anjem iskustva u *Osobi i inu*.“ ⁷³⁸

Vezano za *iskustvo i razumijevanje* koje je izazvalo velike polemike Wojtyła kaže: „Ipak, ini se da iskustvo u '*Osobi i inu*' nikad nije bilo poistovje ivano sa razumijevanjem, nego je

⁷³¹ SEIFERT, Josef, „Karol Kardinal Wojtyła (Pope John Paul II) as Philosopher and the Crackow/Lublin school of Philosophy“, u: *Alethia. An International Yearbook of Philosophy – Volume II: Epistemology*, International Academy of Philosophy Press, 1981., 130–199. O transcendentnosti osobe u filozofiji K. Wojtyle tako er vidi u studiji: SEIFERT, Josef, „Truth and Transcendence of the Person in the philosophical Thought of Karol Wojtyła“, u: *Karol Wojtyła Filosofo Teologo e Poeta. Atti del Colloquio Internazionale del Pensare Cristiano*, Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano, 1984., 93–106. Tako er usporedi izvrsnu studiju: BUTTIGLIONE, Rocco, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Jaca-Book, Milano, 1982., str. 168–185.

⁷³² SEIFERT, Josef, „Karol Kardinal Wojtyła (Pope John Paul II) as Philosopher and the Crackow/Lublin school of Philosophy“, 135s.

⁷³³ WOJTYŁA, K., „Slowo ko cowe“, 247.

⁷³⁴ JAWORSKI, Marian, „Koncepcja antropologii filozoficznej“, 95s.

⁷³⁵ WOJTYŁA, K., *Slowo koncowe*, 250.

⁷³⁶ Ks. KAMINSKI, Stanisav, „Jak filozofowac o czlowieku?“ (hrv. prijevod: „Kako filozofirati o ovjeku“). u: *Analecta Cracoviensia*, V–VI, Krakow, 1975., 73–79.

⁷³⁷ STEPIE, B. Antoni, *Fenomenologia tomizujaca w ksiazce „Osoba i Czyn“* (hrv. prijevod: „Tomisti ka fenomenologija u djelu '*Osoba i in*'“), u: *Analecta Cracoviensia*, V–VI, Krakow, 1975., 153–157.

⁷³⁸ STEPIE, B. Antoni, *Fenomenologia tomisujaca w ksiazce „Osoba i Czyn“*, 154s. Autor dalje govori o problemu svijesti i odnosu spoznaje i svijesti.

samo bilo prikazano kao njegov temelj i izvor.⁷³⁹ Analiza ovih studija pokazuje da Kami ski, Kalinowski, kao i Gogacz⁷⁴⁰ naglašavaju svoje primjedbe *protiv iskustva kao temelja spoznaje osobe*, njena kreativnoga shva anja, a time izravno ili neizravno daju do znanja da izvore toga treba tražiti u metafizici. Wojtyła u vezi s tim naglašava dvije stvari:

„Prvo – teorija bi a tako er ima svoje korijene u iskustvu, a drugo, ne možemo vidjeti drugi na in primjene teorije bi a, nego samo u odnosu na specifi na iskustva ovjeka.“⁷⁴¹

Iz ovih izlaganja može se zaklju iti da je *osoba* stvarnost koja je vrlo sagledljiva. Eventualne nejasno e na polju metafizike posjeduju svoju realnost u iskustvu ovjeka.⁷⁴² Wojtyła je u završnom govoru usmjerio svoju pažnju izlaganju autora Stycze a za kojega smatra da je izložio *inovatorske* ideje u prvom redu zato što uvjerljivo ukazuje na vezu iskustva ovjeka s filozofskom antropologijom te istovremeno dobro poga a nakane djela *Osoba i in*. Styczen je dobro uo io kako se u djelu radi o „modelu metode koja teoriji ovjeka može osigurati karakter filozofske discipline u klasi nom smislu“.⁷⁴³ Wojtyła isti e kako Styczen ne vidi alternativu modelu *metode iskustva* primijenjene u *Osobi i inu*, iako to no dodaje da „predstavljanje takva modela nije isto što i njegova detaljna obrada“ te tako postavlja „diskretne, ali odlu ne zahtjeve“ Wojtyli i drugima koji se bave tom temom.⁷⁴⁴

Vezano za problem dvije vrste iskustva Wojtyła je mišljenja da su ga sudionici debate prikladno obradili.⁷⁴⁵ U *Osobi i inu* ove dvije vrste iskustva ovjeka nazvane su *unutarnjim* i *vanjskim iskustvom*. Svoj su doprinos ovoj temi dali autori Grygiel⁷⁴⁶ i Kami ski. Nitko od sudionika ne sumnja u *dvostrukost iskustva*, no problem je u tome kako tu dvostrukost ispravno sažeti u *jedinstvo koncepta osobe*. Wojtyła tvrdi da je „problem ‘dvostrukosti’ *iskustva* jednostavno neizbježan u shva anju ovjeka (...) moramo biti svjesni toga zato što u filozofskom konceptu ovjeka ili ak i u ‘teoriji osobe’ *de facto* koristimo to *dvojako iskustvo* (...)“.⁷⁴⁷ Wojtyła zaklju uje rije ima da

⁷³⁹ WOJTYŁA, Karol, „Słowo koncowe“, str. 248.

⁷⁴⁰ GOGACZ, Mieczysław, Hermeneutyka „Osoby i Czynu“ (Recenzja księ ki Ksiedza Kardynała Karola Wojtyły *Osoba i Czyn*, Krakow, 1969) (hrv. prijevod: „Hermeneutika Osobe i ina“), u: *Analecta Cracoviensia*, V–VI, 125–138. Gogacz spada u autore tzv. prvog kruga tema koje govore o tome je li studija K. Wojtyły *Osoba i in* filozofskoga karaktera i u kojem zna enju što obrazlaže u spomenutoj studiji.

⁷⁴¹ WOJTYŁA, Karol, „Słowo koncowe“, 248.

⁷⁴² WOJTYŁA, K., Słowo koncowe, 243–263. Usp. JAWORSKI, Marian, „Koncepcja antropologii filozoficznej w ujeciu Kardynała Karola Wojtyły (Proba odczytania w oparciu o studium ‘Osoba i Czyn’), 91–106.

⁷⁴³ STYCZEN, Tadeusz, „Metoda antropologii filozoficznej w ‘Osobie i Czynie’ Kardynała Karola Wojtyły“, u: *Analecta Cracoviensia*, V–VI, Krakow, 1973.–1974., str. 107–115.

⁷⁴⁴ WOJTYŁA, K., „Słowo koncowe“, 248–249.

⁷⁴⁵ WOJTYŁA, Karol, „Słowo koncowe“, 249.

⁷⁴⁶ GRYGIEL, Stanisław, „Hermeneutyka czynu oraz nowy model wiadomo ci“ (hrv. prijevod: „Hermeneutika ina i novi model“), u: *Analecta Cracoviensia*, V–VI, Kraków, 1973.–1974., 139–151.

⁷⁴⁷ WOJTYŁA, Karol, „Słowo koncowe“, 250.

„Nema ništa protiv metodološke analize ova dva izvora iskustva (...) iako istovremeno izražava uvjerenje da i dvojakost iskustva i preciziranje daljnjih etapa filozofske spoznaje uvijek ne podnosi temeljno jedinstvo te spoznaje. U suprotnome, filozofija osobe morala bi postati teorija koja se ne susreće s iskustvom. Studija *Osoba i in* napisana je, izmeću ostalog i zato da bi rekla da to nije istina.“⁷⁴⁸

Wojtyła zaključuje *prvi tematski pravac* izlaganja s naglaskom da su važne i značajne sve rasprave o problemu filozofskoga karaktera *Osobe i ina* jer potvrđuju autorova uvjerenja izložena u djelu.

Drugi tematski pravac obuhvaća rasprave „koje se bave pitanjem odgovara li koncept uvijek predstavljen u studiji *Osoba i czyn* stvarnosti uvijek u potpunosti ili u određenom aspektu ili dijelovima“.⁷⁴⁹ Wojtyła naglašava da u ovim raspravama na temu odnosa koncepta ljudskoga bića prema stvarnosti koji je predstavljen u knjizi ta ocjena koncepta nije toliko metodološki vrijednosna. Ovaj krug rasprava sadrži tri teme: „Povijesni ili sistematičan pristup?“, „Koncept svijesti iz perspektive dinamizma osobe“ i „Postulat relativnog koncepta osobe“. Wojtyła je okarakterizirao rasprave kao dinamične i u njima su autori iznosili svoja stajališta, ali i pitanja, primjerice: zašto se u djelu radi o spoznaji osobe počinu, zašto se govori o metodi analize ljudskoga dinamizma? Postavljalo se pitanje bi li bila prikladnija i bolja analiza „spoznaje kroz vrijednosti“ od „spoznaje kroz in“? Wojtyła je jasno istaknuo i potvrdio da se u *Osobi i inu* radi o aspektu koji najpotpunije i najdublje opisuje uvijek kao osobu.⁷⁵⁰ Pokušaj shvaćanja osobe kroz in poduzet je zbog predmetnoga bogatstva toga izvora, ali i zato što je in na in objave osobe.

Značajan je doprinos autora *Foryckija Romana*⁷⁵¹ koji je izmeću ostaloga rekao da je autor *Osobe i ina* uspio iskoristiti prednosti odabranih metoda: „Uspio je ostvariti ono što bi korištenjem isključivo tradicionalnih metoda bilo teško ostvarivo, štoviše – nemoguće, a to je prikazivanje uvijek u aspektu njegove subjektivnosti i dinamičnosti. Analiza ljudskih dinamizama a posebice dinamizma ljudskog djelovanja postala je odličnom izlaznom točkom u istraživanjima koja se tiču ljudske osobe. (...) Cilj studije je razumijevanje ljudske osobe (...) da bi postigao taj cilj autor analizira injenicu ' uvijek djeluje' u uvjerenju da se u svakom

⁷⁴⁸ WOJTYŁA, Karol, „Słowo koncowe“, 250.

⁷⁴⁹ WOJTYŁA, K., „Słowo koncowe“, 245.

⁷⁵⁰ WOJTYŁA, K., „Słowo koncowe“, 253.

⁷⁵¹ FORYCKI, Roman, „Antropologia w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły (na podstawie książki *Osoba i czyn*, Kraków 1969) (hrv. prijevod: „Antropologija u shvaćanju kardinala Karola Wojtyły na temelju knjige *Osoba i in*“, Krakow 1969.“), u: *Analecta Cracoviensia*, V–VI, Krakow, 1973.–1974., 117–124.

djelu koje je istinski ljudsko manifestira ljudska osoba bez obzira na tip ina (...) analiza ljudskog djelovanja za njega, ini put do pokazivanja i shva anja osobe.“⁷⁵²

Za našu temu zanimljiv je onaj dio studije u kojoj autor Forycki govori o aspektima *Osobe i ina* gdje Wojtyła izlaže problematiku *djelovanja ovjeka s drugima*. Forycki s pravom primje uje da i kada se radi o djelovanju ovjeka s drugima, *osoba* ostaje glavnim subjektom i izvršiteljem radnje. ovjek nije samo osoba koja se otvara za suradnju s drugima, nego, možda i prije svega, *ovjek je jedinstvo osoba*. Ovaj je problem postavljen u sedmom poglavlju djela *Osoba i in* koje obra uje pitanje sudjelovanja. Uzimaju i u obzir problem sudjelovanja možemo se upitati o smjeru razvoja ovjeka kao i o vrijednostima. Me utim, Forycki isti e da problem koji se ponekad javlja u vrlo drasti nu obliku na podru ju me uljudskih odnosa (pojedince ili zajednice) iz perspektive filozofije treba sagledati kao prevladan. Op enito, ne suprotstavlja se osoba zajednici niti zajednica osobi. Gotovo svuda se smatra da su osoba i zajednica stvarnosti koje se me usobno uvjetuju. Istraživanjem pitanja ovjeka kroz perspektivu ljudske zajednice mogu se ipak zamijetiti odre eni momenti koji bi se mogli opisati kao komplementarni onim momentima koji se javljaju kod istraživanja problema ovjeka kao osobe. Za sedmo poglavlje djela *Osoba i in* ovaj autor tvrdi da predstavlja na neki na in otvaranje sama sebe prema filozofskim problemima zajednice ljudskih bi a. U vezi s time primje uje:

„Ako se u prvom planu u središtu filozofske problematike ovjeka javlja osoba, a zajednica samo kao okruženje i uvjet samoostvarenja, onda u drugoj perspektivi glavnim problemom postaje pitanje ljudske zajednice pa e se istraživanje osobne problematike javiti kao neizostavan uvjet istraživanja problematike zajednice osoba. Ako je za prvu problematiku karakteristi na, kako to no primje uje autor, zapovijed 'ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe'⁷⁵³ onda je za problematiku druge vrste karakteristi an prikaz ljubavi prema samom sebi u odnosu na ostvarenje zajednice ljudi. S takvim shva anjem filozofske problematike ovjeka treba re i da studija *Osoba i in* kardinala Wojtyła u toj filozofiji igra temeljnu ulogu.“⁷⁵⁴

Sudionik kongresa *Albert Mieczyslaw Krapiec*⁷⁵⁵ u svojoj studiji o djelu *Osoba i in* istaknuo je osobu promatranu kao subjekt moralnosti. Autor isti e da se rješenje koje je Wojtyła predložio može sažeti u jednu tvrdnju: “kroz analizu ljudskih djela afirmirati osobu

⁷⁵² FORYCKI, Roman, „Antropologia w ujeciu Kardynala Karola Wojtyły (na podstawie ksia ki *Osoba i czyn*, Kraków 1969)“, 118.

⁷⁵³ WOJTYŁA, Karol, *Osoba i Czyn*, 323.

⁷⁵⁴ FORYCKI, Roman, „Antropologia w ujeciu Kardynala Karola Wojtyły (na podstawie ksia ki *Osoba i czyn*, Kraków 1969)“, 124.

⁷⁵⁵ KRAPIEC, Albert, Mieczyslaw, OP, „Ksiazka kardynala Karola Wojtyły monografia osoby jako podmiotu moralno ci“ (hrv. prijevod: “Knjiga kardinala K. Wojtyły: Monografija osobe kao subjekta moralnosti“) u: *Analecta Cracoviensia*, Kraków, br. V–VI, 1975., 57–61. Otac Mieczyslaw Albert Krapiec dominikanac, predstavnik filozofije bi a, glavni je cilj njegove filozofije „zasnivanje kasi ne filozofije“. Interesanto je prou iti cijelu studiju Krapieca, govori o teško ama prihva anja Wojtyline studije kao filozofske antropologije u prilog prihva anja studije kao antropologije naro ito iz podru ja etike.

kao subjekt tog djela⁷⁵⁶. Krapiec u djelu *Osoba i in* vidi: „antropologiju koja dopušta dublje razumijevanje ovjeka kao subjekta moralnosti“.⁷⁵⁷ On smatra da je u studiji *Osoba i in* zastupljena antropologija kakvu koristi etičar, moralist, a Wojtyła zaključuje da se s tim mišljenjem može složiti.⁷⁵⁸ Krapiec dalje razvija svoju kritiku misao i ukazuje na to da se radi o materiji koja je već odavna promišljena, ipak unatoč tome predstavlja doprinos koji u području antropologije, pogotovo etičke antropologije, treba uvažiti jer je ukazao na mnoge karakteristike ovjeka kao subjekta moralne radnje. Autor dalje naglašava kako je studija *Osoba i in* od velika značenja i zahtjeva posebno istraživanje jer na njele iznesena u djelu uvjetuju ne samo osvješćivanje samoga sebe, to jest samoosvješćivanje, već i unutarnji razvoj ovjeka, posebice njegov moralni razvoj, pri čemu se pod izrazom *samoosvješćivanje*⁷⁵⁹ misli na znanje o sebi koje je implicitno prisutno u svakom svjesnom djelovanju i prepoznaje se kao svjesno djelujuće i subjekt kao *Ja*. Krapiec na kraju priznaje da trenutci specifična osobnoga života koji nisu bili poznati osobi, posebice iz perspektive ovjeka kao subjekta koji izvodi radnju (*ovjek djeluje*), a na koje je osobitu pažnju skrenuo kardinal Wojtyła, predstavljaju iznimno vrijedan i kreativan Wojtyłin doprinos obogaćivanju naše dosadašnje vizije ovjeka općenito, a posebice omogućuju dublje shvaćanje ovjeka kao bića koje stvara i proživljava moralni poredak.

Wojtyła dalje naglašava važnost koncepta *transcendencije osobe u inu* s komplementarnim konceptom *integracije osobe u inu* koji dovoljno objašnjava specifikum pokazivanja osobe u njenu višestranu bogatstvu, a u tom shvaćanju osigurava dovoljno prvenstvo subjekta djelovanja, tj. osobe prije djelovanja ili ina. Integracija ne znači jednostavan zbroj različitih sastavnica osobe, nego označava pojavu i ostvarenje jedinstva na temelju raznovrsne kompleksnosti ovjeka. U tom smislu integracija predstavlja aspekt personalnoga dinamizma, i to transcendenciji komplementaran aspekt. Pojam integracije osobe u inu u Wojtyłinoj koncepciji postaje ključnim pojmom za razumijevanje pravoga značenja psiho-somatskoga jedinstva ovjeka.

⁷⁵⁶ KRAPIEC, Albert, „Książka kardynała Karola Wojtyły monografia osoby jako podmiotu moralności“, 57.

⁷⁵⁷ WOJTYŁA, Karol, „Słowo o człowieku“, 253.

⁷⁵⁸ WOJTYŁA, „Słowo o człowieku“, 254.

⁷⁵⁹ „Autoconscientia“ – od lat. *conscientia* = spoznaja; in kojim ovjek spoznaje sama sebe; svijest o samome sebi. *Autoconscientia* nije isto što i *znanje o sebi* do kojega se dolazi refleksijom kod spoznavanja ostalih stvari, nego je implicitno prisutna u svakom svjesnom djelovanju i prepoznaje se kao svjesno djelujuće i subjekt, kao *Ja* („*samopostojanje i ja*“ – bitak subjekta u radnji subjektiviziranja). Aristotel *autoconscientiju* tumači kao *mišljenje mišljenja*; sv. Augustin kao *nutarnju svijest, sigurnost da istina živi u nama*. Descartes tumači kao *svijest o vlastitom postojanju* i predstavlja temelj svakoj sigurnoj spoznaji. Više vidi u: MIŠIĆ, Anto, *Rječnik filozofskih pojmova*, 40.

Wojtyła se zadržao na izlaganju autora *Leszeka Kuca* koji sadrži temeljito preispitivanje studije *Osoba i in*, kako sam kaže, radi se o „konstruktivnoj kritici nekih tvrdnji, metodologije i principa studije“.⁷⁶⁰ Što se tiče *sudjelovanja*, Kuc smatra da je ono dostatno kao tumačenje zajedničkoga života ljudi. Međutim, Wojtyła je želio istaknuti jedan drugi aspekt, tj. sposobnost djelovanja osobe s drugim osobama. Na taj način „ovjek realizira autentičnu personalističku vrijednost, tj. izvršava in i kroz njega ispunjava sebe“.⁷⁶¹ Isticanje ovoga aspekta Wojtyli je važno zbog primjedaba na prisutnost različitih antipersonalističkih tendencija suvremenoga života, što se onda reflektira i na *zajedničko dobro* koje zbog tih utjecaja ostaje u sukobu s pravim dobrom osobe. Ovako shvaćen aspekt sudjelovanja važan je ukoliko ne želimo da dođe do pojednostavljenja problema međuljudskih odnosa. Wojtyła je dovoljno jasno opisao složenost *sudjelovanja* jer međuljudski odnosi imaju karakter neposrednih odnosa, ali imaju specifičnu znaenju i u raznim vidovima društvenoga života. Radi se o tome da u svim tim različitim vidovima međuljudskih odnosa ovdjeku treba osigurati realiziranje autentične personalističke vrijednosti. Autor Kuc završava svoju studiju riječima: „svoju je knjigu kardinal Wojtyła završio odličnim stranicama o autentičnoj suradnji (sudjelovanju) među ljudima, o pravom smislu shvaćanja bliskosti i o točnom prikazivanju ljubavi. Prevladava dojam da na tim stranicama autentičnost iskustva i shvaćanja prelazi granice hipoteza i metodologije knjige (...).“⁷⁶²

Sudionici rasprave o djelu *Osoba i czyn* uglavnom ukazuju na teorijsko značenje koncepta ovdjeka koji je iznesen u knjizi, no istovremeno govore i o njegovu značenju u praksi. Tome je Wojtyła u svom „Završnom govoru“ posvetio tri i tematski pravac izlaganja.

Tre i tematski pravac bavi se pitanjima na koji način koncept osobe izražen u djelu *Osoba i czyn* može poslužiti kao polazište raznovrsnoj praksi.

Wojtyła ističe govor autorice s. *Zofie Zdybickie* koja ukratko rezimira teorijske aspekte studije *Osoba i in* i odmah ističe praktičnu ulogu spomenute knjige uzimajući i u obzir kontekst današnje kulturne situacije, stoga je njeno izlaganje zanimljivo i vrlo korisno.⁷⁶³ Autorica ističe: „Istina o ljudskom biću u nužna je da bi se moglo ispravno postupati i živjeti poput ljudi, da bismo mogli odgovorno izvršiti svoju osobnu i društvenu ljudsku zadaću. Na

⁷⁶⁰ KUC, Leszek, „Uczestnictwo w czlowieczy stwie „innych“?“ (hrv.prijevod: „Sudjelovanje u ovdje nosti drugih?“), u: *Analecta Cracoviensia*, Kraków, br. V–VI, 1973–1974, Krakow, 1975., 183–190.

⁷⁶¹ WOJTYLA, Karol, „Slovo ko owdje“, 259.

⁷⁶² KUC, Leszek, „Uczestnictwo w czlowieczy stwie „innych“?“, 190.

⁷⁶³ ZDYBICKA, Zofia Jozefa, „Praktyczne aspekty docieka przedstawionych w dziele „Osoba i czyn““ (hrv. prijevod: „Praktični aspekti istraživanja predstavljenih u knjizi „Osoba i in““), u: *Analecta Cracoviensia*, V–VI, 1973–1975, Krakow, 1975., str. 201–205. Studija donosi izvrstan, jasan i cjelovit pregled teorijskih aspekata studije *Osoba i in* i također jasno i iscrpno daje izvrstan pregled praktične uloge i značenja knjige uzimajući i u obzir kontekst današnjega vremena

mного na ina je to danas potrebnije i važnije nego ikada do sada.“⁷⁶⁴ Zdybicka isti e kako posebnu pozornost u ovoj knjizi zaslužuje prikazana *teorija sudjelovanja* koja u novom potpuno *personalisti kom* kontekstu poima društvenu dimenziju ovjeka i njegovo djelovanje. Opširnije emo se baviti temom sudjelovanja kasnije u zasebnom ulomku našega rada s obzirom na to da je, kako je ve re eno, tema važna s aspekta komunitarne dimenzije osobe i stvaranja zajednice, osobito obiteljske zajednice.

Wojtyła je istaknuo debate sudionika *Stroba, Kukolowicz i Póltawske* koji tako er, svatko sa svojega stajališta, isti u korisnost i prakti nu primjenu iznesenih analiza u djelu *Osoba i in*. U podru ju ljudske *praxis* uvijek e temelj biti koncept ovjeka – osobe.

Biskup *Jerzy Stroba*⁷⁶⁵ postavlja pitanje o posljedicama koje proizlaze iz knjige *Osoba i in* za dušobrižništvo u kojem posebice nakon Drugoga vatikanskog sabora raste osjetljivost za osobne vrijednosti. Autor dalje tvrdi da pažljivom analizom studije *Osoba i czyn* itatelj može uo iti mnoge *personalisti ke* sadržaje koji bi trebali u i u suvremeno *dušobrižništvo* da bi ga obogatile i pomogle u praksi. Odre enu težinu pronalaženja odgovora na ova pitanja u vezi s dušobrižni kom praksom autor Stroba uo ava u tome što studija *Osoba i czyn* sagledava osobu u druga ijem svjetlu, to jest aspektu od onoga dušobrižni kog, no autor smatra da se „barem dio odgovora može na i na dva polja: na polju osobnog iskustva itatelja i u nekim izjavama samog autora“.⁷⁶⁶ Biskup Stroba vidi potrebu za simpozijem „koji bi se bavio pastoralnim aspektom“⁷⁶⁷ s osloncem na djelo *Osoba i czyn*.

Teresa Kukolowicz,⁷⁶⁸ autorica, ide u smjeru pedagogije, to nije u smjeru odgajanja u obitelji. Oslanja se na koncept ovjeka opisan u Wojtyłinu djelu i u njemu vidi mogu nost oblikovanja op ega programa o odgoju ovjeka i o konfrontaciji zna enja obitelji u realizaciji toga programa. Ova se potreba javlja stoga što ciljevi odgoja koji se ina e primjenjuju ostaju ograni eni na vi enje ovjeka u psihosomatskim kategorijama, uz to postoji i metoda odgoja tzv. oblikovanje ovjeka prema prihva enom idealu. Obje spomenute metode odgoja predstavljaju postoje u situaciju na podru ju teorije odgoja koja je nepotpuna u smislu odgoja ovjeka. Ova situacija, istovremeno teže i realizaciji humanizma, ukazuje i na nedostatak objektivna shva anja ovjeka što proizlazi iz neupu enosti u puni koncept ovjeka. Stoga knjiga *Osoba i czyn* predstavlja priliku i mogu nost popunjavanja nedostataka i praznina u

⁷⁶⁴ ZDYBICKA, Z. Jozefa, „Praktyczne aspekty docieka przedstawionych w dziele ‘Osoba i czyn’“, 203. Tako er vidi: WOJTYŁA, Karol, „Słowo ko cowe“, 260.

⁷⁶⁵ Bp. STROBA, Jerzy, „Refleksje duszpasterskie“ (hrv. prijevod: „Dušobrižni ke refleksije“), u: *Analecta Cracoviensia*, V–VI, 1973–1974, Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie 1975., str. 207–209.

⁷⁶⁶ Bp STROBA, Jerzy, „Refleksje duszpasterskie, 208.

⁷⁶⁷ WOJTYŁA, „Słowo ko cowe“, 260.

⁷⁶⁸ KUKOŁOWICZ, Teresa, „‘Osoba i czyn’ a wychowanie w rodzinie“ (hrv. prijevod: „Osoba i in i odgoj u obitelji“), u: *Analecta Cracoviensia*, V–VI, Kraków, 1973–1974, str. 211–221.

podru ju odgoja.⁷⁶⁹ U svom zanimljivu izlaganju autorica ukazuje na golemo zna enje *Osobe i ina* za odgoj u modernim vremenima, donosi teme vezane za program odgoja osobe. Trudi se objasniti kakve mogu nosti realizacije programa predstavljena u Wojtyłinoj knjizi ima obitelj u procesu odgoja ovjeka.

Wanda Póltawska⁷⁷⁰ imala je najopsežnije izlaganje. Rije je o maloj monografiji u okviru koje autorica povezuje svoj koncept objektiviziraju e psihoterapije, kako je nazvala metodu psihoterapije koja je provjerena u iskustvu i koju sama koristi godinama, s konceptom *osobe*, tj. *samoodre enja*, koji je predstavljen u djelu *Osoba i in*. Nužnost koncepta ovjeka u osnovama psihoterapije autorica potvr uje ve na po etku svoga izlaganja:

„Psihoterapija kao metoda lije enja želi imati uporište u nekom konceptu ovjeka. Stari smjerovi psihoterapije koji su izrasli iz psihoanalize nisu bili prihvatljivi jer slika ovjeka koja se izvodila iz interpretacija npr. Freuda, Adlera ili Junga nije crpila iz vidljive stvarnosti i inila se 'neprikladnom' obzirom na ljudsku egzistenciju.“⁷⁷¹

Dalje se Póltawska trudila ukazati da je koncept ovjeka, u okviru metode *objektiviziraju e psihoterapije*, nastao na „intuitivan, neznanstven na in i temelji se na zdravom razumu“. Radi se o na inu koji bi mogao pomo i mladom ovjeku na putu do zrelosti i integracije. Wojtyła isti e u osvrtu na razmišljanja Poltawske „da se ta metoda susre e s *Osobom i inom* u njenim specifi nim komponentama, kao i u tome na koji na in može biti referentna to ka na tom podru ju prakse kakva je psihoterapija“.⁷⁷² Wojtyła dalje tvrdi kako „taj put kojim ide autorica, a koji proizlazi iz njene prakse u psihoterapiji, prelazi granice iskustva ovjeka, pomi e se po polju koje ne samo da se trudi na i teoriju ovjeka, ve tu teoriju u odre enoj mjeri i provjerava“. Dalje Wojtyła kaže da autorica svojom izjavom o slici ovjeka koja nastaje iz interpretacija Freuda, Adlera i Junga pokre e važan dio rasprave o ovjeku, ništa manje važan od sudionika koji su se pozivali na Platona, Aristotela, Tomu Akvinskoga, E. Husserla, R. Ingardena, M. Heideggera ili Ricoeura, no jasno je da bi se diskusija pokrenuta u tom smjeru morala odvijati u sudjelovanju ne samo filozofa ili predstavnika krš anske *praxis* dušobrižni koga karaktera ve i drugih specijalista i stru njaka koji predstavljaju razli itu i interdisciplinarnu brigu o ovjeku. Unato umjerenosti koja se može primijetiti u Wojtyłinoj izjavi mora se priznati vrlo zanimljiv doprinos u razmišljanjima i Wande Póltawske o me usobnoj povezanosti metode *objektiviziraju e psihoterapije* s Wojtylinim konceptom ovjeka, naro ito s analizom *osobne strukture samoodre enja*, koja ini samu srž djela *Osoba i in*, te u njoj važne *integracije osobe kroz in*.

⁷⁶⁹ KUKOŁOWICZ, Teresa, „Osoba i Czyn'a wychowanie w rodzinie“, 211–212.

⁷⁷⁰ PÓŁTAWSKA, Wanda, „Koncepcja samoposiadanania – podstawa psychoterapii obiektywizujacej“, 223–241.

⁷⁷¹ PÓŁTAWSKA, Wanda, „Koncepcja samoposiadanania – podstawa psychoterapii obiektywizujacej“, 223.

⁷⁷² WOJTYŁA, „Słowo ko cowe“, 261.

1.3. Zaključak

Iz prethodnih izlaganja može se uoiti da put prema poimanju osobe i njezinih ina, kakvo je prikazno u djelu *Osoba i czyn*, predstavlja Wojtyłina etička studija *Ljubav i odgovornost*, predavanje *Djelo i etički doživljaj* i studija *Značenje problematike personalizma*. Zadržali smo se na nekim detaljima vezanim za Wojtyłu i njegovo sudjelovanje u radu Drugoga vatikanskog koncila, što je također predstavljalo doprinos u razvoju njegova misaonoga puta. Može se uoiti da je Wojtyła aktivno sudjelovao u radu Koncila svojim pisanim i usmenim intervencijama u izradi koncilskih dokumenta. Posebno ističemo njegove intervjue u izradi pastoralne konstitucije *Gaudium et spes*, osobito vezano za tematiku braka i obitelji. Istaknuli smo Wojtylin personalistički stav koji dolazi do izražaja u njegovu koncilskom radu. S pravom su ga nazivali papom Koncila. Može se uoiti obostranost u vezi utjecaja Koncila na Wojtyłu, ali i Wojtyłę na Koncil i formiranje dokumenata crkvenoga uiteljstva. U kontekstu intelektualnoga puta Karola Wojtyły smatramo da je i predstavljeni kongres u Lublinu sa svom različitost u rasprava, ponuđenih prijedloga i stavova također dao velik doprinos u produbljivanju i sazrijevanju nekih Wojtylinih teza, promišljanja i analiza vezanih za uvijek kao osobu, uključujući i komunitarnu dimenziju uvijek kakvu je predstavio u svom djelu. Vidjeli smo da je prvo objavljivanje poljskoga izdanja djela *Osoba i czyn* 1970. godine izazvalo velik interes katoličkih filozofa u Poljskoj rezultat čega je bilo sazivanje konferencije na Katoličkom sveučilištu u Lublinu na kojem su bili sudionici iz Lublina, Varšave i Krakowa. Kako smo vidjeli iz ovoga kratkog prikaza kongresa, svi su sudionici potvrdili originalnost autorovih analiza, no ipak su se razlikovali u mišljenjima upravo zato što svaki od njih ima ponešto različiti središnji filozofski vidik, a time i različiti pristup. Glavni naglasci rasprave bili su stavljeni na metodološke aspekte obrađivanoga problema, a bilo je i onih koji su promatrali značenje osobe kao takve, kao i njezine implikacije za pastoralnu praksu, modernu pedagogiju i psihijatriju. Različiti pristup vidi se npr. kod filozofa iz Lublina koji su nastojali izložiti „Tomine misli modernim jezikom, dok su se filozofi iz Krakowa više bavili mogućnošću u nove interpretacije sv. Tome sa stajališta ispravno shvaćene fenomenologije“.⁷⁷³ Kritički osvrti sudionika Krapieca, Kalinowskoga, Kaminskoga, Gogazca bili su često oštri, ali uvijek taktični. Jedan je od ovih komentatora rekao da je knjigu pročitao dvaput i još nije siguran je li ju razumio. Suprotno ovoj izjavi, biskup Jerzy Stroba je u svojim pastoralnim razmišljanjima izrazio zahvalnost kardinalu što je

⁷⁷³ WOJTYŁA, K., „The Personal Structure of Self-Determination“, u: *Tommaso d’Aquino nel suo Settimo Centenario. Congresso Internazionale (Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974.)*, Edizioni Domenicane, Napoli, 1974., str. 379–390.

jedan tako složen filozofski problem u inio dostupnim obi nu itatelju vjerniku. Ipak, smatramo to nijom ovu prvu izjavu koja potvr uje složenost knjige i u potpunosti se slažemo da je djelo teško za itanje i razumijevanje, što je u suglasju s ve spomenutom izjavom Styczena koji je, doduše u šaljivu tonu, rekao da bi knjigu prvo trebalo prevesti s poljskoga na poljski da bi se ispravno mogla razumjeti. Svi su sudionici kongresa dali velik doprinos problemu razumijevanja ovjeka. Sve su rasprave postale prilika da se ta problematika produbi na više na ina. Sam Wojtyła je rekao da je rasprava bila korisna i za opisivanje smjerova novum i odre ivanja granica izme u staroga i novoga. Ocjenjuju i debatu u cijelosti dolazimo do zaklju ka kako u filozofskoj misli o ovjeku možemo i moramo i i dalje i truditi se ujediniti sve te razli ite putove koji su došli do izražaja na ovom kongresu. Kako Wojtyła isti e:

„Moramo što bolje upoznati ovjeka, sve razli itije poimati stvarnost osobe koja je istovremeno imanentna i relativna, osobna i zajedni ka – a putevi shva anja itavog njenog bogatstva samo prizivaju da se njima krene. Želio bih na kraju da sve što su sudionici željeli re i, zajedno sa samim djelom *Osoba i in* u budu nosti ide u korist što boljem shva anju ovjeka. (...) da služi svima koji se žele baviti spoznajom ovjeka.“⁷⁷⁴

Nakon konferencije došlo je do tiskanja tekstova u kojima autor razjašnjava, a time i produbljuje neka svoja stajališta. Zna ajnije studije koje je Wojtyła napisao, a ozna avaju produbljenje tema iz *Osobe i ina* jesu: *Osobna struktura samoodre enja*⁷⁷⁵ koja u stvari predstavlja sažetak razmišljanja iznesenih u knjizi *Osoba i in*, a kako sam Wojtyła kaže, „pitanje o osobnoj strukturi samoodre enja ini samu srž mog djela *Osoba i in*“.⁷⁷⁶ Ova je studija nastala za potrebe izlaganja na Me unarodnom kongresu obilježavanja 700. obljetnice smrti T. Akvinskoga u Napulju i Rimu, koji je organizirala Anna-Terese Tymieniecka i pozvala Wojtyłu kao izlaga a. Na kongresu je Tymieniecka pozvala kardinala Wojtyłu za doprinos s drugim radovima koji e potom biti objavljeni u asopisu *Analecta Husserliana*. Jedan od tih lanaka bio je *Intencionalni in i in ljudske osobe kao in i iskustvo*⁷⁷⁷. Ina e, ovo je izlaganje bilo Wojtyлін doprinos raspravi na konferenciji Me unarodnoga istraživa kog društva Husserla i fenomenologije koji se održavao 1974. godine u Montrealu. Nakon toga uslijedio je dogovor izme u Tymieniecke i Wojtyłe o prijevodu djela *Osoba i czyn* na engleski *The Acting Person*. Ova kona na, revidirana engleska verzija djela, kako

⁷⁷⁴ WOJTYŁA, „Slowo ko cowe“, 263.

⁷⁷⁵ WOJTYŁA, Karol, „The Personal Structure of Self-Determination“, str. 379–390.

⁷⁷⁶ WOJTYŁA, Karol, „The Personal Structure of Self-Determination“, str. 379.

²⁹⁶ WOJTYŁA, Karol, „The Intentional Act and the Human Act, that is Act and Experience“, u: A. TYMIENIECKA (ed.), *Analecta Husserliana*, Vol. V.: *The Crisis of Culture*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland, 1976., str. 269–280.

smo već rekli, bila je više fenomenološka u tehnici nego od izvorne poljske verzije.⁷⁷⁸ Prije izdanja ove engleske verzije Wojtyła piše još jednu važnu studiju koja produbljuje analize iz *Osoba i czyn* pod naslovom *Sudjelovanje ili otuđenje*⁷⁷⁹, koju je izlagao na Svjetskom euharistijskom kongresu u Philadelphiji gdje je pod pokroviteljstvom Harvardske ljetne škole održao predavanje na tu temu koja je povezana s posljednjim poglavljem djela *Osoba i czyn*. Slijedi Wojtyłina studija *Subjektivnost i nesvedivo u ovjeku*,⁷⁸⁰ zatim studija *Transcendentnost osobe u djelovanju i ovjekova samo-teleologija*.⁷⁸¹

Spomenuta Wojtyłina predavanja i studije vezane za određene teme iz djela *Osoba i czyn* jasno su pokazatelj da je Wojtyła promišljao i radio na daljnjem produbljivanju određenih tema izloženih u svom djelu.

S obzirom na teškoće vezane za djelo bez obzira na kojem se jeziku čita, možemo se složiti s Williamsom da je Wojtyła „filozofsko djelo *Osoba i czyn* namijenio prije svega kolegama fenomenolozima a ne široj čitalačkoj javnosti koja bi možda pokazala interes za problematiku iznesenu u djelu“.⁷⁸²

Nakon što smo u ovom odlomku promišljali o intelektualnom putu Karola Wojtyły te osobama, događajima i aktivnostima koje su bitno utjecale na njegov intelektualni i misaoni razvoj, uključujući i doprinos ovoga kongresa, slijedi u drugom odlomku sažet prikaz antropologije Karola Wojtyły.

2. Antropologija Karola Wojtyły

Nakon što smo u prvom odlomku promišljali o utjecajima na razvoj intelektualnoga puta Karola Wojtyły i formiranje njegove misli, kao i o određenim problemima recepcije Wojtyłine misli, osobito nakon prvoga objavljivanja djela *Osoba i czyn*, u nastavku ćemo predstaviti kakva je antropologija koju je razvio Wojtyła i na čijim je temeljima izgradio svoj nauk o obitelji kada je postao papa, sukladno postavljenom cilju našega rada da istražimo odnos između personalističke antropologije Karola Wojtyły i pomanjka obitelji, s jedne strane, te na koji način personalistički pogled na obitelj vodi konzekventno do razumijevanja osobe, s druge strane. Da bismo mogli provesti takvo istraživanje, ali i zato što poimanje obitelji kod Wojtyły nije moguće razumjeti bez razumijevanja njegove personalističke antropologije i

⁷⁷⁸ WILLIAMS, George, Hunston, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, 200.

⁷⁷⁹ WOJTYŁA, Karol, „Participation or Alienation?“, u: *Analecta Husserliana*, Vol. VI, 1977., str. 61–73.

⁷⁸⁰ WOJTYŁA, Karol, „Subjectivity and the Irreducible in Man“, str. 107–114.

⁷⁸¹ WOJTYŁA, Karol, „The Transcendence of the Person in Action and Man’s Self-Teleology“, u: *Analecta Husserliana*, Vol. IX, 1979., str. 203–212.

⁷⁸² WILLIAMS, G. H., *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, 220.

etike, prvo ćemo u ovom poglavlju izložiti Wojtylinu koncepciju ovjeka s posebnim naglaskom na poimanju ovjeka kao bi a relacije i bi a sposobna za *communio personarum*. Takvu je personalisti ku koncepciju ovjeka Karol Wojtyła najprije izložio u sedmomu zadnjem poglavlju svoga djela *Osoba i czyn* u „trenutku kada autor zaključuje dotadašnji tijek argumentacije analizirajući i stvarnost ina u odnosu prema osobi, te započinje govoriti o novom, zasebnom području – analizi ina u komunitarnoj perspektivi u kojoj osoba djeluje ‘zajedno s drugima’ – on u posebnom podnaslovu izriječkom progovara o tom pojmu“.⁷⁸³ Posebna pozornost bit će posvećena ključnom pojmu *sudjelovanje (Teilnahme)*⁷⁸⁴. Upravo temeljem pojma *sudjelovanja* Karol Wojtyła na tlu dinamike korelacije osobe i ina nastoji objasniti socijalnu narav ovjeka.

U ovom istraživanju želimo pokazati na koji način *sudjelovanje*, shvaćeno kao vlastitost osobe koja odgovara personalnoj subjektivnosti i istovremeno kao autentični temelj ljudske zajednice, dolazi do izražaja u zajednici života kao što je obitelj.

Wojtyła u svom djelu *Osoba i in* „polazi od fenomena ina te postupno opisuje i filozofske koncepte koji mu se otkrivaju prilikom analize dinamike povezanosti osobe i ina, gradi argumentaciju prema krovnim-žarišnim pojmovima“.⁷⁸⁵ U našem radu želimo istražiti pojam *sudjelovanje* kao jedan od takvih ključnih ili *krovnih* pojmova. Međutim, da bismo mogli ispravno razumjeti što Wojtyła misli pod pojmom *sudjelovanje*, potrebno je razumjeti još neke njegove pojmove kao što su *samoodređenje, transcendencija* i *integracija*. Također je važno razumjeti što Wojtyła misli pod *osobna struktura samoodređenja*, kao i značenje

⁷⁸³ MAJ, Piotr – POPOVIĆ, Petar, „Personalisti ka vrijednost ljudskog ina u filozofiji Karola Wojtyły“, u: *Bogoslovska smotra*, 84 (2014.) 4, 721–744, ovdje 724, bilj. 5.; WOJTYŁA, Karol, *Persona e atto*, 1171–1175.

⁷⁸⁴ Autori Piotr Maj i Petar Popović tumače da filozofsku misao Karola Wojtyły možemo prikazati na niz na ina. Ako se želi sustavno prikazati njegovu filozofiju preko tzv. „krovnih“, žarišnih pojmova koji se poslije granaju u pojedina ne argumente, mogu se legitimno odabrati različiti, podjedanko valjani pojmovi kao ključni za taj pothvat. Gotovo svaki od njegovih filozofskih argumenata bio je, kako su to shvaćali pojedini autori, stavljen u središte kao potencijalno određujući argument kroz koji je onda moguće sustavno promatrati cjelinu njegove filozofije. Wojtylini filozofski pojmovi su npr. svijest, moment djelotvornosti, samoodređenje, transcendencija, integracija, sudjelovanje – svi se oni u literaturi o njegovoj misli često uzimaju pojedinačno kao središnji argumenti pomoću kojih se potom nastoji objasniti cjelinu njegova sustava „u svjetlu“ toga argumenta. Usp. MAJ, Piotr – POPOVIĆ, Petar, „Personalisti ka vrijednost ljudskog ina u filozofiji Karola Wojtyły“, str. 723.

⁷⁸⁵ Zanimljivo je tumačenje autora Piotra Maja i Petra Popovića da je za razumijevanje ina na koji Wojtyła zamišlja svoju filozofiju kao sustav posebno važno prihvatiti njegovu posebnost i originalnost u pogledu metode i sadržaja argumenta i njegovu posebnost kao autora filozofskih tekstova. On gradi svoju argumentaciju na vrlo nekonvencionalan način, često razvijaju i tijekom svoje misli u sustav po tzv. *circularnoj (kružnoj)* metodi – korak po korak – nalik na uspinjanje spiralnim stubištem gdje se polazi od pojedinačnih fenomena i kreću se prema krovnim ili žarišnim pojmovima što je različito od mnogih drugih filozofa koji razmišljaju linearno: utvrđujući problem, ispituju mogućnosti rješavanja te potom, putem logičnoga procesa, dohvaćaju i utvrđuju zaključak. Njegova kružna metoda započinje također utvrđivanjem problema, a potom bi on kružio oko problema, istražujući ga iz različitih kutova i vidika. Kada bi se vratio na polaznu točku, on i njegovi studenti znali bi nešto više tako da bi iznova započeli promatrati problem kružeći oko njega (...), ali sada na dubljoj razini analize i razmatranja. Ovaj proces nastavlja bi se (...) ne požurujući i sa zaključkom sve dok problematika nije bila iscrpno ispitana sa svake moguće točke gledišta. Usp. Maj Piotr – Popović Petar, „Personalisti ka vrijednost ljudskog ina u filozofiji Karola Wojtyły“, str. 724., i bilj. 6.

pojma *personalni subjektivitet*. U nastavku ćemo pokušati objasniti značenje ovih pojmova Wojtyline personalističke antropologije u kontekstu osobe i njezinih vrijednosti.

Kada govorimo o antropologiji Karola Wojtyły, prije svega mislimo na originalnu koncepciju čovjeka kao osobe koju je Wojtyła izgradio i produbljivao kao temelj etike. Može nam se nametnuti pitanje: zašto uopće govoriti o personalističkoj antropologiji u kojoj je utemeljena etika? Općenito, antropologija se bavi pitanjima čovjeka u smislu njegova određenja, a etika pitanjima ponašanja čovjeka, pitanjima morala i sustava vrijednosti na kojima se temelji ponašanje čovjeka. U tom su smislu antropologija i etika međusobno bliske i povezane. Navest ćemo još nekoliko razloga u prilog govoru o etici.

Da je govor o etici nužno potreban, svjedoči situacija u kojoj živi suvremeni čovjek. Današnje doba, obilježeno krizom, između ostaloga karakterizira napuštanje humanističke misli. Dovodi se u pitanje mogućnost otkrivanja univerzalne istine o čovjeku, a sama čovjeva dostojnost je na mnoge načine degradirana. Svjedoci smo velike potrebe za etičkom orijentacijom suvremenoga čovjeka u vremenu vladavine etičkoga relativizma. Naglasak na moralnoj autonomiji pojedinca i nestabilnost etičkih vrednovanja povećava potrebu za adekvatnim odgovorom na pitanja o ljudskom identitetu koji bi nam trebale dati upravo etika i antropologija. Polazimo od pretpostavke da kriza etike i morala nužno dovodi i do krize antropologije, tj. poimanja čovjeka kao osobe, a time i do krize obitelji. Svjedoci smo koliko je velika kriza braka i obitelji prisutna u našem suvremenom društvu.

U krizi etike naš autor vidi „test za krizu antropologije, krizu koja se svodi na uklanjanje istinskog metafizičkog mišljenja“.⁷⁸⁶ Razne „suvremene personalističke etike ne uspijevaju do kraja afirmirati konkretnu osobu kao *princip* i svrhu etike, zbog spornog ili pogrešnog poimanja ljudske naravi ili isključivanja općih etičkih *principa*“.⁷⁸⁷

Osim toga, kada je Karol Wojtyła postao papa, često je govorio o uzrocima krize u životu čovjeka i u suvremenom društvu. U jednom od svojih brojnih dokumenata naglašava da razlog za današnju krizu etike možemo pronaći u „slabljenju smisla za Istinu u umovima i savjestima, koji su izgubili odnos prema zadnjem uzroku same istine“.⁷⁸⁸ Pri tome misli na Boga koji je drugo ime Istina i koji se nalazi u temeljima kršćanske antropologije i etike kao „vrhovna i iskonska Istina“.⁷⁸⁹ On dalje razvija ovu misao i kaže da je besmisleno tražiti izlaz iz ovakve današnje situacije obilježene krizom etike, uzaludno je prikrivati ovakvu stvarnost

⁷⁸⁶ TIŠAČIĆ, Iris, *Personalistička etika Karola Wojtyły*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2008., 8.

⁷⁸⁷ U temelju personalističke etike leži teza da je osoba princip udarednosti i etike, pri čemu se *princip* misli u trostrukom značenju: kao izvor, kao cilj i kao put. Usp. TIŠAČIĆ, Iris, *Personalistička etika Karola Wojtyły*, str. 8.

⁷⁸⁸ IVAN PAVAO II., *Naučitelj čovjeva dostojnosti, Doctor Humanitatis*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1998., br. 4.

⁷⁸⁹ IVAN PAVAO II., *Doctor Humanitatis*, 4. Usp. također AKVINSKI, T., *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 5.

ili tražiti neke zaobilazne putove za kratkoro na rješenja problema. Treba postati svjestan i priznati da „(...) bez Boga stvorenje nema temelja, bez prvotne Istine zamra uje se posljednji razlog ljudskih istina i kompromitira se vrijednost kulture“⁷⁹⁰. Ovdje treba napomenuti da Karol Wojtyła u svojem predpontifikalnom filozofskom djelu *Osoba i in* svoje teze o personalisti koj antropologiji iznosi prvenstveno kao filozof, etičar, i ne govori direktno o pitanjima teološke antropologije i vjere u Boga, što spominje i Williams, kako ćemo kasnije vidjeti. Kao papa Ivan Pavao II. otvoreno progovara u većini svojih pontifikalnih dokumenata i djela o krizi suvremenoga doba zbog negiranja Boga. U tom smislu Papa napominje da budući i da se odnos prema prvotnoj Istini ostvaruje povijesno u vjeri kojom se prihvaća božanska objava, njeno opovrgavanje izlaže uvijek opasnim zabludama i pogreškama u pogledu same Božje egzistencije do koje naravni razum može samo dospjeti. Nadalje tvrdi da je uvijek nužna *milost* da bi razumom spoznao Boga te da bi svoje ponašanje prilagodio zahtjevima naravnoga zakona. Tako se događa da napetost između *naravi* i *milosti* ostaje, ali samo virtualno, dok je smanjenju no sve manje napetost, a sve više suživot i suradnja. Međutim, u svojem djelu *Temelji etike* tvrdi da *milost* postaje nešto kao druga *narav*; ovdje moramo naglasiti da se referencijeno u punini odnosi na uvijek koji vjeruje.⁷⁹¹

Znači, iz ovoga slijedi da se uvijekovo ponašanje treba prilagoditi zahtjevima naravnoga zakona. A naravni zakon znači i nepisani zakon koji je sadržan u samoj naravi uvijek i svijeta, ali kako svaki zakon podrazumijeva i zakonodavca, onda je to u ovom slučaju zakonodavac koji je iznad uvijek.⁷⁹² Prvi zakonodavnik nastupio je zajedno sa stvaranjem koje predstavlja elementarnu brigu za bitie.⁷⁹³ Sva stvorenja, osim uvijek, slušaju i razumiju Stvoriteljevu misao instinktivno, a naravni zakon uvijek spoznaje razumom koji je jedino njemu dan. Naravni je zakon jednostavan i stalno se nameće i čini osnovu sveukupnoga morala. Jedino bi u takvu skladu ljudskoga djelovanja s naravnim moralnim zakonom različiti vidovi ljudskoga života mogli pronaći „vršete utemeljenje i sigurnije jamstvo vjerodostojnosti u nadnaravnom poretku: napose ljubav i prijateljstvo (...) a iznad svega sloboda koja nije stvarna ni na kojem području ako se ne temelji na Istini“.⁷⁹⁴ Dakle,

⁷⁹⁰ IVAN PAVAO II., *Doctor Humanitatis*, str. 53.

⁷⁹¹ WOJTYŁA, Karol, *Elementarz Etyczny*, Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lebelkiego, Lublin, 1983.; hrv. prij., *Temelji etike*, Verbum, Split, 1998. Milost ne uznemirava narav, nego je pretpostavlja što znači da su sukobi između u milosti i naravi podređeni osnovnom činu harmonizacije i sazrijevanja naravi. Sve se ovo u punini odnosi na uvijek koji vjeruje i kod kojega napetost savjesti između u naravi i milosti nalazi puno pokriće dok uvijek koji u to nije uvjeren svodi svu unutarnju dramu ovisnosti na dužnost, na napetost između onoga tko jesam i onoga tko bi trebao biti.

⁷⁹² WOJTYŁA, Karol, *Temelji etike*, str. 51. Zakon je uvijek djelo razuma, a sv. Toma Akvinski ga definira kao „upravljanje koje potječe od razuma, a smjera na zajedničko dobro jer se zakonodavac brine za zajednicu“.

⁷⁹³ WOJTYŁA, Karol, *Temelji etike*, str. 52, bilj. 6.

⁷⁹⁴ IVAN PAVAO II., *Doctor Humanitatis*, str. 54.

samo istina ini ovjeka stvarno slobodnim za razliku od privida slobode koja prevladava u suvremenom društvu.

Treba voditi računa o tome da je naš autor u svojem djelu *Osoba i čin* dao posebnu vrijednost činu koja nije usko vezana s ostvarenjem nekoga moralnog dobra ili ispunjenjem neke moralne norme, pri čemu se misli na normu naravnoga zakona, o čemu Wojtyła kaže: „U okviru našoj studiji krećemo se u neposrednoj blizini etičkih vrijednosti i neizravno presičemo u njihovo područje. Ipak, personalisti kažu da vrijednost je specifično područje ove studije“ te stoga za njegovu etiku možemo reći da je ona „normativna antropologija otvorena metafizici“.⁷⁹⁵ Nasuprot njoj postoji tendencija novovjekove posebno moderne filozofije koja tretira etičku problematiku apstrahirajući i od antropologije, odnosno da razvija etiku bez metafizike. Stoga možemo tvrditi da postoji međusobna uvjetovanost ili međuzavisnost etike i antropologije, o čemu sam Wojtyła kaže:

„Makar se u novovjekovoj filozofiji, osobito suvremenoj, može zamijetiti tendencija da se etička problematika tretira u određenom odvajanju od antropologije (na taj je teren prije stupila psihologija ili sociologija moralnosti), ipak posvemašnje uklanjanje antropoloških implikacija u etici nije moguće.“⁷⁹⁶

Kao što vidimo, sam Wojtyła naglašava da istinska etika nije moguća bez integralne vizije ovjeka, tj. bez istinske antropologije.

Znači, Wojtyłina etika kao normativna antropologija otvorena metafizici ne polazi od norme nego od objekta na kojega se odnose norme, a to je ovjek i njegov čin, *osoba i čin*. Upravo je to ono što njegovu koncepciju čini aktualnom i primjerenom osobito za suvremeno društvo. Ovjek je samo središte etike, a zadatak je etike pokazati kakav ovjek jest i, još više od toga, kakav bi trebao biti, tj. kako se ovjek ostvaruje na razini moralnoga djelovanja.

2.1. Antropološke odrednice

U prethodnom smo ulomku spomenuli neke od važnijih antropoloških odrednica kao što su istina, sloboda, savjest, razum i ovjekova sposobnost da spozna Boga te njegovu ponašanje u skladu s naravnim moralnim zakonom koji je ujedno i Božji čin, konačno, njegovu sposobnost za zajedništvo. Naglasili smo i značenje istine u smislu posljednje Istine.

⁷⁹⁵ WOJTYŁA, Karol, *Persona e atto*, 1173. Također vidi, TIŠČIĆ, Iris, *Personalisti ka antropologija Karola Wojtyły*, str. 8. Više o novovjekovom poimanju osobe vidi ovdje pog. I., pod 2.5.

⁷⁹⁶ WOJTYŁA, Karol, *Osoba i czyn*, str. 15. (U ovom radu koristi se izvorno poljsko izdanje djela *Osoba i czyn* te izdanja na engleskom, njemačkom i talijanskom.) U engl. prijevodu: *The Acting Person* (naznačeno je da se radi o konačnom tekstu: *This definitive text of the work established in collaboration with the author by Anna-Teresa TYMIENIECKA for publication in the Reidel book series Analecta Husserliana, translated from the Polish by Andrzej Potocki*). Vidi ovdje II. poglavlje rada, odlomak br. 1, bilj. 556.

Karola Wojtyła oduvijek je zanimalo upravo pitanje o ovjeku kao korijenu i ishodištu svake druge misli. Sam kaže: „Stvarnost osobe odavna me zanima iz više razloga – vezanih uz spoznaju i znanost – ali i zbog toga što sudjelujem u životu suvremenih ljudi u mnogim njegovim oblicima i dimenzijama.“⁷⁹⁷ Polazio je od toga da je svako promišljanje o odgoju, dobru, društvu, kulturi, umjetnosti uvjetovano prethodnim razmišljanjem o ovjeku. Dakle, središte njegove misli jest osoba, njezino dostojanstvo i vrijednost. Pri tome valja uoiti da postavljanje ljudske osobe za osnovni kriterij stvarnosti ne zna i njezin konkurencijski odnos prema kriteriju istine jer se „prvotnost istine i prvotnost ovjeka ni najmanje me usobno ne suprotstavljaju nego se suglasno povezuju“⁷⁹⁸.

Tko je ovjek za Karola Wojtyła? U prvom redu netko tko traži istinu – *istinotražitelj*. On vjeruje da je spoznaja istine o ljudskom bi u nužan uvjet njegove afirmacije. In njegove afirmacije mogu je samo u integralnoj istini o tome tko je uistinu to bi e. Ukoliko po Aristotelu „svi ljudi teže znanju“⁷⁹⁹, za Wojtyła je predmet te težnje – istina. Ovdje se misli na ovjekovo traženje kona noga odgovora ili odgovora o kona nom smislu. Radi se o najvišoj vrednoti iznad i preko koje više nema i ne može biti daljnjih pitanja. Zna i, za odnos istine i ovjeka sažeto se može re i: „Znanost je radi istine, a istina radi ovjeka; ovjek pak odražava vje nu transcendentnu istinu koja je Bog.“⁸⁰⁰

Iz ovoga vidimo da je ljudsko stvorenje za Wojtyła *istinotražitelj*, ali i odraz vje ne *transcendentne Istine* iz ega proizlazi njegova vrijednost i dostojanstvo, odrednice koje se nalaze u temelju Wojtyline antropologije. Williams George Huntston, autor kojega smo ve spominjali, a koji se intenzivno bavio prou avanjem njegovih analiza i posebno njegova djela *Osoba i czyn*, zapazio je da njegovo shva anje iskustva Istine nikada zapravo nije sasvim otkriveno u *Osobi i inu*, što bi moglo za uđiti obi na itatelja, a možda i posebno dobronamjerna fenomenologa. Naš autor ne kaže itatelju koji su uvjeti potrebni za dolazak do ove istine. Williams tvrdi da moramo zaklju iti kako je „iza ovog oklijevanja pretpostavka o Vje noj mudrosti“⁸⁰¹.

⁷⁹⁷ WOJTYLA, Karol, „Wypowiedz wstepna w czacie dyskusji nad 'Osoba i czynem' w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim dnia 16 grudnia 1970 R.“, u: *Analecta Cracoviensia*, 1975, br. V–VI, str. 53.

⁷⁹⁸ VLADI , Vlado, *Filozofski ekumenizam Karola Wojtyle*, Institut Fontes Sapientiae, Zagreb, 2005., 10.; JAN PAWEL II, *Umilowanie prawdy ródken poszukiwania*. Przemówienie do wiata uniwersyteckiego, Kinshasa, 4. maja 1980, u: *Wiara i kultura*, str. 41, cit. prema VLADI , Vlado, *Filozofski ekumenizam Karola Wojtyle*, 10.

⁷⁹⁹ KOPREK, Ivan, „Antropologija u misli Ivana Pavla II.“, u: TANJI , Ž. i dr. (ur.): *Ivan Pavao II.: Poslanje i djelovanje*. Zbornik radova sa simpozija održanog u Zagrebu 24. lipnja 2005., Glas Koncila, Zagreb, 2007., 76–83.; ARISTOTEL, *Metafizika*, I, 1, 980 a., cit. prema KOPREK, Ivan, „Antropologija u misli Ivana Pavla II.“, str. 78., bilj. 4.

⁸⁰⁰ VLADI , Vlado, *Filozofski ekumenizam Karola Wojtyle*, 10.

⁸⁰¹ WILLIAMS, Georg, Huntston, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, The Seabury Press, New York, 1981., str. 186–219. Autor tvrdi da bi punije otkrivanje odnosa između etičkih i prosudbi

U svakom slučaju, antropologija Karola Wojtyły teži prema tome da bude alternativa modernizmu u kojem, kako je rečeno, prevladava „imanentizam koji karakterizira ontiku samodostatnost svijeta, ali i nijekanje ljudske grešnosti“.⁸⁰² Razlog za ontiku samodostatnost svijeta vidi u racionalizmu i negiranju Boga pa kaže: „racionalizam prosvjetiteljstva stavio je na stranu pravoga Boga – napose Boga Otkupitelja. Posljedica je bila da je uvijek trebao živjeti samo od svoga razuma, kao da Boga nema“.⁸⁰³ Međutim, ovakva situacija u kojoj kao da nema Boga, tj. situacija „smrti Boga“, kao što smo već ranije spomenuli, dovodi neizostavno do *smrti etike*, time i do „smrti uvijek“, što sve odražava teško stanje njegova duha u današnje vrijeme. Radi se o tome da je uvijek prestao spoznavati sebe kao *jedinstveno i neponovljivo biće* te je na neki način pretvorio sama sebe *iz subjekta u objekt* na koji utječu različite sile, ne samo naravne, nego i one koje su plod njegova djelovanja. I tako ljudska osoba gubi sposobnost upravljanja sobom i svojim životom. Iako je zapravo *smrt Boga* apsurd u metafizičkom smislu, ipak je moguća u razmjerima ljudske svijesti i kulture, a otkriva se upravo u spomenutom *gubitku ljudskoga identiteta*. U tom smislu antropologija Karola Wojtyły i općenito njegov humanizam pridonose spoznaji istine o uvijek kao jedinstvenu i neponovljivo biće i njegovu položaju u svijetu.

Iz do sada rečenoga možemo izdvojiti koje su to temeljne odrednice njegove antropologije. U prvom redu to su istina, sloboda, moral, savjest te uvijekova sposobnost za zajedništvo. Ili, drugim riječima, antropologija našega autora pretpostavlja slobodnu volju, normativnu etiku, apsolutnu istinu i dobru ili lošu moralnu vrijednost svakoga ljudskoga bića. Svako je od ovih obilježja karakteristično za kršćanski svjetonazor.

Wojtyłinu antropologiju možemo u cijelosti razumjeti jedino ako za njezinu analizu uzmemo personalističke kategorije od kojih su dvije među njima osobito važne. Prva je shvaćanje ljudskoga bića kao slike Božje ili *imago Dei*, a druga je sposobnost osobe da prepozna istinu *homo capax veri*. Već smo rekli da je uvijek u stalnoj potrazi za istinom, tj. *istinotražitelj*, a ovdje naglašavamo sposobnost osobe da prepozna tu istinu. Ove dvije personalističke kategorije daju mogućnost osobi da upravlja svojim životom i da susretne Boga u zajedništvu osoba *ipsi sibi providens, homo capax Dei*.⁸⁰⁴

o istini u ljudskoj osobi u djelu „Osoba i in“ „bilo već i filozofski napredak da je razjašnjen status otkrivene antropologije (...)“.

⁸⁰² WIERZBICKI, Alfred, „Na izvorima humanizma Ivana Pavla II.“, u: *Obnovljeni život*, 58 (2003) 2, str. 157.

⁸⁰³ IVAN PAVAO II., *Crossing the Threshold of Hope* (Prije i prag nade), New York, 1994. Ove riječi rekao je papa Ivan Pavao II. u razgovoru s Victoriom Messoriem. Usp. Također WIERZBICKI, Alfred, „Na izvorima humanizma Ivana Pavla II.“, str. 157.

⁸⁰⁴ WIERZBICKI, Alfred, „Na izvorima humanizma Ivana Pavla II.“, str. 154. Usp. također KOPREK, Ivan: „Antropologija u misli Ivana Pavla II.“, 76–83.

Za razliku od tendencije modernizma o onti koj samodostatnosti svijeta iz ovoga o ito proizlazi da je ovjek onti ki apsolutno ovisan o Bogu, možemo re i da je *bogousmjerenost* bi e i u svojim antropološkim odrednicama. Ljudsko je bi e dakle slobodno bi e jer može razumjeti i prihvatiti Božje zapovijedi, ono je i moralno bi e, a kako je re eno, moralni zakon koji ga odre uje potje e od Boga i uvijek u njemu nalazi svoje izvorište, a na temelju naravnoga razuma koji potje e iz božanske mudrosti taj je moralni božanski zakon istodobno i njegov vlastiti zakon.

Karol Wojtyła kao papa Ivan Pavao II. vidio je veliku potrebu za jasnim obrazloženjem razloga moralnoga nau avanja koje se temelji na Svetom pismu i na apostolskoj tradiciji istodobno osvjetljavaju i pretpostavke i posljedice osporavanja kojim je takvo nau avanje postalo metom. To je u inio u enciklici *Veritatis splendor*.⁸⁰⁵ U toj enciklici Ivan Pavao II. piše da ovjekov moralni život, s jedne strane, zahtijeva vlastito stvaralaštvo i domišljatost osobe, koji je izvor i uzrok djela po svojoj volji. S druge strane, po Tomi „razum izvla i svoju istinu iz vje noga zakona, koji nije ništa drugo nego sama božanska mudrost“.⁸⁰⁶ Zapravo, u osnovi moralnoga života leži na elo ovjekove *opravdane autonomije*⁸⁰⁷, tj. osobni sadržaj njegovih ina.

Ipak, koliko se god ini složeno definiranje njegova moralnoga života, ovdje treba spomenuti da njegova sloboda i Božji zakon me usobno nisu suprotstavljeni, a odnos između njegove slobode i Božjega zakona Wojtyła pronalazi u ovjekovoj savjesti. Dakle, u svojoj savjesti ovjek otkriva zakon koji sam sebi ne daje, a kojem se mora pokoravati. Stoga esto ujemmo da je savjest „svetište ovjeka, gdje je on sam s Bogom, iji glas odzvanja u njegovoj nutirni“⁸⁰⁸ i koji ga uvijek poziva da ljubi i ini dobro, a izbjegava zlo. Taj je zakon Bog upisao u njegovu nutrinu, a u pokoravanju tom zakonu nalazi se njegovo dostojanstvo.⁸⁰⁹

U emu se sastoji aktualnost, ali i novost Wojtyline koncepcije ljudskoga bi a? Kako je re eno, njegovu koncepciju ini aktualnom to da njegova etika, kao normativna antropologija otvorena metafizici, ne polazi od norma nego od ovjeka i njegova ina. Novost i zna enje antropologije našega autora sastoji se i u tome što je u *modernu svijest* iznova uveo

⁸⁰⁵ Karol Wojtyła kao papa Ivan Pavao II. vidio je potrebu da napiše encikliku u kojoj e se suo iti s nekim temeljnim pitanjima moralnoga u enja Crkve u obliku nužna razlu ivanja kontroverznih problema me u znanstvenicima koji se bave etikom i moralnom teologijom. O prijepornim problemima Papa je u enciklici izložio razloge moralnoga nau avanja koje zastupa Crkva. Rije je o enciklici Giovanni Paolo II., *Veritatis splendor, Lettera enciclica a tutti i vescovi della Chiesa cattolica circa alcune questioni fondamentali dell'insegnamento morale della Chiesa*, Paoline Ed. Libri, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2008., 206. U hrvatskom prijevodu, *Sjaj istine*, Krš anska sadašnjost, Zagreb, 1998.

⁸⁰⁶ GIOVANNI PAOLO II., *Veritatis splendor*, 40. i bilj. 69.; IVAN XXII., *Pacem in terris*: AAS 55 (1963), 271.

⁸⁰⁷ DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Gaudium et spes*, 41.

⁸⁰⁸ *Gaudium et spes*, 16.

⁸⁰⁹ *Veritates splendor*, 54. Usp. također II. VATIKANSKI KONCIL, *Dei Verbum*, 43.

tradicionalno kršansko poimanje ovjeka kao *homo imago Dei* i dao mu oblik razvijene filozofske i teološke doktrine. Upravo tako utemeljena antropologija omogućila je dijalog sa suvremenim društvom (*modernom*), u kojem vlada *ideološka kriza* – rascjep između *razuma i vjere*, koji se odvijaju u spomenutom *racionalističkom naturalizmu*, s jedne strane, ali i u *fideističkom spiritualizmu*, s druge strane. Upravo zahvaljujući i Wojtyli i njegovu pogledu na ljudsku osobu postalo je moguće nadvladati „akutnu intelektualnu krizu” i je su praktične posljedice mogle dovesti do antropološke katastrofe“. ⁸¹⁰

2.2. Međuvisnost antropologije i etike

Kako je rečeno u prethodnom odlomku, Wojtylin personalizam uzima u obzir *metafizički personalizam*, a etika mu je *utemeljena u filozofskoj antropologiji* koja uzima u obzir *ljudsko iskustvo*, drugim riječima Wojtyla razvija metafiziku osobe koja je u skladu s iskustvom. Vidjeli smo da sam Wojtyla naglašava kako njegova studija *Osoba i czyn* „ne je bitna studija etike koja pretpostavlja osobu“⁸¹¹, nego namjerava objasniti na najširi i najbolji način onu stvarnost koja je osoba. Do sada smo već vidjeli da postoji određena međuvisnost antropologije i etike kada smo govorili o krizi etike koja nužno utječe na antropološku krizu vrijednosti, a time i na krizu obitelji. Međutim, ovdje želimo istaknuti još neke aspekte povezanosti etike i antropologije.

Kada se pitamo o ovjeku, možemo uočiti da se u odgovorima na pitanja neizostavno nalaze i odgovori na pitanja o svemu što ovjek čini, kao i o plodovima njegovih čina. Pri tom se misli na njegovo moralno djelovanje, a time i na etiku koja određuje što je dobro ili zlo. Etika određuje norme, odnosno suditi o tome što je dobro, a što zlo i te sudove obrazlaže, tj. dokazuje zašto je to tako. Etika je zbroj tvrdnja, sudova koji su usmjereni na upravljanje činjenicama. Načela formulirana i obrazložena u etici imaju općeniti i apstraktan karakter nasuprot ljudskom činu koji uvijek ima konkretan usko individualan karakter. Svaki se ovjek mora sam „osobno probiti do aktualnog obrazloženja moralnog dobra ili zla svog djelovanja. To je uloga njegove savjesti“.⁸¹² Ovjek je po svojoj naravi usmjeren ka dobru, u savjesti otkriva svoje najdublje suglasje s dobrom i odbojnost prema zlu. Doživljava dobro kao nešto obvezatno. Ovjeku je dužnost činiti dobro, a izbjegavati zlo. Osnova etike od koje polazi Wojtyla jest personalistička norma – osnovna i prvotna etička norma čiji sadržaj znači i postavljanje brane ljudskom egoizmu i obrana ljudskoga dostojanstva. Wojtyla se poziva na

⁸¹⁰ WIERZBICKI, Alfred, „Na izvorima humanizma Ivana Pavla II.“, 154.

⁸¹¹ WOJTYLA, Karol, *Persona e Atto*, str. 32.

⁸¹² WOJTYLA, K., *Temelji etike*, 21.

Immanuela Kanta koji je formulirao elementarno načelo moralnoga poretka poznato kao Kantov kategorički imperativ, a glasi: „postupaj tako da osoba nikada ne bude sredstvo tvoga djelovanja nego uvijek svrha“.⁸¹³ Kasnije, prilikom analize ljubavi, govorit ćemo još o ovom načelu koje se nalazi u temelju ispravno shvaćene slobode uvijek, a osobito slobode savjesti. Iako ovo načelo sugerira da osoba ne može i ne smije biti objekt djelovanja već samo subjekt, činjenica je da je osoba ujedno i objekt djelovanja, kako ćemo vidjeti u kasnijim analizama. Stoga i jest uzdignuta ljubav na razinu norme jer ona je ta koja mogu ujedno biti objekt, kada je objekt, ne bude objektiviziran.

Moralno dobro je objektivno dobro, a zna i da je ono postojeće samo u sebi, neovisno o bilo kojim iskustvima, intencijama, težnjama, spoznajama. To je „sama struktura ovog anstava, na čijem postojanju uvijek i njegova sudbina“.⁸¹⁴ Objektivno dobro je zadatak našega života. Nije dovoljno ukazati na objektivno dobro i ustanoviti da ono postoji, radi se o „dopiranju te istine o dobru do naše nutrine, do naše savjesti, kako bi u nama zablistala i ispunila nas, kako bi se kroz nju, u činu (djelovanju), ostvario svaki uvijek“.⁸¹⁵ Spoznaja uvijek pokazuje kakav je trenutno, ali pokazuje i da je na putu prema svojoj punini, da je započeo, a ne u potpunosti dovršen. Drugim riječima, Bog je stvorio uvijek, ali daljnju izgradnju i budućnost ostavio je u njegovim rukama. Projekt svoga daljeg životnog rada uvijek odnosi na vlastitim snagama. Savjest može „doprijeti do te istine, do objektivnog dobra koje može otkriti i prisvojiti za sebe“.⁸¹⁶ O uvijek ne ovisi odluka o tome što je dobro, a što je zlo jer o uvijek ne ovisi ni to da jest uvijek. On otkriva osnovna načela koja su temelj djelovanja, a čine ih i ispunja samostalno. Samo ono djelovanje koje je u skladu s „prvotnim projektom Stvoritelja koje se nalazi u osnovama ljudske naravi, jest gradnja u pravom smislu riječi i ostvarivanje moralnog dobra“.⁸¹⁷ Dakle, svojim *moralno dobrim djelovanjem* uvijek se ostvaruje, dolazi do *samoostvarenja osobe*, o čemu će više riječi biti kasnije. Nema većega dobra od postajanja potpunim uvijekom. Etika kao filozofijska refleksija o moralu koja predstavlja i izraz ljubavi prema mudrosti najbolje nas može u tome usmjeriti i poučiti. Spomenuti autor Williams primjećuje da iako studija *Osoba i čin* pokazuje važnost etike, Wojtyła ne odgovara na pitanje *što su dobro i zlo*, nego samo pokazuje *kako uvijek postaje dobar ili zao* svojim činom *prosudbe* prema svakom od tih djela, bilo dobrih ili

⁸¹³ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, Torino, Marietti, 1969., 18.

⁸¹⁴ WOJTYŁA, K., *Temelji etike*, 10.

⁸¹⁵ WOJTYŁA, K., *Temelji etike*, riječi Jerzyja W. Galkowskoga u uvodu sabranih etičkih studija.

⁸¹⁶ WOJTYŁA, K., *Temelji etike*, 11.

⁸¹⁷ WOJTYŁA, K., *Temelji etike*, 11.

zlih.⁸¹⁸ Iz do sada re enoga može se uo iti da Wojtylina integralna vizija ovjeka kao osobe ne proizlazi iz iste filozofske spekulacije, nego proizlazi iz dijaloga sa životom. Ona je nastala kao odgovor na depersonalizaciju ovjeka, na nepoštivanje dostojanstva ljudske osobe. S obzirom da, kako nam je poznato, postoje razni personalizmi pa zbog toga iza eti koga personalizma razli itih filozofa stoje razli ite antropologije. Nas ovdje prvenstveno zanima Wojtylin eti ki personalizam, to jest kakva antropologija stoji iza njegova eti koga personalizma?

Kada razmišljamo o me uovisnosti etike i antropologije, treba istaknuti Wojtyfino upozorenje na opasnost od *redukcije etike na antropologiju*. Naš autor tvrdi da iako se u suvremenoj filozofiji može zamijetiti tendencija odvajanja eti ke problematike od antropologije, ipak „posvemašnje uklanjanje antropoloških implikacija u etici nije mogu e, stoga etika ne može nikada apstrahirati od injenice da se dobro i zlo doga aju jedino u inima i kroz njih postaju udio ovjeka“.⁸¹⁹

Antropologija treba tragati za onim *nesvedivim* u ovjeku, a etika za onim što je *specifi no i bitno za moralnost*. Kada kažemo *nesvodljivo* u ovjeku, mislimo na *nepriop ivost*, na ono što ini ovjekov *subjektivitet*. Kod Wojtyle naglasak je upravo na *osobnoj subjektivnosti* ili *subjektivitetu ovjeka, na osobnoj strukturi samoodre enja* koja ini srž djela *Osoba i in*, kako je sam Wojtyla rekao, te drugi pojmovi važni za razumijevanje Wojtyline koncepcije ovjeka-osobe. Kako bismo se približili razumijevanju Wojtyline originalnosti u pristupu ovjeku-osobi, u nastavku emo promišljati o Wojtylinoj personalisti koj koncepciji osobe i ina.

2.3. Personalisti ka koncepcija osobe i ina

Kada kažemo da kod Wojtyle susre emo originalnu koncepciju ovjeka kao osobe koju je naš autor izgradio i produbljavao kao temelj etike, misli se na ovjeka kao moralno bi e. Važno je iznova naglasiti da je njegova integralna vizija *ovjeka-osobe* nastala kao odgovor na depersonalizaciju ovjeka, na nepriznavanje ili degradiranje dostojanstva ljudske osobe, a osobito kao reakcija na razna poniženja ovjeka. Drugim rije ima, misli se na antipersonalizam koji, kako smo rekli, leži u temelju totalitarizama. Osim toga, kako je re eno, postoji tendencija odvajanja antropologije od etike dok Wojtyla smatra da granice-antinomije u antropologiji i etici moraju nestati. Naš autor to ini upravo u *ljudskom*

⁸¹⁸ WILLIAMS, George, Hunston, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, str. 186–219.

⁸¹⁹ VLADI , Vlado, *Filozofski ekumenizam Karola Wojtyle*, 11.

iskustvu⁸²⁰ koje predstavlja polazište njegove originalne koncepcije ovjeka. Uostalom, upravo e takvo polazište omogu iti Wojtyła na nov na in pristupiti govoru o ovjeku kao osobi, tj. personalisti ki koncept ovjeka i njegovih ina koji je naš autor predstavio u spomenutom djelu *Osoba i czyn*. Za Wojtyła in je povlašteno mjesto koje nam dopušta spoznati ovjeka kao personalni subjekt. On nam omogu ava da analiziramo na najprikladniji na in postojanje osobe i da je upoznamo na najkompletniji na in.

Wojtylina se originalnost predstavljena u *Osobi i inu*, kako isti e u svojoj studiji autor Josef Seifert,⁸²¹ jedan od vode ih filozofa fenomenološkoga realizma, na poseban na in manifestira upravo u nastojanju da prevlada jednostranost u pristupu osobi. Ta se jednostranost o itovala prvenstveno u pristupu osobi putem spoznaje. Po Wojtyli, „filozofija svijesti, fenomenologija, jest ona kojoj dugujemo temeljitiju spoznaju ovjeka od strane svijesti“.⁸²² Ali, kako je re eno, potrebna joj je radi njezine potpunosti „metafizi ka analiza ljudskog bi a“.⁸²³ Osim toga, cijela je spoznaja u svom korijenu metafizi ka jer seže do bi a, ali je tako er jasno da to ne smije „zasjeniti zna enje pojedinih vidika istoga bi a za njegovo razumijevanje u cijelom svom bogatstvu“.⁸²⁴

Kako isti e Kalinowski, najvažnije teze od kojih Wojtyła polazi u svojim analizama jesu: ovjek je osoba, ovjek nije statino, pasivno bi e kako fizi ki, tako i psihi ki, ve je dinami no bi e. Njegova dinamika razlikuje vanjski i unutarnji pokret. Njegov unutarnji pokret je dvojak: *nešto se u ovjeku doga a*, ovaj pokret je pasivan i nesvjestan. Drugi pokret je *ovjek djeluje*, koji je svjestan i slobodan. Nadalje, cjelovit ovjek, *ljudski bitak* sudjeluje u ostvarivanju ina na dva na ina tako da osoba, s jedne strane, *transcendira u inu*, a s druge strane, dolazi do *integracije osobe u inu*. ovjek *transcendira u inu* – zna i da on nije samo *djelatelj ili initelj*, ve i tvorac svoga ina, tj. onaj koji svom inu daje oblik postojanja, a samim time ovjek kao osoba posjeduje sebe i nad sobom vlada. Drugo, ovjek se *integrira u*

⁸²⁰ WOJTYLA, Karol, „Subjectivity and the Irreducible in Man“, str. 107.

⁸²¹ SEIFERT, Josef, „Karol Cardinal Wojtyła (Pope John Paul II) as Philosopher and the Cracov/Lublin School of Philosophy“, u: *Aletheia. An International Aearbook of Philosophie*, Vol II., 1981., str. 130–199.

⁸²² SEIFERT, Josef, „Karol Cardinal Wojtyła (Pope John Paul II) as Philosopher and the Cracov/Lublin School of Philosophy“, u: *Aletheia. An International Aearbook of Philosophie*, Vol II., 1981., str. 130–199. Autor je svoju studiju posvetio filozofskoj misli K. Wojtyle. Istaknuo je originalnost Wojtylina pristupa u nastojanjima da prevlada jednostranosti u pristupu osobi koje su dominirale filozofijom od Descartesa. (...) Razli ite spoznajne teorije dale su problemu subjektivnosti esto dijemetralno suprotno zna enje. Dok je filozofija svijesti smatrala da je ona otkrila ljudski subjekt, filozofija bitka opravdano je ukazivala da jedna ista analiza svijesti vodi negiranju ljudskoga subjekta. Antinomije subjektivizam-objektivizam, idealizam-realizam stvorile su nepovoljnu klimu za istraživanje ljudske subjektivnosti. Vezano za filozofiju svijesti prema J. Seifertu spoznajno-teorijski stav potisnuo je metafizi ki te se filozofija svijesti razvijala u suprotnosti s filozofijom bitka. Napuštala se objektivnost i prihva ala „ista svijest“ što je dovelo do toga da se više nije moglo do i do „zbiljske subjektivnosti“.

⁸²³ WOJTYLA, Karol, *Osoba i czyn*, str. 22.

⁸²⁴ WOJTYLA, Karol, „Osoba: podmiot i wspólnota“, str. 5–59; WOJTYLA, Karol, „Person: Subjekt und Gemeinschaft“, str. 11–68.

inu – zna i da izvršavanje ina s njegove strane vodi do ovjekove integracije. Kalinowski dalje tvrdi da je Wojtyła navedene teze dobio analizom ovjekova iskustva. Wojtyła želi objasniti zašto je ovjek osoba, zašto osoba transcendiru u inu i zašto se u njega integrira. Kalinowski je izdvojio ova tri pitanja koja drži najvažnijima.⁸²⁵ U nastavku ćemo pokušati pronaći odgovore na ova pitanja po evši od pitanja što zapravo želimo reći i kada kažemo da je ovjek – osoba?

Postoji više razloga zbog kojih je odgovor na ovo pitanje složen i kompleksan. Prije svega, sami pojmovi *osoba* i *ljudsko biće kao osoba* kompleksni su. Osim toga, moramo uzeti u obzir da se poimanje osobe mijenjalo tijekom povijesti zbog raznih utjecaja, što sve zajedno doprinosi složenosti ovoga pitanja. O ovim promjenama poimanja osobe tijekom povijesti opširnije smo promišljali u prvom poglavlju našega rada te smo vidjeli i da su postojali razni oblici personalizma. Primjerice, suvremeni filozof *Emmanuel Mounier*, kako je rekao, kaže da se osobu zapravo ne može definirati jer se definirati mogu samo stvari, odnosno objekti koji su ovjeku izvanjski i koji se mogu staviti njemu nasuprot, ali ne i osoba jer ona nije objekt te se stoga ne može tretirati kao objekt. Što je osoba po Mounieru? Njegov pokušaj opisne definicije glasi: „osoba je življena aktivnost samo-kreacije, komunikacije i prijanjanja koja se shvaća i spoznaje u svom aktu, kao pokretu personalizacije.“⁸²⁶ Za Mouniera osoba je življena aktivnost komunikacije i prijanjanja što bi bilo zanimljivo i moguće usporediti s Wojtylinim objašnjenjima *komunitarne dimenzije* osobe i sposobnošću u *sudjelovanju* dok za tvrdnju da se osoba spoznaje i shvaća u svom aktu možemo primijetiti neke sličnosti s pojmom *dinamička korelacija osobe i inu* kod Wojtyła. Ipak, moramo zaključiti da E. Mounier, iako ističe zahtjev za personalizacijom ljudske naravi, „pogrešno shvaća narav kao suprotstavljenu duhu“⁸²⁷, stoga ne uspijeva afirmirati konkretnu cjelovitu osobu kao temelj etike. Nasuprot tome, Wojtyła želi afirmirati dostojanstvo ovjeka i pokazati na inu na koji se ta afirmacija dostojanstva ljudske osobe treba poštivati i ostvarivati. Stoga za Wojtylini personalizam možemo reći da je etičke naravi.

*Subjektivnost*⁸²⁸ podrazumijeva promatranje ovjeka pod vidikom njegove osobnosti. Ovakav pogled na ovjeka danas je u središtu interesa znanosti, prvenstveno antropoloških i

⁸²⁵ KALINOWSKI, Jerzy, „Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej. Pytania wywołane przez 'Osobe i Czyn'“, str. 63–71.

⁸²⁶ ZENKO, Franjo, *Personalizam Emmanuela Mouniera*, akovac, TIZ „Zrinski“, 1980. Usp. ŠESTAK, Ivan, „Personalizam i osoba kod E. Mouniera uz 50. godišnjicu smrti (1905–1950.)“, u: *Crkva u svijetu CUS* (35) 5 (2000), 373–392. Usp. također, MOUNIER, E., *Le personalisme*, str. 8. Vidi ovdje bilje 47. Većano za aspekt ovjeka kao subjekt i objekt jer subjektivnost ovjeka kao osobe promatramo kao također objektivnu.

⁸²⁷ TI AC, Iris, *Personalistička etika Karola Wojtyła*, str. 8.

⁸²⁸ WOJTYŁA, *Persona e Atto*, str. 31. Pod pojmom subjektivnost misli se isto što i subjektivitet ili personalnost, personalitet ovjeka kao osobe, tj. ovjeka pod vidikom njegove osobnosti, vidi ovdje bilje 58 i 59.

filozofskih, ali i drugih područja. Vidjeli smo da se zanimanje za problem ovjekove subjektivnosti pojavio već u prošlosti te se u kontinuitetu pojavljuje sve do danas. Vjerojatno su razlozi tome mnogobrojni i ne pripadaju svi području antropologije i filozofije. Ipak, možemo reći i da se filozofija i etika najviše bave ovom problematikom. Zapravo, gdje god pogledamo, nailazimo na neku varijaciju neovisnosti, autonomije, pripadanja sebi, kako to kaže John F. Crosby u svojem djelu *The Selfhood of the Human Person*, a koje je nastalao kao plod susreta autora s personalizmom Karola Wojtyły.⁸²⁹ Teško je na ispravan ili, bolje reći, cjelovit način govoriti o temi *što je, tj. tko je ovjek kao osoba*, a da se ne propusti neka njegova dimenzija, kako to originalno opisuje Crosby. Oni koji tvrde da smo mi kao osobe samostalna bića i da pripadamo sami sebi često ne mogu na pravi način objasniti *komunitarnu dimenziju osobe*, tj. način na koji postojimo za druge osobe i s drugim osobama. Isto tako, oni koji naglašavaju važnost *me u osobnih* odnosa često ne mogu na pravi i potpun način opisati *pojedinačnu osobu*. Oni koji tvrde da su osobe *nepriopivo svoje* često nije u da su pod sudom objektivne istine i prava koje je jednako za sve osobe. Oni kojima je drago da su pod sudom jednoga moralnog poretka ili objektivne istine u svijetu podložni su nekoj verziji *prirodnoga zakona* koji nije uvijek posve prikladan ljudskim bićima. Našli su poteškoću u nailaze i oni koji tvrde kako su osobe same sebi svrhom, ne priznaju ideju podložnosti Bogu i mogu prerano pretpostaviti heteronomiju u vjerskom postojanju osoba kao što oni koji priznaju Boga mogu „zanemariti osobnost koja je njihovo pravo od rođenja kao osobe i mogu čak biti skloni vjerski motiviranom nihilizmu kad je riječ o ljudskim pitanjima i ljudskim vrijednostima“.⁸³⁰

Wojtyła sam istovremeno i kako „pitanje *osobne subjektivnosti* kao i pitanje o *osobnoj strukturi samoodređenja*“ u srži djela *Osoba i čin*.⁸³¹ Naš je autor imao potrebu istaknuti *subjektivitet* osobe zato što „razlika između ‘netko’ i ‘nešto’ krije u sebi duboku provaliju koja dijeli svijet osoba od svijeta stvari dok sam izraz ‘osoba’ ima svrhu naznačavanja da se ovjek ne može bez ostatka svesti na ono što je smješteno u pojmu ‘jedinke vrste’ nego da ima u sebi

Vidi također: ESPOSITO, C., “L’esperienza dell’ essere umano nel pensiero di Karol Wojtyła“, u: BUTTIGLIONE, Rocco (ed), *La filosofia di Karol Wojtyła. Atti del seminario di studi dell’Università di Bari*, Centro Studi Europa Orientale, Bologna, 1983., str. 18–22.

⁸²⁹ CROSBY, F. John, *The Selfhood of the Human Person*, Predgovor, I. Autora se snažno dojmio susret s personalizmom Karola Wojtyły u ranim 80-im godinama. Nakon toga poeo je i sam pisati ovo djelo na slobodnoj studentskoj godini na Sveučilištu Dallas u jesen 1983. godine. Otada do jeseni 1994. ova je knjiga bila u središtu autorova istraživanja, pisanja i većeg dijela njegovih predavanja. Djelo je značajno za razumijevanje teme ovjeka kao osobe. Autor neke svoje postavke temelji upravo na Wojtyłinoj koncepciji ovjeka kao osobe. Sam kaže da mu je susret s filozofijom K. Wojtyły na nov način privukao pažnju osobnoj subjektivnosti te da puno duguje originalnom Wojtylinu personalizmu. Zbog toga je djelo F. J. Crosbyja zanimljivo i za naš rad.

⁸³⁰ Za opširan prikaz ove tematike upućujemo na izvrsno i opsežno djelo: CROSBY, F. John, *The Selfhood of the Human Person*, 1–305.

⁸³¹ WOJTYŁA, K., „Osobna struktura samoodređenja“, u: *Obnovljeni život*, 34 (2000.), 1, str. 6.

nešto više, nekakvu posebnu puninu i savršenost postojanja radi ijeg isticanja treba nužno upotrijebiti riječ "osoba".⁸³² Isto tako, naš autor tvrdi da „srce ovog problema nalazimo upravo u tome što *danas osje amo ve u potrebu nego ikada prije* i tako er vidimo *ve e mogu nosti objektivizacije problema ovjekove subjektivnosti*".⁸³³ U tom smislu Wojtyła smatra da moderna misao stavlja na stranu stare antinomije⁸³⁴ i tvrdi da antinomije *subjektivizam-objektivizam* stvaraju nepovoljnu klimu za prouavanje *subjektivnosti*, tj. *subjektiviteta* ovjeka zbog straha da vode u *subjektivizam*.⁸³⁵ Upravo je ova situacija dovela do određene opozicije, tj. suprotstavljenosti između objektivne (objektivističke) i subjektivne (subjektivističke) koncepcije ovjeka. Objektivna je istovremeno i ontološka koncepcija ljudskoga bića dok je druga, subjektivistička, naizgled posve odvajala ljudsku osobu od te stvarnosti. Kako je rečeno, Wojtyła smatra da se ove granice u antropologiji i etici mogu prevladati u *ljudskom iskustvu*.

Da bismo došli do odgovora na pitanje tko je ovjek kao osoba, naš autor naglašava da se moramo „dotaknuti onoga što je u njemu *nesvedivo, nepriopivo*, onoga što je primordijalno ili esencijalno ljudsko, i konačno onoga što čini njegovu originalnost u svijetu".⁸³⁶ Zato se moramo kratko osvrnuti na tradicionalnu antropologiju. Naime, vidjeli smo da se Aristotelova tradicionalna antropologija temelji na definiciji da je ovjek *homo est animal rationale* što znači i *tjelesno* biće koje posjeduje um i upravo se po tome razlikuje od svih ostalih živih bića. Ova definicija odgovara Aristotelovim zahtjevima za definiranje vrsta⁸³⁷ prema najbližem rodu (živom biću) i razlikuje vrste u ovom rodu – bića obdarena razumom. U filozofskoj i znanstvenoj tradiciji koja je izrasla iz definicije *homo animal rationale* ovjek je shvaćen kao objekt, bolje rečeno, jedan od objekata svijeta kojem vizualno i fizički pripada. Tako zamišljena objektivnost bila je povezana s općim principom *svedivosti* ovjeka. Naš autor ističe da ova tradicionalna definicija donekle isključuje mogućnost *nesvodljivoga* u ljudskoj osobi, to jest u sebi sadržava, barem na prvi pogled, *uvjerenje o svedivosti ovjeka na razinu svijeta*. Razlog ove *svedivosti* ljudske osobe na razinu svijeta leži u potrebi za njezinim razumijevanjem. Upravo ova vrsta razumijevanja ovjeka

⁸³² WOJTYŁA, Karol, „Podmiotowość i to, co nieredukowalne w człowieku“, u: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin, TN KUL, 2000. Članak je prvi put objavljen na engleskom jeziku pod naslovom „Subjectivity and the Irreducible in Man“, u: A. TYMIENICKA (ed.), *Analecta Husserliana*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Vol. VII, 1978. U ovom radu koristimo se engleskim izdanjem: „Subjectivity and the Irreducible in Man“, str. 107–114, ovdje str. 108.

⁸³³ WOJTYŁA, Karol, „Subjectivity and the Irreducible in Man“, str. 107.

⁸³⁴ WOJTYŁA, Karol, „Subjectivity and the Irreducible in Man“, str. 107.

⁸³⁵ WOJTYŁA, Karol, „Subjectivity and the Irreducible in Man“, str. 107.

⁸³⁶ WOJTYŁA, Karol, „Subjectivity and the Irreducible in Man“, str. 108.

⁸³⁷ U ovom slučaju misli se na ovjeka kao „vrstu“ u „rodu“ živih bića, a „faktor“ koji razlikuje živa bića u ovom rodu jest razum, tj. um kojim je obdaren samo ovjek među svim živim bićima.

može se nazvati *kozmoškom*.⁸³⁸ Wojtyła dalje tvrdi da je korisnost Aristotelove definicije neupitna te da se cijela znanstvena tradicija kompleksnosti ljudske naravi, duhovnoga i tjelesnoga *compositum humanum*, kreće upravo unutar granica ove definicije, to jest na temelju „uvjerenja o esencijalnoj svedivosti na razinu svijeta onoga što je esencijalno ljudsko“.⁸³⁹ Dapače, ukazuje kako se ne može poreći i niti zanijekati „da golemo područje iskustva pojedinih znanosti temeljena na principu *svedivosti* slijede upravo ovo uvjerenje i žele ga još više utemeljiti“.⁸⁴⁰ Dakle, otklanja aristotelovsku definiciju ljudske osobe kao *animal rationale* ne zato što je smatra netočno, nego zato što je iz logičkih i metafizičkih razloga smatra neadekvatnom. Međutim, s druge strane, upravo kako je uvjerenje o originalnosti ljudskoga bića i njegove *nesvedivosti* na razinu svijeta u temelju razumijevanja ovjeka kao osobe. Ovakvo shvaćanje ima svoju dugu povijest, a i danas se nalazi u temeljima mnogih nastojanja usmjerenih prema razumijevanje osobe i interpretacije personalne (osobne) subjektivnosti ovjeka.⁸⁴¹ Kako autorica Tiac opaža, ako spomenutu definiciju *homo est animal rationale* promatramo u *kozmoškoj perspektivi*, Wojtyła se čini da nije potpuna jer ne dostiže *originalnu razinu iskustva na kojoj se ljudsko postojanje manifestira u svojoj nesvodljivosti*. Naš se autor želi više baviti upravo onim što je u ovjeku *nesvodljivo*, to jest njegovim *subjektivitetom*, onim što konstituira njegovu originalnost u svijetu. On tvrdi da *subjektivnost*, najblaže rečeno, pokazuje kako ovjek ne može biti *sveden na*, to jest ne može biti adekvatno objašnjen *najbližim rodovima i specifičnim razlikom*. Wojtyła je važno razumjeti *kakav je ovjek u sebi* i to kao pojedinačni ovjek, kao jedinstvena i neponovljiva osoba – subjekt – a to je u stvari *subjektivistička koncepcija*⁸⁴² ili *personalistički* na in objašnjenja za razliku od spomenutoga *kozmoškog* koji zapravo ne negira, nego ga smatra komplementarnim. Po našem autoru, *subjektivnost* je sinonim svega što je *nesvedio* u ovjeku.⁸⁴³ Naglašava da je ovjek i *subjekt* i *objekt* jer *subjektivnost ovjeka tako er je objektivna*.⁸⁴⁴

⁸³⁸ WOJTYŁA, Karol, „Subjectivity and the Irreducible in Man“, str. 108.

⁸³⁹ Više o poimanju osobe kod Aristotela i drugih, vidi ovdje I. pogl., pod br. 2.

⁸⁴⁰ WOJTYŁA, Karol, „Subjectivity and the Irreducible in Man“, str. 109.

⁸⁴¹ WOJTYŁA, Karol, „Subjectivity and the Irreducible in Man“, str. 114., bilj. br. 1. Tymieniecka tvrdi da Wojtyłino djelo *Osoba i in* predstavlja jedan takav napor usmjeren interpretaciji personalne subjektivnosti ovjeka i kasnije produbljivanje problema koje je elaborirao u studiji *Person – Subject and Community* (engl. “One of these efforts is the study of the author entitled; *The Acting Person*, and lately, still more to the point, the elaboration entitled: *Person – Subject and Community*“.).

⁸⁴² Personalistički ili subjektivistička koncepcija – Wojtylin personalistički pristup ovjeku predstavlja koncepciju koja vodi računa o subjektivitetu ovjeka, to znači o tome tko je ovjek u sebi, u svojoj biti.

⁸⁴³ WOJTYŁA, Karol, „Subjectivity and the Irreducible in Man“, 109, Wojtyła tumači da se ne radi o suprotstavljanju objektivizma i subjektivizma, nego o dva načina tretiranja ovjeka: kao objekta i subjekta, jer subjektivnost ovjeka kao osobe tako er je objektivna. Način tretiranja ovjeka kao objekta ne proizlazi iz

Kada tumači da je osoba *suppositum*, Wojtyła upu uje prigovor tradicionalnoj definiciji, iako ne dovodi u pitanje spomenutu definiciju u metafizi koj antropologiji, on tvrdi:

“Osoba je *suppositum* ali na drugačiji način nego sva *supposita* koja uvijek okružuju u vidljivom svijetu. Ta različitost, ta proporcija ili bolje disproporcija na koju ukazuju zamjenice ‘netko’ ili ‘nešto’ prožima korijene samog bića koje je subjekt.”⁸⁴⁵

Ova definicija potvrđuje rečeno, tj. da Wojtyła naglašava *osobnu subjektivnost* uvijek, što uključuje da je svaki uvijek *nesvodljivi subjekt* koji je *kao osoba neponovljiv*.⁸⁴⁶ Međutim, Williams naglašava da je Wojtyła pisao kao filozof i nije se izravno pozivao na teologiju i zato je koristio izraz *suppositum*.⁸⁴⁷ Williams dalje tvrdi da „koriste i *suppositum*, božanski ili ljudski, Wojtyła pretpostavlja *actus* to jest *in* koji proizlazi iz svoje vlastite naravi, u slučaju Božanstva – *Actus Purus*“.⁸⁴⁸ Naš autor ukazuje da sama objektivnost koncepcije uvijek kao bića zahtijeva najprije izjavu da uvijek ima posebni *suppositum*, to jest *subjekt postojanja i djelovanja*, a zatim *afirmaciju njegova bića kao osobe – persona*. Vezano za Boecijevu definiciju Wojtyła tvrdi:

„tradicionalna definicija naglašavala je više *individualnost supstancijalnog bića* uvijek, kao onoga koji posjeduje *racionalnu i duhovnu narav*, a ne *cijelu posebnost (specifičnost) subjektivnosti bitne za uvijek kao osobu*.”⁸⁴⁹

Dakle, po njegovu mišljenju tradicionalno učenje o uvijeku kao osobi više ističe *individualnost* nego istavu *subjektivnost* uvijek, kako i Tillet to ne primjećuje.⁸⁵⁰ Znači, kako je rečeno, u tradicionalnoj definiciji uvijeku Karol Wojtyła opaža *kozmolški* tip razumijevanja uvijeku te upu uje prigovor ovakvu definiranju uvijeku, iako ne dovodi u

Aristotelove definicije, a posebno ne pripada metafizičkoj koncepciji uvijeku u ovoj filozofskoj struji. Tako se vidi: Tillet, AC, Iris, *Personalisti ka antropologija Karola Wojtyły*, 38.

⁸⁴⁴ WOJTYŁA, Karol, „Subjectivity and the Irreducible in Man“, str. 114. Urednica časopisa navodi u bilješci br. 2. na str. 114. da je autor Wojtyła ovoj temi posvetio poglavlje „Subjectivity and Subjectivism“, in *The Acting Person* (Osoba i czyn, Kraków 1969., p. 56).

⁸⁴⁵ WOJTYŁA, K., *Osoba i czyn*, str. 89. Usp. Tillet, AC, I., *Personalisti ka antropologija Karola Wojtyły*, 39.

⁸⁴⁶ WOJTYŁA, Karol, *Person: Subjekt und Gemeinschaft*, u: K. Wojtyła / A. Szostek / T. Styczen, *Der Streit um den Menschen. Personaler Anspruch des Sittlichen*, Kevelaer, 1979., str. 17. Usp. CROSBY, F. John, *The Selfhood of the Human Person*, Predgovor, I., 41–124.

⁸⁴⁷ WILLIAMS, Georg, Huntston, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, 190. Autor opaža, kako smo već rekli, da se Wojtyła nije izravno pozivao na teološka uvjerenja o „događaju Krista“, tražio je ponovno „promisliti o statusu uvijeku fenomenološki u pitanjima njegovih odgovornih ina te je stoga (...) koristio izraz *suppositum*“.

⁸⁴⁸ WILLIAMS, Georg, Huntston, *The Mind of John Paul II.*, 189–192. Williams tvrdi da je Wojtylin pomak u pojmovima za uvijeku od *suppositum* do *persona* filozofski omogućen upravo zbog spomenutih neizrečenih teoloških uvjerenja o „događaju Krista“ gdje je „božanski *hypostasis Logosa*“ identičan s *Osobom*, to jest Bog je objavljen u uvijeku Isusu Kristu.

⁸⁴⁹ WOJTYŁA, Karol, „Subjectivity and the Irreducible in Man“, str. 111.

⁸⁵⁰ Tillet, AC, I., „Aktualnost i originalnost Wojtylina shvaćanja svijesti“, str. 459–472. Tillet ističe da se radi o tradicionalnom učenju o uvijeku kao osobi izraženo u Boecijevoj ontološkoj definiciji koja po Wojtyli više ističe *individualnost* nego istavu *specifičnosti* subjektivnosti bitnu za uvijeku kao osobu.

pitanje spomenutu definiciju prisutnu u metafizi koj antropologiji. Zato što je i po aristotelisko-tomisti koj tradiciji ovjek kao *metafizi ki subjekt* – kao *suppositum, osoba*. Stoga se njegov prigovor odnosi na to da ovaj tradicionalni na in definiranja ovjeka isklju uje mogu nost isticanja ljudske *subjektivnosti*⁸⁵¹ na koju, kako vidimo, stavlja naglasak u svojoj koncepciji *ovjeka – osobe*. Kako je ve re eno, na temelju ovoga možemo zaklju iti da naš autor razvija *metafiziku osobe koja je izgra ena na iskustvu* ili koja je *u skladu s ovjekovim iskustvom*. Treba dodati da je to iskustvo puno obuhvatnije od iskustva op ih uvjetovanosti kakvo je u aristotelisko-tomisti koj tradiciji. Naš autor isti e da kod Tome „dobro vidimo osobu u njenoj objektivnoj egzistenciji i djelovanju, ali je teško uo iti *življeno iskustvo osobe*“⁸⁵² što drugim rije ima zna i da Tominoj misli nedostaje adekvatan razvoj *subjektivne strane života osobe*, kako tvrdi Ti ac. Karol Wojtyła u svojoj koncepciji osobe nastupa prvenstveno u obranu apsolutnoga temelja vrijednosti osobe.

Zna i, Wojtyła prihva a tradicionalni pristup, to nije Tomin metafizi ki pojam osobe kao supstancije – *suppositum humanum*, osobu kao subjekt postojanja i djelovanja, ali je nadopunjuje i proširuje novim pristupom, primjenom fenomenološke analize, tj. analize neposredna iskustva. To se doga a iz dva razloga, prvo, zbog Wojtyłina uvjerenja da je glavni zadatak današnje filozofije utvrditi *nesvodljivost* ovjeka, a drugo ne manje važno, zbog utjecaja Maxa Schelera na razvoj njegove misli, o emu je ve bilo rije i. Taj kreativni nastavak naš autor je u inio u svojoj originalnoj koncepciji ovjeka koju donosi u djelu *Osoba i czyn*, a temelji se, kako je re eno, na poimanju osobe kroz izvorna iskustva, i to *cjelovita iskustva ovjeka*. On govori o cjelovitu iskustvu koje može biti vanjsko i unutarnje, pri emu prioritet daje nutarnjem iskustvu. Kako Ti ac to no uo ava, *suppositum* se u njegovoj filozofiji pojavljuje istovremeno kao jamac identiteta i kao temeljni izraz iskustva ovjeka.

Iz do sada re enoga vidjeli smo da postoje mnogi pokušaji definiranja pojma što ili tko je ovjek kao osoba. No može se uo iti da gotovo svaki odgovor na pitanje o osobi po inje stanovitom *neovisnoš u bivanja i djelovanja* bilo da je rije o skolsti kom aksiomu *persona est sui iuris et lateri incommunicabilis* (*osoba je bi e koje pripada sebi i koja bivanje ne dijeli s drugim-nepriop ivost*) ili o nau avanju Tome Akvinskoga da osoba nikada nije samo dio neke cjeline, ve cjelina sama po sebi, ili o Kantovu nau avanju da je svaka osoba sama sebi svrhom dok je Scheler smatrao osobu „konkretnim samo-esencijalnim onti kim jedinstvom

⁸⁵¹ WOJTYŁA, Karol, *Persona e Atto*, str 31.

⁸⁵² WOJTYŁA, Karol, *I fondamenti dell' ordine etico*, Centro Studi Europa Orientale, Bologna, 1980. Usp. TI AC, I. *Personalisti ka etika Karola Wojtyła*, 40.

djela“.⁸⁵³ U ovim promišljanjima o pitanju tko je ovjek kao osoba već smo rekli da kod našega autora razlikujemo *metafizički od fenomenološkoga pojma*. Njegovim riječi ima, „metafizički pojam osobe naznačena je onda kada se čini da nikomu nije potrebno ukazivati ili dokazivati da je ovjek-osoba“.⁸⁵⁴

Kako smo već istaknuli, postoje različite vrste personalizama što može navesti na zaključak da postoji velika osjetljivost za pitanje vrijednosti ljudske osobe, njezine afirmacije kao i zaštite njene identiteta, što je u konačnici točno. Međutim, unatoč postojanju raznih suvremenih personalističkih etika autori ipak ne uspijevaju do kraja afirmirati konkretnu osobu kao princip i svrhu etike. To se događa zbog pogrešna poimanja ljudske naravi ili isključivanja općih etičkih principa. Wojtyła naglašava da bi se dobra definicija ovjeka trebala temeljiti na onome *biti osobom* ili, drugim riječi ima, *ovjeka u prvom redu karakterizira upravo to da je osoba*.

Nakon do sada rečenoga u idućem korak dalje, i to prema *dinamičkoj stvarnosti ovjeka* što je po Kalinowskom jedna od važnih teza koje Wojtyła dokazuje svojim analizama osobe i čina. Dakle, Wojtyła u svoje analize uvodi „kategorije *proživljeno iskustvo* ili *doživljaj – (Erlebnis)*“⁸⁵⁵ koje izražavaju dinamiku stvarnosti ovjeka, a razlikuje dvije stvarnosti: *nešto se u ovjeku događa i ovjek djeluje*. S obzirom da raste potreba za razumijevanjem ovjeka kao jedinstvene osobe, a posebno za razumijevanjem *osobne subjektivnosti* ovjeka u cijeloj dinamici djelovanja i događanja, kategorija *proživljenoga iskustva* dobiva na značenju, a kako sam autor ističe, „dobiva ključno značenje“.⁸⁵⁶ Izričito je naglasio da se treba držati *integralnoga iskustva* radi ispravna tumačenja ovjekova *življenoga iskustva* kako bi „zaštitili njegovu *osobnu subjektivnost*“.⁸⁵⁷ Ovdje ćemo napomenuti da Wojtyła često upotrebljava izraz *ljudska osoba* i naglašava pridjev *ljudski* budući da ga zanima *ljudski in*, a ne *in* koji bi mogao biti zajednički ovjeku i drugim živim bićima. Po Wojtyli znamo da je samo i isključivo *ovjek-osoba* sposoban za izvršenje čina. Stoga Williams uoči u tom neumornoj Wojtylinu ponavljanju izraza *ljudski in* „upozorenje na Tominu raspravu o ljudskim činima“.⁸⁵⁸

⁸⁵³ CROSBY, F. John, *The Selfhood of the Human Person*, D.C.: Catholic University of America Press, Washington, 1996., Predgovor, I. Usp. WILLIAMS, George, Hunston, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, 190.

⁸⁵⁴ WOJTYLA, Karol, „Subjectivity and the Irreducible in Man“, str. 108. Usp. „Podmiotowo i to, co nieredukowalne’ w czlowieku“, str. 223.

⁸⁵⁵ Kategorija „življenoga iskustva“, njemački *Erlebnis*, poznata je u Aristotelovoj *Metafizici*. Više o ovome pogledati u WOJTYLA, Karol, „Subjectivity and the Irreducible in Man“, str. 110.

⁸⁵⁶ WOJTYLA, Karol, „Subjectivity and the Irreducible in Man“, str. 110–111.

⁸⁵⁷ WOJTYLA, Karol, „Subjectivity and the Irreducible in Man“, 111.

⁸⁵⁸ WOJTYLA, K., „Subjectivity and the Irreducible in Man“, 111. Usp. AKVINSKI, T., *Summa Theologiae*, II:1, pitanja 6–21. Toma razlikuje čine svojstvene, tj. vlastite ovjeku i stoga *humani* i *voluntari*, kao i one čine

Iz do sada izloženoga možemo zaključiti da Wojtyła nastoji *kozmoški* pristup ovjeku nadopuniti *personalisti kim*, i to tako da se treba „Izdi i iznad onoga što je u ovjeku *svodljivo* i uzdi i se do onoga što je u ovjeku *nesvodljivo* i *jedinstveno*, do onoga što ovjeka *ini osobom, subjektom*, a ne samo *ovim ovjekom*.“⁸⁵⁹ Dakle, iz ovoga slijedi da baš zato što *nesvodljivo* označava ono što *ne može biti reducirano* nego samo otvoreno, Wojtyła u svoje analize uvodi spomenute kategorije *življeno iskustvo* ili *doživljaj*.⁸⁶⁰ Kao što je rečeno, on vjeruje da se antinomije *subjektivistike* i *objektivistike koncepcije* osobe mogu prevladati u *življenom iskustvu*.⁸⁶¹

Iz provedenih analiza može se uočiti da naš autor primjenjuje fenomenološku metodu koja omogućuje produbljenje klasičnoga poimanja *ovjeka – osobe*. Originalnost njegova razmišljanja o ovjeku se u „susretu objektivnosti bitka sa ljudskim subjektivitetom“.⁸⁶² Osim toga, vezano za koncept ovjeka koji je razvijao u svojoj misli, dobro je spomenuti da je autor sam rekao: „imam vlastitu koncepciju ovjeka kao osobe.“⁸⁶³

Ono što smatramo najvažnije u Wojtyłinoj koncepciji jest to da njegov pristup zahtijeva da se konstantno misli *osoba-in*, a to je razlika spram klasičnoga pristupa. U klasičnom pristupu naravno da govor o ovjeku pretpostavlja osobu. Upravo je novost Wojtyłina pristupa u tome da put spoznavanja osobe vodi preko njezina *ina*, a istovremeno je to put koji otvara *in*. Radi se o uskoj korelaciji osobe i *ina*, o dva pola koja se uzajamno objašnjavaju.

U nastavku ćemo se zadržati na metodi kojom Wojtyła analizira *personalističku* koncepciju osobe i *ina*. Predstaviti ćemo shvaćanje *iskustva* na kojem Wojtyła gradi svoju koncepciju ovjeka kao osobe. Kod analize Wojtyłine *koncepcije iskustva* obratiti ćemo pažnju na *in* na koji primjenom fenomenološke metode pridonosi boljem shvaćanju osobe. Kako smo vidjeli iz ranijih analiza, autor vjeruje da se adekvatna filozofija ovjeka može postići i sintezom metafizike i fenomenologije za koju se naš autor zalaže. Prije svega jer smatra da fenomenološka metoda treba omogućiti razumijevanje *tko je u stvari subjekt iskustva*.

koji su zajednički ovjeku i drugim živim bićima (*životinjama*), a mogu biti nenamjerni *ini* ili instinktivni i prelaze u dobre navike ili vrline i loše navike ili poroke i grijehе.

⁸⁵⁹ WOJTYŁA, K., „Subjectivity and the Irreducible in Man“, 111; TI AC, I., *Personalistička etika* K. W., 39.

⁸⁶⁰ TI AC, Iris, *Personalistička etika Karola Wojtyły*, str. 40. Ti ac navodi da se upravo ovdje najbolje može pokazati na koji se način Wojtyłina misao vraća temeljima Tomine antropologije i etike, na kojima gradi novu filozofiju, što je vidljivo iz Wojtyline prosudbe Tomina objektivističkoga personalizma.

⁸⁶¹ Više o antinomiji subjektivistike i objektivistike koncepcije vidi: WOJTYŁA, K., „Subjectivity and the Irreducible in Man“, str. 107.

⁸⁶² TI AC, Iris, *Personalistička etika Karola Wojtyły*, str. 41.; TI AC, Iris, „Aktualnost i originalnost Wojtyłina shvaćanja svijesti“, u: *Riječki teološki časopis*, god.13 (2005), br. 2., str. 459–472.

⁸⁶³ WOJTYŁA, Karol, „Personalistyczna koncepcja człowieka“, u: *Specjalistyczne aspekty problemu antykoncepcji*. Ogólnopolska Sesja Naukowa lekarzy i teologów 7.–8. II. 1976., Kraków, 1980.; VLADIČ, Vlado, „Filozofski ekumenizam Karola Wojtyły“ u: *Obnovljeni život* (60) 2 (2005), str. 23. O ovome je Wojtyła govorio i u svom Uvodnom govoru na kongresu o djelu *Osoba i czyn*.

2.3.1. Konceptija iskustva kod Karola Wojtyła

Treba uo iti da se originalnost Karola Wojtyła u koncepciji *tko je uvijek kao osoba* zapravo odnosi na njegov poseban i originalan pristup analizi ljudskoga bi a po *integralnom iskustvu* ljudske osobe.

Što naš autor misli pod *iskustvom uvijek*? On kaže: „to je najbogatije iskustvo kojim uvijek raspolaže i k tome najsloženije. Iskustvo svake stvari koja se nalazi izvan uvijek povezuje se uvijek s bilo kojim iskustvom uvijek koje ima o samome sebi.“⁸⁶⁴ U iskustvu uvijek on nalazi novo polazište za „susret objektivnosti bitka s ljudskom subjektivnoš u“⁸⁶⁵ kao što je ve re eno kada smo se pitali u emu je originalnost njegove koncepcije uvijek. Wojtyła kaže da se pod *iskustvom uvijek* podrazumijeva kao prvo to „da uvijek dolazi u dodir sa samim sobom, to zna i da stupa u spoznajni odnos prema sebi“.⁸⁶⁶ Ili „iskustvo je uvijek prvi i osnovni stadij ljudske spoznaje“.⁸⁶⁷ Iz ovoga proizlazi bitna sastavnica iskustva, a to je *spoznajna relacija prema bi u*.⁸⁶⁸ Ti ac objašnjava filozofske implikacije ove tvrdnje koja je razli ita u odnosu na empirizam i fenomenalizam u kojima nalazimo suprotnost izme u spoznaje i iskustva. Na temelju rasprava s ranije spomenutoga kongresa u Lublinu 1970. godine nakon prvoga objavljivanja djela *Osoba i czyn* nastalo je izme u ostalih i predavanje kardinala Karola Wojtyła na temu *Osobna struktura samoodre enja* koje je održao na Tomisti kom kongresu u Rimu 1974. godine. Predavanje je izazvalo veliku pozornost i rasprave sudionika. Na kongresu u Rimu isticale su se rasprave na temu problema slobode i osobnosti, naro ito osobnosti u smislu darivanja. Istantiala se otvorenost autora za novu problematiku i iskustvo u klasi noj metafizici. Svoje je izlaganje zapo eo rije ima: „ako želimo ispitivati osobnu strukturu samoodre enja, moramo po eti sa sveobuhvatnim pogledom na *ljudsko iskustvo*.“⁸⁶⁹

Teorija ili konceptija iskustva koju je Wojtyła objavio u djelu *Osoba i czyn* govori o iskustvu sama sebe i o iskustvu drugih ljudskih bi a. Ta konceptija iskustva, potpuna i sveobuhvatna te slobodna od svih unaprijed formiranih mišljenja izvedenih iz nekoga od filozofskih sustava, po Wojtyli predstavlja temeljnu ulogu za razumijevanje uvijek. O tome

⁸⁶⁴ WOJTYLA, Karol, *Osoba i czyn*, str. 9.; kona na verzija djela na engleskom prij.: *The Acting Person*, 1979.

⁸⁶⁵ TI AC, Iris, „Aktualnost i originalnost Wojtylina shva anja svijesti“, 459–472. Usp. tako er TI AC, I., *Personalisti ka etika Karola Wojtyła*, str. 41.

⁸⁶⁶ WOJTYLA, Karol, *Osoba i czyn*, str. 9.

⁸⁶⁷ WOJTYLA, K., „Osobna struktura samoodre enja“, str. 7.

⁸⁶⁸ TI AC, *Personalisti ka antropologija Karola Wojtyła*, str. 41. Vidi: TI AC, Iris: „Aktualnost i originalnost Wojtylinih analiza personalne strukture samoodre enja“, u: *Bogoslovska smotra*, 77 (2007.), br. 4, str. 761–776, ovdje str. 762–763.

⁸⁶⁹ WOJTYLA, K., „Osobna struktura samoodre enja“, str. 6.

u Uvodu svoje knjige sam autor kaže: „ova studija nastaje iz potrebe objektivizacije u području toga velikog spoznajnog procesa koji možemo opisati kao *iskustvo ovjeka*.“⁸⁷⁰ Iskustvo osobe iz njegovih analiza „ne podrazumijeva *iskustvo* u isto fenomenološkom smislu nego je riječ o zauzimanju fenomenološkog motrišta“.⁸⁷¹ Drugim riječima, Ti ac smatra da Karol Wojtyła „polazi od neposrednih datosti kako nam se o ituju u neposrednom iskustvu“⁸⁷². Zna i da pod *autenti nim iskustvom* naš autor misli *doživljaj*. Spoznaja osobe u inu i po inima proizlazi posebno od injenice da in ima *moralnu vrijednost*. Na temelju toga Wojtyła govori o moralnom iskustvu. Što zna i izvršiti in? Ontološki promatrano svaki je in neko izvršenje osobe i ima personalisti ku vrijednost ako je izraz osobe. No aksiološki promatrano izvršenje je ispunjenje samo udoredno dobrim inom. Kako je Wojtyła rekao, uvijek se ne ostvaruje samim izvršavanjem ina nego izvršavanjem udoredno dobra ina.

Moralno iskustvo promatramo kroz in osobe koji može biti moralno dobar ili moralno loš pri emu je moral njihova me usobna karakteristika gotovo pa njihov (*in-osoba*) specifi an profil koji je ina e „odsutan kod djelovanju u op enitom smislu“. Možemo uo iti da samo ono djelovanje koje pretpostavlja osobu koja djeluje – ima *moralno zna enje* dok samo takvo djelovanje koje pretpostavlja osobu koja djeluje – zaslužuje naziv in. Kako je re eno, originalnost Wojtyłina pristupa jest u tome što put na kome se može spoznati osoba vodi preko njena ina, a istovremeno je to put koji otvara in. Radi se o uskoj korelaciji *osobe i ina*, o dva pola koja se uzajamno objašnjavaju. Možemo se pitati na koji na in in objavljuje osobe? „Sâmo izvršavanje ina neke osobe sa injava temeljnu vrijednost koju se može nazvati *personalisti kom* ili osobnom vrijednoš u ina.“⁸⁷³ Zna i, za Wojtyłu *ljudski in ima personalisti ku vrijednost*, on je temeljna struktura i specifi ni moment iskustva osobe. Ljudski in u odre enom smislu uprisutnjuje cjelovitu osobu. Kada osoba djeluje, ona uvijek nešto stvara ili izvan sebe u svijetu koji je okružuje ili unutar sebe ili pak istodobno i izvana i unutra, tj. u sebi samoj. Naš autor tvrdi da in ukazuje ili otkriva stvarnost da je ovjek *osoba*. Osim toga, Wojtyła ukazuje da „razlikujemo personalisti ku vrijednost ina tj. takvu vrijednost koja se sastoji u samom izvršenju’ ina (...) od vrijednosti koje su moralne tj. od vrijednosti izvršenoga ina koje proizlaze iz povezanosti s nekom normom. Razlika između ove i drugih vrijednosti je jasna. Doista, personalisti ka vrijednost ina prethodi i uvjetuje svaku etiku vrijednost“.⁸⁷⁴ Dakle, Wojtyła pripisuje inu posebnu vrijednost koja se ne

⁸⁷⁰ WOJTYŁA, Karol, *Osoba i czyn*, str. 5.

⁸⁷¹ TI AC, I., *Personalisti ka etika Karola Wojtyły*, str. 42.

⁸⁷² TI AC, I., *Personalisti ka etika Karola Wojtyły*, str. 41.

⁸⁷³ WOJTYŁA, Karol, *Persona e atto*, 1171.

⁸⁷⁴ WOJTYŁA, Karol, *Persona e atto*, 1173.

o ituje samo u tome da se inom ostvaruje neko moralno dobro, tj. da se ispunja moralna norma, ve je posebna vrijednost isklju ivo povezana s injenicom da je *in ostvaren*, i to tako da u inu ovjek djeluje na na in koji mu je svojstven kao osobi.⁸⁷⁵ Kada kaemo moralno iskustvo, to zna i iskustvo ljudskoga djelovanja koje uklju uje moralno dobro ili moralno zlo, a sastavni je dio nutarnjega iskustva ovjeka gdje se doga a i njegovo samoodre enje. Drugim rije ima, polazište za analizu *osobne strukture samoodre enja* jest iskustvo ljudskoga djelovanja u kojem je uklju ena *iskustvenost moralnoga dobra ili zla* kao bitna i posebno zna ajna momenta koji naš autor definira kao *moralno iskustvo*. Iz ovih tvrdnja može se uo iti postojanje iskustva o ovjeku i iskustva o moralnosti koja se ne mogu potpuno odijeliti jedno od drugoga, iako on isti e da u procesu reflektiranja prvenstvo može biti dano jednom ili drugom. Ako prvenstvo dajemo iskustvu o ovjeku, tada filozofska refleksija vodi prema antropologiji, a ako prvenstvo damo iskustvu moralnosti, tada filozofska refleksija vodi prema etici. Sposobnost *samoodre enja* zna i da ovjek svojim djelovanjem izabire ono što ho e initi. Izabiru i druge objekte i vrijednosti ovjek ujedno odre uje i samoga sebe i vlastitu vrijednost. Time kao subjekt postaje sam sebi prvim objektom. Drugim rije ima, kada kaemo *samoodre enje*, to ozna ava da je osoba vlastiti subjekt i objekt.⁸⁷⁶

Kategoriji življenoga iskustva (Erlebnis) najbliže su kategorije *agere* i *pati* (gr .). Ipak, ne možemo ove kategorije poistovjetiti sa *življenim iskustvom*.⁸⁷⁷ Ove kategorije izražavaju dinamiku narav bi a i savršeno razlikuju ono što se „samo doga a u ovjeku (*pati*)“⁸⁷⁸ od onoga što on ini – ovjek djeluje (*agere*). Kada objašnjavamo dinamiku stvarnosti ovjeka, Wojtyła naglašava da svaki put, i u slu aju *agere* i *pati*, ostaje *življeno iskustvo* kao aspekt koji nije izravno uklju en u to metafizi ko objašnjenje ili redukciju budu i da je nesvediv element. Sa stajališta dinamike ovjeka kada ga promatramo metafizi ki, bavljenje ovim elementom, to jest *življenim iskustvom* može se initi nepotrebnim jer se može do i do razumijevanja ovjeka, njegova djelovanja i onoga što se *doga a u njemu* i bez toga elementa, to jest *življenoga iskustva*.⁸⁷⁹ Kako je re eno, kategorija *življenoga iskustva* ima ključno zna enje u interpretaciji ljudske osobe s glavnim ciljem *pokazati osobu kao subjekt koji živi po svojim vlastitim djelima- inima i iskustvima* i zahvaljuju i svemu tome *živi po svojoj vlastitoj subjektivnosti*. Ukoliko ključnu poziciju dajemo *življenom iskustvu*

⁸⁷⁵ WOJTYŁA, Karol, *Persona e atto*, 1171.

⁸⁷⁶ WOJTYŁA, Karol, „The Transcendence of the Person in Action and Man’s Self-Teleology“, u: *Analecta Husserliana*, Vol. IX, 1979., str. 203–212, ovdje str. 206.

⁸⁷⁷ WOJTYŁA, K., „Subjectivity and the Irreducible in Man“, str. 110.

⁸⁷⁸ To je „nutarnje iskustvo“ ovjeka; „nešto se doga a u ovjeku“ – *pati*; „ovjek djeluje“ – *agere*. Usp. HRANI , uro, PLATZ, Slavko, „Personalni dinamizam ovjeka u filozofiji Karola Wojtyły“, str. 121.

⁸⁷⁹ WOJTYŁA, Karol, „Subjectivity and the Irreducible in Man“, str. 110.

prilikom interpretacije ovjeka kao personalnoga subjekta možemo se pitati jesmo li u opasnosti od neizbježna subjektivizma. Na ovo pitanje Wojtyła odgovara da se trebamo vrsto držati integralnoga iskustva ovjeka koje nas štiti od subjektivističkih i idealističkih koncepcija. Na taj način „štitimo autentičnu subjektivnost ovjeka to jest njegovu osobnu subjektivnost zahvaljujući i realističnoj interpretaciji njegova bića“.⁸⁸⁰ Ukoliko se želi ispitivati *osobnu strukturu samoodređenja*, koja čini glavnu kategoriju njegove personalističke antropologije, treba poći sa „sveobuhvatnim pogledom na ljudsko iskustvo“.⁸⁸¹ Spomenuta *teorija iskustva*, to nije *iskustvo kao izvor spoznaje*, bilo je najviše raspravljano na kongresu o Wojtyłinu djelu *Osoba i czyn* održanom 1970. godine, o čemu smo već govorili. Wojtyła tvrdi da se, kada se govori o vječnoj spoznaji i iskustvu, prvenstveno želi reći da on dolazi u dodir sa samim sobom, što znači da stupa u spoznajni odnos prema sebi. Međutim, taj kontakt ne traje konstantno i bez prestanka čak i kada se odnosi na vlastito ja, kontakt ili dodir prekida se npr. barem tijekom sna. Mogli bismo zaključiti da se u spoznaji o sebi nalaze jasni trenutci, ali i niz nejasnih trenutaka koji u predstavljaju specifičnu kompletnost kada se govori o ljudskoj *samospoznaji*. Wojtyła tumači: ako sve to promatramo kao fenomen, tada se odbacuje objašnjenje da se radi o skupini mnogih spoznaja i gleda se na individualnu spoznaju kao na skupinu impresija ili emocija uvođenih intelektom. Naravno da je spoznaja nešto individualno i svaki put nešto sasvim jedinstveno i neponovljivo, ali ipak postoji nešto što se može nazvati *vječnom spoznajom* jer se ista temelji na kontinuitetu empirijskih podataka. Naš autor kaže da „predmet spoznaje nije samo momentalni senzibilni fenomen već i sam vjek koji proizlazi iz svih spoznaja i prisutan je u svakoj od njih. vječna spoznaja traje dok postoji direktno u sebi samoj i subjekt i objekt“.⁸⁸² Bitno je naglasiti da su ostali ljudi kao predmeti spoznaje drugačiji nego što sam to ja.

Vidimo da Karol Wojtyła nastoji prevladati *apriorizam* ili potpunu neovisnost o iskustvu i *empirizam* koji se odnosi, to jest potpunu navezanost na sjetilno iskustvo kao krajnosti koje dovode u pitanje ljudsku spoznaju. Zato naš autor nastoji oko *cjelovitoga iskustva* kao polazišta u spoznaji vjeka i u razotkrivanju ispravne i cjelovite koncepcije iskustva. Dakle, još jednom moramo istaknuti da u analizama koje je Wojtyła predstavio u *Osobi i inu* moramo uvijek uzimati u obzir vječno *iskustvo* u njegovoj *cjelini*. On kaže:

⁸⁸⁰ WOJTYŁA, Karol, „Subjectivity and the Irreducible in Man“, str. 111.

⁸⁸¹ WOJTYŁA, Karol, „Osobna struktura samoodređenja“, u: *Obnovljeni život*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb 1 (1979), str. 6. Članak predstavlja predavanje koje je kardinal Karol Wojtyła održao na Tomističkom kongresu održanom 1974. (Rim – Napulj, 17. – 24. travnja). Wojtyła je u uvodu izlaganja naglasio izmeću ostaloga da temu ove rasprave smatra ključnom za poimanje ljudske osobe i za kreativan nastavak Tominih vizija na ovom području u povezivanju s raznim strujanjima moderne misli, osobito fenomenologije.

⁸⁸² WOJTYŁA, K., *Persona e atto*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1982., str. 22.

„*Iskustvo* ukazuje na neposrednost *spoznaje* same, na neposredni spoznajni kontakt s predmetom. Ispravno je da osjetila stoji u neposrednom kontaktu s predmetom stvarnosti koja nas okružuje – ili bolje: u kontaktu s onim različitim *faktima*. Ipak ne postoji razlog prihvatiti da samo *osjetilni* in shvaća te predmete ili *fakte* na neposredan način. Možemo utvrditi da *duhovni* in isto tako sudjeluje u neposrednosti shvaćanja *iskustva*.“⁸⁸³

Dvije forme iskustva koje Karol Wojtyła ističe jesu unutarnje i vanjsko iskustvo. Ukazuje na teškoću u interpretaciji uvijek s polazištem u iskustvu upravo zbog ove dvije forme iskustva. Wojtyła to naziva *nesumjerljivost* dva aspekta iskustva. Prioritet se daje *unutarnjem* iskustvu, to jest iskustvu *nesvodljivoga* u uvijek ili, drugim riječima, *subjektivitetu* jer je *nesvodljivo* isto što i *subjektivitet* ili *personalna subjektivnost* uvijek, me utim to ni u kom slučaju ne znači „oponiranje objektivizmu i zatvaranje u istu subjektivnost“⁸⁸⁴. Ovdje je riječ o iskustvu ljudske osobe u dvostrukom smislu: „ovjek je istovremeno *subjekt* i *objekt* iskustva“.⁸⁸⁵ Očito je da je uvijek subjekt iskustva, ali je kao subjekt u iskustvu i objektivno dan zato što u bit iskustva spada i objektivitet iskustva. Prema tome, „ovjek je kao subjekt u iskustvu također objektivno dan“.⁸⁸⁶ Upravo u tome da je uvijek istovremeno subjekt i objekt iskustva nalazi se originalnost Wojtyłinih analiza u studiji *Osoba i in*. Ljudsko je bitie kao subjekt u relaciji s „onim jednim i jedinstvenim uvijekom koji sam ja u unutarnjem iskustvu, i ne mogu se staviti u relaciju ni sa kojim uvijekom izvan sebe“.⁸⁸⁷ Prema tome, iskustvo drugoga uvijekom mogu doživjeti jedino po *vanjskom iskustvu* jer se po Wojtyli „ne mogu staviti u relaciju ni sa kojim uvijekom izvan sebe“.⁸⁸⁸ Možemo se složiti s Tiac koja zamjećuje da to ipak nije tako. Iako možemo reći, unutarnje iskustvo je ono koje imamo o sebi samima i imamo ga „iznutra kada živimo naše vlastite bitie“.⁸⁸⁹ To unutarnje iskustvo ne može se stvarno dijeliti s drugim uvijekom. Znači, Wojtyła ističe da uvijek ima neposredno i puno iskustvo *iznutra* u odnosu na vlastito bitie. Ali to ne znači da se unutarnje iskustvo svodi samo na vlastitu osobu. Tiac ukazuje da na primjerin ljubavi,

⁸⁸³ WOJTYLA, Karol, *Person und Tat*, str. 17, cit. pr. Tiac, I., „Aktualnost i originalnost Wojtylina shvaćanja svijesti“, str. 763.

⁸⁸⁴ Tiac, Iris, „Aktualnost i originalnost Wojtylina shvaćanja svijesti“, str. 461–462. Usp. Također: Tiac, I., *Personalisti ka etika Karola Wojtyle*, str. 42.

⁸⁸⁵ WOJTYLA, K., „Person: Subjekt und Gemeinschaft“, str. 17. Usp. poljski: WOJTYLA, „Osoba: podmiot i wspólnota“, str. 5–59.

⁸⁸⁶ WOJTYLA, Karol, „Person: Subjekt und Gemeinschaft“, str. 17–18. Također vidi: WOJTYLA, Karol, „Osoba: podmiot i wspólnota“, str. 5–59.

⁸⁸⁷ WOJTYLA, Karol, *Persona e atto*, str. 25. Kada govorimo o teškoći u interpretaciji uvijekom s polazištem u iskustvu zbog *nesumjerljivosti*, treba naglasiti da kvalitativni identitet ne smije zasjeniti *nesumjerljivost* ili neizmjerljivost koja proizlazi iz činjenice da je uvijek kao subjekt u relaciji sa samim sobom. Bilješka urednika talijanskoga izdanja djela *Persona e atto* sadrži objašnjenje da je tako prevedena („kvalitativni identitet“) na talijanski jezik poljska riječ *tako samo* koja odgovara engleskoj *likness* i njemačkoj *Gleichartigkeit*, u hrvatskom prijevodu kvalitativni identitet. Usp. WOJTYLA, K., *The Acting Person*, str. 7.

⁸⁸⁸ WOJTYLA, Karol, *Persona e atto*, str. 25.

⁸⁸⁹ Tiac, Iris, *Personalisti ka etika Karola Wojtyle*, str. 42. Vidi: ESPOSITO, C., „L’esperienza dell’essere umano nel pensiero di Karol Wojtyła“, str. 37–39.

suosje anja ili empatije pretpostavlja oblik sudjelovanja u nutarnjem iskustvu drugoga ovjeka, ali ono nam je uvijek posredovano putem vanjskoga iskustva koje imamo o njemu.

Mogu li se oba iskustva, nutarnje i vanjsko, u pravom smislu zvati *iskustvom ovjeka*, iako me u njima postoji izvjesna nesumjerljivost zbog okolnosti da sam sebi upravo kao vlastito Ja puno intenzivnije i diferenciranije dan nego svaki drugi ovjek koji nije Ja. Naš autor ukazuje na jedinstvo iskustva koje rezultira iz „stabilizacije predmeta iskustva putem uma. Umu zahvaljujemo temeljnu istovrsnost predmeta iskustva ovjeka u oba slu aja, to zna i u slu aju kada je subjekt tog iskustva identičan s predmetom kao i u slu aju kad se od njega razlikuje“.⁸⁹⁰ Sam Wojtyła najbolje o tome kaže: „drugi ljudi ne ostaju za mene samo bilo koja izvanjskost koja stoji naspram moje nutrine, nego se oba aspekta u cjelini spoznaje nadopunjuju i izjednačuju, i isto tako samo iskustvo u njegovu oba oblika tj. kao nutarnje i vanjsko iskustvo, doprinosi nadopuni i izjednačavanju, ali ne suprotnosti.“⁸⁹¹

Metode indukcije i redukcije izražavaju Wojtylinu originalnost, i to kada ukazuje na *jedinstvo unutarnjega i vanjskoga iskustva*, do kojega dolazi iz stabilizacije predmeta iskustva putem uma, a to u stvari zna i intelektualno shvaćanje. U tom slu aju naš autor izražava originalan način na koji koristi fenomenološku metodu. Njegova stabilizacija predmeta zapravo je djelo indukcije. Pojam indukcije (*epagoge*) Wojtyła tumači u „aristotelici kom smislu, interpretirajući je pritom na nov način“.⁸⁹² On tvrdi da „indukcija nije osiromašenje iskustva nego njegovo ujedinjavanje; a biva obogaćena ukoliko to što mi je jednostavno dano biva i shvaćeno“⁸⁹³. Indukcija je shvaćena kao proces koji dopušta jedinstvo različitih iskustava i trenutak u kojem ovjekovo iskustvo uzima formu objavljivanja osobe preko nje. Wojtyła kaže:

„Iskustvo kao takvo isporučuje nam mnoštvo datosti. U iskustvu ostaje bitavo iskustvo datosti, njihova raznovrsnost, njihova jednkrotnost i jedinstvenost, dok duh u svim tim datostima shvaća upravo samo jedinstvo značenja. Zbog toga iskustvo ga ne određuje ni nadmašuje, ipak on ne prestaje razumijevati njegovu raznolikost. (...) duh na tlu datosti 'ovjek djeluje' shvaća osobu i čin, on u tom svom temeljnom razumijevanju ostaje široko otvoren za bitavo bogatstvo i raznovrsnost danih iskustava.“⁸⁹⁴

⁸⁹⁰ WOJTYŁA, Karol, *The Acting Person*, str. 7. Usp. Tić, Iris, *Personalisti ka etika Karola Wojtyły*, str. 43.

⁸⁹¹ WOJTYŁA, Karol, *The Acting Person*, str. 8; isti, *Osoba i czyn*, str. 14.

⁸⁹² WOJTYŁA, Karol, *Osoba i czyn*, str. 22. Usp. TIĆ, I., *Personalisti ka etika Karola Wojtyły*, str. 43–44. Tić se poziva na studiju J. Seiferta, „Karol C. Wojtyła and The Cracow/Lublin School of Philosophy“, str. 6–9.

⁸⁹³ CAFFARA, C., „Introduzione generale“, u: GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creó. Catechesi sull'amore umano*, Citta Nuova Editrice-LEV, Roma, 1985., str. 7. Usp. GALKOWSKI, J., *Posizione filosofica del cardinale Karol Wojtyła*, 311–313. Usp. BUTTIGLIONE, R., *Il pensiero di Karol Wojtyła*, 151–153, citirano prema: HRANIĆ, Uroš – PLATZ Slavko, „Personalni dinamizam ovjeka u filozofiji Karola Wojtyły“, str. 127. i bilj. 30.

⁸⁹⁴ WOJTYŁA, Karol, *Osoba i czyn*, str. 23.

Metoda indukcije otvara put za primjenu metode redukcije. Karol Wojtyła pod redukcijom ne misli ograničene bogatstva iskustvenih predmeta, nego svesti na prave razloge ili temelje – utemeljiti, objasniti, interpretirati.⁸⁹⁵ Dakle, naš autor pristupa analizi osobe i *ina* kao jedinstvenoj stvarnosti te stoga ovako shvaćene metode indukcije i redukcije odgovaraju izabranom pravcu razumijevanja i interpretacije *osobe i ina*. Osoba i *ina* predstavljaju međusobno povezanu dinamiku stvarnost u kojoj se osoba izriče preko svoga *ina* i sebe u *inu* objašnjava – a *ina* ponovno preko osobe. Ovdje je riječ o iskustvu ljudske osobe, to nije o iskustvu vlastitoga ja, redukcija znači iz danih datosti i iskustva do i do istine o *ovjeku*. Autor kaže:

„Bogatstvo i raznolikost iskustva gotovo izazivaju intelekt da na što potpuniji način sabere i do dna protuma i realnost osobe i *ina* jednom intuiranog. To se ipak može izvesti (...) prodorom u sadržaj iskustva po kojem je osoba i *ina* tako reći izvučena iz sjene i provire potpunije, predstavljaju i se intelektu koji je uzima k svijesti. Tumačenje i reduktivno shvaćanje konstituiraju zapravo istraživanje iskustva.“⁸⁹⁶

Dvije koncepcije iskustva koje postoje kod našega autora jesu fenomenološka i metafizička koncepcija. Kako smo vidjeli, polazište Wotyline filozofije o *ovjeku* jest cjelovito integralno iskustvo, i to dinamika iskustvo koje uključuje spomenute dvije razine, metafiziku i fenomenološku. Za fenomenološko iskustvo on kaže da se predmeti toga iskustva „javljaju u sadržaju ljudskih doživljaja“.⁸⁹⁷ Uočava nedostatnost fenomenološke metode jer ona samo „otkriva etičko dobro i zlo, vidimo kako ono oblikuje doživljaj osobe, ali njome ne možemo definirati objektivno na temelje kojim je neki akt osobe etički dobar a drugi zao“.⁸⁹⁸ Za utvrđivanje toga načela treba pristati uz metafiziku metodu. Zato fenomenološka koncepcija iskustva nije dovoljna da bi se iscrpila koncepcija iskustva u Wojtylinim analizama. Metafizičko iskustvo trebalo bi shvatiti kao iskustvo metafizičkoga, tj. religiozno, mistično, moralno iskustvo. Predmet toga iskustva bila bi metafizička stvarnost, ona koja nadilazi *fizis* (fizički, materijalni svijet), kao i područje sjetilnosti i mjerljivosti. Tako otac

⁸⁹⁵ WOJTYLA, Karol, *Person und Tat*, str. 24. Usp. TIŠAČ, *Personalistička etika K.W.*, str. 44. Usp. HRANIĆ, „Personalni dinamizam *ovjeka* u filozofiji Karola Wojtyły“, str. 127–128. Usp. BUTTIGLIONE, Rocco, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, 152.

⁸⁹⁶ WOJTYLA, Karol, *Persona e atto*, 34.

⁸⁹⁷ WOJTYLA, Karol, *Osoba i czyn*, Krakow, 1969, str. 189. Usp. VLADIĆ, Vlado, *Filozofski ekumenizam Karola Wojtyły*, str. 32.

⁸⁹⁸ WOJTYLA, Karol, *Oceana Mo liwo ci zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniu systemu Maxa Schelera*, Praca habilitacyjna, Lublin, 1959. Po Wojtyli, fenomenološka metoda ne zadržava se na površini stvarnosti, nego omogućuje seznanje do dubina, daje ne samo ogled nego i uvid. Usp. WOJTYLA, *Osoba i czyn*, str. 189. Usp. VLADIĆ, V., *Filozofski ekumenizam KW*, str. 37.

Albert M. Krapiec⁸⁹⁹ smatra da je bi e „onti ki shvatljivo i protuma ivo jedino kroz bi e, a ne kroz misao, žudnju itd.“⁹⁰⁰

Ranije smo spomenuli da Wojtyła smatra kako se u iskustvu ovjek pojavljuje kao poseban *suppositum* i istovremeno kao konkretno svaki put jedinstveno i neponovljivo *ja – kao osoba*.⁹⁰¹ Naš autor kaže da:

„ovjek u iskustvu postoji kao *suppositum* što vrijedi za svakog 'drugog' kao i za mene samoga, onda time objašnjavamo: cjelokupno iskustvo ovjeka koje nam ga prikazuje kao egzistiraju ega u svojoj biti i djelovanju, dozvoljava nam i prisiljava promatrati ga kao subjekt njegove biti i djelovanja. To sadrži pojam *suppositum*“.⁹⁰²

Drugim rije ima, to zna i da subjekt postojanja i djelovanja treba promatrati i u pojavnim oblicima koji nam u iskustvu ukazuju na itava ovjeka kao bivstvuju ega i djeluju ega.⁹⁰³ Ovdje je važno uo iti da Wojtyła primjenjuje stari termin *suppositum* interpretiraju i ga na nov na in. Wojtyła kaže da:

„kad *suppositum* tuma imo kao temeljni izraz ovjeka onda time želimo re i dvije stvari: da je taj izraz nedodirljiv – iskustvo ga se ne može odre i – s druge pak strane zna i da je otvoren, što se ti e iskustva vlastitoga ja, naro ito za ono što se ti e shva anja i doprinosu u razumijevanju subjektivnosti osobe“.⁹⁰⁴

Iz prethodnih analiza Wojtylina *shva anja iskustva* vidimo da se njegova misao ne može zaustaviti na tradicionalnom metafizi kim iskustvu kao ni na fenomenološkom iskustvu, nego se kre e prema proširenoj koncepciji iskustva. Za njega temelj razumijevanja ovjeka treba tražiti u potpunu i sveobuhvatnu iskustvu, a kada je u pitanju analiza *osobne strukture samoodre enja*, za koju je re eno da predstavlja srž njegova djela *Osoba i czyn*, polazna je to ka *iskustvo ljudskoga djelovanja* u kojem je uklju eno *moralno iskustvo*, tj. iskustvenost moralnoga dobra ili zla.⁹⁰⁵ Dakle, njegov pristup osobi doga a se putem njena djelovanja, to jest *ina*, a polazište Wojtlynih analiza jest iskustvo injenice *ovjek djeluje*, tj. *ja djelujem*.

⁸⁹⁹ Otac M. A. Krapiec, dominikanac, predstavnik filozofije bi a;, glavni je cilj njegove filozofije zasnivanje kasi ne filozofije. Bio je jedan od sudionika na kongresu u Lublinu 1970. povodom prvoga objavljivanja Wojtyline studije *Osoba i in* gdje je svojim izlaganjem dao zapažen doprinos.

⁹⁰⁰ Moglo bi se postaviti pitanje gdje se razdvajaju iskustvo i spoznajni proces, kada završava jedno, a kada zapo inje drugo? Radi se o crti koja prolazi izme u sjetilne i umske spoznaje. Sjetilno je u stvari iskustveno dok bi umsko bilo nadsjetilnom, metafizi ko, ali zasnovano u iskustvu (sjetilnom). Ali iskustvo ograni enosti, tj. našega ograni enog Ja vodi nas prema neograni enom Ti. Tako dolazi do kretnje prema neizmjernom Bitku. Tako, polaze i od ograni enosti kao transcendentalnoga svojstva bi a, dolazi se k Bogu kao njegovu izvoru i darivatelju. Tako Bog postaje ishodište iskustvene spoznaje, sadržaj našega iskustva. Usp. VLADI , *Filozofski ekumenizam KW*, str. 39.

⁹⁰¹ WOJTYLA, Karol, „Person: Subjekt und Gemeinschaft“, str. 17–18.

⁹⁰² WOJTYLA, Karol, „Person: Subjekt und Gemeinschaft“, str. 19.

⁹⁰³ WOJTYLA, Karol, „Person: Subjekt und Gemeinschaft“, str. 20. Usp. TI AC, *Personalisti ka etika Karola Wojtyle*, str. 50–54.

⁹⁰⁴ WOJTYLA, Karol, „Person: Subjekt und Gemeinschaft“, str. 20.

⁹⁰⁵ WOJTYLA, Karol, „Osobna struktura samoodre enja“, str. 7.

2.4. Poimanje osobe kao dinami ke cjeline

U nastavku e biti rije i o Wojtylinu poimanju *osobe* kao *dinami ke cjeline*, a to zna i da osoba nije nešto stati no ve dinama no. U analizama osobe naš autor ukazuje na dvije strukture dinamizma, i to strukturu *ovjek djeluje* i strukturu *nešto se u ovjeku doga a*. Zatim emo se zaustaviti na njegovoj tvrdnji da je *in* kao *posebna forma operari* moment posebnoga pojavljivanja osobe. Navest emo kako Wojtyła razumijeva *actus humanus* i *actus personae*.

Fenomenološka metoda omogu uje Wojtyli objašnjenje injenice ili faktuma *ovjek djeluje* kao *in* osobe ili bolje re eno kao cjelinu *osoba- in*⁹⁰⁶. Na temelju iskustva mogu e je razlikovati izme u dviju struktura: „strukture nešto se u meni doga a i strukture ja djelujem.“⁹⁰⁷ On isti e: ja djelujem zna i da sam ja djelatni uzrok – *causa efficiens* svoga djelovanja, to jest djelatni uzrok aktualizacije sebe kao subjekta. Isto tako, kada djelujem, tada doživljam sebe sama kao djelatelja (onoga koji djeluje) i pokreta a te forme dinamiziranja vlastitoga subjekta, a to je nešto drugo od svega onoga što se u meni samo doga a. Jer u tom drugom slu aju djelotvornost svoga *osobnog ja* nije doživljena iskustveno, to jest u tim drugim djelovanjima *ovjeku* nedostaje svjesnost djelovanja ili nedostaje svjesna djelatna mo personalnoga ja, tvrdi Wojtyła. Obje ove forme dinamizma *ovjek djeluje* i *nešto se doga a u ovjeku* imaju svoj po etak u subjektu, u identificiranju *ovjeka* – osobe kao *supposituma*.

Kada se *ovjek-osoba* po svom inu doživljava djelotvornim, to uzrokuje povezanost osobe i ina pri emu osoba shva a *in* kao posljedicu svoje djelotvornosti, a u pitanju udorednoga karaktera ina – osoba to doživljava kao polje svoje odgovornosti. To zna i da se doživlaj ja djelujem – kao *in* osobe, razlikuje od svega što se u *ovjeku* samo doga a. Kada kažemo da se u *ovjeku* nešto doga a, to predstavlja dinamizam koji se doga a i uspjeva bez djelatna zahva anja *ovjekova ja*.⁹⁰⁸ *in* je bez daljnega djelovanje, akcija i

⁹⁰⁶ WOJTYLA, Karol, *Persona e atto*, str. 29. Usp. ESPOSITO, C., “L’esperienza dell’ essere umano nel pensiero di Karol Wojtyła“, str. 22–23.

⁹⁰⁷ „*ovjek djeluje*“ proizlazi iz fenomenologije gdje je spoznaja izvor i temelj sveg znanja o objektima, što ne zna i da postoji samo jedna vrsta spoznaje i da je ta spoznaja percepcija „osjeta“, „eksterna i interna“, kao što tvrde moderni empiristi. Za fenomenologe „direktna spoznaja“ je svaki spoznajni in u kojem je sam objekt dan direktno u originalnoj formi ili, kako tvrdi Husserl, koji je „materijalno prisutan“ (*leibhaft selbstgegeben*). Postoje dakle mnoge varijante spoznaje u kojima su dani individualni objekti, npr. spoznaja o individualnim tu im psihi kim injenicama, estetska spoznaja u kojoj su dana umjetni ka djela i sl. Problem spoznaje i mnogi vezani metodološki problemi pronašli su me u poljskim filozofima širok interes u diskusiji o „*Osobi i inu*“ na kongresu povodom prvoga objavljivanja djela *Osoba i czyn*. Citirani su u *Analecta Cracoviensia*, V–VI (1973), više o kongresu vidi ovdje II. pogl., dio 1.

⁹⁰⁸ WOJTYLA, Karol, *Person und Tat*, str. 81.

djelovanje povezano s ovjekom. Dakle, „in podrazumijeva ovjeka“.⁹⁰⁹ Takvo objašnjenje bilo je prihvaćeno u različitim oblastima, pogotovo u etici koja se uvijek bavila time da in pretpostavlja ovjeka-osobu.

Karol Wojtyła isti je da u studiji *Osoba i czyn* namjerava zaokrenuti taj poredak: „ne je to biti studija o inu koji pretpostavlja osobu, već studija o inu koji otkriva osobu; studija osobe kroz in“.⁹¹⁰ Takva je naime priroda korelacije unutar iskustva, u injenici *ovjek djeluje*, gdje in predstavlja poseban trenutak u kojem se osoba otkriva. Po Hranu u ovjekovini nisu samo zbroj različitih dinamizama, nego se stvara novi dinamizam u kojem ono što se događa u ovjeku i to da ovjek djeluje zadobiva novo značenje – ono osobno, tj. da pripadaju strukturi samoposjedovanja i samokontrole.

2.5. Personalna struktura samoodređenja

Zapadna filozofska tradicija, temeljena na Aristotelovoj i Tominoj filozofiji, naziva in *actus humanus*. Taj termin izvodi se od *agere*, a zna i *iniri* ili *djelovati*.⁹¹¹ U svojim razmišljanjima Karol Wojtyła naglašava važnost *djelovanja* ovjeka kao osobe, to jest ovjekov in, a in osobe zna i svjesno djelovanje, u emu se izražava i ostvaruje ovjekova sloboda. Što za Wojtyłu zna i *djelovanje*- in kao posebna forma *operari*?

Vidjeli smo da autor u analizi *ovjeka kao osobe* polazi od iskustva dinamike cjeline faktuma *ovjek djeluje* ili, drugim riječima, polazi od uvjerenja da je in kao posebna forma *operari* moment posebna pojavljivanja osobe. On slijedi skolastički aksiom *agere sequitur esse* na osobu i vlastiti na in.⁹¹² Otkriće ljudskoga *supposituma*, to jest *subjektiviteta* ovjeka u metafizičkom smislu, obuhvaća ujedno i bitan odnos između *bivanja* i *djelovanja* koji se izražava po osnovnom filozofskom načelu *operari sequitur esse*.

Karol Wojtyła unosi novo svjetlo u shvaćanje odnosa između *esse* i *operari* u spomenutom aksiomu *operari sequitur esse*. U tom aksiomu otkriva *dvostruku* relaciju između *operari* i *esse*. Prva ukazuje na *kauzalnu ovisnost operari o esse* i ona je neposredno spoznatljiva. Wojtyła o tome kaže da „iako doslovan pojam in se upućuje na jednostrani odnos, naime na izvornu, kauzalnu ovisnost djelovanja od bivanja, u njemu se nalazi i drugi

⁹⁰⁹ WOJTYŁA, Karol, *Persona e atto*, str. 29.

⁹¹⁰ WOJTYŁA, Karol, *Persona e atto*, 29. Ova vrsta istraživanja bliska je onome što je M. Blondel izrazio u svom klasiku *L'action*, Pariz, 1893. (novo izd. 1936./37.). Usp. WILLIAMS George, Hunston, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, 101.; usp. TI AC, Iris, *Personalisti ka etika Karola Wojtyle*, 46.

⁹¹¹ WOJTYŁA, Karol, *Osoba i cyn*, str. 73–74.

⁹¹² TI AC, Iris, „Aktualnost i originalnost Wojtylinih analiza personalne strukture samoodređenja“, 761–776.

odnos izme u *operari i esse*“.⁹¹³ Druga je relacija *gnoseološka ovisnost* koja zna i da djelovanje dopušta na adekvatniji i bliži na in spoznaju ljudske subjektivnosti, o emu Wojtyła kaže:

„(...) ‘Operari’ proizlazi iz ‘esse’, ono je u suprotnom smjeru pravi put za upoznavanje ‘esse’. (...) Tako iz ljudskog ‘operari’ ne crpimo samo spoznaju da je ovjek subjekt svog djelovanja nego također, tko je on kao subjekt svog djelovanja.“⁹¹⁴

Dakle, vidimo da djelovanje dopušta bliži i adekvatniji na in spoznavanja ljudske subjektivnosti. To omogu uje Wojtyli nov na in interpretacije. Pod samoodre enjem razumijeva onu „personalnu stvarnost u kojoj osoba, kao svjesni autor/subjekt i djelatni uzročnik svojega ina, izvršuju i in u njemu ujedno određuje samu sebe, odlučuje o samoj sebi, te inom ovjek postaje tvorac samog sebe“.⁹¹⁵ Osobna struktura samoodre enja pokazuje nam da je unutar te strukture osoba obdarena vlastitoš u *samoposjedovanja* iz koje proizlazi još jedna vlastitost, a to je *samovladanje*. Možemo re i da djelovanje ima egzistencijalno zna enje za ovjeka jer ovjek postaje netko svojim svjesnim inima. Ti ac smatra da *in* koji je na tradicionalan na in shva en kao *actus humanus* predstavlja interpretaciju *ina* kao svjesna djelovanja koja je usko vezana s filozofijom bitka. Radi se o realisti noj, objektivisti koj i metafizi koj interpretaciji ljudskoga ina.⁹¹⁶ Karol Wojtyła konstatira, s jedne strane, da ne može biti druge interpretacije ljudskoga ina jer nema koncepcije koja tako shva a dinami ki karakter ina, ali s druge strane primjećuje da je in shva en kao *actus humanus* više predstavljen kao *persona in actu*, a ne kao *actus personae*. To zna i da ta „povijesna koncepcija prije pretpostavlja ljudsku osobu kao izvor ina, dok se u našem zacrtanom pravcu istraživanja radi prije o tome – otvoriti ono što je koncepcijom *actushumanus* pretpostavljano“.⁹¹⁷ On potvrđuje princip: da bi se djelovalo, nužno je prije egzistirati, što zna i da sve fenomenološke analize uzimaju u obzir ontološke temelje djelovanja.

Actus humanus je izraz koji ozna čava ljudski in. Postoji još jedan izraz u skolasti koj terminologiji koji ozna čava *in*, a to je *actus voluntarius*.⁹¹⁸ Naš autor smatra da „vlastitost, na koju ukazuje pridjev *voluntarius* (voljni), odlučuje o samoj biti ina, a također o njegovom

⁹¹³ WOJTYLA, Karol, „Person: Subjekt und Gemeinschaft“, str. 20.

⁹¹⁴ WOJTYLA, Karol, „Person: Subjekt und Gemeinschaft“, 20. Usp. Ti ac, I., *Personalisti ka etika KW*, 47. Usp. ISTI, „Aktualnost i originalnost Wojtylinih analiza personalne strukture samoodre enja“, 763.

⁹¹⁵ WOJTYLA, Karol, „Osobna struktura samoodre enja“, str. 9.

⁹¹⁶ TI AC, Iris, *Personalisti ka etika Karola Wojtyle*, str. 47.

⁹¹⁷ WOJTYLA, Karol, *Person und Tat*, str. 35; TI AC, Iris, *Personalisti ka etika Karola Wojtyle*, 46–49; TI AC, Iris, „Aktualnost i originalnost Wojtylinih analiza personalne strukture samoodre enja“, str. 764.

⁹¹⁸ WOJTYLA, Karol, *Person und Tat*, str. 74.

odre enju u odnosu na djelovanje drugih subjekata, koji nisu osobe“.⁹¹⁹ Ovdje je upravo rije o slobodnoj volji⁹²⁰ kojoj ništa ne spre ava njezinu aktualizaciju.⁹²¹ Ono što u Wojtylinu pravcu istraživanja izlazi na vidjelo, a sadržano je u koncepciji *actus humanus* jest da je *in* istovremeno izvor spoznaje osobe.⁹²² On naglašava: „in je moment ovjekova dinamizma koji pomaže spoznati ovjeka kao personalni subjekt.“⁹²³ I nastavlja: „Sam u sebi in kao *actus humanus* dužan je pripomo i razumskoj i spoznajnoj aktualizaciji potencijalnosti koju sadrži i koja se nalazi u njegovim korijenima. Rije je o potencijalnosti osobne biti. Sam pak in tuma i se ne samo kao *actus humanus*, nego kao *actus personae*.“⁹²⁴

Iz dosadašnje analize Wojtyline koncepcije ovjeka vidjeli smo da je *iskustvo* polazište originalne Wojtyline analize i s tim povezana fenomenološka metoda. Zatim smo analizirali što Wojtyła razumijeva pod iskustvom te izložili njegov pojam djelovanja. Tako smo došli do Wojtyline interpretacije ina kao *actus personae*. Što podrazumijeva ovaj pojam? Zanima nas zašto *in* tradicionalno odre en kao *actus humanus* zaslužuje nazv autenti na personalnoga ina ili *actus personae*. Kako je re eno, u tradicionalno filozofskoj misli in kao *actus humanus* predstavljao se kao *persona in actu*, a Wojtyłu zanima na koji je na in in *actus-humanus* istinski *actus-personae*. Wojtyła kaže da se u *actus personae* aktualizira individualna *umom obdarena* narav, ali, kako svjedo i iskustvo, izvodi ga *neponovljiva i jedinstvena osoba*.

Wojtyła kaže da je kod ina rije o aktualiziranju ili dinamiziranju subjekta u kojem je ovjek kao *ja djelatan*, tj. u kojem se ovjek kao ja doživljava djelotvornim. Upravo moment djelotvornosti ini razliku izme u strukture *ovjek djeluje i nešto se u ovjeku doga a*. Kod Wojtyle „pojam *actus humanus* dobiva metafizi ko zna enje koje se prikazuje u kompletnoj svojoj fenomenologiji kao isto personalna dinamika“⁹²⁵. U tom smislu po Wojtyli *actus humanus* se odnosi na isklju ivo ljudsko djelovanje, kao potencijalnost koja se aktualizira.⁹²⁶

⁹¹⁹ WOJTYLA, Karol, *Person und Tat*, str. 74.

⁹²⁰ ovjek prelazi slobodnim izborom volje iz alternative neodre enosti u jasno odre eni stav kojim sebe moralno definira. Ne koleba se izme u *pro* i *contra*, nego odlu no stoji ili u dobru ili u zlu. Usp. URI , Josip, „ ovjekovo osobno samoodre enje prema Wojtyli“, u: KOPREK, Ivan (ur.), *Defensor hominis. Zbornik radova na me unarodnom simpoziju „ ovjek u filozofiji K. Woytile – pape Ivana Pavla II.“ održanog 5. travnja 2003. u Zagrebu*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2003., str. 135.

⁹²¹ WOJTYLA, Karol, *Osoba i cyn*, str. 74.

⁹²² WOJTYLA, Karol, *Osoba i cyn*, str. 74.; usp tako er: ESPOSITO, C., “L’esperienza dell’ essere umano nel pensiero di Karol Wojtyła“, str. 22–25.

⁹²³ HRANI , uro – PLATZ Slavko, „Personalni dinamizam ovjeka u filozofiji Karola Wojtyle“, str. 125.

⁹²⁴ WOJTYLA, Karol, *Osoba i cyn*, str. 75.

⁹²⁵ ESPOSITO, C., “L’esperienza dell’ essere umano nel pensiero di Karol Wojtyła“, str. 23 i 47.

⁹²⁶ WOJTYLA, Karol, *Persona e atto*, str. 45–46. Usp. tako er WOJTYLA, Karol, „The Intentional Act and the Human Act, that is Act and Experiance“, u: A. TYMIENIECKA (ed.), *Analecta Husserliana*, Vol. V.: *The Crisis of Culture*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland, 1976., str. 269–280.

Uvid u realnu dinamiku osobe- ina otvaraju nam Wojtyłine analize personalne strukture samoodre enja. Wojtyła tvrdi da *iskustvo samoodre enja* u vidu njegove fenomenološke naravi omogu ava doku iti korak po korak bolje razumijevanje stvarnosti koju sv. Toma definira kao *actus humanus* – to jest in ovjeka ukoliko je ovjek ili *voluntarium* – u inak kojem je volja uzrok.⁹²⁷ Samoodre enje o kojem govori Wojtyła i koje je dano u cjelovitom ljudskom iskustvu usmjerava njegove analize na moment volje. Wojtyła i volju promatra u sklopu cjelovitosti osobe, a interesira ga na in na koji se osoba o ituje u volji, a ne volja u osobi. Intencionalnost je bitno obilježje ili, bolje, vlastitost volje. Volji je vlastita intencionalnost što zna i da je uvijek usmjerena na nešto (ne možemo htjeti radi htijenja nego htjeti nešto). Ona je uvijek htijenje predmeta pod aspektom vrijednosti. Naime, Wojtyła usmjerava pozornost na doživljaj *ja ho u*. Dakle, isti e i taj doživljaj, pored intencionalnosti volje. Upravo u ovom doživljaju *ja ho u* dolazi do izražaja *samoodre enje*. Samoodre enje dovodi vlastito ja, tj. subjekt u poziciju predmeta. Wojtyła isti e kako iskustvo samoodre enja ini jasnim uvid da je osoba prvi i bitan objekt svojih vlastitih odluka. Osoba „ne može birati objekte i vrijednosti, a da time ujedno ne odre uje samu sebe i svoju vlastitu vrijednost“.⁹²⁸ No naš autor isti e da to objektiviranje subjekta nema intencionalni karakter u smislu kakvo postoji u svakom ljudskom htijenju, zna i prema Wojtyli u „samoodre enju ne obra amo se vlastitom ja kao predmetu“.⁹²⁹ Kada ovjek donosi odluku o samom sebi, to on izvršava inom volje – postaje svjestan pa i drugima dokazuje da *posjeduje* sama sebe i da *vlada* nad samim sobom. U duhu Wojtyłine filozofije ne govorimo o kontroli nad samim sobom nego o vladanju sobom, to jest, kako je autor naglasio u svom djelu *Osoba i czyn*, radi se o personalnoj strukturi vladanja sobom. Drugim rije ima, *osobna struktura samoodre enja* pokazuje da je unutar te strukture osoba obdarena vlastitoš u *samoposjedovanja* iz koje proizlazi još jedna vlastitost, a to je *samovladanje*. Srednjovjekovni su skolasti ki mislitelji tu stvarnost *samoposjedovanja* izrazili maksimom *persona est sui iuris*⁹³⁰ dok je samoposjedovanje, po srednjovjekovnim misliteljima – *persona est alteri incommunicabilis*.⁹³¹ Sv. Toma i poslije njega itava tradicija krš anske misli o tome kaže da ovjek sebe odre uje voljom jer posjeduje sebe i vlada sobom, tj. osoba je svoja vlastita i ne

⁹²⁷ WOJTYŁA, Karol, „Osobna struktura samoodre enja“, str. 10.

⁹²⁸ TI AC, Iris, „Aktualnost i originalnost Wojtylina shva anja svijesti“, str. 767.

⁹²⁹ WOJTYŁA, Karol, *Person und Tat*, 183; WOJTYŁA, K., *Osobna struktura samoodre enja*“, str. 10–11; TI AC, Iris, *Personalisti ka etika Karola Wojtyle*, 54–62; HRANI , . – PLATZ Slavko, „Personalni dinamizam ovjeka u filozofiji Karola Wojtyle“, str. 124–125.

⁹³⁰ WOJTYŁA, Karol, *Persona e atto*, 966. ovjek sebe odre uje voljom, kako to kažu sv. Toma i poslije njega itava tradicija krš anske misli, jer posjeduje sebe i vlada sobom, tj. „osoba je svoja vlastita i ne može pripadati drugome“ – „*persona est sui iuris et alteri incommunicabilis*“.

⁹³¹ WOJTYŁA, Karol, *Persona e atto*, 967.

može pripadati drugome – *persona est sui iuris et alteri incommunicabilis*. Svako ja ho u potvr uje faktum da je osoba *sui iuris*.⁹³² Sposobnost raspolaganja sobom jedan je od razloga nepriop ivosti osobe. O tome opširno piše Crosby, što smo ranije spomenuli. Wojtyła želi istaknuti jedinstvenost osobe i ukazati na injenicu da „nitko ne može htjeti na mome mjestu. Nitko ne može moj voljni in nadomjestiti svojim“.⁹³³ Me utim, svjedoci smo da se ponekad doga a da netko „žarko želi da ja ho u ono što on ho e“⁹³⁴ i tada se najbolje isti e ta neprekora iva granica izme u njega i mene, granica o kojoj odlu uje upravo slobodna volja. Naš autor tvrdi: „Ja mogu ne htjeti ono što on ho e da ja ho u – i upravo u tome sam *incommunicabilis*. Jesam i trebam biti samostalan u onome što inim. Na toj se pretpostavci temelji sveukupni zajedni ki život ljudi, na nju se svodi istina o odgoju i o kulturi.“⁹³⁵ Dakle, sloboda se pojavljuje u doživljaju *mogu – ali ne moram*. Volja je mo kojom se osoba služi u realizaciji samoodre enja. Sloboda dolazi do izražaja u sposobnosti izbora. Iako volja predstavlja težnju i kao takva u sebi sadrži odre eni oblik ovisnosti o predmetima, Wojtyline analize voljnoga ina pokazuju da volja ne podliježe prislili predmeta. Upravo samoodre enje potvr uje neovisnost volje o predmetima. ovjek doživljava svoju neovisnost naspram tih predmeta zato što u korijenu njegovih djelovanja stoji temeljna ovisnost o samome sebi, kako tvrdi Buttiglione: „ in kao *actus personae* sadrži u sebi uvijek iskustveni moment ovisnosti o vlastitom ja.“⁹³⁶ Sposobnost odluke pretpostavlja spremnost volje da teži za dobrom. in volje uvijek podrazumijeva usmjerenje volje *prema van*, prema objektu npr. odre enoj vrijednosti. Wojtyła, promatraju i osnovnu *strukturu samoodre enja* pomo u pojma *ja ho u*, apstrahiraju i na trenutak od usmjerenja volje k vrijednosti, iako je uvijek podrazumijeva, otkriva da ta struktura sadrži temeljnu usmjerenost *prema unutra*, prema subjektu.⁹³⁷ in, koji se uvijek ostvaruje u perspektivi odre ene vrijednosti, nema samo zna enje intencionalnoga dohva anja moralne vrijednosti, ve se u njemu ostvaruje personalisti ka vrijednost utoliko što u kretnji *prema van* k odre enoj moralnoj vrijednosti osoba *prema unutra* odre uje samu sebe. Unutar samoodre enja „osoba kao subjekt ina susre e samu sebe kao objekt – tj. subjekt biva objektiviran – i odre uje samog sebe“.⁹³⁸ Wojtyła analizira odluke i izbore i dolazi do tvrdnje da volja nije toliko sposobnost težiti k predmetima u pogledu na njihovu vrijednost nego puno više sposobnost djelatno na te vrijednosti odgovoriti. Dakle, sloboda

⁹³² WOJTYLA, Karol, „Osobna struktura samoodre enja“, str. 11; TI AC, Iris, *Personalisti ka etika K. W.*, 57.

⁹³³ WOJTYLA, Karol, *Ljubav i odgovornost*, Verbum, Split, 2009., str. 16., njem. *Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie*, Kösel-Verlag, München, 1979., str. 22.

⁹³⁴ WOJTYLA, Karol, *Ljubav i odgovornost*, str. 16.

⁹³⁵ WOJTYLA, Karol, *Ljubav i odgovornost*, str. 16.

⁹³⁶ BUTTIGLIONE, Rocco, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Jaca Book, Milano, 1982., 172.

⁹³⁷ WOJTYLA, Karol, „Osobna struktura samoodre enja“, 10.

⁹³⁸ MAJ, Piotr – POPOVI , Petar, „Personalisti ka vrijednost ljudskog ina u filozofiji Karola Wojtyła“, 733.

nije shvaćena kao jednostavna sposobnost izbora nego kao personalna transcendencija, kao odgovor na vrijednosti.⁹³⁹

2.5.1. Transcendencija i integracija osobe u inu

Poznato je da izraz transcendencija ima različita značenja. Svako od tih značenja ipak ima zajedničku etimološku bazu – pojam transcendencija uvijek znači prelaz preko nekoga praga ili određene granice, lat. *trans-scendere*. Karol Wojtyła rabi pojam transcendencija da označi prekoračivanje granica subjekta prema predmetu. Takva je transcendencija sadržana u činjenici *ovjek djeluje*. Prema tome, „samo je po sebi očit da uvijek kao subjekt djelovanja ovim djelovanjem transcendiraju – nadilazi sebe okrenuti i se prema objektima (...) ili izabiru i različite vrijednosti“.⁹⁴⁰ Wojtyła razlikuje dva bliska, ali ipak različita pojma: *horizontalnu i vertikalnu transcendenciju*.

Horizontalna transcendencija – predstavlja već opisanu intencionalnost, tj. prelaz preko granice subjekta ka objektu pri čemu je objekt uvijek neka vrijednost. Intencionalnost ka vrijednosti u inu predstavlja za subjekt, tj. za osobu, određeno nadilaženje sebe, svojih horizontalnih granica.⁹⁴¹ Međutim, transcendentnost vlastita ljudskom inu, povezana s osobnom strukturom samo-određenja, još nije iscrpljena ovim *horizontalnim* smjerom. Ovu dimenziju transcendencije kao *slobodu od* prirode i drugih čimbenika koji ne mogu odrediti osobu i kao izdizanje iznad ovih faktora možemo naći u svakom slobodnom biću, a manifestira se u dobrim ili lošim odlukama. Međutim, u svojim se analizama naš autor ne ograničava na interpretaciju volje kao *intencionalnoga* čina jer na taj način ne bi obuhvatio nitavu dinamiku volje.

Vertikalnom transcendencijom autor ukazuje na novu jedinstvenu dimenziju transcendencije osobe u slobodnom inu, a to je transcendencija slobode koja se ostvaruje u uređenom inu i koja je neodvojiva od relacije prema istini. S obzirom da je u aktivno usmjerenje subjekta prema cilju uključena i njegova transcendencija prema vrijednosti, subjekt aktivno izlazi ususret vrijednosti, no još uvijek ostaje ono što je bio, to jest subjekt koji je odlučio pokrenuti se prema vrijednosti.⁹⁴² Ona se ne shvaća samo kao sposobnost

⁹³⁹ WOJTYŁA, Karol, „Osobna struktura samoodređenja“, str. 11. Usp. URI, Josip, „ovjekovo osobno samoodređenje prema K. Wojtyli“, u: KOPREK, Ivan (ur.), *Defensor hominis*, str. 133–138.

⁹⁴⁰ WOJTYŁA, Karol, „The Transcendence of the Person in Action and Man's Self-Teleology“, u: *Analecta Husserliana*, Vol. IX: *The Theologies in Husserlian Phenomenology*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1979., str. 203–212, ovdje str. 207.

⁹⁴¹ WOJTYŁA, Karol, *Persona e atto*, 982.

⁹⁴² WOJTYŁA, Karol, „Osobna struktura samoodređenja“, 9; usp. TIŠAČ, *Personalistička etika Karola Wojtyły*, 63–74; usp. TIŠAČ, Iris: „Aktualnost i originalnost Wojtylina shvaćanja svijesti“, str. 771–772.

izbora nego kao personalna transcendencija. Predstavlja vrijednosni odgovor u najdubljem smislu rije i, najkraće rečeno, uključuje *slobodu za*.

Po našem autoru analizom volje kao *osobne strukture samo-određenja* pokazuje se da svaki izbor ili zrelo htijenje konačne vrijednosti pretpostavlja objektivni odnos prema istini. Najjednostavniju i najtransparentniju potvrdu ove činjenice možemo naći u analizi savjesti, u iskustvu ljudske moralnosti. To je najjednostavnija, ali ne i jedina potvrda. Savjest izjavljuje svoju prosudbu o moralnoj vrijednosti ili, drugim riječima, o subjektivnoj i osobnoj vrijednosti naših činova i time o našem htijenju i našim izborima usmjerenima prema različitim objektivnim vrijednostima, drugim riječima definira ih kao moralno dobre ili moralno zle. Wojtyła ukazuje da:

„odnos prema istini, koja je u slučaju savjesti prije svega *istina o dobru*, pokazuje različitu dimenziju *transcendentnosti* vlastite osobi od one koja je izražena u samom nadilaženju horizontalne granice subjekta, kada on teži objektivnoj vrijednosti bez obzira na sud savjesti. Ovo možemo označiti kao *vertikalnu transcendenciju*“, budući da zbog odnosa prema istini, zbog savjesti u kojoj je ovaj odnos izražen i konkretiziran, uvijek kao osoba postiže neobičnu dominaciju nad svojim djelovanjem, svojim biranjem i svojim htijenjem. Zauzima mjesto kao da je „iznad njih“.⁹⁴³

Dok promišlja o usmjerenosti subjekta prema vrijednostima, Karol Wojtyła ističe dvije datosti, prvo: uvijek se u tom slučaju usmjerava prema konačnoj vrijednosti i drugo: uvijek izvršavaju i taj čin tako jer odlučuje o sebi samom u smislu svoje najbitnije kvalitete. To znači da izborom vrijednosti uvijek sebe „izgrađuje kao vrednotu postaju i dobar ili zao“.⁹⁴⁴ Tu dimenziju vertikalne transcendencije koja je plod slobode ili samoodređenja Josef Seifert opisuje kao *slobodu za* i sadrži u sebi samo znaenje transcendencije. Josef Seifert dalje tumači da u skladu sa svojom slobodom „osoba transcendirajući objekt koji ne utječe na njenu odluku; u *ja hoću* koji je različit od *ja želim* koji proizlazi iz prirode, uvijek također nadilazi svoju vlastitu prirodu, koja ga ne može odrediti“.⁹⁴⁵ Dakle, ta dimenzija transcendentnosti ljudske osobe ostvaruje se u odnosu prema istini, dobru i prema ljepoti u transcendentom i do određene mjere apsolutnom znaenju.

Auto-teleologiju naš autor objašnjava pomoću analiza personalne strukture samoodređenja. *Samo-teleologija* ili *auto-teleologija* uvijek pretpostavlja cjelokupnu teleologiju htijenja i izbora po kojima je on stalno uključen u aksiološku (vrijednosnu)

⁹⁴³ WOJTYŁA, Karol, „The Transcendence of the Person in Action and Man’s Self-Teleology“, str. 209., bilj. 10. Wojtyła upućuje na *The Acting Person*, part II: *The Transcendence of the Person in the Action*, str. 103–186.

⁹⁴⁴ WOJTYŁA, Karol, „Osobna struktura samoodređenja“, 10. Također vidi: SEIFERT, Josef, „Truth and Transcendence of the Person in the philosophical Thought of Karol Wojtyła“, u: *Karol Wojtyła Filozof Teolog i Poeta. Atti del Colloquio Internazionale del Pensare Cristiano*, Citta del Vaticano, 1984., str. 93–106.

⁹⁴⁵ SEIFERT, Josef, „Truth and Transcendence of the Person in the philosophical Thought of Karol Wojtyła“, str. 102.

strukturu stvarnosti, unutar granica u kojima postoji i djeluje, pri čemu *samo-teleologija* označava njegovu otvorenost prema vrijednostima i potencijalno prema svemu. *Samo-teleologija* označava osobni način, *modus* te otvorenosti, stoga podrazumijeva mnogostranost i različitost u odnosu prema stvarima i prema osobama. Tako odnos prema stvarima obuhvaća na primjer područje ljudskoga rada, proizvodnju, tehnologiju, ekonomiju, općenito civilizaciju dok je odnos prema osobama isprepleten odnosom prema stvarima, ali posjeduje svoju vlastitu dimenziju u postojanju i djelovanju svakoga čovjeka. Kada osoba spontano nadilazi sebe prema drugome i drugima, u čemu se događa prerastanje sebe, to je ujedno dokaz da *samo-isunjenje*, tj. *samo-teleologija* sa sobom donosi ostvarenje subjekta-sebe.⁹⁴⁶ Karol Wojtyła kaže da

„U odnosu prema istini postoji određena mjera granica osobne strukture samo-određenja. Kada čovjek, kao subjekt djelovanja, dostigne ovu granicu, onda se do neke mjere ispunjava. Personalisti kažu da struktura tog ispunjenja odgovara na polju iskustva 'samo-teleologiji' čovjeka. Nije riječ o apsolutnom ispunjenju, iako ima u sebi nešto apsolutnoga, budući je ostvareno na principu 'apsolutnosti dobra'“.⁹⁴⁷

Naš autor dalje ukazuje kako u ovom vertikalnom profilu transcendentnosti subjekta veličina savjesti proizlazi iz njenog bivanja pravednom i kazivanja istine. Ako se takva savjest naziva *glas Božji*, to je upravo stoga što otkriva na koji način čovjek ne samo nadilazi horizontalne granice svoga subjekta, nego i prerasta sebe, tako istovremeno stječe u sebi i nov dubok sklad sa sobom. A upravo taj sklad sa sobom koji se ostvaruje na temelju transcendentnosti osobe i transcendentalnoga odnosa prema istini „ulazi u definiciju *samo-isunjenja* ili drugim riječima *samo-teleologiju* čovjeka“.⁹⁴⁸ U pogledu moralne savjesti treba napomenuti da Wojtyła smatra kako moralna savjest poima vrijednosti ne kao neke izvanjske objekte intencionalnosti volje, već tako da istodobno smješta i prepoznaje njihovo ostvarenje kao temeljnu vrijednost *za osobu*. Osnovno je pitanje u kojem smislu ostvarenje moralne vrijednosti predstavlja ispunjenje osobe u čemu? Autorov prikaz vertikalne transcendencije ukazuje na elemente koji upućuju na konstitutivnost čimbenika ispunjenja osobe u procesu spoznaje i ostvarenja moralnoga dobra. On u svojim analizama ističe da moralna savjest ne stvara norme, već ih nalazi i prepoznaje u objektivnom moralnom redu. Ipak se, u ovom otkrivanju norma, ne iscrpljuje funkcija savjesti koja ima važnu stvaralačku ulogu. Ona daje normama (npr. normama naravnoga zakona) jedinstven oblik koji te norme zadobivaju kada

⁹⁴⁶ WOJTYŁA, K., „The Transcendence of the Person“, str. 209–212, bilj. 12. Wojtyła upućuje na svoj članak u kojem je govorio o problemu relacije „ja-ti“ odnosa, vezano za temu sudjelovanja iz zadnjega poglavlja djela *Osoba i czyn*, radi se o članku: „Participation or Alienation“, u: *Analecta Husserliana*, vol. VI.

⁹⁴⁷ WOJTYŁA, K., „The Transcendence of the Person in Action and Man's Self-Teleology“, str. 208., i bilj. 11.

⁹⁴⁸ WOJTYŁA, Karol, „The Transcendence of the Person in Action and Man's Self-Teleology“, str. 209. Također vidi: ESPOSITO, C., „L'esperienza dell'essere umano nel pensiero di Karol Wojtyła“, str. 32–37.

se postave u perspektivu istinskoga ostvarenja osobe, tj. u perspektivu transcendencije.⁹⁴⁹

Karol Wojtyła dalje ukazuje:

„Unutar ispunjenja sebe, kojeg zahtjeva cjelokupna personalisti ka struktura samoodre enja, postoji važnost apsolutno, a ispunjenje sebe u inu postiže se na temelju apsolutnosti dobra. U isto vrijeme subjekt tog ispunjenja zadržava potpunu svijest svoje vlastite ne-apsolutnosti ili drugim rije ima, kona nosti, ograni enja, relativnosti vlastitog bi a. Ne zauzima stav koji mu je po transcendentnosti vlastitiznad dobra i zla – nego samo, kako je izri ito potvr eno iskustvom, prerasta sebe kroz svoj odnos prema istini (i stoga duhovnosti), kako bi se posjedovao u podru ju svog htijenja i tako se tako er ispunio.“⁹⁵⁰

Iz ovoga slijedi da je ovjek zadatak sam sebi. Svaki put u svakom djelovanju htijenje, izbor i odluka iznova su mu nametnuti tako da, na temelju cjelokupnoga ljudskog iskustva, a posebno temeljnoga sadržaja injenice djelovanja *ovjek djeluje*, dolazimo do uvjerenja da je iznad svega *samo-teleologija granice* koja uvjetuje svu *samo-teleologiju cilja* vlastitu ovjeku.

Iz izloženoga može se tako er zaklju iti da transcendencija koju slobodni in ima svojom relacijom prema istini i dobru zauzima klju no zna enje u Wojtyłinoj misli, kako zamje uju i Seifert i Ti ac u svojim analizama dok Piotr i Popovi primje uju da ostvarenje transcendencije u inu zna i dohvatiti vidik ispunjenja osobe kao konstitutivni imbenik unutar dinamizma spoznaje moralne vrijednosti kao istinite.

Integracija osobe u inu komplementarni je pojam vertikalne transcendencije i oba su pojma u uskoj vezi. Wojtyła u svojim analizama ukazuje kako se personalisti ka vrijednost ljudskoga ina ostvaruje u jedinstvu spomenutih vrijednosti, tj. samoodre enjem, transcendencijom i integracijom. Vidjeli smo u prethodnim promišljanjima da samoposjedovanje razumijeva stvarnost u kojoj osoba posjeduje samu sebe, ali istodobno po kojoj je osoba posjedovana od same sebe dok kod samovladanja imamo sli nu dvosmjernu situaciju. Naime, doga a se da osoba vlada nad sobom te je istodobno podložena vlasti same sebe kao osobe. Upravo Wojtyłini pojam integracije odgovara na pitanje „u emu se to no sastoji specifi ni personalisti ki sadržaj stvarnosti da je osoba, unutar strukture samoposjedovanja i samovladanja, *posjedovana od same sebe*, odnosno *podložena vlasti same sebe* kao osobe“.⁹⁵¹ Integracija odgovara na pitanje što je to no i na koji na in unutar osobe integrirano kako bi se osoba mogla samoposjedovati i sobom samovladati. Wojtyła smatra da je klju ni pojam koji objedinjuje elemente koji su integrirai u ljudskom inu – pojam

⁹⁴⁹ WOJTYŁA, Karol, *Persona e atto*, str. 1039–1041; usp. MAJ, Piotr – POPOVI , Petar, „Personalisti ka vrijednost ljudskog ina u filozofiji Karola Wojtyła“, str. 736–737.

⁹⁵⁰ WOJTYŁA, Karol, „The Transcendence of the Person in Action and Man’s Self-Teleology, str. 209.

⁹⁵¹ WOJTYŁA, Karol, *Persona e atto*, 1772–1073; usp. MAJ, Piotr – POPOVI , Petar, „Personalisti ka vrijednost ljudskog ina u filozofiji Karola Wojtyła“, str. 739.

naravi.⁹⁵² Tijekom povijesti, kako se mijenjao pogled na ljudsku osobu, i pojam naravi je poprimao različit značenja. Wojtyła u svojim analizama integracije proširuje i iznova oblikuje značenje pojma naravi spajajući i ili sintetizirajući i u personalističku perspektivu dvije temeljne dimenzije dinamizama unutar ovjeka, o čemu smo ranije govorili, a radi se o dinamizmu *ja djelujem* i dinamizmu *nešto se događa u meni*. Wojtyła dalje objašnjava da se prvim tzv. operativnim dinamizmom *ja djelujem* ostvaruje autentičan, osoba proživljava iskustvenu činjenicu *ja djelujem* i istovremeno ima življeno iskustvo o sebi kao djelatniku ili inicijatoru odgovornom za ovakav oblik dinamizma svojega vlastitog subjekta (sebstva). Kod drugoga dinamizam *nešto se događa u meni* izostaje autentičan, a dinamizam osobe kao subjekta događa se bez djelotvornog zahvata mogega ja.⁹⁵³ Znači, za Wojtyłu se integracija kao poseban vidik personalističke vrijednosti čina sastoji u tome da ovako shvaćena narav, odnosno cjelokupna dinamizacija ovjeka – *ja djelujem* i *nešto se u meni događa* – bude u potpunosti integrirana u dimenziju osobe kako bi se ostvarila osobna struktura samoodređenja koja se, kako smo vidjeli, sastoji od samoposjedovanja i samovladanja. Po autorima Pjotru i Popovi u ono što naš autor dodaje kao novost cjelovitom suvremenom pogledu vezano za spoznaju naravnoga zakona jest upravo integracija svih tih razina na njihovim specifičnim strukturalnim mjestima u dimenziju osobe.

Autor Hranica integraciju objašnjava pod vidom personalnoga dinamizma u kojem sudjeluju ljudska *somatika* i *psiha*. On smatra da je u Wojtyłinoj misli integracija vrlo važan termin jer „u pojam osobe ulazi i psihički i somatski dinamizmi – čitav ovjek, s dušom i tijelom“.⁹⁵⁴ Ljudska je duša po naravi forma tijela i razdvajanje od njega proturječno bi njenoj naravi, a ljudsko tijelo nije pukotino tijelo nego integralna sastavnica ljudske osobe. Pojam integracije osobe u potpunosti u njegovoj koncepciji postaje ključnim pojmom za razumijevanje pravoga značenja *psiko-somatskoga* jedinstva ovjeka i obrnuto, razumijevanje psihofizičkog jedinstva pretpostavlja shvaćanje transcencije i integracije osobe u potpunosti.⁹⁵⁵

Na području *somatike* integracija osobe ostvaruje se onda kada se somatska subjektivnost i transcendentna subjektivnost osobe susreću i surađuju. Ne smijemo i ne možemo ljudsko tijelo istraživati, a da istovremeno ne razumijemo da je ovjek osoba. Ovjek kao osoba posjeduje se upravo pod somatskim aspektom time da vlada svojim tijelom.

⁹⁵² WOJTYŁA, Karol, *Persona e atto*, 934–936, 938–939, 1081–1083; usp. MAJ – POPOVI, „Personalistička vrijednost ljudskog čina u filozofiji Karola Wojtyły“, str. 739.

⁹⁵³ WOJTYŁA, Karol, *Persona e atto*, 909, 918–919, 921, usp. MAJ – POPOVI, „Personalistička vrijednost ljudskog čina u filozofiji Karola Wojtyły“, str. 740.

⁹⁵⁴ Kasnije je Wojtyła kao papa Ivan Pavao II. govorio o ovjeku-osobi kao slici Božjoj. Slika Božja obuhvatila je i ovjekovo tijelo. Taj stav označuje relativnu teološku novost, a osobito je novost u crkvenom životu. Usp. HRANIĆ, Hranica – PLATZ, Slavko, „Personalni dinamizam ovjeka u filozofiji Karola Wojtyły“, 132.

⁹⁵⁵ WOJTYŁA, Karol, *Person und Tat*, 210–221. Usp. TIŠIĆ, AC, *Personalistička etika Karola Wojtyły*, 69.

Autorica Ti ac to no tvrdi da kod Wojtyła itava dinami ka struktura transcendencije osobe koja je po sebi duhovne naravi u tijelu nalazi sredstvo za ekspresiju.

Karol Wojtyła razmatra i *psihi ki dinamizam* koji ima bitno obilježje – emotivnost. Emocionalni doživljaji *doga aju* se u ovjeku na spontan na in pri emu je ovjek svjestan da nije djelatna, ne djeluje, nego da se *nešto u njemu doga a*, još više, da se nešto u njemu doga a tako kao da više nije gospodar sebe, kao da je izgubio vlast nad sobom. On isti e da se tada ovjek nalazi pred posebnom zada om koju mora ispuniti uzimajući i u obzir da raspolaganje sobom i vladanje sobom spadaju u bit osobe.⁹⁵⁶

Karol Wojtyła vidi integraciju kao posebnu ljudsku zada u koja se posebno o ituje na *podru ju ljubavi*. Za ljubav nije dovoljna prisutnost svih njenih elemenata kao što su npr. seksualna privla nost, osje aji i volja, predanje drugoj osobi, nježnost, suosje anje. Ako nisu integrirani na razini osobe, mogu voditi ak i njenoj negaciji. Seifert to no primje uje da je transcendentnost koja leži u odgovoru na drugu osobu u skladu s istinom nužan uvjet za cjelokupnu filozofiju ljubavi i zna enje eti koga principa *persona est affirmanda propter seipsam*. Zna i, *afirmacija osobe zbog nje same* i u svjetlu njezine unutarnje dragocjenosti i dostojanstva ljubavi neodvojiva je od istine po kojoj je osoba vrijedna ljubavi i samodarivanja. Ovo je izvrsno naglasio Tadeusz Styczen rije ima:

„ ovjek se u Wojtylinim Lublinskim predavanjima otkriva kao (...) subjekt moralne obveze ali u isto vrijeme i kao netko tko bi morao biti voljen zbog sebe samoga (...) in ljubavi trebao bi ostati inom ljubavi, inom afirmacije ovjeka, u cjelovitoj viziji onoga što ovjek uistinu jest.“⁹⁵⁷

Josef Seifert tvrdi da je Styczen uspijevao precizno formulirati srž Wojtyline filozofije transcendentnoga i veze izme u istine i osobnoga djelovanja. Dakle, u pitanju ljubavi, jedino kada su svi elementi koji spadaju pod ljubav integrirani na razini osobe i kada se koncentriraju oko vrijednosti osobe, može se govoriti o ljubavi. Nijedan aspekt integracije, tako ni proces integracije ljubavi, ne može se adekvatno shvatiti ako se ne shvati da proces integracije izrasta iz duhovnih korijena ovjeka, iz njegove slobode i istine.

ovjek ima sposobnost da naravna nagnu a koja temeljem svoje naravne dinamike ne slijede od sebe zakon duha, temeljem integracije u ini konstitutivnim elementima itave osobe pri emu se, kada kažemo naravna nagnu a, misli na fenomenološki pojam naravi. Kako je re eno, na taj pojam naravi spada dinami ka struktura subjekta (nešto se doga a u ovjeku), subjektivnost koja ne traži transcendenciju ja u odnosu prema samom dinamiziranom subjektu jer je to posljedica samoga ro enja, kao nešto uro eno i

⁹⁵⁶ WOJTYŁA, Karol, *Person und Tat*, 271, usp. TI AC, *Personalisti ka etika Karola Wojtyła*, str. 72.

⁹⁵⁷ SEIFERT, J., „Truth and Transcendence of the Person in the philosophical Thought of Karol Wojtyła“, 104.

predeterminirano. Ona je subjekt instinktivne aktuacije, kako isti e Hrani . A pojam osobe je vezan uz operativnost koja isti e konkretni ja kao uzrok akcije svjesne sebe (ovjek djeluje).

Karol Wojtyła u svojim analizama zapaža kako se ini da ova distinkcija dijeli ovjeka na dva nesvodiva na ina i riskira ne dohvatiti njihovu integraciju. No, s druge strane, iskustvo nam nedvojbeno tvrdi da je *onaj koji djeluje i onaj u kojem se nešto doga a*. Po njemu, iskustvo omogu ava da se shvati ovjeka kao jedinstvo i kao sintezu – kao zajedni ku osnovu operativnosti i subjektivnosti, kako kaže Hrani .⁹⁵⁸

Možemo zaklju iti: naš autor je u svojim analizama pokazao da postoji mnoštvo dinamizama na razini *somatike i psihe*, ali da oni na temelju integracije nalaze svoje mjesto u integralnoj strukturi *samoraspolaganja i samovladanja*, tj. integracija je ono što te dinamizme ini *personalnim* i podre uje ih *transcendenciji osobe u inu*. Zna i, integracija dovodi u jedinstvo aktivnost i pasivnost osobe, a to zna i iskustvo djelotvornosti i subjektivnosti, iskustvo *ovjek djeluje i nešto se u njemu doga a*, iskustvo upravljanja sobom i biti upravljan.

Osim toga, iz prethodnih je promišljanja vidljivo da je ovjek gospodar sebe, bi e koje pripada sebi, sobom raspolaže, o svemu neovisan, vezan jedino uz istinu. To je personalna struktura na kojoj se temelji dostojanstvo ovjeka. Poznato je da isticanje i afirmacija dostojanstva ljudske osobe stoji u središtu njegove teološke i filozofske misli. On naglašava: „ ovjek ne živi za tehniku, civilizaciju ni za kulturu, on živi pomo u njih, uvijek pritom uvaju i svoje vlastito odre enje. To je odre enje usko povezano s istinom, jer ovjek je umno bi e i dobro, koje je predmet njegove slobodne volje“.⁹⁵⁹

Ova su pitanja esto bila predmet analiza i nastavljaju to biti u vremenu kao što je naše u kojem je nužno balansirati (uravnotežiti) proces *socijalizacije* naporom *personalizacije*. Znamo da je ovjek bi e relacije i samo takvo bi e koje sebe posjeduje, sobom vlada i pripada sebi sposobno je ostvariti zajedništvo s drugim osobama.

Posebnu pozornost zaslužuje Wojtylina teorija *sudjelovanja* koja u novom personalisti kom kontekstu poima društvenu dimenziju ovjeka i njegovo djelovanje. Kako tvrdi Zofia Zdybicka, ono što je u dosadašnjoj katoli koj misli bilo poimano kao „zajedni ko dobro i supsidijarnost (...) u previše apstraktnim i neosobnim shemama razmišljanja, kod Wojtyle je našlo novi, živi izraz, organski povezan s prirodom ovjeka koja je osoba me u

⁹⁵⁸ HRANI , uro, „Personalni dinamizam ovjeka u filozofiji Karola Wojtyle“, 129.

⁹⁵⁹ WOJTYLA, Karol, *Von der Königswürde des Menschen*, Seewald Verlag, Stuttgart, 1980., str. 44–45, cit. pr. TI AC, Iris, *Personalisti ka etika Karola Wojtyle*, str. 77; usp. WIERZBICKI, Alfred, „Na izvorima humanizma Ivana Pavla II.“, u: *Obnovljeni život*, 58 (2003) 2, 151–166.; Vidi: WIERZBICKI, A., „Na izvorima humanizma Ivana Pavla II.“, u: KOPREK, Ivan (ur.), *Defensor hominis. Zbornik radova na me unarodnom simpoziju „ ovjek u filozofiji K. Woytile – pape Ivana Pavla II.“ održanog 5. travnja 2003. u Zagrebu*, Zagreb, 2003., str. 9–23.

osobama i koja sve više postaje osobom što se više otvara drugim osobama i njihovom dobru kroz djelovanje⁹⁶⁰.

O ovjeku kao *bi u relacije*, tj. o *komunitarnoj* dimenziji osobe i *teoriji sudjelovanja* koju je predstavio naš autor bit e rije i u nastavku. Upravo komunitarna dimenzija ovjeka kao *bi a relacije* predstavlja temelj za ostvarivanje života u zajedništvu, tj. *communio personarum*, a *zajedništvo osoba* ili *communio personarum* predstavlja temelj Wojtylina nauka o obitelji.

2.6. ovjek kao *bi e relacije* – antropološki temelj obitelji

Antropološki gledano, a na temelju do sada re enoga, ovjek je otvoreno *bi e* – osoba, *persona* – *prosoopon*, neotu iva cjelina u otvorenosti prema drugima što zna i da je osoba pojedina no *bi e*, ali uvijek u usmjerenju na drugu osobu – drugo *Ti*⁹⁶¹. U tom smislu osoba ima zna enje relacije prema drugom. Stoga živjeti za ovjeka zna i *biti s* jer ovjek nije dostatan sam sebi, on postaje ovjekom odnosno osobom jedino u *su-odnosu* s drugim osobama. ovjek je takvo *bi e* koje drugi može otkrivati, priznati i prihvatiti, to jest u i u komunikaciju s drugom osobom.

Nakon što smo se upoznali sa zna enjem *subjektivnosti* ljudske osobe op enito i onako kako to opisuje Wojtyła u svojoj personalisti koj antropologiji, možemo promišljati o ovjeku kao *bi u relacije*, to jest o njegovoj *komunitarnoj* dimenziji jer je kod Wojtyłe analiza strukture ljudske zajednice usko vezana za analizu ljudske subjektivnosti.

Stoga emo u nastavku rada analizirati pitanja vezana za strukturu ljudske zajednice, kako je to prikazao naš autor u svojim najvažnijim djelima⁹⁶², na koje se naše izlaganje oslanja, ali i drugim radovima na temu zajednice, i to interpersonalne i socijalne. Tek nakon toga mogli bismo pod tim vidom analizirati brak i obitelj kao zajednicu osoba. Da bi se uop e moglo govoriti o zajednici, treba najprije promišljati i analizirati Wojtylinu antropologiju i njegovo poimanje ovjeka kao osobe, što smo i u inili u prethodnim izlaganjima jer za njega po etak razmišljanja o zajednici upravo mora biti objašnjenje pojma pune subjektivnosti ljudske osobe.

⁹⁶⁰ ZDYBICKA, Zofia Jozefa, „Praktyczne aspekty dociekan przedstawionych w dziele „Osoba i Czyn“, u: *Analecta Cracoviensia*, V–VI, Krakow, 1975., str. 204.

⁹⁶¹ KOPREK, Ivan, Antropološki temelji obitelji, u: *Obnovljeni život*, 19(1994), 565–572.

⁹⁶² WOJTYŁA, Karol, *Osoba i czyn*, Kraków, 1969.; tal. izd. *Persona e atto*, Città del Vaticano, 1982., str. 297–301; WOJTYŁA, Karol, „Osoba: podmiot i wspólnota“, u: *Roczniki Filozoficzne*, KUL, Band 24, Heft 2, Lublin, 1976., str. 5–59; engl. izd. „The Person: Subject and Community“, u: *The Review of Metaphysics*, 33 (1979), str. 273–308; njem. izd. „Person: Subjekt und Gemeinschaft“, 1979.; WOJTYŁA, Karol, „Participation or Alienaton?“, u: *Analecta Husserliana*, Vol. VI, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1977., str. 61–73.

Kako je re eno, Wojtyła je proširio, bolje re i, produbio neke teze iz posljednjega poglavlja djela *Osoba i czyn* u svojoj studiji koju je naslovio *Osoba: subjekt i zajednica*⁹⁶³. U ovoj studiji autor nastoji pokazati vrijednost komunitarne dimenzije ovjeka, to jest koje zna enje ima injenica djelovanja *zajedno s drugim* ako polazimo od personalisti ke vrijednosti ina. Drugim rije ima, autor razvija važnu ideju svoje personalisti ke antropologije koja se pokazala klju nom za razumijevanje odnosa izme u strukture ljudske zajednice i osobe, a to je kategorija *sudjelovanja* ili *udioništva*.

U nastavku donosimo neke naglaske Wojtyłinih analiza komunitarne dimenzije ovjeka koje smatramo važnima za našu temu. I ovdje kao i kod personalne strukture samoodre enja susre emo specifi ne njegove pojmove koje emo sada samo nabrojati, a kasnije analizirati. To su u prvom redu dvije dimenzije ljudske zajednice, i to *interpersonalna* ili *me uosobna* i *socijalna* ili *društvena* dimenzija ljudske zajednice. On objašnjava koji su temelji ljudske zajednice i kaže da treba razlikovati dvije vrste ili razine temelja ljudske zajednice. Prvu razinu naziva *autenti ni temelj ljudske zajednice*, a drugu razinu *neautenti ni temelj ljudske zajednice*. Autenti ni temelj ljudske zajednice naziva *sudjelovanjem* dok za neautenti ni temelj zajednice rabi pojam *otu enje*. U svojim analizama razlikuje dvije forme autenti na sudjelovanja, i to stav *solidarnosti* i stav *proturje ja* dok u neautenti ne temelje ljudske zajednice ubraja *konformizam* i stav *izbjegavanja*. Karol Wojtyła dalje objašnjava kako se *neautenti ni temelj ljudske zajednice*, tj. *otu enje* pojavljuje u interpersonalnoj zajednici, a kako u socijalnoj ljudskoj zajednici. Nadalje navodi na koji na in razlikuje pojmove *ljudska zajednica* i *ljudsko društvo*. S obzirom da po njegovim analizama, kako emo vidjeti u nastavku, *sudjelovanje* odgovara *transcendenciji osobe u inu*, treba imati na umu da je *transcendencija osobe* u središtu Wojtyłine filozofije. Kako smo vidjeli, Wojtyła zapravo brani transcendenciju osobe i njezinu vrijednost i ne dopušta svodivost ovjeka na sav ostali stvoreni svijet. Osoba je ve po svojoj biti okrenuta transcendenciji. U svojim analizama odnosa izme u osobe i zajednice isti e da „bez te transcendencije, bez prekora ivanja sebe i izrastanja iznad sebe u pravcu istine i u svjetlu istine željenog i izabranog dobra, personalni subjekt u odre enoj mjeri ne bi bio on sam“.⁹⁶⁴ Ranije smo vidjeli da je transcendencija vezana za samo-teleologiju ili autoteleologiju kao i za integraciju osobe u inu pa možemo uo iti da su sve ove vrijednosti usko povezane s pojmom *sudjelovanje*.

⁹⁶³ WOJTYŁA, Karol, „Osoba: podmiot i wspólnota“ (hrv. „Osoba: Subjekt i zajednica“), str. 5–59.

⁹⁶⁴ TI AC, Iris, „Odnosi izme u zajednice (interpersonalne i socijalne) i personalnog subjektiviteta ovjeka“, u: KOPPREK, Ivan (ur.), *Defensor hominis. Zbornik radova na me unarodnom simpoziju „ ovjek u filozofiji K. Wojtyle – pape Ivana Pavla II.“ održanog 5. travnja 2003. u Zagrebu*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2003., str. 214.

Kada govori o pojmu *communio personarum*, Wojtyła misli na pojam *zajedništva* u kojem osobe međusobno jedna drugu potvrđuju, priznaju, toleriraju i ostvaruju se kao osobe. Svaki pojvek duboko u sebi teži samoostvarenju, ta težnja ga pokreće na djelovanje. Ali ovdje je važno ponovno istaknuti da se pojvek ne ostvaruje samim time što izvršava čin, nego u udobno dobru djelovanju⁹⁶⁵, što zna i da pojvek kao osoba nije isključivo upućen na ostvarenje vlastite *samorealizacije*, nego ga određuje spomenuta upućenost na drugu osobu.

I u ovim analizama strukture ljudske zajednice naš autor polazi od djelovanja pojveka tako da prvo tumači temelje ljudske zajednice, znači *sudjelovanje* i *otupćenje* sa svim spomenutim pojmovima i aspektima da bi došao do tumačenja dvije dimenzije ljudske zajednice, i to *interpersonalne* i *socijalne*. Na taj način i mi izložiti njegove analize.

No prije toga čini nam se potrebnim još nešto reći o *autoteleologiji* za koju smo ranije rekli da predstavlja otvaranje pojveka prema vrijednosti i potencijalno prema svemu. S obzirom da *samo teleologija* označava *modus* toga pojvekovog otvaranja, slijedi mnogostranost i različitost njegova otvaranja u odnosu prema *stvarima* i *osobama*. U svakom od mnogih i različitih područja nužno je pretpostaviti i u isto vrijeme postulirati *samo-teleologiju* pojveka jer što su ova područja ili domene objektivno sklonije služiti kako ispunjenju pojveka u sebi, tako i njegovu otupćenju, nužnije je pretpostaviti *samo-teleologiju* pojveka. Naš autor tvrdi da samo-teleologija ljudske osobe služi kao referentna granica koja u biti uvjetuje ispravno oblikovanje, stvaranje zajedništva, i međuljudskoga i društvenoga ili socijalnoga. Ako pojvek spontano nadilazi sebe prema drugome i drugima, prema zajednici, u čemu se događa prerastanje sebe, to je dokaz da *samo-ispunjenje* ili, drugim riječima, *samo-teleologija* sa sobom donosi otvaranje, tj. ispunjenje subjekta. Pojvek se ispunjava po drugima i ostvaruje sebe živeći i za druge.⁹⁶⁶

Kada promišljamo o pojvekovoj komunitarnoj dimenziji, zapažamo da govor o njemu kao bi u relaciji nije nov, nije nešto čime se bavio prvenstveno Karol Wojtyła u svojim analizama. Radi se o problematici kojom su se bavili mnogi mislioci tijekom novije povijesti od kojih su nama zanimljivi oni iz domene teološko-filozofske misli. Moramo se kratko vratiti na povijesni razvoj i prisjetiti se važnijih momenata vezano za pojavu personalizma. Analizirali smo pojedina razdoblja i među ostalim utvrdili da je novovjekovna misao utjecala na poimanje osobe negativno i pozitivno, o čemu smo govorili u prvom poglavlju.

⁹⁶⁵ TI AC, Iris, „Odnosi između u zajednice (interpersonalne i socijalne) i personalnog subjektiviteta pojveka“, str. 214.

⁹⁶⁶ WOJTYŁA, Karol, „The Transcendence of the Person in Action and Man's Self-Teleology“, str. 209–212, bilj. 12. Wojtyła upućuje na svoj članak „Participation or Alienation“ u kojem je govorio o problemu relacije „ja-ti“ odnosa, vezano za temu sudjelovanja iz zadnjega poglavlja djela *Osoba i czyn*, vidi ovdje bilj. 157.

Unutar povijesti filozofije 20. stolje a nastajali su razni personalisti ki smjerovi kao refleksija izazvana op enito duhovnom klimom toga razdoblja, kao i zbog teških političkih, ekonomskih i socijalnih prilika tridesetih godina prošloga stolje a koja je ugrozila dostojanstvo ljudske osobe. Cilj je bio ponovno vratiti *osobu* u središte promišljanja, i to u njezinu izvornom zna enju.⁹⁶⁷ Temeljem naših promišljanja vezano za povijesni razvoj pojma osobe razvidno je: ukoliko se osobi kao *subzistentnoj* stvarnosti oduzme *relacijski* zna aj, pred njom je opasnost da postane izolirani individuum i suprotno – ako se *relacionalnoj* dimenziji osobe oduzme njezin *subzistentni* temelj, osoba gubi svoj princip jedinstva i kontinuiteta te nestaje u samim relacijama i aktualizmu. Iz ovoga slijedi da pravilno poimanje osobe nužno zahtijeva da obje ove dimenzije ili principa, *subzistenciju i relaciju*, treba shva ati komplementarno.

Predstavnici personalizma snažno se bore protiv individualizma i kolektivizma, naglašavaju vrijednost pojedinca – *osobe* i zajedništva. Osoba zna i otvorenost prema drugima i prema svijetu te je prvo iskustvo svake osobe iskustvo druge osobe. Svojom je slobodom osoba istinski suverena nad samom sobom i nad stvarima. Na krš ansku su teologiju posebno utjecale *filozofija vrednota* i *filozofija dijaloga*, koje tvore tzv. *dijaloški personalizam* koji je imao dodirnih to aka s idejama na području socijalne filozofije i socijalne psihologije. Postoje različiti *smjerovi personalizma*. Wojtyła se sam smješta u suvremenu struju filozofskoga personalizma, ali u obzoru svojega pastoralnog rada.

Još snažniji utjecaj na krš anski personalizam imalo je *ново dijaloško mišljenje* koje se kao novi pokret razvijalo u 20. stolje u od završetka Prvog svjetskog rata, tzv. dijaloški personalizam. Dijaloški personalizam predstavlja obnovu poimanja osobnoga bi a uključujući i ja-ti odnos isključivanjem postojanja osobe koja se oslanja na sebe na samodostatan na in, kako tvrdi autor Scola.⁹⁶⁸ Zna i, relacionalnost osobe poprimiti e interpersonalni zna aj u punom smislu s pojavom dijaloškoga personalizma.

Postoji više predstavnika dijaloškoga mišljenja me u kojima važno mjesto pripada Martinu Buberu i njegovu djelu *Ich und Du* u kojem je protuma io važnost i vrijednost dijaloškoga odnosa (Ja-Ti) me u ljudima. Središnja Buberova misao bila je: „ ovjek je bi e u dijalogu; njegova je struktura interpersonalna.“⁹⁶⁹ I dok su za odnos sa stvarima (*Ja-Ono*) potrebno vrijeme, prostor i horizonti, dotle je za odnos s drugima (*Ja-Ti*) potreban inerpersonalni prostor (*zwischen*) koji u kona nici vodi prema Bogu. Drugi je nedoku iv i ne

⁹⁶⁷ Više o personalizmu vidi ovdje pogl. I., 2.6.1.

⁹⁶⁸ SCOLA, Angelo (i dr.), *ovjek kao osoba*, 170.

⁹⁶⁹ BUBER, Martin, *Ja i Ti*, Zodijak, Beograd, 1977., 125.

može biti objekt našega istraživanja i nikada do kraja spoznat.⁹⁷⁰ Tako er je rekao da ovjek postaje ja u dodiru s ti. Martin Buber primjenjuje dijaloško relacijsko shva anje osobe na Boga i kaže da je svako pojedina no ti pogled koji prodire do vje noga Ti upravo zato što je Bog osoba koji u svojim stvarala kim, spasiteljskim inima s ljudima stupa u izravan odnos.⁹⁷¹

Autor Gisbert Greshake tvrdi da u slobodnu dijalogu ja i ti nastaje mi koji nije zbroj ve konstituiranih osoba (ja plus ti), nego upravo *interpersonalno jedinstvo – communio*. To *zajedništvo/communio* je unaprijed dano, ne stvaraju ga ni ja ni ti jer je ovjek izvorno usmjeren prema drugome. Tu dolazimo do važne injenice da sam ja u punom smislu ja ukoliko sam od tebe priznat, prihva en i ljubljen, a ti si u punom smislu ti jer si od mene u slobodi priznat, prihva en i ljubljen. Tako oboje stvaramo to zajedni ko mi koje predstavlja tek potencijalno zajedništvo *biti-jedni-s-drugima*, koje se tek treba realizirati u slobodi. Greshake dalje tvrdi, s obzirom da *communio* nije ograni ena na izolirani ja i izolirani ti, pokazuju se da je to mi sveobuhvatna op a veli ina na kojoj svako ja ima udjela.⁹⁷²

Kako smo rekli, *ovjek je bi e dijaloga*, on teži prema drugome, no u taj izvorni dijaloški odnos ovjeka s drugim biva uklju en i svijet oko njega i odnos prema predmetima. Izvorni odnos je odnos ja prema ti, a ne odnos subjekta prema objektu ja-ono. Me utim, i dijalog me u osobama može se reducirati na odnos ja-ono što se doga a na primjer kada me drugi koji me oslovljava ne priznaje u mojoj druk ijosti, nego me samo gleda, prosu uje prema svojim mjerilima ili obrnuto.

Karol Wojtyła kao jedan od najkompletnijih predstavnika poljskoga personalizma s obzirom na dijalošku misao tako er zastupa da relacija ja-ti usmjerava ovjeka izravno prema drugom ovjeku. Pri tome je važno uo iti nastojanja autora da naglasi relaciju ja-ti u smislu ti za ja. Po Wojtyli, „*sudjelovanje* u tome poretku isto što i ostvarenje interpersonalne ili me uosobne zajednice ija se osobna subjektivnost ti objavljuje po ja (donekle i uzajamno), a iznad svega se osobna subjektivnost jednoga i drugoga utemeljuje, osigurava i raste u toj zajednici“.⁹⁷³ Ovdje moramo napomenuti da u novom dijaloškom mišljenju, koje je blisko

⁹⁷⁰ Više o Martinu Buberu vidi ovdje pogl. I., pod 2.6.1.

⁹⁷¹ BUBER, Martin, *Ja i Ti*, Zodijak, Beograd, 1977., 125.

⁹⁷² GRESHAKE, Gisbert, *Der dreieine Gott*, 154–155. Tako er vidi ovdje pogl. I., pod 2.6.1., str. 95.

⁹⁷³ WOJTYLA, Karol, „Osoba. Subjekt izajednica“, str. 36.; WOJTYLA, K., „Subjectivity and Irreducible in Man“, u: *Analecta Husserliana*, Vol. VII: *The Human Being in Action*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1978., str. 107–114, vidi više ovdje pogl. I. pod 2.6.1., str. 97.

kršćanskom personalizmu, katolički ka teologija ista je „božanske trinitarne relacije kao izvorni oblik dijaloga“,⁹⁷⁴ o čemu će više govora biti kasnije.

Vidjeli smo u prethodnim izlaganjima da je i danas antropologija u krizi, to jest čovjek današnjice izgubio je svoj identitet što je rezultat velika i brza razvoja znanosti koji dovodi do velika nesklada između znanstveno-tehničkog napretka i humanizma što znači da je i danas u 21. stoljeću potrebna borba protiv individualizma i kolektivismu te snažno naglašavanje vrijednosti pojedinca kao osobe i vrijednosti zajedništva *communio*, jednako kao što je to bilo početkom 20. stoljeća.

Iz do sada rečenoga u vezi s personalističkom antropologijom Karola Wojtyły možemo primijetiti da je njegova koncepcija čovjeka na neki način u suprotnosti sa situacijom suvremenoga čovjeka, što se odražava i na obitelj. A kakva je to situacija suvremenoga čovjeka, a time i obitelji? Svjedoci smo da u suvremenom društvu vlada i širi se utopija prividne individualne sreće što je potpomognuto i promicanjem suvremenih medija koji nam nude ideal privatne sreće ili, drugim riječima, nam nude se put samoostvarenja u smislu samodostatnosti kao put koji treba izabrati i slijediti. Jasno nam je da upravo ovakav stav vodi do pretjerana individualizma u kojem pojedinci žive bez susreta i bez potrebe za drugim. Wojtyła isto kaže da samo istina čini čovjeka slobodnim, što je u potpunoj suprotnosti s današnjim vremenom koje donosi čovjeku obećanje slobode koja zapravo znači oslobođenje od svih uvjetovanosti, uključujući i moralne norme, društvene zakone i tradicije. Upravo bi to oslobođenje trebalo čovjeka učiniti sretnim i pomoći mu da pronađe individualni i neovisni put prema dobivanju onoga za čime težne. Znamo da ova koncepcija nije održiva jer nije u skladu s osnovnim iskustvom koje kaže da nije moguće postići individualnu sreću u bezodnosnosti s drugima, bez sudjelovanja u zajednici, u obitelji, u društvu, u narodu. Sve ovo dovodi do neosjetljivosti čovjeka za potrebe drugih, tj. do ravnodušnosti i povlačenja od suradnje s drugima pa sve do upotrebe drugoga čovjeka kao sredstva za postizanje vlastitih ciljeva. Međutim, tu leži velika opasnost za čovjeka i društvo u cjelini zbog toga što širenje individualne sreće na račun drugih ljudi ne uništava samo osnove međuljudskih odnosa, nego i onemogućava razvoj same osobe. Težnja za srećom pod svaku cijenu i izgrađivanje iluzije vlastitoga pogleda na ljubav, obitelj, roditeljstvo vodi ne samo općenito u teškoće, nego i u duboke krize, čak i ozbiljne poremećaje, npr. egoizam, neodgovornost i sl. Zato međuljudski odnosi ne mogu biti temeljeni na egoizmu i neodgovornosti, već suprotno, svoje temelje

⁹⁷⁴ LANGEMEYER, Bernhard Georg, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn, 1963., 266–271, vidi više ovdje pogl. I. dio 2.6.2. „Dijaloško mišljenje i suvremena teološka misao“, str. 134-138.

moraju na i u ljubavi, odgovornosti, postojanosti u odnosu prema sustavu vrijednosti, moralnim normama, kao i tradiciji. Jer promicanje iluzije sreće povezano je s prihvatanjem relativizma i aksiološke praznine, što negativno utječe na situaciju svakoga odvojeka i obitelji, kao i na situaciju u društvu i narodu, kako to naš autor isto je u svojim djelima, kako u predpontifikalnim, tako i u pontifikalnim dokumentima. Iz ovih kratkih razmišljanja jasno je kolika je važnost razumijevanja odvojekove komunitarne dimenzije općenito, a za nas posebno, u analizama Karola Wojtyły.

Dakle, ono što treba istaknuti jest to da se danas problem subjektivnosti osobe, posebno u odnosu prema ljudskoj zajednici, nameće kao jedno od središnjih pitanja svjetonazora koji stoje u temelju ljudske *praxis*, u temeljima morala, dakle i etike, kulture, civilizacije i politike.⁹⁷⁵ No radi razjašnjenja pojma zajednice ovdje također trebamo skrenuti pozornost da postoji raznolikost ljudskih osobnih subjektivnosti koja se manifestira u pojmovima, to jest relacijama ja, ti i mi koje se pojavljuju kod predstavnika dijaloškoga personalizma, o čemu smo detaljnije već govorili u našem radu.⁹⁷⁶

Ovu raznolikost ljudskih osobnih subjektivnosti koja se manifestira u spomenutim relacijama analiziramo u Wojtyłinim djelima, stoga ćemo u nastavku pokušati uočiti specifičnosti na kojima on tumači ove relacije i njihovu važnost za ostvarenje ljudskih zajednica, naročito obiteljske zajednice. Analiziramo njegova razmišljanja o različitim tipovima relacija ljudskoga subjekta ja, ti i mi i njihovim međusobnim odnosima. U tom smislu potrebno je ponovno istaknuti da je jedino ono biće koje posjeduje sebe, dakle pripada sebi i sobom vlada, sposobno i za ostvarenje zajedništva. Znači da je u samoj strukturi odvojeka kao subjekta sadržan odnos prema drugima. Što to zapravo znači?

Da bismo dobili potpun odgovor na ovo pitanje, trebalo bi ovdje uiniti, tj. uzeti u obzir teološku refleksiju o odjeku kao biću u relaciji. Jedino biće se tako zahvatila cjelovita, a time i dublja dimenzija odvojeka – bića relacija. Takva dimenzija koja uzima u obzir teološku refleksiju odvojeka – bića relacije mogla bi pojasniti što zapravo znači da je odjek kao subjekt bića odnosa ili relacija. Ovdje ćemo samo istaknuti da antropologija Karola Wojtyły nastavlja nauku Drugoga vatikanskog koncila u čijem se središtu nalazi takav opis ljudske osobe koji stvara temeljni teološki preduvjet za govor o odjeku kao biću u relaciji kao i temeljnu

⁹⁷⁵ WOJTYŁA, Karol, „Osoba: podmiot i wspólnota“, str. 5. Također usp. TI AC, Iris, „Odnosi između zajednice (interpersonalne i socijalne) i personalnog subjektiviteta odvojeka“, str. 213., bilj. 1.

⁹⁷⁶ Više o dijaloškom personalizmu i važnijim predstavnicima ovoga smjera u personalizmu, vidi ovdje: I. poglavlje rada, odlomak 2.6.1. i 2.6.2.

sposobnost za ostvarenje relacija. Radi se o opisu ovjeka kao *slike Božje* ili *imago Dei*.⁹⁷⁷ O teološkoj refleksiji bit će više rije i kasnije, a u nastavku ćemo analizirati ključne pojmove koje naš autor uporebljava u svojim analizama strukture ljudske zajednice.

2.6.1. Sudjelovanje (Teilnahme)

U našem radu, kako je rečeno, pitamo se na koji način sudjelovanje shvaćeno kao vlastitost osobe koja odgovara personalnoj subjektivnosti i istovremeno kao autentični temelj ljudske zajednice dolazi do izražaja u zajednici života kao što je obitelj.

Da bismo došli do odgovora, moramo prvo istražiti Wojtyłaove analize spomenutih temelja ljudske zajednice. On u svojim analizama nastoji u prvom redu pokazati na koji se način osoba pojavljuje i ostvaruje kada djeluje zajedno s drugim, to jest ako promatramo s aspekta personalističke vrijednosti djelovanja – koje je značenje djelovanja zajedno s drugima. Naš autor tvrdi da u svojem djelu *Osoba i čin* ne donosi nikakvu teoriju zajednice, iako se određeni elementi te teorije nalaze implicite, nego razmatra uvjete pod kojima „postojanje i djelovanje ovjeka – osobe ‘zajedno sa drugima’ služi samo-ostvarenju“⁹⁷⁸. Jedan od elemenata koji tumače zajednicu jest i ključni pojam *sudjelovanje*, koji Wojtyła donosi u svojim originalnim analizama.

Pod *sudjelovanjem* Wojtyła podrazumijeva „ono što odgovara transcendenciji osobe u činu i to kada se taj čin izvršava zajedno sa drugim ili drugima, dakle u različitim društvenim ili interpersonalnim relacijama“.⁹⁷⁹ Također *sudjelovanje* odgovara *integraciji osobe u čin* s obzirom da su, kako smo već rekli, transcendencija i integracija osobe u čin međusobno komplementarne dimenzije. Pojam *sudjelovanje (Teilnahme)* ili udioništvo, imati udjela u činu u posljednjem poglavlju *Osobe i čina*, shvaćeno je dvostruko, tj. Karol Wojtyła razlikuje dvije dimenzije sudjelovanja, i to „najprije kao vlastitost osobe koja se izražava u sposobnosti davanja osobne – personalističke kvalitete vlastitom postojanju i djelovanju zajedno sa drugim ljudima“.⁹⁸⁰ Dakle, prva dimenzija, to jest značenje *sudjelovanja* nalazi se u sposobnosti da damo osobnu kvalitetu vlastitom postojanju i djelovanju u zajednici, zajedničkom djelovanju s drugim. Pod *sudjelovanjem* ne misli samo na činjenicu zajedničkog življenja i djelovanja, nego ukazuje na držanje ukorijenjeno u osobi, to jest na

⁹⁷⁷ DRUGI VATIKANSKI KONCIL, dokumenti, *Pastoralna konstitucija Gaudium et spes, o Crkvi u suvremenom svijetu*, br 12, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2002. Stvoren na sliku Božju ovjek može pomoći u vjere i razuma doći do spoznaje istine o Bogu i sebi te u Kristu pronaći uporište i cilj svoga života.

⁹⁷⁸ WOJTYŁA, K., „Osoba: podmiot i wspólnota“, str. 20. Autor ističe da se ovom temom bavi u zadnjem poglavlju (VII) djela *Osoba i czyn*, a ova studija „Osoba: podmiot i wspólnota“ donosi produbljene teme.

⁹⁷⁹ WOJTYŁA, K., „Participation or Alienation?“, str. 66–68; WOJTYŁA, K., *Persona e atto*, str. 297–301.

⁹⁸⁰ WOJTYŁA, Karol, „Osoba: podmiot i wspólnota“, str. 20.

obilježje same osobe. Zna i, kako je rečeno, *sudjelovanje* se shvaća kao vlastitost osobe koja odgovara *personalnoj subjektivnosti*. Druga dimenzija ili značenje pojma *sudjelovanje* Wojtylinim riječi ima:

„Sudjelovanje je poimano u *Osobi i inu* kao pozitivni odnos prema ovjenu nosti drugih ljudi pri čemu ovjenu nost ne razumijemo kao apstraktnu ideju onoga 'biti ovjek' kao takav, nego – sukladno s cijelim višenjem ovjeka u toj studiji – kao osobno *ja* svaki puta jedinstveno i neponovljivo. Sudjelovati u ovjenu nosti drugog ovjeka zna i stajati u živom odnosu prema činjenici da je on upravo taj ovjek. Na tome se temelji cijela specifičnost evanđeoskog pojma 'bližnji'.“⁹⁸¹

Ukoliko se prvi smisao *sudjelovanja* odnosi na vlastitost osobe čijom snagom se osoba može ostvariti u zajedničkom djelovanju, to ukazuje na neophodno prvenstvo ili prioritet personalnoga subjekta u odnosu na zajednicu. Wojtyła ukazuje da to prvenstvo osobnoga subjekta pred zajednicom postoji metafizički, to jest faktički (činjenično), kao i metodološki, čime također želi istaknuti:

„To zna i da ljudi faktički (činjenično) ne postoje i ne djeluju zajedno samo kao množina personalnih subjekata, nego to također zna i da mi o tom zajedničkom postojanju i djelovanju ništa bitno nismo u stanju reći, ako ne polazimo od ovjeka kao osobe-personalnog subjekta (personalne subjektivnosti).“⁹⁸²

Wojtyła ovakvim poimanjem *sudjelovanja* omogućuje otkriti pravi smisao zajednice.

2.6.2. Ljudska zajednica i društvo

Karol Wojtyła skreće pozornost na često korištenje termina *zajednica* i *društvo* koji su doduše bliski, ali ih treba razlikovati. Društvo nije zajednica kao što ni zajednica nije društvo. U razlikovanju zajednice i društva oslanja se na tradiciju njemačke misli koja razlikuje *Gemeinschaft* – zajednica, i *Gesellschaft* – društvo. Dolazi u doticaj s izrazima koji imaju dugu povijest.

U tom smislu možemo spomenuti razliku koju Scheler čini između *Gemeinschaft* (*zajednica*), u kojem je pojedinac sklono biti nediferencirano od ljudske skupine u cjelini, i *Gesellschaft* (*društvo*), u kojem se „pojedinaac toliko razlikuje od cjeline da uopće ne djeluje za dobrobit cjeline (opće dobro) nego za svoje sebične interese“⁹⁸³. Autor Alfred Wilder isti je da ova vrsta razlike kod našega autora ne postoji. Kod Karola Wojtyły uočavamo razliku između one skupine u kojoj članovi izravno smatraju jedni druge osobama i one u kojoj je to samo neizravno. Međutim, iako njegovo tumačenje *društva* nije Schelerov *Gesellschaft* (*društvo*), ipak postoje neke sličnosti – u oba je tumačenja uloga *opće dobra* od odlučujuće važnosti.

⁹⁸¹ WOJTYŁA, Karol, „Osoba: podmiot i wspólnota“, str. 21.

⁹⁸² WOJTYŁA, Karol, „Osoba: podmiot i wspólnota“, str. 21.

⁹⁸³ WILDER, Alfred, „Community of Persons in the Thought of Karol Wojtyła“, u: *Angelicum*, 56 (1979), str. 211–244, ovdje citirano str. 233.

Dakle, kod Schelera susrećemo nemogućnost članova da djeluju za *op e dobro* pri poimanju društva (*Gesellschaft*), ali kod Wojtyły upravo postojanje i suradnja s drugima u potrazi za *op im dobrom* određuje društvo. Naš autor polazi od realnosti zajedništva-*communio*, a ne od kategorije *zajednice* (*Gemeinschaft*). Ti ac smatra da se u pojmu *communio* ne radi samo o utvrđivanju onoga što je zajedničko, o isticanju *zajednice* (*Gemeinschaft*) kao određene posljedice ili izraza življenja i djelovanja osoba, nego je riječ o načinu na koji se osobe svojim djelovanjem u uzajamnom odnosu potvrđuju i ostvaruju kao osobe. Samo u tom smislu i pod tom pretpostavkom „zajednica (*Gemeinschaft*) može značiti ono što je sadržano u pojmu *communio*“.⁹⁸⁴ Wojtyła razlikuje *zajednicu* i *društvo* na sljedeći način:

„Razlikovanje socijalne dimenzije zajednice od interpersonalne (međuosobne) dimenzije čini se neizbježnim. To sugeriraju različiti profili (nacrti) te zajednice koju pomalo simboliziramo, ali istovremeno vrlo određeno – izražavaju upravo zamjenice *ja-ti, mi*. *Ja i ti* neizravno se odnose na broj ljudi povezan s odnosom jedan+jedan, ali izravno ukazuju upravo na osobe, dok *mi* izravno ukazuje na mnogostrukost, a neizravno na osobe koje pripadaju toj mnogostrukosti.“⁹⁸⁵

Iz rečenoga se može zaključiti da postoji esencijalna razlika između zajednice i društva, iako su međusobno bliski pojmovi. Društvo postaje takvim tek zajedništvom-*communio*m njegovih članova. Članovi zajednice primarno smatraju jedni druge onima koji posjeduju potpunu subjektivnu osobnost, to jest u *zajednici* je važnija *personalna subjektivnost* svih članova dok su u *društvu* članovi prvenstveno okrenuti *op em dobru*. Wojtyła radije govori o *socijalnoj dimenziji zajednice* nego o društvu. U tom smislu Wojtyła razlikuje dvije dimenzije autentične ljudske zajednice *communio*, i to interpersonalnu i socijalnu dimenziju.

2.6.2.1. Interpersonalna dimenzija zajednice

Interpersonalna dimenzija zajednice predstavlja odnos između *ja i ti* u kojem dolazi do uzajamna potvrđivanja obje osobe u njihovu dostojanstvu. Wojtyła kaže da zajedništvo razumijemo kao ono što povezuje osobe. Dalje tvrdi da se u odnosu:

„Ja – ti izgrađuje autentičnu međuosobnu zajednicu, ako *ja i ti* ustraju u uzajamnom potvrđivanju transcendentne vrijednosti osobe koju također možemo opisati kao dostojanstvo osobe, potvrđuju i to svojim činima. Čini se da jedino takav sustav zaslužuje naziv *communio personarum*“.⁹⁸⁶

⁹⁸⁴ TI AC, Iris, *Personalistička etika Karola Wojtyły*, str. 80.

⁹⁸⁵ WOJTYŁA, Karol, „Osoba: podmiot i wspólnota“, str. 29.

⁹⁸⁶ WOJTYŁA, Karol, „Osoba: podmiot i wspólnota“, str. 29.

Tu misao autor dalje povezuje s biblijskim izvještajem iz Knjige Postanka (Post 1,27) gdje itamo: „Jer Bog nije stvorio ovjeka usamljenog; od po etka muškarca i ženu stvori ih.“⁹⁸⁷ Iz ovoga se može zaključiti da ja spoznaje ti kao drugo ja, kao drugu osobu s istim dostojanstvom, te zbog toga ti treba biti potvr en radi njega samoga.

Wojtyła dalje upozorava na normativno zna enje principa interpersonalne zajednice. „U toj istini personalne stvarnosti ovjek ovjeku treba biti ne samo otvoren: on treba u tome biti priznat i potvr en“,⁹⁸⁸ što zna i da drugoga treba tretirati, doživljavati „kao samoga sebe“⁹⁸⁹. Ti ac tvrdi da se upravo u tome temelji udoredni smisao interpersonalne zajednice.⁹⁹⁰

2.6.2.2. Socijalna dimenzija zajednice

Socijalna dimenzija zajednice predstavlja njezinu drugu dimenziju o kojoj Wojtyła promišlja u svojim analizama. I ovdje mu je primarno stalo do zna enja socijalne dimenzije za personalnu subjektivnost ovjeka. *Socijalna dimenzija zajednice* jest ona zajednica u kojoj se više ja spaja u mi, a pod ovom rije ju mi misli se puno više nego obi ni pluralitet. Množina subjekata mi ukazuje na posebnu subjektivnost te množine. Prijelaz od mnoštva subjekata k subjektivnosti množina tvori pravi puni smisao ljudskoga mi. Wojtyła i ovdje pokušava razumjeti tu posebnu subjektivnost iz djelovanja, sli no kao što je pokušavao razumjeti samo ja. Stoga tvrdi da

„Mi zna i više ljudi, mnogo subjekata koji na bilo koji na in egzistiraju i djeluju zajedno. Zajedno ozna va da ta djelovanja stoje u odnosu prema vrijednosti koja kroz to zaslužuje naziv zajedni ko dobro (...). Odnos mnogih ja prema zajedni kom dobrom in jezgru zajednice. Zahvaljuju i tom odnosu mnogi ljudi koji doživljavaju svoju osobnu subjektivnost (personalni bitak) kao i fakti nu (injeni nu) množinu subjekata – postaju svjesni da i oni istodobno tvore odre eno mi, odnosno time se doživljavaju u novoj dimenziji – socijalnoj.“⁹⁹¹

Ta nova socijalna dimenzija razli ita je od ja-ti dimenzije, iako u njoj osoba ostaje ono što jest, ostaje ona sama – dakle ja i ti, dok se temeljno mijenja smjer odnosa. I upravo se taj druga iji smjer ozna va uzajamnim (zajedni kim) dobrom. Zajedni ko dobro in novo zajedništvo me u njima. Wojtyła se ovdje name e pitanje u kojem stupnju i na koji se na in proces samokonstitucije svakoga ja odvija po mi pri emu nije rije o konstituciji u metafizi kom smislu, gdje je svako ja konstituirano u svom vlastitom *suppositum*. Ipak,

⁹⁸⁷ WOJTYŁA, Karol, „Osoba: podmiot i wspólnota, str. 29 i bilj. 1. Autor upu uje na Drugi vatikanski koncil i pastoralnu konstituciju *Gaudium et spes* br. 12.

⁹⁸⁸ WOJTYŁA, Karol, „Osoba: podmiot i wspólnota, str. 30.

⁹⁸⁹ WOJTYŁA, Karol, „Osoba: podmiot i wspólnota, 31.

⁹⁹⁰ TI AC, Iris, *Personalisti ka etika Karola Wojtyła*, str. 81.

⁹⁹¹ WOJTYŁA, K., „Osoba: podmiot i wspólnota, 29–30.

konstitucija konkretnoga ja u njegovoj personalnoj subjektivnosti dogaa se na poseban na in time da jest zajedno s drugim i da djeluje zajedno s drugim u socijalnoj zajednici, u dimenziji razli itih forma mi. Vidjeli smo da je ovdje odlu uju i odnos prema zajedni kom dobru, kako to isti e Wojtyła.⁹⁹²

2.6.2.3. Socijalna dimenzija braka i obitelji

U ovako shva enoj socijalno-društvenoj dimenziji zajednice upravo brak, a onda i obitelj može biti najbolji primjer u kojem izrazito naglašen *interpersonalni ja-ti* odnos poprima *socijalno-društvenu* dimenziju tada kada supružnici u tom odnosu prihvaaju onaj spoj vrijednosti koji možemo odrediti kao *zajedni ko dobro* braka te ujedno i obitelji.

U odnosu prema tom zajedni kom ili *op em dobru* njihovo zajedništvo (supružnika) objavljuje se u djelovanju i egzistiranju u novoj dimenziji zajednice, to jest u mi dimenziji. Supružnici u toj novoj socijalnoj dimenziji zajedništva dvoje (ne samo jedan + jedan) ne prestaju biti ja i ti. Tako er ne prestaju biti u interpersonalnom odnosu ja-ti, dapa e, taj odnos crpi na svoj na in iz odnosa mi i oboga uje se po njemu. To naravno ozna va da taj novi odnos, koji je socijalan, postavlja nove zadatke i zahtjeve koji su bitni za interpersonalni ja-ti odnos.⁹⁹³ Zajedni ko je dobro u svojoj biti dobro mnogih, stvarnost toga dobra razli ita je za odre enu zajednicu ljudi. Tako je primjerice zajedni ko dobro za brak ili obitelj razli ito od zajedni koga dobra za narod, za ovje anstvo itd.⁹⁹⁴ Upravo odnos mnogih ja prema zajedni kom dobru jest ono što, po Wojtyli, tvori jezgru zajednice. Zajedni ko dobro posjeduje nadre eni karakter, ali tako da se dobro svakoga subjekta zajednice koja se odre uje kao mi u tom zajedni kom dobru punije izražava i punije ostvaruje. Wojtyła kaže: „ljudsko ja kroz zajedni ko dobro punije i temeljitije nalazi sebe upravo u ljudskom mi.“⁹⁹⁵

On dalje upozorava da je zajedni ko dobro tzv. *teško dobro*:

„Obilježje je tog dobra, razlog njegove prednosti naspram pojedina nih dobara, da u njemu svaki lan zajednice savršenije realizira vlastito dobro. To objašnjava tako er injenicu socijalne zajednice, injenicu da se mnogi ja povezuju u mi. Pritom je to dogaanje kao takvo oslobo eno svakog utilitarizma; njegov temelj tvori objektivna i u savjesti autenti no doživljena istina dobra. U ime te istine preuzimaju ljudi kao lanovi zajednice muku i žrtvu koju zahtijeva ostvarenje zajedni kog dobra (...); ali u ime iste te istine zajedni kog dobra bore se tako er za sve vrijednosti koje ine istinsko i nedodirljivo dobro osobe. Mi zajednica je ona forma ljudskog plurala u kojoj se osoba u najvišoj mjeri ostvaruje kao subjekt.“⁹⁹⁶

⁹⁹² WOJTYLA, K., „Osoba: podmiot i wspolnota, 31–33.

⁹⁹³ WOJTYLA, Karol, „Osoba: podmiot i wspolnota, 30–31.

⁹⁹⁴ WOJTYLA, Karol, „Osoba: podmiot i wspolnota, 32.

⁹⁹⁵ Isto, 32.

⁹⁹⁶ Isto, 32.

Wojtyła naglašava da se ve u tom „najmanjem a ujedno i temeljnom ljudskom mi koje je brak i obitelj, susrećemo sa pojavama tih raznih devijacija, naravno u mjeri te zajednice, te prema njezinoj vlastitoj specifičnosti“.⁹⁹⁷

Naš autor dalje ističe da svaka osoba daje svoj doprinos ostvarenju zajedničkoga dobra i istodobno pridonosi razvoju svake druge osobe toga *communio*. Time upozorava na „stanovitu razliku koja postoji između u tvrdnje da uvijek kao osoba posjeduje socijalnu narav i teze koja uvijek kao osobi pripisuje sposobnost za oblikovanje zajednice u smislu *communio*“.⁹⁹⁸

2.6.3. *Autenti na forma sudjelovanja*

Spomenute dvije dimenzije zajedništva, *interpersonalna i socijalna*, određuju i dvije različite forme sudjelovanja, i to *autenti no*, koje poštuju personalističku vrijednost istina, kao i *neautenti no* sudjelovanje. Wojtyła ukazuje na to da postoje i dvije forme autentikoga sudjelovanja te dva neautentikoga stava. Dvije forme autentikoga sudjelovanje bile bi *solidarnost i proturječje*, a dva neautentikoga stava jesu *konformizam i stav izbjegavanja*. Zapravo, *sudjelovanje* je uvjet autentikoga *communio personarum* u interpersonalnim ja-ti odnosima, kao i u mi odnosima koji se i jedni i drugi temelje na otvorenosti, a odvijaju se temeljem transcendencije.

Sudjelovanje u dimenziji ja-ti odnosa uvijek okrenuta i otvorena izravno drugom uvijek, a *sudjelovanje* u tom odnosu znači „obratiti se temeljem personalne transcendencije drugom ja, punoj istini tog uvijek – i u tom smislu uvijek nosti“.⁹⁹⁹ Ovdje na poseban način dolazi do izražaja da uvijek usavršavaju i sebe uvijek tim istim načinom sudjeluje u usavršavanju i drugoga i to tako usko da se tu povezanost označuje kao transcendenciju osobe kao samopotvrđivanje osobe kao osobe, tvrdi Wojtyła. *Sudjelovanje u dimenziji mi odnosa* kaže da uvijek kao osoba djeluje s drugima i u zajednici izvršava istinske ljudske istine. I u zajednici uvijek mora ostati gospodar samoga sebe. Stoga se *sudjelovanje* u zajednici ne događa bez kolizije. Wojtyła, kako smo rekli, ukazuje na dvije forme autentikoga sudjelovanja, i to stav solidarnosti i stav proturječja.

Stav solidarnosti poivava na prihvaćanju u određenom društvu uobičajenajshvaćanja zajedničkoga ili općega dobra i težnje za njegovim ostvarenjem. Solidaran uvijek „ne

⁹⁹⁷ WOJTYŁA, Karol, „Osoba: podmiot i wspólnota“, 32.

⁹⁹⁸ WOJTYŁA, Karol, *Von der Königswürde des Menschen*, str. 98. Također vidi: TIŠAČ, Iris, „Odnosi između u zajednici (interpersonalne i socijalne) i personalnog subjektiviteta uvijek“, str. 217.

⁹⁹⁹ WOJTYŁA, Karol, „Osoba: podmiot i wspólnota“, str. 34–38.

izvršava samo ono što temeljem članstva u zajednici mora biti, nego on to bitno za dobro cjeline, to zna i za zajedničko dobro“.¹⁰⁰⁰ Ali, s druge strane, *stav solidarnosti* ne isključuje mogućnost proturječja. Wojtyła pri tome misli na proturječje je kao solidarno držanje, „ne kao negaciju zajedničkog dobra i kao negaciju nužnog sudjelovanja, nego kao njihovo osnaživanje“.¹⁰⁰¹

Stav proturječja zauzima onaj uvijek koji je uvjeren da društvo pogrešno shvaća zajedničko dobro ili ga želi ostvariti na pogrešan način. U tom kontekstu Wojtyła govori o principu dijaloga kojim se izbjegavaju napetosti i sukobi, konflikti i borbe koje se pojavljuju i pronalaze u životima različitih društava.¹⁰⁰²

2.6.4. Neautentična forma sudjelovanja ili otuđenja

Od neautentičnih stavova Wojtyła ističe veće spomenuti *konformizam* i *izbjegavanje*. *Konformizam* je stav koji označava „nedostatak temeljne solidarnosti i istovremeno umanjivanje proturječja“.¹⁰⁰³ U njemu se otkriva nemogućnost samoodređenja i izbora. Stav konformizma ima negativne posljedice za zajedničko dobro jer stvara situaciju ravnodušnosti spram zajedničkoga ili općega dobra. Uvijek se naizgled slaže ili usuglašava sa zahtjevima zajednice, ali samo izvanjski i samo radi vlastitih prednosti ili pak radi izbjegavanja nekih neugodnosti, što su razlozi zbog kojega trpe gubitke i osoba i zajednica koji se najčešće ne mogu popraviti. *Stav izbjegavanja* označava također izostajanje ili nedostatak sudjelovanja. Ponekad se ovakvim stavom želi nadomjestiti nemogućnost postizanja solidarnosti. U tom slučaju ne može se stavu izbjegavanja odrediti temeljna personalistička vrijednost. Unatoč postojanju razloga koji u određenim okolnostima opravdavaju ovakvo držanje, s konformističkim držanjem povezuje ga odricanje od djelovanja zajedno s drugim.

Možemo zaključiti kako ovakva Wojtyłina tumačenja u oba slučaja, zna i u slučaju konformizma i u slučaju stava izbjegavanja, uvijek lišavaju bitne dimenzije, a to je dinamizma sudjelovanja kao personalne subjektivnosti osobe.¹⁰⁰⁴ S obzirom da socijalni ili društveni život sadrži razne konflikte i otpore koji se suprotstavljaju toj spremnosti uvijek, Wojtyła shvaća *sudjelovanje* kao antitezu *otujenju*. U nastavku ćemo pokušati pojasniti kako naš autor razumijeva pojam *otujenja* u ove dvije vrste zajednice ja-ti i mi.

¹⁰⁰⁰ WOJTYŁA, Karol, „Osoba: podmiot i wspólnota“, str. 33.

¹⁰⁰¹ WOJTYŁA, Karol, *Osoba i czyn*, str. 297. Usp. TI AC, Iris, „Odnosi između u zajednice (interpersonalne i socijalne) i personalnog subjektiviteta uvijek“, str. 219.

¹⁰⁰² WOJTYŁA, Karol, *Osoba i czyn*, str. 314.

¹⁰⁰³ WOJTYŁA, Karol, *Osoba i czyn*, str. 334.

¹⁰⁰⁴ WOJTYŁA, Karol, *Osoba i czyn*, 314s; usp. WOJTYŁA, Karol, „Participation or Alienation?“, str. 61–73. Vidi također, WOJTYŁA, Karol, „Osoba: podmiot i wspólnota“, str. 34–38.

Otu enje zna i pojam koji u svojoj biti označava „problem osobe i utoliko humanistički i etički problem“.¹⁰⁰⁵ *Otu enje* zna i gubitak mogućnosti osobnoga ostvarenja uvijek kao pojedinca i kao socijalnoga bita. Na drugom mjestu naš autor kaže da je „otu enje negacija sudjelovanja“.¹⁰⁰⁶ *Otu enje* je „suprotnost sudjelovanja, slabljenje ili jednostavno poništenje mogućnosti da doživim drugo ljudsko bitie kao drugi ja“.¹⁰⁰⁷ U *socijalnoj dimenziji* zajednice *otu enje* se oituje

„U tome da je socijalni proces koji bi trebao voditi pravoj subjektivnosti zakorenjen, jer se uvijek u tom procesu ne pronalazi kao subjekt. Socijalni se život odvija tako reći i izvan njega – ne protiv njega, prije na njegov račun; on živi i djeluje, doduše, zajedno s drugim, ali u tome ne ostvaruje sebe samog.“¹⁰⁰⁸

U *interpersonalnoj ja-ti dimenziji otu enje* zna i „ograničenje ili poništenje svega onoga čime je uvijek za uvijek drugi ja“.¹⁰⁰⁹ Wojtyline nam analize pokazuju da tamo gdje se ne priznaje i ne afirmira vrijednost pojedinca kao individualne i nenadomjestive osobe, nema pravoga zajedništva osoba – *communio personarum*. Može se zaključiti da te analize jasno pokazuju da je *sudjelovanje* bitna odrednica uvijek koja odgovara njegovoj interpersonalnoj subjektivnosti i otvara ga otvorenim prema drugima do te mjere da je spreman ostvariti i ono što je bitno za mi socijalne zajednice, pa tako i za zajednicu kao što je obitelj.¹⁰¹⁰ Iz ove analize odnosa između u strukturu zajednice i interpersonalne subjektivnosti možemo zaključiti da se radi o originalnim uvidima koji su ujedno i kritika svih onih shvaćanja koja pogrešno suprotstavljaju pojedinca i zajednicu. Drugim riječima, radi se o uvidima svih antipersonalističkih poimanja uvijek koji leže u temelju individualizma, ali i kolektivismu. I jedan i drugi zapravo pogrešno shvaćaju ljudsku naravu i onemogućuju *sudjelovanje*.

Individualizam to čini izolacijom osobe koja se tako reducira na individuuma i usredotočuje isključivo na vlastito dobro. Drugi su tada tretirani samo kao izvor ograničenja. Na temeljima takve antropologije nije moguće graditi autentičnu ljudsku zajednicu. *Totalitarizam* nije drugo do izokrenuti individualizam. U *totalitarizmu* dominira potreba zaštititi se od pojedinca, a *sudjelovanje* se poriče zbog pogrešne pretpostavke da se *zajedničko dobro* može osigurati samo ograničavanjem pojedinca.¹⁰¹¹ Iz dosadašnjih analiza Wojtyline misli može se zaključiti da je istinsko samoispunjenje moguće samo pod pretpostavkom da uvijek djeluje u suglasju s objektivnom istinom o sebi samome iz čega izrasta *norma koja nas*

¹⁰⁰⁵ WOJTYLA, Karol, „Osoba: podmiot i wspólnota“, str. 36.

¹⁰⁰⁶ WOJTYLA, Karol, „Participation or Alienation?“, str. 72.

¹⁰⁰⁷ WOJTYLA, K., „Participation or Alienation?“, 68–70.

¹⁰⁰⁸ WOJTYLA, K., „Osoba: podmiot i wspólnota“, 36.

¹⁰⁰⁹ WOJTYLA, K., „Osoba: podmiot i wspólnota“, 37.

¹⁰¹⁰ WOJTYLA, Karol, „Osoba: podmiot i wspólnota“, 31.

¹⁰¹¹ WOJTYLA, K., „Osoba: podmiot i wspólnota“, 34–38.; Isti, „Participation or Alienation?“, 66–73.

obvezuje na afirmaciju drugoga ja, i to zbog njega samoga po principu *persona est affirmanda propter seipsam*. Ovu je normu Wojtyła nazvao personalisti kom i uzdigao je na razinu glavnoga etičkog principa. Osobu uvijek treba tretirati kao svrhu, a nikada kao sredstvo, što na poseban način dolazi do izražaja u odnosima u braku i obitelji. Osoba koja je određena samosvijesću, samoodređenjem te ima sposobnost za *communio personarum*, dobiva cjelovitu i dublju dimenziju u Wojtyłinoj teološkoj antropologiji koja se temelji na biblijskoj viziji čovjeka – slike Božje – *imago Dei*. O tome ćemo govoriti u sljedećem poglavlju našega rada. Tu ćemo detaljnije analizirati obitelj s aspekta socijalne dimenzije zajednice kao – *communio personarum*. U narednom poglavlju bit će više govora o utjecajima Wojtyłine filozofske misli na njegovo teološko naučavanje o braku i obitelji u vrijeme kada je bio papa Ivan Pavao II.

2.7. Zaključak

Iz dosadašnjega izlaganja zamijetili smo odmah na početku da je antropologija koju zastupa Karol Wojtyła usko vezana za etiku. Na temelju toga možemo zaključiti da je njegova etika normativna antropologija otvorena metafizici nasuprot tendenciji moderne filozofije koja tretira etičku problematiku apstrahirajući i od antropologije, odnosno da razvija etiku bez metafizike.¹⁰¹² Nadalje, Karol Wojtyła ne polazi od norme nego od objekta na koji se odnose norme, a to su uvijek i njegov čovjek, osoba i čovjek, na temelju čega možemo zaključiti da je njegova koncepcija aktualna i primjerena naročito za današnjega čovjeka u suvremenoj situaciji.

Nakon toga promišljali smo o antropološkim odrednicama i zaključili da Wojtyłinu antropologiju možemo u cijelosti razumjeti jedino ako za njezinu analizu uzmemo personalističke kategorije od kojih su dvije osobito važne: shvaćanje čovjeka kao *imago Dei* i sposobnost osobe da prepozna istinu *homo capax veri* što daje mogućnost osobi da upravlja svojim životom i da susretne Boga u zajedništvu osoba *ipsi sibi providens, homo capax Dei*.¹⁰¹³

Osim toga, vidjeli smo da je velika novost Wojtyłine antropologije upravo u tome što je u modernu svijest iznova uveo tradicionalno kršćansko poimanje čovjeka kao *homo imago Dei* i dao mu oblik razvijene filozofske i teološke doktrine. Promišljali smo dalje i o me uovisnosti antropologije i etike te došli do zaključka da kada govorimo o Wojtyłinoj personalističkoj antropologiji i u njoj utemeljenoj personalističkoj etici, o čemu je da postoje

¹⁰¹² WOJTYŁA, Karol, *Persona e atto*, str. 1173.

¹⁰¹³ WIERZBICKI, A., „Na izvorima humanizma Ivana Pavla II.“, str. 154.

njihova me uovisnost kao i razliiti aspekti povezanosti etike i antropologije. Naš je autor naglasio da istinska etika nije mogu a bez integralne vizije ovjeka, tj. bez istinske antropologije. Iz ovoga proizlazi da se njegova integralna vizija osobe razvija iz dijaloga sa životom i to kao odgovor na njezinu depersonalizaciju u povijesnim kao i društvenopoliti kim uvjetima u kojima je i naš autor živio. Radi se o odgovoru na poniženja ovjeka i anti-personalizam koji su u temeljima totalitaristi kih režima. Karol Wojtyła želi afirmirati ovjeka – osobu, braniti njegovo dostojanstvo. Pomo u analiza u svojoj personalisti koj koncepciji osobe i ina ujedno pokazuje na koji se na in to ostvaruje.

Rekli smo, kako je to dobro sažeo Kalinowski, da najvažnije teze od kojih Wojtyła polazi u svojim analizama jesu: ovjek je osoba, ovjek je dinami ko bi e, u toj dinamici postoji vanjski i unutarnji pokret. Unutarnji pokret sadrži dva momenta: *nešto se u ovjeku doga a i ovjek djeluje*. Cjelovit ovjek sudjeluje u ostvarivanju ina na dva na ina: osoba se transcendiru u inu i dolazi do integracije osobe u inu. Do navedenih teza Wojtyła dolazi analizom iskustva ovjeka. Želi objasniti zašto je ovjek osoba, zašto osoba transcendiru u inu i zašto se u njemu integrira.

Iz kratke analize tradicionalnoga pristupa u odnosu na Wojtylin moglo se uo iti da je naš autor kriti an prema tradicionalnom pristupu vezano za poimanje ovjeka kao osobe najviše zato što ne isti e subjektivnost ovjeka.¹⁰¹⁴ Njegova kriti nost ne isklju uje tradicionalni pristup, nego upravo suprotno: njegov personalizam polazi od metafizi koga pojma osobe koji preuzima od Tome. Rije je o shva anju osobe kao supstancije *suppositum humanum* – misli se na subjekt postojanja i djelovanja. Upravo da bi obranio temeljne vrijednosti osobe, on polazi od tomisti ke baštine, prihva a njen realizam i viziju ovjeka kao dinami koga jedinstva. Ipak, Wojtyła ima druga iji pristup. On uvodi novost primjenom fenomenološke analize ovjeka, tj. analize *neposrednoga iskustva*. Radi se o poimanju osobe po izvornom iskustvu, i to *cjelovitom iskustvu*, unutarnjem i vanjskom, pri emu prednost daje unutarnjem iskustvu. Dakle, možemo zaklju iti da Wojtyła razvija *metafiziku osobe koja je u skladu s iskustvom*. Tako er smo naglasili da težište stavlja na *personalni subjektivitet* – to jest *nesvodljivost osobe*. Iz toga se ra a pitanje tko je ovjek kao subjekt djelovanja. „*Suppositum* se u Wojtylinoj filozofiji pojavljuje istovremeno kao jamac identiteta ovjeka ali i kao temeljni izraz iskustva ovjeka.“¹⁰¹⁵

Iz provedenih se analiza može uo iti Wojtylino uvjerenje da se adekvatan govor o ovjeku može posti i jedino sintezom metafizike i fenomenologije. Zalagao se da u svojoj

¹⁰¹⁴ Usp ovdje 2.3.

¹⁰¹⁵ TI AC, Iris, *Personalisti ka etika Karola Wojtyle*, str. 172.

konceptiji uvijek provede takvu sintezu prvenstveno smatraju i da fenomenološka metoda treba omogućiti razumijevanje tko je u stvari subjekt iskustva. Zatim slijedi analiza koncepcije ili teorije iskustva koja predstavlja njegov originalan način pristupa analizi uvijek da bi došao do odgovora tko je uvijek kao osoba. Promišljali smo o moralnom iskustvu, o dvije forme iskustva, metodi indukcije i redukcije, o dvije koncepcije iskustva te možemo zaključiti da se Wojtyłaova teorija iskustva odnosi na iskustvo samoga sebe i na iskustvo drugih ljudskih bića. Zaključak koji tako proizlazi iz analize teorije iskustva obuhvaća opažanje da se Wojtyłaova misao ne zaustavlja na tradicionalnom metafizičkom iskustvu kao ni na fenomenološkom iskustvu, nego se kreće prema proširenoj koncepciji iskustva. To znači da se temelj razumijevanja uvijek nalazi u potpunom i sveobuhvatnom iskustvu. A kada je u pitanju analiza *osobne strukture samoodređenja*, koja predstavlja srž njegova djela *Osoba i czyn*, kako je to sam Wojtyła naglasio, polazna je točka iskustvo ljudskoga djelovanja u kojem je uključeno moralno iskustvo, tj. iskustvenost moralnoga dobra ili zla.¹⁰¹⁶

Nakon toga u nastavku smo promišljali o dinamici iskustva, *in*u kao posebnoj formi *operari*. Zadržali smo se također na Wojtyłaovu shvaćanju i tumačenju pojmova *actus humanus* i *actus personae* te na tumačenju *transcendencije* i *integracije* osobe u *in*u.

Vidjeli smo da naš autor pristupa osobi preko njezina djelovanja – *in*a kao što to čine Toma Akvinski i Max Scheler. Ljudski *in* – *actus humanus* – shvaća se kao najjače očitovanje osobe i njezina dinamizma. A to je upravo zajednička točka Tomine filozofije s onom Schelerovom, samo što u tomizmu *in* pretpostavlja osobu dok po fenomenološkoj baštini *in* objavljuje osobu. Tako tomizam naglašava narav – *agere sequitur esse*, a fenomenologija analizira *in*e koji objavljuju osobu koja ih ispunjava. Scheler naglašava *in*e kao iskustvo, a Toma naglašava *in*e koje uvijek ispunjava – *actus humanus*.¹⁰¹⁷

Wojtyłaova novost odnosi se na promjenu u načinu promatranja aksioma *agere sequitur esse*. Rekao je da u svom djelu *Osoba i czyn* ima namjeru okrenuti ovu relaciju tako da „ne e biti studija o *in*u koji pretpostavlja osobu (...) to e biti studija o *in*u koji objavljuje osobu; studija o osobi preko njezina *ina*“.¹⁰¹⁸ Radi se o shvaćanju osobe koja se pokazuje u *in*u i putem *ina*. Njegove se analize temelje na iskustvu spomenutoga dinamizma *ovjek djeluje*. Ovdje treba naglasiti da naš autor smatra da svaki *in* predstavlja očitovanje osobe, također i kada se odvija samo na unutarnji način kao *actus internus*.

¹⁰¹⁶ WOJTYŁA, Karol, „Osobna struktura samoodređenja“, str. 7.

¹⁰¹⁷ WOJTYŁA, Karol, *Persona e atto*, 46–47.

¹⁰¹⁸ WOJTYŁA, Karol, *Persona e atto*, 29.

Karol Wojtyła ne misli da je ljudsko djelovanje nešto izvanjsko u odnosu na onti ku datost ovjeka. Ovakav pristup predstavlja novost u odnosu na klasi ni filozofijski stav *operari sequitur esse*¹⁰¹⁹, to jest traži njegovu reinterpetaciju i omogu io je Wojtyli niz originalnih uvida i otkri a koja je predstavio u svojoj studiji *Osoba i czyn*. Ovdje smo pokušali istaknuti samo neke od njih. Wojtyline analize relacije izme u osobe i ina omogu uju mu reinterpetaciju pojma *supstancije* i to tako da se može uskladiti s fenomenološkim otkri ima koja se odnose na *življeno iskustvo (Erlebnis)*. Kod njega *suppositum* se manifestira u svojoj dinamici u ljudskom iskustvu. Iz toga se može zaklju iti da se kod Wojtyle u *iskustvu* ovjek pojavljuje kao posebni *suppostium* i istovremeno kao konkretno i *neponovljivo ja*.

Osim toga, Wojtyline analize pokazuju da je *esse* – kao ovjeku vlastito postojanje – *personalno*, a ne samo individualno, što zna i da je osoba više od individualizirane naravi. To zna i da je *operari* kao djelovanje i doga anje – tako er *personalno*. Upravo *operari* – u svojoj cjelovitosti razumljena dinamika ljudskoga bi a pokazuje da je ono *subjekt djelovanja*, ali i tko je on kao subjekt djelovanja.

Naš autor se pita kada je *actus humanus* istinski *actus personae*? U tradicionalnoj filozofskoj misli in kao *actus humanus* predstavljao se kao *persona in actu* dok se u *actus personae* aktualizira individualna umom obdarena narav. Ali kako svjedo i iskustvo, izvodi ga neponovljiva i jedinstvena osoba iz ega se zaklju uje da je to razlog zbog kojega in dobiva naziv *actus personae*. A kada je rije o pojmu *actus humanus*, kod Wojtyle se taj pojam odnosi isklju ivo na ljudsko djelovanje kao potencijalnost koja se aktualizira.¹⁰²⁰

Nadalje, u Wojtylinim analizama susre emo *personalisti ku koncepciju ina* koju prikazuje pomo u itava niza aspekata od kojih je temeljni aspekt „analiza osobe i ina pod aspektom svijesti“.¹⁰²¹ Svijest ovjeku omogu uje da bude svjestan sebe kao realna, jedinstvena subjekta, kao ja. Analize osobe i ina pod aspektom svijesti omogu ile su našem autoru potpunije razumijevanje subjektiviteta ovjeka u njegovoj relaciji prema vlastitim inima. Upravo mu svijest omogu ava da se doživljava kao subjekt i da doživljava svoje ine kao djelovanje, a obilježje djelovanja je moment djelotvornosti u kojem ovjek sebe doživljava kao djelatelja, tj. kao onoga koji djeluje. Ovdje je važno razlikovanje izme u

¹⁰¹⁹ Osoba se izri e preko svojih „ ina“ –*Operari sequitur esse* – „ ini“ se priop avaju osobi. Ova Tomina ideja jedna je od osnovnih u filozofskoj antropologiji Karola Wojtyle. Usp. HRANI – PLATZ, „Personalni dinamizam ovjeka u filozofiji Karola Wojtyle“, str. 121, i bilj. 11.

¹⁰²⁰ WOJTYLA, K., *Persona e Atto*, str. 45–46.; isti, „The Intentional Act and the Human Act“, str. 269–280.

¹⁰²¹ Wojtyla istražuje osobu i in pod aspektom svijesti i doživljaja radi boljega razumijevanja pojma *suppositum humanum* kao konkretnoga i neponovljivoga „ja“. Vidi više o toj temi: WOJTYLA, *Person und Tat*, str. 39–57. Usp. Isti, „Person: Subjekt und Gemeinschaft“, str. 24. Usp. TI AC, *Personalisti ka etika Karola Wojtyle*, str. 50–54; usp. Isti, „Aktualnost i originalnost Wojtylina shva anja svijesti“, str. 459–472.

iskustva *ovjek djeluje i nešto se u ovjeku događaju*. Također možemo istaknuti da je ljudski *suppositum* temelj i ujedno izvor spomenutih dviju različitih forma dinamizma *ovjek djeluje i nešto se u ovjeku događaju*.¹⁰²²

injenicom da se osoba u *in*u ostvaruje Karol Wojtyła želi naglasiti da je osoba subjekt koji se ostvaruje svojim *in*ima, a nije samo nositelj *ina* u kojem se manifestiraju vrijednosti, kako to zastupa na primjer Scheler.¹⁰²³ Nadalje tvrdi da se ostvarenje *ovjeka događaju* snagom slobode i samoodređenja na temelju *uma* i *volje* kao sposobnostima duhovne naravi kojima *ovjek određuje* svoje *ine*, a time i sama sebe. A to zna i da se ostvarenje *ovjeka* ne *događaju* automatski iz ljudske naravi.

Originalnost Wojtyłina pristupa – uvid u realnu dinamiku osobe- *ina* otvaraju nam njegove analize *personalne strukture samoodređenja*. Samoodređenje o kojem govori i koje je dano u cjelovitom ljudskom iskustvu usmjerava njegove analize na moment *volje*. Originalnost njegova pristupa *odituje* se u *in*u analiziranja *volje* kao *personalne strukture samoodređenja*. On i *volju* promatra u sklopu cjelovitosti osobe, a zanima ga *in* na koji se osoba *odituje* u *volji*, a ne *volja* u osobi. Intencionalnost je bitno obilježje, tj. vlastitost *volje*.

in *volje* nije reduciran na intencionalni *in* upravljen prema materijalnim vrijednostima, kao što to misli Scheler, nego *ovjek* sebe *određuje* *voljom*, kako to kaže Toma. To da je *volji* vlastita intencionalnost zna i da je uvijek usmjerena na nešto (ne možemo htjeti radi htijenja nego htjeti nešto). Ona je uvijek htijenje predmeta pod aspektom vrijednosti. Wojtyła usmjerava pozornost na *doživljaj* *in* *in* (isti je i taj *doživljaj* pored intencionalnosti *volje*). Upravo u ovom *doživljaju* *in* dolazi do izražaja samoodređenje koje dovodi vlastito *in*, tj. subjekt u poziciju predmeta. Naš autor ističe kako iskustvo *samoodređenja* *in* jasnim uvid da je osoba prvi i bitan objekt svojih vlastitih odluka. Osoba ne može birati objekte i vrijednosti, a da time ujedno ne *određuje* samu sebe i svoju vlastitu vrijednost. Drugim riječima, *osobna struktura samoodređenja* pokazuje nam da je unutar te strukture osoba obdarena vlastitošću u *samoposjedovanju* iz koje proizlazi *samovladanje* ili *samokontrola*. Srednjovjekovni su skolastički mislitelji tu stvarnost *samoposjedovanja* izrazili maksimumom *persona est sui iuris* dok su je srednjovjekovni mislioci izrazili maksimumom *persona est alteri incommunicabilis*. Toma i poslije njega *in*ta tradicija kršćanske misli o tome kaže da *ovjek* sebe *određuje* *voljom* jer posjeduje sebe i vlada sobom, tj. *osoba je svoja vlastita i ne može pripadati drugome* – *persona est sui iuris et alteri incommunicabilis*. Iz toga se može

¹⁰²² HRANI, S. – PLATZ, S., *Personalni dinamizam u filozofiji Karola Wojtyły*, str. 129.

¹⁰²³ TIŠČIĆ, A., *Personalistička etika Karola Wojtyły*, str. 176.

zaključiti da su Wojtyłine analize volje kao *personalne strukture samoodređenja* važan doprinos personalisti koj antropologiji i etici.

Iz ovoga se može zaključiti da su Wojtyłine analize volje kao *personalne strukture samoodređenja* važan doprinos personalisti koj antropologiji i etici.

Dalje smo analizirali Wojtyłino poimanje transcendencije i integracije osobe u *in*u. U *slobodnom inu* koji uključuje samoposjedovanje, samoodređenje i upravljanje sobom, osoba *transcendira* sebe i kada djeluje u suglasju s istinom, *sebe ostvaruje*. On objašnjava značenje pojma transcendencije kao i vrste transcendencije. Postoje različita značenja pojma transcendencije, ali u ovom kontekstu uključuje značenje pripada pojmu vertikalne transcendencije. *Vertikalna transcendencija* označuje suverenost osobe koja je sposobna upravljati svojim različitim moćima i postavljati, određivati vlastito djelovanje. Za njegovu personalističku antropologiju i etiku od velike je važnosti razlikovanje dviju dimenzija vertikalne transcendencije. Prva se odnosi na transcendenciju vlastite naravi, odnosno *slobodu od*. Međutim, ukazuje na novu jedinstvenu dimenziju vertikalne transcendencije osobe u slobodnom *in*u, a to je transcendencija slobode koja se ostvaruje u *udorednom inu* i koja je neodvojiva od relacije prema istini. Ona se ne shvaća jednostavno kao sposobnost izbora, nego kao personalna transcendencija, zapravo predstavlja *vrijednosni odgovor* u najdubljem smislu riječi, najkraće rečeno, uključuje *slobodu za*. Znači, imamo dvije vrijednosti: prvo *slobodu od* i drugo *slobodu za*.¹⁰²⁴ To je transcendencija koju slobodni *in* ima putem relacije prema istini i dobru. Možda je najbolje citirati Wojtyłu koji o tome kaže:

„Odnos prema istini, koja je u slučaju savjesti prije svega *istina o dobru*, pokazuje različitu dimenziju *transcendentnosti* vlastite osobi od one koja je izražena u samom nadilaženju horizontalne granice subjekta, kada on teži objektivnoj vrijednosti bez obzira na sud savjesti. Ovo možemo označiti kao *vertikalnu transcendenciju*, budući da zbog odnosa prema istini, zbog savjesti u kojoj je ovaj odnos izražen i konkretiziran, uvijek kao osoba postiže neobičnu dominaciju nad svojim djelovanjem, svojim biranjem i svojim htijenjem. Zauzima mjesto kao da je iznad njih“.¹⁰²⁵

Integracija osobe u inu komplementarni je pojam vertikalne transcendencije i oba su pojma u uskoj vezi. Za Wojtyłu se integracija kao poseban vidik personalističke vrijednosti *ina* sastoji u tome da cjelokupna dinamizacija *ovjeka – ja djelujem i nešto se u meni događa* – bude u *in*u integrirana u dimenziju osobe kako bi se ostvarila osobna struktura samoodređenja koja se sastoji od samoposjedovanja i samovladanja. Naš autor vidi integraciju osobe u *in*u kao posebnu ljudsku zadaću u koja se osobito odlikuje na području ljubavi. Ako nisu integrirani svi elementi ljubavi na razini osobe, mogu voditi čak i njezinoj negaciji.

¹⁰²⁴ SEIFERT, Josef, „Truth and Transcendence of the Person in the philosophical Thought of Karol Wojtyła“, str. 102.

¹⁰²⁵ WOJTYŁA, Karol, „The Transcendence of the Person in Action and Man's Self-Teleology“, str. 209.

Wojtyła pomo u analiza personalne strukture samoodre enja omogu uje objasniti u emu se sastoji *autoteleologija* i dalje pokazuje da se subjektova autonomija sastoji u suobli avanju osobe istinskom dobru. *S ontološkoga gledišta svako izvršenje ina ujedno zna i i ostvarenje osobe. Ali s aksiološkoga gledišta ovjek sebe ostvaruje samo udoredno dobrim inima.* Istinsko se ostvarenje osobe odvija isklju ivo i jedino putem udoredno dobroga ina. Osoba se ostvaruje slobodnim htijenjem dobra. ovjek se ispunja po drugima i ostvaruje sebe žive i za druge.¹⁰²⁶ Zato Wojtyline analize pokazuju i potvr uju, kako navodi autorica Ti ac, da se eti ki perfekcionizam ne može poistovijetiti s normativizmom, ali pokazuje da norme nemaju puno zna enje ako su odvojene od ovjeka.¹⁰²⁷ Tako er, Wojtyła u svojim analizama isti e da moralna savjest ne stvara norme, ve ih nalazi i prepoznaje u objektivnom moralnom redu. Iz svega ovoga slijedi da je ovjek neprestano zadatak sam sebi, svaki put u svakom djelovanju.

Na kraju ovoga odlomka zadržali smo se na analizama komunitarne dimenzije osobe ili ovjeka kao bi a relacije, kako ih je Wojtyła predstavio u djelu *Osoba i czyn*. Ove analize predstavljaju ono što nas posebno zanima u našem radu. On analizira relaciju izme u ostvarenja osobe i zajedni koga djelovanja. Zadržali smo se na originalnim i klju nim pojmovima kao što su sudjelovanje, ljudska zajednica i društvo, interpersonalna i socijalna dimenzija ljudske zajednice, socijalna dimenzija braka i obitelji. Prou ili smo što Wojtyła misli pod autenti nom formom sudjelovanja, a što pod neautenti nom formom sudjelovanja ili otu enjem.

Analiziraju i komunitarnu dimenziju osobe Wojtyła pokazuje da u tome bitnu ulogu igra komponenta zajedništva. Dakle, osoba i zajedništvo su vrijednosti koje se me usobno uvjetuju jer najviše ostvarenje osobe ne može se odvojiti od punoga ostvarenja zajedništva. Vidjeli smo da u svemu tome klju nu ulogu igra i pojam *sudjelovanja* (participacija).

Wojtyła donosi *originalne uvide* u odnose izme u *strukture zajednice* i *personalne subjektivnosti osobe* koji su ujedno kritika svakoga antipersonalisti kog poimanja ovjeka koji se nalazi u temeljima totalitarizama. On polazi od realnosti zajedništva *communio*, a ne od kategorije *zajednice* (*Gemeinschaft*). U pojmu *communio* radi se o na inu na koji se osobe svojim djelovanjem u uzajamnom odnosu potvr uju i ostvaruju kao osobe. Društvo i zajednica razlikuju se unato sli nostima. Društvo postaje takvim tek zajedništvom njegovih lanova. Wojtyła radije govori o socijalnoj dimenziji zajednice nego o društvu.

¹⁰²⁶ WOJTYŁA, Karol, „The Transcendence of the Person in Action and Man’s Self-Teleology“, str. 209–212, bilj. 12.

¹⁰²⁷ TI AC, Iris, *Personalisti ka etika Karola Wojtyle*, 176. Autorica smatra da je to jedan od razloga zbog kojega Wojtyła zajedno sa Schelerom odbacuje formalizam Kantove etike.

Interpersonalna zajednica predstavlja odnos između ja i ti u kojem dolazi do uzajamne potvrđivanja obje osobe u njihovom dostojanstvu. Drugoga treba tretirati kao samoga sebe i u tome se temelji udoredni smisao interpersonalne zajednice. Socijalna dimenzija zajednice je ona zajednica u kojoj se više ja spaja u mi, što nije samo množina subjekata mi, nego ukazuje na posebnu subjektivnost te množine. U socijalnoj dimenziji zajednice pojavljuje se još jedan novi termin, to je zajedničko dobro koje čini novo zajedništvo između osoba ja i ti.

Provedene su analize odgovorile na postavljeno pitanje na koji se način sudjelovanje kao vlastitost osobe, koja odgovara personalnom subjektivitetu i istovremeno kao autentični temelj ljudske zajednice, očituje u zajednici kao što je obitelj. Kada u braku kao interpersonalnom ja-ti odnosu supružnici prihvaćaju vrijednosti koje se mogu odrediti kao zajedničko dobro toga braka i obitelji, tada svaka osoba daje svoj doprinos ostvarenju zajedničkoga dobra i istovremeno pridonosi razvoju svake osobe toga *communio*. Svaki član te obiteljske zajednice savršeno realizira vlastito dobro. Obitelj kao mi zajednica jest ona forma ljudskoga plurala u kojoj se osoba u najvišoj mjeri ostvaruje kao subjekt. Temelj zajednice je objektivna i autentično doživljena istina dobra. U tom smislu *sudjelovanje* na pravi način ispunjava svoju ulogu u braku i obitelji. Sudjelovanje je uvjet autentičnoga *communio personarum*.

Iz dosadašnjih analiza Wojtyłine misli može se zaključiti da je istinsko samoispunjenje moguće samo pod pretpostavkom da uvijek djeluje u suglasju s objektivnom istinom o sebi samome iz čega izrasta *norma koja nas obvezuje na afirmaciju drugoga ja, i to zbog njega samoga* po principu *persona est affirmanda propter seipsam*. Ovu je normu nazvao personalisti kom i uzdigao je na razinu glavnoga etičkog principa. Osobu uvijek treba tretirati kao svrhu, a nikada kao sredstvo, što na poseban način dolazi do izražaja u odnosima u braku i obitelji. Ljudska osoba treba biti shvaćena u integralnoj i objektivnoj istini kako bi mogla biti afirmirana u onome što ona zaista jest. Wojtyła razvija princip personalističke etike na originalan način. Prihvatio je Kantov etički personalizam, kako je izražen u formulaciji kategoričkoga moralnog imperativa po kojoj osobu uvijek treba tretirati kao svrhu, a nikada kao sredstvo.

Analizirajući i Wojtyłine tekstove zaključujemo da autor ima polazište u ljudskom fenomenu shvaćenom kao dinamična cjelina koja se ostvaruje po vlastitim zakonima. Za postizanje ontološke istine o uvijek izabire metodu analize iskustva vlastitoga ja očitovano u životu. Osoba određuje svoje, ali se preko njega samoodređuje i očituje svoju slobodu, transcendenciju i priopitost. Upravo zbog ove slobode samoodređenja i transcendencije uvijek može prionuti uz istinu i dobro te je sposoban obratiti se drugoj osobi i u skladu s njom u

personalnu relaciju. Naš autor brani vrijednost osobe ne dopuštaju i da bude sveden na ostatak stvorenoga svijeta. Naglašava socijalnu dimenziju uvijek kao njemu konstitutivnu i unutarnju, a zbog sposobnosti samoposjedovanja uvijek se može otvoriti drugima, kako je rečeno, može se priopiti i u komunikaciju s drugom osobom.

U nastavku rada bit će riječi o ljubavi kao najvišoj personalisti koj normi, o obitelji kao zajednici osoba – *communio personarum* te o utjecaju i primjeni Wojtyline personalističke antropologije u nauku o obitelji za vrijeme njegova pontifikata.

III. poglavlje

OBITELJ U PERSONALISTI KOJ ANTROPOLOGIJI KAROLA WOJTYŁE

U prethodnom smo poglavlju izložili personalisti ku koncepciju ovjeka Karola Wojtyła s posebnim naglaskom na poimanju ovjeka kao bi a relacije i bi a sposobna za *communio personarum*. Upravo komunitarna dimenzija ovjeka predstavlja antropološke temelje obitelji. U ovom poglavlju rada analizirat emo koncepciju obitelji kao *communio personarum* u svjetlu personalisti ke antropologije Karola Wojtyła. Analiza obitelji ne može se strogo odvojiti od analize braka jer su te dvije institucije, koje u svjetlu personalisti ke antropologije predstavljaju trajno zajedništvo muškarca i žene i uvjet za stvaranje obitelji¹⁰²⁸, me usobno usko povezane. U temelju obitelji nalazi se prije svega brak koji bi kao partnerski odnos muškarca i žene trebao biti istinski *communio personarum*. Stoga za razumijevanje obitelji kao *communio personarum* treba prvenstveno obratiti pozornost na koji na in naš autor shva a brak, to jest *interpersonalne odnose ili me uodnose* koji su u njemu prisutni. O tome itamo u eti koj studiji *Ljubav i odgovornost* u kojoj Wojtyła donosi personalisti ku interpretaciju braka pristupaju i mu u svjetlu personalisti ke norme kakvu je artikulirao u svojoj etici. Kako sam autor isti e, spomenuto je djelo na odre eni na in temelj razmišljanja o teologiji obitelji. Wojtyła je želio pokazati na koji se na in može ostvariti uvjerenje da u odnosu prema drugom treba poštivati dostojanstvo ljudske osobe. A to se najbolje može vidjeti upravo analizom interpersonalnih odnosa u braku. Kako je poznato, u temelju braka nalazi se ljubav koja je bitna karakteristika odnosa izme u žene i muškarca. Sposobnost ovjeka da ljubi i bude ljubljen predstavlja područje koje ga najdublje dodiruje. Samo osoba u svom inu i svojim inom može biti subjekt i objekt odgovorne ljubavi. Karol Wojtyła naglašava da je ljubav ostvarenje najviših mogu nosti ovjeka, a transcendencija osobe u ljubavi najviši je oblik transcendencije. Iz toga proizlazi da ljubav predstavlja ispunjenje najviše personalisti ke norme. Stoga emo u nastavku rada prikazati analizu ljubavi koju je autor predstavio u djelu *Ljubav i odgovornost*. Oslanjaju i se na njegove analize želimo pokazati na koji se na in dolazi do ispunjenja personalisti ke norme, drugim rije ima kakva je ljubav koja predstavlja ispunjenje najviše personalisti ke norme. Ili, jednostavno re eno, na koji na in trebamo ljubiti. Uz analizu ljubavi prikazat emo njegovo poimanje obitelji kao zajednice osoba – *communio personarum*. U tu svrhu zaustavit emo se na Božjem naumu o

¹⁰²⁸ VALKOVI , Marijan, „Društveni utjecaji na brak i obitelj“, *Bogoslovska smotra*, 69 (1999) br. 2–3, str. 295.

braku i obitelji kao i na zna enju samoga pojma *communio*. U nastavku rada istražiti ćemo i odjeke ili utjecaj njegove personalisti ke filozofije na poimanje obitelji u njegovu teološkom nau avanju kao pape Ivana Pavla II. U tu svrhu analizirati ćemo temeljne dokumente u kojima se Ivan Pavao II. eksplicite posve uje problematici braka i obitelji kao što su apostolska pobudnica *Familiaris consortio (Obiteljska zajednica)* i dokument *Lettera alle famiglie (Pismo obiteljima)*. Referirati ćemo se i na druge Papine dokumente, govore, kao i koncilske dokumente koji se odnose na tematiku braka i obitelji.

Prou avaju i djela Karola Wojtyła mogu e je uo iti kontinuitet izme u njegove filozofske i teološke antropologije što do izražaja dolazi i u njegovim analizama braka i obitelji. U tom smislu može se uo iti da Wojtyła kao papa razvija teologiju obitelji u prvom redu oslanjaju i se na objavu, tradiciju i crkveno u iteljstvo. Ali isto tako može se uo iti odluju i utjecaj njegove filozofske misli u teološkom nau avanju. Sukladno tome u ovom dijelu rada pokazati ćemo na koji je na in Wojtyłina personalisti ka filozofija prepoznatljiva u teološkoj antropologiji, posebice u nauku o obitelji ili teologiji obitelji.

1.Ljubav kao antiteza utilitarizmu i egoizmu ¹⁰²⁹

Ako želimo promišljati o zajednici osoba kao što su brak i obitelj u smislu istinskoga *communio personarum*, nužna je pretpostavka postojanje istinske, prave ljubavi u specifi nom interpersonalnom odnosu kao što je to odnos izme u žene i muškarca u braku. Osim toga, ljubav po svom „bitnom obilježju predstavlja osnovno dobro braka za ovjeka kao pojedinca a ujedno i za cijeli ljudski rod“.¹⁰³⁰ Zato govor o braku i obitelji treba zapo eti govorom o ljubavi me u osobama.

Kada govorimo o osobama, treba misliti prije svega na dostojanstvo svakoga ljudskog bi a. Da bismo odgovorili na pitanje šta razumijevamo pod „osobnim dostojanstvom ljudskoga bi a“, potrebno je ukratko ponoviti u emu se sastoji posebnost ljudskoga bi a kao osobe. Kako je re eno, osoba se razlikuje od ostalih bi a u cijelom svijetu objektivnih bi a prvenstveno zato što posjeduje *razum*, kako potvr uje više puta spominjana Boecijeva definicija da je osoba isto što i individualna supstancija razumske naravi (*individua substantia rationalis naturae*). Može se re i da je osoba objektivno bi e koje kao odre eni subjekt stoji u

¹⁰²⁹ Oslanjamo se na djela: WOJTYŁA, Karol, *Milo i Odpowiedzialno*, Lublin, 1969., talijansko izdanje: *Amore e responsabilita*, Torino, Marietti, 1969., hrvatsko izd.: *Ljubav i odgovornost*, Split, 2009.; WOJTYŁA, K., „Pravednost i ljubav“, u: ISTI, *Temelji etike*, Verbum, Split, 1998., str. 97–101; AKVINSKI, Toma, „Narav ljubavi“, u: VEREŠ, T. (izabrao i prir.), *Toma Akvinski. Izabrano djelo*, Globus, Zagreb, 264–265.

¹⁰³⁰ WOJTYŁA, Karol, „Ženidba i ljubav“, u: *Obnovljeni život*, 36 (1981), str. 417–421, preveo Toma Bukvi, 417.

bliskoj vezi s cijelim vanjskim svijetom. Ta povezanost sa svijetom po inje na fizi koj i osjetilnoj razini, ali se oblikuje tek u sferi nutarnjega života. Osoba je bi e koje se kao subjekt razlikuje od ostalih bi a svojom nutrinom te *nutarnjim životom*. Nutarnji je život duhovni život koji se koncentrira oko istine i dobra. Osoba na taj na in uspostavlja vezu s vidljivim, ali i nevidljivim svijetom, prvenstveno s Bogom. To je još jedna posebnost osobe u odnosu na sva druga stvorenja. Osim toga, u njenoj nutrini osobu otkrivamo ne samo kao bi e obdareno razumom ve i kao bi e koje ima *sposobnost samoodre enja*. Na temelju samoodre enja osoba je sposobna birati ono što ho e u initi, drugim rije ima, posjeduje *slobodnu volju*. Slobodna volja ovjeku daje sposobnost da bude gospodar samoga sebe (*sui iuris*). U uskoj vezi s ovim nalazi se još jedna vlastitost osobe, a to su njezina *nepriop ivost* i *nedodirljivost* (lat. *alteri incommunicabilis*). *Nepriop ivost* i *neotu ivost* osobe u tijesnoj su vezi s njezinom nutrinom, samoodre enjem i slobodnom voljom. Kao takva, osoba je sposobna sama odre ivati ciljeve svoga djelovanja jer Wojtylinim rije ima: „Nitko drugi ne može za mene htjeti. Nitko ne može postaviti svoj in volje namjesto moga.“¹⁰³¹ Upravo se u tome nalazi izvor dostojanstva i razli itosti ovjeka od svih drugih bi a u svijetu. Posebno dostojanstvo ovjeku pripada po stvorenosti na *sliku Božju*, o emu e više rije i biti kasnije.

Stoga postupiti prema drugoj osobi kao prema *sredstvu* zna i povrijediti je kao osobu. Osoba ni za koga ne može biti uporabni predmet, predmet manipulacije. Drugim rije ima, ne smije biti tek sredstvo djelovanja jer je to protivno njezinoj naravi. Osobu bi uvijek trebalo tretirati kao svrhu djelovanja. Ovo se odnosi ne samo na me uljudske odnose ve i na odnos prema samom sebi. S obzirom na dostojanstvo ovjek ne može bilo kako raspolagati sobom, *koristiti* sebe, drugim rije ima ne može *više* dobro, moralno dobro, podrediti *nižem* dobro. Takvo bi djelovanje bilo zloraba slobode i time uništavanje samoga sebe. Stoga po Wojtyli:

„Osoba je takvo dobro da ispravno i punovaljano odnošenje spram nje predstavlja samo ljubav (...) Takav na in odnošenja, takav stav je u skladu s onim što osoba jest, s vrijednoš u kakvu ona predstavlja – i odatle njezino dostojanstvo.“¹⁰³²

Iz ovoga slijedi da autor želi naglasiti da ovjek nije samo subjekt, nego je i objekt djelovanja te isti e kako je ovo od velike važnosti upravo za odnose izme u žene i muškarca, kao i za temu braka i obitelji te kaže:

„U druženju osoba razli itoga spola a osobito u zajedni komu spolnom životu, žena je neprestance objektom odre ena djelovanja muškarca, a muškarac je objektom djelovanja žene. Stoga je na po etku trebalo barem ukratko posvijestiti injenicu tko je onaj tko djeluje, tj. subjekt djelovanja, a tko onaj

¹⁰³¹ WOJTYLA, Karol, *Amore e responsabilità*, 14.

¹⁰³² WOJTYLA, Karol, *Temelji etike*, Verbum, Split, 1998., str. 14.

prema kojemu je djelovanje usmjereno, tj. objekt djelovanja. Poznato je već da su – kako subjekt, tako i objekt djelovanja – osobe.¹⁰³³

Naš autor smatra da su od velike važnosti na koja se ona temelji po kojima uvijek djeluje kada je objekt njegova djelovanja druga ljudska osoba. Kao polazište analize Wojtyła uzima kritiku utilitarizma i egoizma kao onoga što je ljubavi suprotno. U tu svrhu donosi analizu i objašnjenje riječi i uživati i upotrebljavati te analizu, ali i kritiku onoga što je u suprotnosti s ljubavi, a to je prije svega *utilitarizam* koji nužno vodi u *egoizam*.

Kada kažemo uživati i upotrebljavati, to znači isto što i „poslužiti se određenim predmetom djelovanja kao sredstvom za postizanje svrhe“¹⁰³⁴ prema kojoj teži subjekt koji djeluje. Većano za ove pojmove već smo objasnili zašto je neprihvatljivo postupati na takav način u međuljudskim odnosima. Osoba za drugu osobu ne bi trebala biti *samo sredstvo za svrhu* s obzirom na samu naravu osobe, tj. s obzirom na to što svaka osoba jest. Problem takvih odnosa u kojima se postupi s osobom kao sa *sredstvom za svrhu* naročito se može uočiti u međusobnim odnosima između žene i muškarca u braku, ali i u odnosima u obitelji. Iako predmet naše teme nije spolna etika u užem smislu, obrađujući i pitanja braka i ljubavi bit će potrebno povremeno se približiti i pitanjima spolne etike, barem u njihovom širem značenju. Ovaj je problem izrazito naglašen upravo u dubljim analizama „sveukupnoga uzajamnoga odnosa između žene i muškarca koji je potkraj svih razmatranja u području spolne etike“.¹⁰³⁵

U interpersonalnim odnosima Wojtyła često spominje riječ „svrha“ pa treba reći da se u ovim analizama misli na one *svrhe* koje spadaju u *istinski dobre* jer je „težnja prema vlastitim svrhama protivna razumskoj naravi osobe“.¹⁰³⁶ Autor ističe da treba tragati za istinskim svrhama, odnosno istinskim dobrima kao svrhama djelovanja kao i pronalaženju i pokazivanju putova za njihovo ostvarenje. Ovakav pogled može poslužiti u tumačenju smisla odgoja i to prije svega u obitelji kada govorimo o odgoju djece, ali i općenito kod uzajamnoga odgajanja ljudi. Ovo načelo odnosi se na ljudska bića i njihove interpersonalne odnose, ali i na Boga Stvoritelja koji je potpuno isključio svaku mogućnost postupanja s osobom kao sredstvom za svrhu jer je osobi dao razumsku i slobodnu naravu.

¹⁰³³ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 15.

¹⁰³⁴ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 15.

¹⁰³⁵ WOJTYŁA, Karol, *Ljubav i odgovornost*, str. 19, bilj. 5. Personalisti koji shvaćanje katoličke spolne etike autor iznosi i razvija u posebnom članku: „Problem katoličke spolne etike. Refleksije i postulati“, u: *Rozniski filozoficzne*, 13(1965), sv. 2, str. 5–25.

¹⁰³⁶ WOJTYŁA, Karol, *Ljubav i odgovornost*, str. 19, bilj. 8. Izraz *narava osobe* može se shvatiti na dva načina. Prvo: „narava“ je isto što i bit ljudskoga bića onako kako se očituje u djelovanju koje je tome biću urođeno i u tome smislu vlastito. Drugo: „narava“ to je samoj osobi kao osobi (a ne kao supstanciji) vlastita samosvojnost ili ustrojstvo njezine strogo osobne subjektivnosti (relacijskoga, aksiološkoga podrijetla). Autor u daljnjem tijeku rasprave rabi oba značenja „naravi“; ona ovdje nastupaju zajedno i solidarno, makar svako na svoj način.

Temeljno na elo ili princip djelovanja da *osoba ne može biti sredstvo* djelovanja pokazatelj je naravnoga moralnog poretka koji time poprima personalisti ke vlastitosti. Wojtyła se poziva na onu formulaciju kategori koga (moralnog) imperativa Immanuela Kanta po kojoj treba djelovati tako da se osobu nikada ne tretira samo kao sredstvo, nego ujedno i kao svrhu. Me utim, na temelju opisanih analiza Wojtyła tvrdi da bi ovo na elo trebalo biti formulirano na sljede i na in:

„Koliko god je puta u tvome postupanju osoba predmetom tvog djelovanja, uvijek se sjeti da s njom ne možeš postupati samo kao sa sredstvom za svrhu, kao s oru em, nego ra unaj s time da ona sama ima ili bi trebala imati svoju svrhu. To se na elo, tako formulirano, nalazi u korijenima svekolike ispravno pojmljene slobode ovjeka, a osobito slobode savjesti.“¹⁰³⁷

Wojtyła se pita na temelju ega je ovjek sposoban ljubiti ili što ovjeka ini sposobnim ljubiti? U tom smislu objašnjava kako u me usobnom odnosu dvije osobe ili više osoba može postojati težnja prema istom dobru, istoj svrsi. Tada se izme u tih osoba ra a osobita povezanost koja ujedinjuje iznutra osobe koje djeluju. Wojtyła to naziva povezanost zajedni koga dobra i zajedni ke svrhe. Na taj na in *zajedni ko dobro* ini bitnu jezgru svake ljubavi. U takvoj situaciji *kada razli ite osobe svjesno i zajedno izabiru svrhu* isklju ena je mogu nost podre ivanja jedne osobe drugoj, tj. upotrebljavanja osobe kao *sredstva za svrhu*.¹⁰³⁸ I upravo ovdje leži odgovor na postavljeno pitanje: ovjek je sposoban ljubiti u onoj mjeri kolika je njegova spremnost „svjesno tražiti *dobro* zajedno s drugima i podre ivati se tom dobru s obzirom na druge ili drugima s obzirom na to dobro“.¹⁰³⁹ Zna i, na elo koje odre uje smjer djelovanja ljudi u uzajamnom odnosu je u stvari – ljubav, pod pretpostakom da se želi izbje i djelovanje koje je usmjereno na uporabu odnosno konzupciju (lat. *consumere* – *iskorištavati*) drugih osoba.

Brak je jedno od najvažnijih podru ja ostvarenja toga na ela ljubavi. Žena i muškarac u braku povezuju se na specifi an na in te donekle postaju *jedno tijelo*, kako svjedo e rije i iz *Knjige Postanka*¹⁰⁴⁰, nešto kao zajedni ki subjekt spolnoga života. Stoga upravo u braku na podru ju spolnoga bra nog života izme u žene i muškarca najlakše se i naj eš e može dogoditi da osobe jedna drugoj postanu samo sredstvo za svrhu, tj. predmet koji služi za postignu e jedino vlastite svrhe. Da bi se to izbjeglo, treba primijeniti na elo *zajedni koga dobra ili svrhe* kojem teže obje osobe. Naš autor o tome kaže:

¹⁰³⁷ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 18.

¹⁰³⁸ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 19.

¹⁰³⁹ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 20.

¹⁰⁴⁰ JERUZALEMSKA BIBLIJA, *Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz „La Bible de Jérusalem“*, Knjiga Postanka *Post* 2,27; Evan elje po Mateju *Mt* 19,5; IVAN PAVAO II., *Obiteljska zajednica. Apostolska pobudnica o zada ama krš anske obitelji u suvremenom svijetu* (FC), br. 13.

„Ta svrha kada govorimo o braku jest prokreacija, potomstvo, obitelj, a istodobno sveukupna, neprestano rastu a zrelost zajedni koga života dviju osoba u svim podru jima koja sa sobom nosi bra na zajednica. Svekolika objektivna svrhovitost braka na elno stvara mogu nost ljubavi i na elno isklju uje mogu nost postupanja s osobom kao sa sredstvom za svrhu i kao s uporabnim predmetom.“¹⁰⁴¹

Iz ovoga je vidljivo da se na elo *zajedni koga dobra ili svrhe* u braku odnosi prije svega na potomstvo, tj. prokreaciju, ali naglašena je i važost rasta i izgradnje osoba u interpersonalnom odnosu na svim podru jima zajedni koga života u braku i obitelji.

Iz do sada re enoga može se zaklju iti da se ljubav u braku, ali i šire u okvirima zajedni koga života ili zajedni koga postojanja prije svega poistovje uje sa spremnoš u za podlaganje onom dobru koje predstavlja vrijednost osobe. Me utim, u svakodnevnom životu suvremenoga ovjeka esto ne susre emo ovakve obrasce ponašanja. Jedna od osnovnih karakteristika mentaliteta i životnoga stava suvremenoga ovjeka jest *utilitarizam*. Prema jednoj ina ici utilitarizma korisno je ono što ovjeku donosi ugodu, a isklju uje neugodu te se ovjekova sre a mjeri ugodom i užitkom. Naš autor smatra kako nije „dopušteno držati ugodu kao jedinu normu djelovanja“, isto tako smatra da ugodu nikako „ne smijemo držati za na elo na osnovi kojega odlu ujemo i presu ujemo što je u mojim inima ili inima neke druge osobe moralno dobro, a što zlo“.¹⁰⁴² Utilitarizam sadrži mnogo poteško a i nesporazuma kako u teoriji, tako i u praksi, u što se ne emo upuštati, jer nas ovdje poglavito zanima kritika utilitarizma u smislu raširena utilitaristi koga mentaliteta, i to na na in kako mu pristupa Wojtyła. Pozivaju i se na Kantov kategori ki imperativ koji zahtijeva da se osobu nikada ne tretira samo kao sredstvo, nego i kao svrhu, Wojtyła ukazuje na jednu od najslabijih strana *utilitarizma*. Naime, ako uгода predstavlja osnovu moralne norme u ljudskom postupanju, onda sve, pa i ljudska osoba, mora biti tretirana kao sredstvo za postizanje toga dobra i te svrhe, tj. ugone i užitka. Wojtyła tvrdi:

„Ako prihva am pretpostavke utilitarizma, moram gledati na sama sebe kao na subjekt koji želi imati što više iskustava i doživljaja s pozitivnim emocionalno-afektivnim nabojem, a istodobno, kao na objekt kojim se je mogu e poslužiti za izazivanje tih iskustava i doživljaja. Na svaku pak drugu osobu izvan sebe moram, dosljedno, gledati pod istim vidikom, dakle, u kojoj je mjeri ona sredstvo za postignu e maksimuma ugone.“¹⁰⁴³

Kako vidimo, *utilitarizam* vodi prema *egoizmu* jer uгода je aktualno dobro samo doti noga subjekta, samo ono što je za mene, tj. za taj subjekt dobro. Jedini izlaz iz toga neizbježnoga egoizma postoji ako se osim isto *subjektivnoga dobra* odnosno ugone prizna *objektivno dobro* koje tako er može povezivati osobe i u tome slu aju poprima oznake

¹⁰⁴¹ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 21.

¹⁰⁴² WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 26–27.

¹⁰⁴³ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 27.

spomenutoga *zajedni kog dobra*. Kako je rečeno, *zajedni ko objektivno dobro* temelj je ljubavi, a kada osobe zajedno izabiru to zajedni ko dobro, istodobno mu se i podređuju što uzrokuje da se međusobno povezuju „istinskim, objektivnim vezom ljubavi koji im omogućuje oslobađanje od subjektivizma kao i u njemu nužno skrivenog egoizma. Ljubav je sjedinjenje osoba“.¹⁰⁴⁴

Wojtyła kritike analize utilitarizma imaju veliko značenje i za shvaćanje primarne uloge ljubavi u braku. Ako umjesto ljubavi koja povezuje ženu i muškarca i koja im omogućava da ne dođe do obostrana i uzajamna iskorištavanja kao sredstava za subjektivnu svrhu prevlada utilitaristički mentalitet, on u njihov uzajamni odnos uvodi:

„paradoksalan sustav u kojem je svaka od osoba na elno usmjerena prema osiguranju vlastitoga egoizma a istodobno pristaje na to da služi egoizmu druge osobe jer joj to pruža prigodu za zadovoljavanje vlastitoga egoizma“.¹⁰⁴⁵

Ovaj paradoksalan odnos dokazuje da osoba sebe promatra kao sredstvo i oruđe zbog toga što i drugoga vidi kao takva, što nas vodi do zaključka da polazeći od utilitarizma nikada ne može dospjeti do ljubavi. Zato se ljubav mora temeljiti na drugoj vrijednosti o vrijednostima i temeljnoj normi, tj. na personalističkom principu i personalističkoj normi koja vrijednost osobe postavlja iznad vrijednosti zadovoljstva i ugone.

Ovo drugačije učenje o vrijednostima, drugačija aksiologija, drugačija osnovna norma Wojtyła objašnjava tako što dovodi u vezu personalističku normu i Kristovu zapovijed ljubavi koja je formulirana u Evanđelju. Naš autor objašnjava da postoji negativan i pozitivan sadržaj personalističke norme. U prvom slučaju „osoba je takvo dobro s kojim se ne može usuglasiti uživanje, korištenje, s kojim se ne može postupati kao s predmetom uporabe i u tome obliku kao sa sredstvom za svrhu“¹⁰⁴⁶. U drugom slučaju pozitivan sadržaj personalističke norme kaže da je „osoba takvo dobro da pravo i punovrijedno odnošenje prema njoj predstavlja jedino ljubav“.¹⁰⁴⁷ U Kristovoj zapovijedi ljubavi koju nalazimo u evanđeljima istaknut je upravo taj pozitivan sadržaj personalističke norme. Wojtyła se pita može li se za zapovijed ljubavi reći da je personalistička norma? I kaže da zapovijed ljubavi nije personalistička norma, nego se samo temelji na njoj, izrasta iz nje kao iz načela, načelne norme. Personalističko načelo je *pravo tlo* iz kojega izrasta zapovijed ljubavi, a temelji se na personalističkoj aksiologiji u kojoj je vrijednost osobe uvijek više od vrijednosti ugone.

¹⁰⁴⁴ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 28–29.

¹⁰⁴⁵ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 30.

¹⁰⁴⁶ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 31.

¹⁰⁴⁷ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 31.

Me utim, u daljnjim analizama naš autor tvrdi da ako se stvari promatraju u širem kontekstu, može se kazati da zapovijed ljubavi jest personalisti ka norma. Wojtylinim rije ima:

„To nije govore i, zapovijed glasi: 'Ljubi osobu', a personalisti ka norma kao na elo govori: 'Osoba je takvo bi e da pravo i punovrijedno odnošenje prema njoj predstavlja jedino ljubav.' Personalisti ka norma je zapravo obrazloženje evan eoske zapovijedi. Kada, dakle, uzimamo zapovijed zajedno s tim obrazloženjem, tada možemo kazati da je ona personalisti ka norma.“¹⁰⁴⁸

Iz ovoga se zaklju uje da pod inom ljubavi treba razumjeti in potvr ivanja osobe zbog nje same i to je za etiku temeljni smisao rije i *ljubav*. in potvr ivanja ovjeka zbog njega samoga zna i in iji motiv leži u tome što je druga osoba vrijednost po sebi i za sebe, tj. ljubav je odgovor na vrijednost osobe u njezinoj biti, sadržana je afirmacija vrijednosti osobe kao takve. S obzirom da je u odnosu izme u žene i muškarca u braku od velike važnosti spolni život, ovdje emo napomenuti da Wojtyła izri ito tvrdi „kako se u okviru personalisti ke norme trebaju tražiti ispravna rješenja spolne moralnosti ako to imaju biti krš anska rješenja. Ona se moraju temeljiti na zapovijedi ljubavi“.¹⁰⁴⁹ Ovo je važno zato što se podru je spolnosti vrlo lako povezuje s pojmom ljubavi jer ovo vrlo osjetljivo podru je ljudskoga života i me usobnih odnosa predstavlja teren za neprestano su eljavanje dvaju razli itih sustava vrijednosti, onoga utilitaristi kog i ovoga personalisti kog. Kada govorimo o ljubavi kao ispunjenju personalisti ke norme, mislimo na ljubav izme u dvije osobe, prije svega na specifi nu ljubav koja stoji u temelju bra noga odnosa. Kako bi se u potpunosti o itovalo bogatstvo stvarnosti koje ozna ava rije *ljubav*, Wojtyła je izvršio analizu ove složene stvarnosti pod tri aspekta, i to metafizi kim, eti kim i psihološkim aspektom ljubavi.¹⁰⁵⁰

*1.1. Bitne sastavnice ljubavi*¹⁰⁵¹

U metafizi koj analizi rije je o op em zna enju ljubavi izme u žene i muškarca. Wojtyła ukazuje na bitne sastavnice ljubavi, i to naklonost, požuda, dobrohotnost. Posebno govori o problemu uzajamnosti i zaru ni koj ljubavi.

¹⁰⁴⁸ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 32.

¹⁰⁴⁹ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 34.

¹⁰⁵⁰ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 61–129. Autor je izložio opširnu analizu u poglavlju „La persona e l'amore“ – „Osoba i ljubav“. Mi emo izdvojiti samo neke naglaske važnije za našu temu.

¹⁰⁵¹ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 61–90.

1.1.1. Ljubav kao naklonost

Ljubav kao uzajamni odnos između žene i muškarca zasnovan na određenom odnosu prema dobru započinje naklonošću u kojoj važnu ulogu imaju osjećaji. Ali teško ju je objasniti ako se ne uzmu u obzir razum i volja. Naš autor opaža da:

„Sve vrijednosti koje doživljava osoba u kojoj je prisutna naklonost prema drugoj osobi potječu od te druge osobe. (...) Naklonost je ipak nešto više od stanja svijesti koja doživljava ovakve ili onakve vrijednosti. Njezin je predmet osoba i ona proistječe iz osobe kao cjeline. Takav odnos prema osobi nije ništa drugo doli ljubav, makar tek u svome zahtjevu. Naklonost spada u bit ljubavi i donekle veći jest ljubav, kako god ljubav nije samo naklonost. Upravo su to izražavali srednjovjekovni mislitelji kada su govorili o *amor complacentiae* (Ljubav u smislu svijetanja, dopadanja)“.¹⁰⁵²

Naš autor ukazuje na to da su osjećaji nestabilni te zbog toga opasni. Oni naglo i spontano nastaju zbog toga i naklonost prema određenoj osobi raste naglo i neokrivano, ali je ta reakcija *sljepa*. Afektivnost je opasna za ljubav ukoliko se u osobi primjećuju vrijednosti koje ona ne posjeduje. U slučaju kada osjećajna reakcija nestane,

„Subjekt koji je cjelokupan svoj odnos prema osobi zasnovao na toj reakciji, a ne na istini o osobi, ostaje prazan, lišen onoga dobra za koje je mislio da ga je pronašao. Iz takve praznine i s njom povezana osjećajna prevarenost razvija se suprotna osjećajna reakcija: isto osjećajna ljubav često prelazi u, također osjećajnu, mržnju prema istoj osobi“.¹⁰⁵³

Upravo je zato moment istine o vrijednosti osobe od velike važnosti već kod naklonosti. Wojtyła dalje upozorava da se u tome nalazi jedan od uzroka subjektivizma u ljubavi:

„Trebalo bi unati s time da postoji tendencija razvoja iz sveukupne dinamike osjećajnog života koja navodi da se moment istine okrene od predmeta naklonosti, od osobe, kako bi se okrenuo upravo prema subjektu, to nije prema samim osjećajima. U tome slučaju ne misli se na to posjeduje li osoba uistinu one vrijednosti koje se u njoj u naklonosti zamjećuju, nego prije svega na to je li osjećaj što se rodio pod njezinom adresom istinski osjećaj.“¹⁰⁵⁴

Potrebna je ispravna sinteza pravih osjećaja i istine o osobi koja je predmet naklonosti na čemu „poiva prava kultura naklonosti, jedan od elemenata istinski odgojene i istinski dobre ljubavi“.¹⁰⁵⁵ Uvijek treba nastojati da se naklonost ne ograniči samo na djelomične, pojedine vrijednosti koje su sadržane u osobi, nego da se uvijek doživljava vrijednost same osobe, tj. da je osoba sama vrijednost.

¹⁰⁵² WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 66.

¹⁰⁵³ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 67–68.

¹⁰⁵⁴ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 68.

¹⁰⁵⁵ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 68.

1.1.2. *Amor concupiscentiae*

Wojtyła svoje analize posve uje i jednom vidiku ljubavi koji su srednjovjekovni mislioci označavali lat. *amor concupiscentiae*, a odnosi se na očitovanje ljubavi i u žudnji. Žudnja spada u samu bit ljubavi koja se uspostavlja između u žene i muškarca što proizlazi, kako autor kaže:

„odatle što je ljudska osoba ograničeno biće, nedostatno samo sebi i stoga najobjektivnije govore i potrebno drugoga bića. Tvrdnja o ograničenosti i nedostatnosti ljudskoga bića ishodišna je toliko za razumijevanje njegova odnosa prema Bogu. Uvijek treba Boga kao i svako drugo stvorenje, naprosto stoga da bi živio“.¹⁰⁵⁶

Wojtyła objašnjava da se u ljubavi između u žene i muškarca radi o tome da različitost njihova spola predstavlja ograničenost, određenu jednostranost, te stoga žena treba muškarca i muškarac treba ženu radi upotpunjavanja svojega bića. Naš autor tvrdi:

„Ta objektivna ontološka potreba dolazi do izražaja posredstvom spolnoga nagona. Na podlozi toga nagona izrasta ljubav osobe prema osobi, osobe x prema osobi y. Ta je ljubav – ljubav požude jer proistječe iz potrebe, a smjera prema pronalaženju dobra koje nedostaje. Njihova ljubav, objektivno uzevši, predstavlja ljubav požude.“¹⁰⁵⁷

Treba razlikovati *požudnu ljubav* od same *požude* jer požudna se ljubav ne ograničava samo na požudu, koja označava sebičnost, nego predstavlja objektivnu potrebu bića koje teži drugom biću u jer ono predstavlja dobro, predmet težnje. U svijesti subjekta ova se ljubav pojavljuje kao „zahtjev za dobrom za sebe: želim te jer si ti dobro za mene“.¹⁰⁵⁸ Dobro koje služi zadovoljavanju potrebe na određeni je način korisno, što je sasvim drugo od onoga kada osobe postanu predmetom iskorištavanja. Stoga tvrdi da „istinska ljubav požude nikada ne prelazi u utilitaristički stav jer uvijek (čak i u požudi) raste iz personalističkoga načela. (...) i u ljubavi prema Bogu, kojega uvijek može željeti i želi kao dobro za sebe, dolazi do izražaja *amor concupiscentiae*“.¹⁰⁵⁹

Pa ipak, kada govorimo o ljudskoj ljubavi, treba voditi računa o tome da ona mora neprestano biti povezana s *pravednošću*¹⁰⁶⁰ jer u suprotnom nalazi se u ozbiljnoj opasnosti da se zadrži isključivo na *požudi*. Wojtyła tvrdi da postoji ovisnost između u pravednosti i ljubavi jer obje za predmet imaju *osobu* i određeno *dobro*. Kod pravednosti radi se o tome da se

¹⁰⁵⁶ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 70.

¹⁰⁵⁷ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 70.

¹⁰⁵⁸ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 71.

¹⁰⁵⁹ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 72.

¹⁰⁶⁰ WOJTYŁA, Karol, „Pravednost i ljubav“, u: WOJTYŁA, Karol, *Temelji etike*, Verbum, Split, 1998., str. 97–101. Autor donosi analizu pravednosti i ljubavi. Između u ostaloga ističe da je moralni nauk Staroga zavjeta bio zasnovan više na pravednosti, a Kristov moralni nauk na ljubavi. Ljubav je savršenija od pravednosti. Dublja analiza pravednosti i ljubavi otkriva njihove različitosti, ali i njihovu uzajamnu povezanost i ovisnost.

određeno dobro jednako raspodijeli me u osobama, a kod ljubavi nešto su drugačiji naglasci u odnosu na *osobe i dobro*. Wojtyła kaže: „predmet ljubavi je pravo *dobro* bez podjela i ograničenja. U njoj se radi o što većem *dobru* za osobe. Osoba je, s jedne strane, onaj tko voli, a s druge, onaj koga se voli.“¹⁰⁶¹ Wojtyła ističe da se svakom bi se može željeti dobro uvijek samo prema mjeri njegove mogućnosti. Autor smatra da ljubav dobrohotnosti, ljubav prijateljstva, predanosti moraju biti povezane s pravednošću, što dovodi u vezu s riječima „zapovijedi ljubavi bližnjega svoga kao samoga sebe“.¹⁰⁶² Autor smatra da ova zapovijed govori o potrebi te povezanosti ljubavi i pravednosti jer uvijek može ljubiti sebe i drugoga samo prema *nekoj mjeri* kojom „obuhvaća uvijek općenito, njegove probleme, njegove ciljeve i zadatke (...) uvijek može dati samo ono što uistinu ima“.¹⁰⁶³ Autor naglašava da možemo htjeti za sebe više u okviru duhovnih dobara, ali i materijalnih, samo ako u tome slušaju dajemo više drugima. To proizlazi otuda što se „ljubav protivi kapitaliziranju“¹⁰⁶⁴, ona osloba uvijek straha od osiromašenja prije svega zato što predstavlja izvor unutarnjega bogatstva koje se stalno obnavlja. Wojtyła dalje tvrdi da put do ljubavi vodi po pravednosti.

1.1.3. *Amor benevolentiae*

Istinska bi ljubav trebala izmeću ostaloga omogućiti razvoj i usavršavanje osobe za razliku od *krive* ili *zle* ljubavi koja izaziva suprotne učinke. Ukoliko ne nadilazi požudu, takva bi ljubav, posebice između žena i muškarca, bila nepotpuna. No, kako tvrdi Wojtyła, ljubav požude ne iscrpljuje u potpunosti bit ljubavi između osoba jer „nije dovoljno željeti/žudjeti osobu kao dobro za sebe, mora se osim toga – i prije svega – željeti njeno dobro“.¹⁰⁶⁵ Takvu ljubav srednjovjekovni mislilac sv. Toma naziva *amor benevolentiae*, što znači i ljubav dobrohotnosti, te kaže: „nije bilo koja vrsta ljubavi (*amor*) istovjetna s prijateljstvom, nego samo ona koja je popraćena dobrohotnošću, to jest ona kojom tako volimo nekoga da njemu pomoćini dobro. Ako pak voljenim bi se nešto želimo pomoćini dobro, nego sebi želimo pribaviti njihovo dobro (...) onda je to požudna ljubav (*amor concupiscentiae*).“¹⁰⁶⁶ Iz ovoga

¹⁰⁶¹ WOJTYŁA, Karol, „Pravednost i ljubav“, 98–99.

¹⁰⁶² WOJTYŁA, Karol, „Pravednost i ljubav“, 99.

¹⁰⁶³ WOJTYŁA, Karol, „Pravednost i ljubav“, 99–100.

¹⁰⁶⁴ WOJTYŁA, Karol, „Pravednost i ljubav“, 100.

¹⁰⁶⁵ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 72.

¹⁰⁶⁶ AKVINSKI, Toma, „Narav ljubavi“, u: VEREŠ, T. (izabrao i priredio), *Toma Akvinski. Izabrano djelo*, 264–265, bilj. 6 i 10. Toma postavlja pitanje „Da li je ljubav neko prijateljstvo?“ U ovom odluku isprepliću se svetopisamski tekstovi s Aristotelovima. Toma ukazuje na ono što je prethodilo, ali i ono što prati kršćansku vjeru. Tako donosi argumente u prilog uvjerenju da ljudsko prijateljstvo u svom najvišem obliku dostiže nesebično darivanje i kao takvo omogućuje da se stekne uvid u tajnu kršćanske ljubavi. Prijateljstvo omogućuje da se ukaže na bitno *osobno i meću osobno (ja-ti)* obilježje ljubavi. Toma ukazuje i na zapovijed ljubavi prema neprijatelju što predstavlja apsolutnu novost kršćanstva u odnosu na sve svjetske religije i ljudske pothvate.

je vidljivo da ljubav dobrohotnosti označava nesebičnost u ljubavi za koju vrijedi, kako smo rekli, želim tvoje dobro ili želim ono što je dobro za tebe, a ne samo *želim tebe kao dobro*. Da bi ljubav osobe prema osobi bila istinski prava i ista ljubav, Wojtyła, na tragu sv. Tome, ističe kako ona mora biti dobrohotna. Stoga ljubav između žene i muškarca ne može ostati samo na ljubavi požude, nego treba i ići u smjeru što više dobrohotnosti. Osim što se kod dobrohotnosti radi o tome da želimo dobro drugome, riječ je i o „bitnoj tendenciji sposobnoj ostvariti dobro drugoga. Drugim riječima, dobrohotnost označava aktivno zalaganje za drugog, u čemu se vidi nova dimenzija transcendencije“.¹⁰⁶⁷ Posebno se ovo odnosi na brak i bračnu ljubav gdje isto može doći do zanemarivanja ove važne tendencije u ljubavi. Dobrohotnost kao istinska i nesebična ljubav zahtjev je koji se nameće ne samo u bračnim odnosima između žene i muškarca, nego je ona nužna i u međuljudskim odnosima članova obitelji. Time još nismo potpuno osvijetlili puno značenje ljubavi. U bit ljubavi spada i uzajamnost.

1.1.4. Uzajamnost

Kao polazište za svoje analize naš autor uzima tvrdnju da je „ljubav uvijek uzajamni odnos osoba. To se opet nadalje temelji na određenom odnosu prema dobru“.¹⁰⁶⁸ Sv. Toma kaže: „dobrohotnost ne otkriva potpuno značenje ljubavi, nego se za nju zahtijeva da bude uzajamna (...) a takva se uzajamna dobrohotnost temelji na nekom zajedništvu.“¹⁰⁶⁹ Wojtyła nastavlja Tominu misao i ukazuje na *uzajamnost* u odnosima koja također spada u bit ljubavi. Nije moguće govoriti o ljubavi ako ne postoji uzajamnost „jer ljubav je po svojoj naravi interpersonalna, a ne individualna. Ona je snaga koja povezuje i ujedinjuje, njena se narav protivi razdvajanju i izolaciji“.¹⁰⁷⁰ Znači da u ljubavi postoji zahtjev uzajamnosti, uzajamne dobrohotnosti koja se, kako je rekao, temelji na zajedništvu¹⁰⁷¹ jer „ljubav nije samo *u* ženi i *u* muškarcu – jer bi u tome slučaju to zapravo bile dvije ljubavi“¹⁰⁷², a mi govorimo o jednoj ljubavi koja povezuje i postoji *međusobno* osobama. Wojtyła skreće pozornost da

„obostrana ljubav stvara najbližu osnovu za to da od dvoje ljudi nastane jedno mi. U tome se sastoji naravna dinamika ljubavi. Da bi postojalo mi, nije dovoljna sama obostrana ljubav jer u njoj su unatoč svemu i dalje dvoje ljudi, a prema toj potpunosti raspoložena za to da postanu jedno mi. O postojanju toga

¹⁰⁶⁷ TI AC, Iris, *Personalistička etika Karola Wojtyły*, 153–154.

¹⁰⁶⁸ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 63.

¹⁰⁶⁹ AKVINSKI, Toma, „Narav ljubavi“, u: VEREŠ, T. (izabrao i priredio), *Toma Akvinski. Izabrano djelo*, 265.

¹⁰⁷⁰ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 74.

¹⁰⁷¹ Zajedništvo (*communicatio, communio*) temeljna je kategorija ljudskoga i kršćanskoga života. Pretpostavka zajedništva stanovita je bivstvena sličnost (*similitudo*) iz koje izvire svi oblici ljubavi (usp. *Summa th.*, I–II, q. 27, a. 3). Usp. AKVINSKI, „Narav ljubavi“, u: VEREŠ, T. (izabrao i priredio), *Toma Akvinski. Izabrano djelo*, 265.

¹⁰⁷² WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 74.

mi u ljubavi odlučuje upravo uzajamnost. Uzajamnost objavljuje da je ljubav dozorila, da je postala nešto *me u* osobama, da je stvorila nekakvu zajednicu, i u tome se ostvaruje njezina puna narav“.¹⁰⁷³

Wojtyła se poziva na ono što je o temi uzajamnosti rekao Aristotel u svojem traktatu o prijateljstvu (*Nikomahova etika*, knjiga VIII. i IX.). Po Aristotelu, uzajamnost može biti različita, što ovisi o karakteru dobra na kojem se temelji uzajamnost, a zajedno s njom i prijateljstvo. Ako se radi o istinskom, dostojnom dobru, uzajamnost je duboka i zrela. No suprotno tome, ako se radi o dobru koje se zasniva na koristi, uporabi, tj. korisnom dobru ili na ugodu, onda je uzajamnost nešto *plitko* i nestalno. Iz ovoga proizlazi da iako je uzajamnost nešto *izme u* osoba, ona ovisi o onome što obje osobe unose u nju. Naš se autor nadovezuje na Aristotelovu misao i kaže da ako se „doprimos obje osobe u njihovoj uzajamnoj ljubavi sastoji u njihovoj osobnoj ljubavi koja posjeduje integralnu udorednu vrijednost tj. ljubav kao vrlina-krjepost, tada uzajamnost dobiva karakter postojanosti“.¹⁰⁷⁴ Time se tumači i povjerenje u drugu osobu koje osloba a od ljubomore – „povjerenje koje u velikoj mjeri odlučuje o tome da je ljubav istinsko dobro dvoje ljudi. Može i se na drugog uvijek osloniti, misliti na njega kao o prijatelju koji neće te razočarati, to je za onoga tko voli izvor mira i radosti. Mir i radost plodovi su koji proizlaze iz ljubavi i usko su povezani sa njenom biti“.¹⁰⁷⁵ Suprotno ovome dvoje ljudi mogu u svoju ljubav unositi prije svega, a možda i jedino požudu, tada je uzajamnost osiromažena, a, kako Wojtyła ističe, nedostaju joj bitna obilježja koja je čine pravom uzajamnošću u odakle proizlazi nepovjerenje u drugu osobu. Osim toga, kada žena i muškarac prestanu jedno drugom biti izvor ugone ili zadovoljenja požude, završavaju i vlastiti razlog ljubavi, nestaju i privid uzajamnosti koji je u stvari egoizam, dok „uzajamnost mora kod obje osobe pretpostaviti altruizam“.¹⁰⁷⁶ Wojtyła tvrdi da upravo uzajamnost omogućuje sintezu požudne i dobrohotne ljubavi te u tom smislu ističe kako se ljubav sastoji „u interpersonalnoj sintezi i sinhronizaciji naklonosti, požude i dobrohotnosti“.¹⁰⁷⁷

Kako se vidi iz ovih analiza, od velike je važnosti utvrditi na čemu se temelji uzajamnost te isključiti privid uzajamnosti „jer ljubav može trajati jedino kao jedinstvo u kojemu se otkriva zrelo 'mi', a ne može trajati kao spajanje dvaju egoizama u čijoj se osnovi otkriva dvoje 'ja'. Ljubav ima strukturu interpersonalne zajednice“.¹⁰⁷⁸ Ovdje dolazimo do *sudjelovanja* koje smo analizirali u prethodnom poglavlju, a koje predstavlja vlastitost osobe

¹⁰⁷³ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 75.

¹⁰⁷⁴ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 76.

¹⁰⁷⁵ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 76.

¹⁰⁷⁶ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 77.

¹⁰⁷⁷ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 75.

¹⁰⁷⁸ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 78.

koja odgovara personalnoj subjektivnosti, ali predstavlja i temelj zajednice. Ostvarenje *autenti noga sudjelovanja* najbolje se oituje upravo u zajednici kao što su brak i obitelj. Sudjelovanje je uvjet *autenti noga communio personarum* – zajedništva osoba.¹⁰⁷⁹ Kako je reeno, Wojtyła tvrdi da „relacija ‘ja-ti’ otvara ovjeka izravno prema ovjeku. (...) ovje nost je dana u relaciji ‘ja-ti’ ne kao apstraktna ideja ovjeka (...) nego kao ‘ti’ za ‘ja’”. Sudjelovanje u tome poretku isto je što i ostvarenje interpersonalne zajednice ija se osobna subjektivnost ‘ti’ objavljuje kroz ‘ja’, donekle i uzajamno, a iznad svega se osobna subjektivnost jednoga i drugoga utemeljuje, osigurava i raste u toj zajednici“.¹⁰⁸⁰

Wojtyła u svojim analizama opisuje još jedan oblik ili, bolje re i, put ljubavi, i to od simpatije do prijateljstva te iste e da ljubav mora iz simpatije prije i u prijateljstvo. Objašnjava ovu tvrdnju uzimaju i u obzir dva aspekta ljubavi, subjektivni i objektivni. Kada se govori o subjektivnom aspektu ljubavi, ne misli se na subjektivizam. Wojtyła o tome kaže:

“Ljubav je uvijek nešto subjektivno jer se nalazi u subjektima, istodobno ipak treba biti slobodna od subjektivizma. Treba ona u subjektu, u osobi, biti nešto objektivno, imati svoj objektivni karakter, a ne samo subjektivni. Zrelost prijateljstva izme u osoba x i y može se provjeriti, me u ostalim, time je li prijateljstvo popra eno simpatijom, ali još više time nije li bez ostatka ovisno o simpatiji (o trenucima ganu a i afektivnim raspoloženjima), postoji li i izvan njih, objektivno, u osobi i me u osobama. Tek tada se može na njoj graditi brak, kao zajedni ki život dvoje ljudi.“¹⁰⁸¹

Simpatija je isto osje ajna, afektivna ljubav koja se sastoji više u doživljaju nego u inu jer u njoj još ne sudjeluju voljna odluka i izbor. Njoj nedostaje objektivnost, što dolazi do izražaja u tome što simpatija esto „neovisno o objektivnoj vrijednosti osobe na koju se upravlja, plijeni afektivnost i volju. Vrijednost osje aja u izvjesnoj mjeri nadomješta vrijednost osobe koja je predmet simpatije“.¹⁰⁸² S druge strane, „jedino simpatija ima tu mo da me usobno približi ljude na na in koji oni mogu osjetiti, na iskustveni na in. Ljubav je ipak, iskustvo a ne samo zaklju ak“.¹⁰⁸³ Objektivna snaga prijateljstva sastoji se u tome što je u njemu odluju i angažman volje prema drugoj osobi, „ja ho u dobro za tebe kao što ga ho u sam za sebe“.¹⁰⁸⁴ Vidimo da simpatiji nedostaje ovo htijenje dobra bez kojega nema prave ljubavi, no s druge strane simpatija upotpunjuje prijateljstvo koje bi bez nje ostalo hladno.

¹⁰⁷⁹ WOJTYŁA, Karol, „Osoba: podmiot i wspólnota“, str. 5–59. Wojtyła isti e da „sposobnost sudjelovanja u ovje nosti svakoga ovjeka predstavlja jezgru svakoga sudjelovanja i uvjetuje personalisti ku vrijednost djelovanja i postojanja ‘zajedno s drugima’“. Usp. WOJTYŁA, Karol, *Osoba i czyn*, 322–323.

¹⁰⁸⁰ WOJTYŁA, Karol, „Osoba: podmiot i wspólnota“, u: *Roczniki filozoficzne*, 24 (1976), sv. 2, str. 36; usp. „Subjectivity and the Irreducible in Man“, u: *Analecta Husserliana*, Vol. VII., 1978., 107–114.

¹⁰⁸¹ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 83.

¹⁰⁸² WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 78.

¹⁰⁸³ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 78.

¹⁰⁸⁴ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 80. Tako er vidi: AKVINSKI, Toma, „Narav ljubavi“, u: VEREŠ, T. (izabrao i prir.), *Toma Akvinski. Izabrano djelo*, 264–265.

1.1.5. Zaru ni ka ljubav¹⁰⁸⁵

U op o j analizi ljubavi koja je prije svega metafizi ka naš je autor analizirao razli ite vidike ljubavi nastoje i pokazati što spada u bît svake ljubavi, a na poseban se na in ostvaruje u ljubavi izme u žene i muškarca. Ako govorimo o ljubavi u subjektu, ona se oblikuje naklonoš u, požudom i dobrohotnoš u. Me utim, kako je re eno, ljubav u punini ne nalazimo u individualnom subjektu nego tek u interpersonalnoj relaciji. A kada je u pitanju relacija, odnos osoba, tada dolazimo do prijateljstva, simpatije i do uzajamnosti, o emu je tako er bilo rije i. Zaru ni ka je ljubav razli ita od svih do sada analiziranih oblika ljubavi. Bit se zaru ni ke ljubavi nalazi u *uzajamnom predanju* osoba. Upravo predanje sebe podrazumijeva nešto puno više od *željeti dobro* drugome. Me utim, kako smo vidjeli do sada, takvu predanju sebe protivi se narav osobe. Re eno je da je osoba po svojoj biti nepriop iva – *alteri incommunicabilis*, osoba je gospodar same sebe – *sui iuris* i ne može samu sebe *predati*. Osoba na izvjestan na in egzistira sama za sebe, sebe posjeduje i sobom vlada te stoga ne može biti tu im vlasništvom, poput stvari, te je isklju eno postupanje s osobom kao s uporabnim predmetom, kako je ve re eno. Wojtyła tvrdi da ono što nije mogu e u naravnom poretku i u fizi kom smislu mogu e je u poretku ljubavi i u moralnom smislu te isti e da „u takvu zna enju osoba može sebe dati ili predati drugoj, i to kako ljudskoj osobi, tako i Bogu, a takvim predanjem oblikuje se osobit oblik ljubavi koju ozna avamo kao zaru ni ka ljubav“.¹⁰⁸⁶ Zaru ni ka se ljubav ostvaruje u skladu s Kristovim nau avanjem na druga iji na in u isklju ivoj predanosti samom Bogu, a na druk iji na in u braku uzajamnim predanjem ljudskih osoba.¹⁰⁸⁷ Krš anska objava predstavlja dva poziva na ljubav: *brak* i *djevi anstvo*. Zaru nici su pozvani živjeti iskustvo vjernosti koje podrazumijeva trajnost koja se ne temelji samo na njihovoj vlastitoj slobodnoj odluci, to jest za takav in nije dovoljna samo subjektivna ljudska snaga nego i Kristova milost. Kristova je želja da bra na vjernost bude nerazrješiva, što zahtijeva potrebu onoga *zauvijek* što je utkano u svaku istinsku ljubav. U nerazrješivosti i trajnosti tijekom itava naravnoga života supružnici o ituju da se ne boje *umiranja sebi*, a krš anski brak time realizira svoju istinsku *formu zvanja*. Zahvaljuju i Duhu Svetom po evan eoskoj karizmi nerazrješivosti zaru nici su osposobeljni nasljedovati Krista. Na taj na in supružnici na temelju svoga bra nog saveza o ituju zajedni ku sudbinu i

¹⁰⁸⁵ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 84–89.

¹⁰⁸⁶ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 86.

¹⁰⁸⁷ Vidi više o zaru ni koj ljubavi u lanku: WOJTYŁA, Karol, „O znaczeniu miłoci obłubie czej. (Na marginesie dyskusji)“, u: *Roczniki Filozoficzne KUL*, 22 (1974), z. 2, s. 162–174; IVAN PAVAO II., *Obiteljska zajednica*, 13.; isti: *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.*, str. 78–93.

bra noga i djevi anskoga života. Kao što i oni koji su pozvani na djevi anstvo radi kraljevstva Božjega, to jest oni koji ostvaruju *zaru ni ku ljubav* u isključivoj predanosti Bogu, odriču se pri tome naravne težnje za sklapanje bra noga saveza, samim time ne poriču vrijednost braka kao takva.¹⁰⁸⁸ Wojtyła u vezi s *predanjem* osobe navodi Kristove riječi koje naizgled u sebi sadrže paradoks:

„Tko nađe život svoj, izgubiće ga, a tko izgubi svoj život poradi mene, naći će ga’ (Mt 10,39). Iz ovoga proizlazi da je najpotpuniji i najradikalniji oblik ljubavi upravo sadržan u predanju sama sebe, u tome da se vlastito nepriopćivo i neotuđivo ‘ja’ u čini nečijim vlasništvom. Paradoks je dvostruk i ide u dva smjera: prvo – moguće je izići iz vlastitoga ja, drugo – da se pritom to ‘ja’ ni najmanje ne poništava i ne obezvrjeđuje, nego posve suprotno, razvija se i obogaćuje, u iznad-fizičkom, moralnom značenju. Evanđelje naglašava to vrlo izrazito i odlučno: ‘Tko izgubi – naći će’, tko nađe – izgubiće.’ Otkrivamo u njemu, kako se vidi, ne samo personalističku normu nego i vrlo detaljne i smjele smjernice koje tu normu razgranavaju u različitim smjerovima.“¹⁰⁸⁹

Znači, ispravno predanje sebe uključuje priznanje i prihvatanje dostojanstva druge osobe. Uzajamno predanje i priznanje mora dovesti do izraza osobe i njenu vrijednost, tj. jamčiti njeno dostojanstvo. U *zaru ni ku ljubavi* događase predanje individualne osobe drugoj izabranoj osobi. S obzirom da „brak mora odgovarati zahtjevima personalističke norme u njemu se mora ostvariti uzajamno predanje, uzajamna *zaru ni ku ljubav*“¹⁰⁹⁰, drugim riječima, ljubav žene i muškarca u braku vodi do uzajamnog predanja. Ljubiti u stvari znači „predati sebe drugima“. Može se zaključiti da *zaru ni ku ljubav*, iako po svojoj biti različita od drugih, ne može se oblikovati odvojeno od njih, naročito ju je potrebno vezati s *dobrohotnošću i prijateljstvom*.

1.2. Ljubav kao doživljaj

Za razliku od metafizičke analize koja ukazuje na objektivni aspekt ljubavi, psihološka analiza ukazuje na njezin subjektivni aspekt. Ljubav kao takva predstavlja *doživljaj*. Budući da je subjektivna ljubav *doživljaj*, ono što spada na ljudsku ljubav odvija se iz psihološkoga motrišta u osjetilno-osjećajnoj sferi čovjeka. Wojtyła počinje psihološku analizu ljubavi predstavljanjem *elementarnih dijelova* psihičkoga života čovjeka te se zadržava na analizi osjetilnosti i osjećajnosti u nastojanjima da izloži značenje ljudske seksualnosti. Na kraju se posvećuje analizi složena problema integracije ljubavi.¹⁰⁹¹

¹⁰⁸⁸ O pozivu na djevi anstvo i na beženstvo vidi više: PAPIŃSKO VIJEŠE ZA OBITELJ, *Ljudska spolnost: istina i značenje* (LjS). Odgojne smjernice u obitelji, 34–36. Također vidi: DUDA, Bonaventura, „Ženidba i djevi anstvo u 1 Kor 7“, u: *Bogoslovska smotra*, 1–2 (1979), 19–40, 30.

¹⁰⁸⁹ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 86–87.

¹⁰⁹⁰ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 88.

¹⁰⁹¹ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 90–106.

1.2.1. Osjetilnost

Osjetilnost se povezuje sa spolnim nagonom kao naravnom vlastitoš u ljudskoga bi a. Možemo se upitati koje je zna enje ljudske seksualnosti?¹⁰⁹² Ako pitamo mlade danas, esto nailazimo na ponižavaju e razlike izme u ideala kojima želimo težiti i stvarnosti mnogih veza koje su esto svedene na korištenje drugoga za zadovoljenje spolnoga nagona. Mnogi misle da je intimnost na neki na in znak ljubavi, ali s druge strane mnogi doživljavaju intimnost kao sredstvo, alat, za doživljavanje snažnih emocija i užitka. Osjetilnost ima *konzumpcijsku* orijentaciju koja je prije svega usmjerena na *tijelo* osobe. Ova je usmjerenost spontana i refleksna. Osjetilnost sama po sebi nije ljubav, ak vrlo lako može postati protivna ljubavi u ovom kontekstu u kojem je objekt djelovanja druga osoba kada smo suo eni s rizikom korištenja druge osobe kao sredstva za postizanje cilja. Utilitarni mentalitet stekao je opasnu prevlast upravo u domeni ljudske seksualnosti. U tom smislu Wojtyła govori o pogrešnim inerpretacijama spolnoga nagona, i to *rigoristi koj i libidisti koj*. Osvrnut emo se na Wojtylinu kriti ku analizu navedenih tuma enja spolnoga nagona.

Prema rigoristi kom tuma enju¹⁰⁹³ spolnoga nagona spolni je odnos dobar samo zato što služi prokreaciji. Wojtyła ukazuje da se ovo shva anje pogrešno pripisuje krš anskom nazoru te pogrešno sugerira da se „Stvoritelj služi ženom i muškarcem kao i njihovim zajedni kim spolnim životom da osigura egzistenciju vrsti *Homo sapiens*. On na taj na in rabi osobe kao sredstva za svoju svrhu. Dosljedno, brak i zajedni ki spolni život dobri su samo zahvaljuju i tome što služe prokreaciji“.¹⁰⁹⁴ Ovo shva anje u stvari proizlazi iz naturalisti kih i empirijsko-senzualisti kih principa. Rigorizam izražava negativan stav prema ljudskom tijelu, a *spolno uživanje* smatra se nužnim zlom koje se mora tolerirati jer se ne može isklju iti. To je povezano s manihejskim shva anjem koje je Crkva osudila odmah u prvim stolje ima. Ovo u enje ne odbacuje brak kao nešto što je samo u sebi zlo i ne isto. Op enito maniheizam smatra da je duh pozitivna dimenzija ljudskoga bi a, a tijelo gleda kao *zatvor duha* i stoga je traženje zadovoljstva tijekom odnosa pogrešno. Takvo shva anje ljudskoga bi a umanjuje njegovo dostojanstvo i dobrotu osobe kao jedinstva tijela i duha, s temeljnom sposobnoš u slobodne volje jer, kako je re eno, objektivnom dostojanstvu osoba pripada i injenica da je u ljubavi koju one ostvaruju u braku sadržana i radost spolnoga *uživanja*.

¹⁰⁹² PAPINSKO VIJE E ZA OBITELJ, *Ljudska spolnost: istina i zna enje* (LjS). Odgojne smjernice u obitelji, (8. prosinca 1995.), Krš anska sadašnjost, Dokumenti 106, Zagreb, 1997. Ovaj dokument rezultat je ponavljanih i hitnih zahtjeva za davanjem uputa kao potpore roditeljima na osjetljivu odgojiteljskom podru ju kao što je pravilno življenje vlastite spolnosti. U tom smislu Papinsko vije e ponudilo je neke vodilje pastoralnoga zna aja.

¹⁰⁹³ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 48–50.

¹⁰⁹⁴ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 49.

Uostalom, kako primje uje Wojtyła, „Stvoritelj je imao na umu takvu radost i povezoao ju je s ljubavlju žene i muškarca ukoliko se ta ljubav na tlu spolnoga nagona oblikuje u potpunosti pravilno, odnosno na na in koji odgovara ovjeku kao osobi“.¹⁰⁹⁵

Libidisti ko tuma enje¹⁰⁹⁶ je još jedno pogrešno shva anje ljudske spolnosti. Po ovom tuma enju zna enje spolnoga nagona svodi se na zadovoljenje želje za užitkom. Libidisti ko tuma enje može se initi eš im jer u njemu kona no zna enje spolnoga nagona zna i zadovoljiti želju za užitkom. Sam naziv dolazi od latinskoga *libido*, a zna i „naslada koja dolazi od uporabe“. Naš autor navodi kao primjer Sigmunda Freuda koji se služio ovim izrazom u svojoj interpretaciji spolnoga nagona. Spolni je nagon po Freudovu shva anju u na elu nagon za nasladom.¹⁰⁹⁷ Prema ovom sustavu vrijednosti primarni je cilj spolnoga odnosa naslada ili uživanje dok je prokreacija sekundarni cilj odnosa te stoga moramo izbjegavati bilo kakvo ograni avanje postizanja užitka kako bismo oslobodili svoju ljudsku narav.

U oba ova pristupa spolnom nagonu ljudska osoba postaje sredstvo za postizanje željenoga cilja. Ova utilitarna metoda predstavlja izravnu povredu dostojanstva ljudske osobe koja nikada ne smije i ne može biti uporabnim predmetom, tj. svedena na objekt od strane druge osobe jer „vrijednost tijela i vrijednost spola izražena u tijelu temelji se na vrijednosti osobe“.¹⁰⁹⁸

Wojtyła ukazuje na kompleksni karakter nagona koji u ovjeku postiže njemu vlastitu puninu tek integracijom u psihi ki i duhovni „sloj“. Kaže da ovjek na podru ju spolnosti nije odgovoran za ono što se u „njemu doga a“ jer u tome ne sudjeluje njegova volja. Wojtylinim rije ima:

„ ovjek nije odgovoran za ono što se u njemu doga a u podru ju spolnosti ako to sam nije izazvao, ali je u najve o j mjeri odgovoran za ono što ini u tome podru ju. Spolni nagon je suizvor onoga što se u ovjeku doga a, onoga što se odvija u njegovom osjetilnom i osje ajnom životu a da u tome ne sudjeluje volja, što dokazuje da je taj nagon vlastitost cijeloga ljudskog bi a, ne samo neke njegove sfere ili mo i i ima karakter snage koja se ne o ituje samo u onome što se doga a u tijelu ovjeka, u njegovim osjetilima ili osje ajima bez sudjelovanja volje, nego i u onome što se oblikuje njegovim sudjelovanjem.“¹⁰⁹⁹

Autor tuma i razliku izme u nagona i instinkta. Isti e da nagon kod ovjeka ima sasvim druga iji karakter nego u itavu svijetu prirode i kaže da „spolni nagon kod ovjeka ima naravnu tendenciju da prije e u ljubav upravo stoga što su oba objekta koji se razlikuju po svojim spolnim psiho-fiziološkim vlastitostima, ljudi. Fenomen ljubavi je vlastit svijetu ljudi,

¹⁰⁹⁵ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 56.

¹⁰⁹⁶ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 51–56.

¹⁰⁹⁷ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 51.

¹⁰⁹⁸ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 96.

¹⁰⁹⁹ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 37.

u svijetu životinja djeluje samo instinkt“.¹¹⁰⁰ Kod ovjeka je nagon po naravi podređen volji, a time i podložan specifičnoj dinamici slobode kojom volja raspolaže. Naš autor dalje tvrdi da „spolni nagon u ljubavi nadraža – transcendira determinizam prirodnoga – biološkog poretka. Upravo stoga, očitovanje spolnog nagona moraju se kod ovjeka procjenjivati na razini ljubavi, a njegove aktualizacije tj. čini koji iz toga proizlaze, predmet su odgovornosti, i to upravo odgovornosti za ljubav“.¹¹⁰¹ Drugim riječima, vrijednost osobe povezana je sa slobodom, a sloboda je vlastitost volje, stoga ono što ne proistječe iz slobode ne može biti priznato kao prava ljubav i u sebi nema ništa od njezine biti. Nešto kasnije Wojtyła u analizi integracije ljubavi kaže da u tome ujedno leži razlog što u procesu „psihike integracije kakav se zajedno sa spolnom ljubavlju odigrava u nutрини osobe nije riječ samo o zauzetosti volje nego i o punovrijednoj zauzetosti slobode“.¹¹⁰²

Iz rečenoga se može zaključiti da se u ljubavi izmeđuju žene i muškarca osjetilnost kao naravna reakcija na osobu drugoga spola pojavljuje kao sastavni dio bračne, zaručnice ljubavi. Wojtyła upozorava da:

„usmjerenost na spolnu vrijednost povezanu s ‘tijelom’ kao s uporabnim predmetom, zahtijeva bezuvjetnu integraciju: mora biti uključena u cjelovit i zreo odnos prema osobi. Bez toga posve sigurno nije ljubav. (...) osjetilnost mora biti otvorena za druge, plemenitije elemente ljubavi. (...) osjetilnost kao uročena i naravna vlastitost konkretne osobe ne zna i sama po sebi nešto moralno zlo. (...) elementarna osjetilna pobuda (samo ako nije bolesna) može tada postati imbenikom koji uvjetuje tim ispunjeniju i tim žar u ljubav“.¹¹⁰³

Ipak, naš autor upozorava da se ljubav ne može svesti samo na osjetilnost ili *sex appeal*¹¹⁰⁴ jer se u ovom slučaju spolna vrijednost povezuje s tijelom kao mogućim uporabnim predmetom u čemu se iscrpljuje gledište *sex appeala* koji postaje izvor dezintegrirane ljubavi koja u sebi nosi samo oznake osjetilnosti te se ne može u ovom slučaju govoriti o pravoj ljubavi. Time točno zamjećuje da onaj čini u koji osoba ulaže sve svoje sposobnosti predstavlja pravu ljubav, ljubav „kao *actus humanus*“¹¹⁰⁵. Kako je rečeno, u činu ljubavi elementi koji spadaju u afektivnost ili osjetljivost, kao i na osjetilnost ili seksualnost nisu eliminirani, nego su integrirani na razini osobe.

¹¹⁰⁰ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 38–39.

¹¹⁰¹ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 40.

¹¹⁰² WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 106.

¹¹⁰³ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 97–98.

¹¹⁰⁴ Anglosaksonska riječ *sex appeal* ne zna i isto što i spolni nagon. Govori o osjetljivoj pobudi i samoj osjetljivosti. Koristi se u slučajevima kada je riječ o određenoj sposobnosti za izazivanje osjetljivih uzbuđenja ili spremnosti njihova doživljavanja. Funkcija spola u *sex appealu* sužena je na sferu osjetila i osjetljivosti. Usp. Wojtyła, K., *Amore e responsabilità*, 98.

¹¹⁰⁵ TI AC, Iris, *Personalistička etika Karola Wojtyły*, 161.

1.2.2. Osje ajnosti i osje ajna ljubav¹¹⁰⁶

Osje ajnost i osje ajna ljubav je subjektivni aspekt ljubavi koji treba razlikovati od osjetilnosti. Wojtyła pod osje ajnoš u shvaća sposobnost odgovoriti na spolnu vrijednost osobe drugoga spola kao cjelinu, zna i sposobnost odgovoriti na ženskost ili muškost. Osje ajnost ili afektivnost slobodna je od požude, za razliku od osjetilnosti, te omogućava da uvijek osjeća drugu osobu bliskom sebi. Međutim, Wojtyła ističe kako u afektivnom doživljaju dolazi do izražaja drugačija potreba nego kod osjetilnosti, radi se o žudnji za neprestanom blizinom druge osobe. Osje ajna ljubav ne očituje usmjerenost na tijelo kao što je to slučaj kod osjetilnosti pa se zbog toga ova ljubav često zove duhovna ljubav te kod nje nema govora o konzupcijskoj orijentaciji i bilo kakvu iskorištavanju druge osobe. Opasnosti ili slabosti ovoga vida ljubavi nalaze se u pretjeranoj idealizaciji osobe koja je predmet ljubavi. Osobi se u stvari pridaju vrijednosti koje ona nema. Čak se može dogoditi da subjekt pridaje objektu svoje ljubavi one vrijednosti koje sam subjekt nosi u sebi i uz koje prijanja svjesno i podsvjesno.¹¹⁰⁷ Wojtyła ukazuje na glavni izvor slabosti osje ajne ljubavi:

„Ta ljubav očituje znakovitu ambivalenciju: s jedne strane ona traži blizinu ljubljene osobe, traži približavanje i izraze nježnosti, s druge strane zapravo je udaljena od nje jer ne živi od njezine istinske vrijednosti, nego živi nekako na njezin račun, od onih vrijednosti uz koje subjekt prijanja kao uz svoj ideal. Stoga osje ajna ljubav biva vrlo često uzrok razaranja (...) razaranja može biti – kako za ženu tako i za muškaraca – to što se vrijednosti koje se pripisuju voljenoj osobi očituju kao fikcija. Razilaženje između ideala i stvarnosti izaziva nerijetko ne samo ugasnuće osje ajne ljubavi nego se ona naprotiv preokreće u osje ajnu mržnju.“¹¹⁰⁸

Može se zaključiti da ljubav ne može ostati samo na *osjetilnosti*, samo *sex-appeal* jer tada uključuje konzupcijsko usmjerenje. Ljubav ne može ostati niti samo na *osje ajnosti* jer ni tada ne može predstavljati ljubav u zreloj značenju te riječi. Kako Wojtyła kaže: „Osje aj sam po sebi boluje od subjektivizma tako da se objektivni profil ljubavi mora na njegovoj podlozi tek oblikovati i sazrijevati iz drugih izvora – sam osje aj ga ne može stvoriti. (...) Snage koje su sposobne oblikovati objektivni profil ljubavi su snage ljudskoga duha, zahvaljujući kojima se događaja integracija ljubavi.“¹¹⁰⁹ Naš autor dalje tvrdi da „doživljaj slobode ide u paru s doživljajem istine te da svaka unutarnja situacija uvijek ima svoju psihološku istinu, osjetilna zauzetost svoju, osje ajna zauzetost opet svoju, riječ je o subjektivnoj istinitosti“.¹¹¹⁰

Dakle, iako se ljubav žene i muškarca oblikuje duboko u psihi uvijek, ljudska se ljubav ne može ograničiti samo na psihološki aspekt. Subjektivna istina ljubavi u koju spada i

¹¹⁰⁶ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 98–103.

¹¹⁰⁷ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 101.

¹¹⁰⁸ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 102.

¹¹⁰⁹ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 102.

¹¹¹⁰ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 105.

osjetilna i osje ajna zauzetost osoba nije dovoljna za potpunu sliku ljubavi. Zna i, na temelju osjetilne i osje ajne ljubavi ne možemo ništa re i o njezinoj objektivnoj vrijednosti. Stoga ljubav zahtijeva još i objektivnu istinu zahvaljuju i kojoj se može dogoditi i integracija ljubavi.¹¹¹¹ Objektivna vrijednost ljubavi je najvažnija, a nju nam pokazuje Wojtyła et i ka analiza.

1.3. Ljubav kao odgovorni et i in¹¹¹²

Iz dosadašnjih je izlaganja vidljivo da se ljubav izme u žene i muškarca, dakle personalna ljubav, može promatrati kao psihološki fenomen, tj. doživljaj dok se u et i kom smislu ljubav treba promatrati kao udoredni in koji se odnosi na normu. Kako je re eno, Wojtyła u svojim analizama ljubav promatra prije svega kao vrlinu, a ne samo osje aj ili osjetilnost. U skladu s tim ljubav se oblikuje u volji i ovisi o ljudskoj slobodi te se kao vrlina usmjerava voljom na vrijednost osobe. Naš autor zapo inje et i ku analizu ljubavi kritikom etike situacije, o emu piše u odlomku gdje analizira doživljaj i vrijednost, zatim donosi analizu afirmacije vrijednosti osobe, predanja osobe, analizira izbor i odgovornost, govori o tome da ljubav po iva na zauzetosti slobode i nazna uje problem odgoja ljubavi.

U svojim tuma enjima Wojtyła ukazuje na opasnost jednostranosti u interpretaciji fenomena ljubavi, to jest opasnost njezine subjektivizacije koja se primje uje u tendencijama zastupnika *etike situacije*. Po tim nazorima ljudska se egzistencija sastoji od mnogo situacija koje same po sebi predstavljaju normu djelovanja, ne prihva aju se op e norme koje se nalaze izvan te konkretne situacije. Osoba se identificira s tijekom svojih akata. Za etiku situacije ne postoji nepromjenjiva bit ovjeka, univerzalna ljudska narav, a op i udoredni principi ne mogu predstavljati norme za konkretno djelovanje. Norme proizlaze iz *životnoga iskustva* i ono je *kriterij važenja et ikih norma* pa kako se iskustvo mijenja, tako su i norme podložne promjeni. Ako to primijenimo na odnos izme u žene i muškarca, Wojtyła upozorava: „tada bi se ljubav žene i muškarca kao samosvojan fragment ili poseban isje ak njihove egzistencije (ili suegzistencije) sastojala od mnoštva situacija koje bi same po sebi odlu ivale o njezinoj vrijednosti.“¹¹¹³ Etika situacije daje prednost doživljaju u odnosu na vrlinu (krepost) i na taj na in „situacionizam koji ne prihva a nikakvu normu zapada u psihologizam u poimanju ljubavi“¹¹¹⁴. Jer ljubav u psihološkom zna enju mora biti u ovjeku podre ena ljubavi u et i komu zna enju, bez ega nije mogu a prava integracija. Wojtyła et i e da „ne postoji

¹¹¹¹ Analizu problema integracije ljubavi vidi u: WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 103–106.

¹¹¹² WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 107–127.

¹¹¹³ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 107.

¹¹¹⁴ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 108.

psihološka punina bez etičke punine. Ljubav kao doživljaj podređena je ljubavi kao vrlini, inače upada u opasnost da ne bude puni doživljaj“.¹¹¹⁵ Naš autor skreće pozornost na to da „kršćanska etika oslonjena na Evanđelje poznaje ljubav kao nadnaravnu vrlinu, kao božansku krepost“ te sugerira potrebu zadržati se na tom gledištu u daljnjim analizama „ljudskog naobrazovanja i oblikovanja te krjeposti u relaciji žena-muškarac“.¹¹¹⁶ Autor tvrdi da je svaka „nadnaravna vrlina ukorijenjena u naravi i poprima nekakav ljudski oblik zahvaljujući djelovanjima obojeka a istovremeno se izražava i potvrđuje u tim njegovim djelovanjima kako u unutarnjim tako i u vanjskim okolnostima“.¹¹¹⁷

Wojtyła želi pokazati na koji se način ostvaruje ljubav kao vrlina u relaciji žena – muškarac, tj. u *zaru ni koj ljubavi* ukoliko vodi prema braku. Pri tome autor misli na ljubav koja može odgovoriti objektivnom zahtjevu personalističke norme koji pak traži da osoba bude *ljubljen*, a ne *upotrijebljen*. Ljubav je afirmacija vrijednosti osobe.

1.3.1. Ljubav – afirmacija vrijednosti osobe¹¹¹⁸

Kako je rečeno, osoba se razlikuje od stvari vlastitom strukturom i savršenostima. U strukturu osobe spada njezina *nutrina* u kojoj nalazimo elemente duhovnoga života zbog čega moramo priznati duhovnu narav ljudske duše, zbog čega osobi pripada njezina vlastita duhovna savršenost koja odlučuje o njezinoj vrijednosti. Stoga je ljudska narav objektivni temelj i izvor personalističke norme. Vrijednost osobe povezana je s cijelim bićem osobe, a ne samo s njezinim vlastitostima, primjerice *spolom*, jer *spol* je samo jedna od vlastitosti bića. Etički poredak zahtijeva da prvenstvo pripada vrijednosti osobe u odnosu na druge vrijednosti kao što su osjetilnost (spolnost) i osjećajnost stoga što se ljubav usmjerava na cijelu osobu, a ne samo na tijelo. U vezi s tim Wojtyła kaže:

„U svakoj situaciji u kojoj doživljavamo spolnu vrijednost neke osobe, ljubav zahtijeva integraciju, odnosno uključivanje te vrijednosti u vrijednost osobe, naravno: njezino podređivanje u odnosu na vrijednost osobe. I upravo je u tome sadržana osnovna etička crta ljubavi: ona je afirmacija osobe bez čega pak i nije ljubav.“¹¹¹⁹

Ljubav koja ne potvrđuje vrijednost osobe predstavlja njezinu dezintegraciju, što zapravo u tom slučaju i nije ljubav. Ljubav se ne može temeljiti samo na osjetilnosti kao ni na osjećajnosti jer osjetilnost i osjećajnost ne vode prema afirmaciji osobe.

¹¹¹⁵ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 108.

¹¹¹⁶ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 109.

¹¹¹⁷ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 109.

¹¹¹⁸ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 109–112.

¹¹¹⁹ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 110–111.

1.3.2. Ljubav – predanje osobe¹¹²⁰

U analizi metafizi koga aspekta ljubavi utvrdili smo da se bit ljubavi najdublje ostvaruje u predanju osobe koja ljubi ljubljenoj osobi. Vidjeli smo da se oblik ljubavi nazvan *zaru ni ka ljubav* razlikuje u potpunosti od svih drugih oblika i o itovanja ljubavi. Vrijednost osobe, kako smo rekli, u uskoj je povezanosti s bi em osobe. Po naravi, osoba je zahvaljuju i svojoj slobodnoj volji gospodar same sebe (*sui iuris*) i time je drugom nepriop iva i ne može se dati drugom (*alteri incommunicabilis*). Me utim, Wojtyła isti e: „ljubav otkida (otima) osobu iz njezine naravne nedodirljivosti i neotu ivosti. Jer ljubav ini da osoba upravo ho e sebe darovati drugoj – onoj koju ljubi. Ho e nekako prestatu biti isklju ivo svojim vlasništvom, a postati vlasništvom druge osobe. To razumijeva odre eno odricanje od *sui iuris*, kao i *alteri incommunicabilis*.“¹¹²¹ Pri tome je prisutno duboko uvjerenje da to odricanje ne vodi umanjivanju i osiromašivanju, nego prema proširivanju i oboga ivanju egzistencije osobe. Samopredanje, predanje svoje vlastite osobe ne može biti nametnuto, ono „može imati punu vrijednost kada u tome sudjeluje volja i kada je to njeno djelo“. ¹¹²² Drugim rije ima, ono je slobodan in. Ljubav angažira slobodu, ona je samopredanje, a *dati sebe* zna i svoju slobodu ograni iti za volju drugoga. Wojtyła je na Drugomu vatikanskom koncilu esto govorio o slobodi, izme u ostaloga i prilikom nastajanja deklaracije o vjerskoj slobodi. Pri tome je isticao da „nije dovoljno re i ‘ja sam slobodan’, nego ja sam odgovoran to je doktrina utemeljena u živu oj tradiciji Crkve“. ¹¹²³ Naglašava da je odgovornost vrh i nužni dio slobode tako da se u ljubavi uvijek govori o ljubavi kao slobodi koja je blisko vezana uz odgovornost. Zaru ni ka ljubav, ljubav darivanja, angažira volju na osobit na in. Poznato je da kod *zaru ni ke ljubavi* „treba raspolagati sveukupnim svojim ‘ja’, treba ‘izgubiti život’, govore i jezikom Evan elja“. ¹¹²⁴ Ljubav je po svojoj naravi uzajamna. Wojtyła isti e da u ljubavi treba znati primati i davati te kaže da „umije e davanja i primanja posjeduje onaj muškarac iji je odnos prema ženi prožet temeljitom afirmacijom vrijednosti njezine osobe; takvo umije e posjeduje i ona žena iji je odnos prema muškarcu prožet afirmacijom vrijednosti njegove osobe“. ¹¹²⁵ Uzajamno predanje osoba treba probuditi svijest o veli ini i vrijednosti toga dara što stvara potrebu zahvalnosti i uzvra anja u emu se vidi da zaru ni ka ljubav kao ljubav uzajamne predanosti mora u sebi sadržavati nutarnju strukturu prijateljstva.

¹¹²⁰ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilitá*, 113–117.

¹¹²¹ Isto, 113.

¹¹²² Isto, 113.

¹¹²³ Drugi vatikanski koncil, *Dignitates humanae*, deklaracija o vjerskoj slobodi.

¹¹²⁴ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilitá*, 114. Usp. *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.*, odlomak „Nesebi no sebedarje“, br. 11, str. 11–37.

¹¹²⁵ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilitá*, 116.

1.3.3. Ljubav – izbor i odgovornost¹¹²⁶

U ljubavi postoji odgovornost za drugu osobu s kojom se stvara zajedništvo života i djelovanja i koju se na temelju njezine predanosti, tj. predanja ini na određeni način svojim *vlasništvom*. Znači, odgovornost za ljubav svodi se na odgovornost za osobu, a to uključuje i odgovornost za vlastitu ljubav. Po Wojtyli, treba se preispitati „je li moja ljubav istinska i dostatno ista i duboka da ne razočara povjerenje druge osobe i iz ljubavi izrasle nade, da predaju i sebe ne 'gubi svoj život' nego dobiva ve u puninu postojanja, već je ispunjenje; ne čeli ta nada doživjeti razočarenje“¹¹²⁷ Osjećaj odgovornosti za drugu osobu često može biti ispunjen brigom, ali nikada nije sam u sebi neugodan jer u njemu ne dolazi do izražaja osiromašivanje uvijek, nego upravo njegovo obogaćivanje i proširivanje. Stoga ljubav koja je odvojena od osjećaja odgovornosti za osobu znači egoizam, to jest nijekanje same sebe.¹¹²⁸

Naš autor pokazuje da izbor partnera ostaje tajnom ljudskih individualnosti jer ne postoje općeni odgovori na pitanje kakvi psiho-fizički imbenici utječu da dvoje ljudi jedno drugome odgovoraju te zato izabiru biti zajedno i jedno drugome pripadati. Međutim, Wojtyła ukazuje na to da se izbor osobe drugoga spola u *zaru ni koj ljubavi* temelji u određenoj stupnju na *spolnoj vrijednosti* osobe pri čemu se pod *spolna vrijednost* ne misli samo na *dojam tijela* kao mogućeg uporabnog predmeta, nego se misli na sveukupni dojam koji ostavlja uvijek drugoga spola. Taj je sveukupni dojam važniji i javlja se prije od dojma tijela. Iz ovoga se vidi, kada govorimo o izboru osobe, da prvi ali ne i jedini motiv mora biti vrijednost osobe. Kako Wojtyła ističe:

„Istinska ljubav, ljubav koja je iznutra ispunjena, to je ona ljubav u kojoj izabiremo osobu radi nje same, dakle ona u kojoj muškarac izabire ženu, a žena muškarca ne samo kao 'partnera' spolnoga života nego kao osobu kojoj želi darovati svoj život.“¹¹²⁹

Tijekom života često se događa da osjetilno-osjećajni doživljaji slabe i tada preostaje jedino vrijednost osobe. To su trenutci nutarnje istine ljubavi. Ako je ljubav bila prava, tj. ako je predstavljala *istinsku predanost i pripadnost* osoba, tada će se tijekom godina zajedničkoga života još više osnažiti, moguće je da će ljubav poprimiti nov karakter. Isto subjektivna istina osjećaja ustupit će mjesto objektivnoj istini osobe koja je predmetom izbora i ljubavi. Wojtyła tvrdi: „ljubav osobe koja je dozorila nutarnjim aktom izbora, usredotočena na vrijednost osobe čini da osjećajno ljubimo osobu onakvu kakva ona uistinu jest – ne ono što smo umislili o njoj, nego istinsku osobu. Ljubimo je s njezinim vrlinama i manama, donekle i

¹¹²⁶ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 117–122.

¹¹²⁷ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 117.

¹¹²⁸ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 117.

¹¹²⁹ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 121.

neovisno o vrlinama i mimo mana.(...) Osje aj koji ide za vrijednoš u osobe ostaje vjeran ovjeku.“¹¹³⁰

1.3.4. Ljubav – zauzetost slobode¹¹³¹

Wojtyła u eti koj analizi ljubavi spominje pojam *zauzetost slobode* i smatra da jedino istina o osobi omogu uje stvarnu zauzetost slobode u odnosu na tu osobu. Zauzetost slobode on vidi u podru ju predanja sebe jer kaže da „predati sebe zapravo zna i ograni iti svoju slobodu na korist drugih“.¹¹³² Iz toga proizlazi da je sloboda radi ljubavi, što ini da je ona nešto pozitivno i stvarala ko, u suprotnom kada *sloboda ne bi bila iskorištena od ljubavi*, postaje nešto negativno te pruža ovjeku osje aj praznine i neispunjenosti. Wojtyła opaža da je to bitan razlog za „njezinu prvotnost u moralnom poretku, u hijerarhiji vrijednosti kao i u hijerarhiji ovjekovih zdravih ežnja i žudnja. ovjek žudi ljubav više nego slobodu, zato kažemo da je sloboda sredsvo, a ljubav je svrha“.¹¹³³ Naš autor dalje tvrdi da:

„kada ljubav postiže svoju puninu tada unosi u odnose izme u muškarca i žene ne samo odre enu klimu nego i svijest o apsolutu, o susretu s onim što je bezuvjetno i kona no. Ljubav je u biti najviša moralna vrijednost. (...) To je božanska crta ljubavi i kada osoba želi za drugu osobu dobro 'bez granica' tada ho e za nju Boga jer je samo Bog objektivna punina dobra i samo On može svakoga ovjeka ispuniti takvom puninom“.¹¹³⁴

Autenti ni in ljubavi u ovjeku angažira ono najplemenitije, zato za ljubav kažemo da ona predstavlja najviše ostvarenje ljudskih mogu nosti. Moralna snaga ljubavi po iva upravo u toj žudnji sre e, odnosno istinskoga dobra drugoj osobi. Zahvaljuju i tome ljubav može preporoditi ovjeka, daje mu osje aj nutarnjega bogatstva, plodnosti i stvaralaštva. Daje ovjeku osje aj: ja sam u stanju htjeti dobro drugoj osobi, dakle ja sam sposoban željeti dobro. Ljubav je „najviša moralna vrijednost koja omogu ava ovjeku da vjeruje u vlastite moralne (duhovne) snage“.¹¹³⁵ Može se zaklju iti da o pravoj ljubavi govorimo onda kada ona ostvaruje svoju bit, odnosno kada se ljubav usmjerava na istinsko dobro. Wojtyła smatra da je potrebno stanovito umije e prenošenja svih dimenzija ljubavi u svakodnevni život, za što je potreban odgoj ljubavi.

¹¹³⁰ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 122.

¹¹³¹ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 122–125.

¹¹³² WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 122.

¹¹³³ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 122.

¹¹³⁴ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 125.

¹¹³⁵ Isto.

1.4. Problem odgoja ljubavi

Wojtyła se pita što je to *odgoj ljubavi* i može li se ljubav odgajati? Da bi dobio odgovor na ova pitanja, naš se autor vraća razmatranjima odnosa osobe i ljubavi te ih produbljuje u svjetlu evanđelja. Stoga Wojtyła donosi detaljnu analizu osobe u odnosu na krjepost isto e u zasebnom poglavlju svoje studije *Amore e responsabilitá*.¹¹³⁶ Mi ćemo izdvojiti samo neke naglaske na temelju kojih možemo uočiti u čemu se sastoji problem odgoja ljubavi.

Svjedoci smo kako danas mladi često misle da ljubav predstavlja nešto što je dvjema osobama dano kao fiksirano i dovršeno. Međutim, to nije točno i zbog takva mišljenja nije moguća integracija ljubavi. U tom slučaju ljubav ostaje događaj na „psihološkoj razini i podređuje se zahtjevima objektivne moralnosti“.¹¹³⁷ U stvarnosti je suprotno, ljubav spada u normu, tj. ravna se normom odnosno na čelom. Kako Wojtyła kaže:

„Ljubav nikada nije nešto dovršeno, nešto jednostavno dano ženi i muškarcu, nego je uvijek istodobno i nešto zadano. (...) Ljubav u određenoj mjeri nikada 'nije', nego uvijek 'nastaje' u ovisnosti o ulaganju svake osobe i o njihovoj korjenitoj zauzetosti.“¹¹³⁸

Tendencija da se doživljaj ljubavi koji se zasniva na osjetilnosti i afektivnosti prizna kao prava ljubav vodi do dezintegracije¹¹³⁹ ljubavi, što su pokazale dosadašnje analize. U tom slučaju prisutna je konzupcijska i utilitarna usmjerenost koja je, kako je rečeno, u suprotnosti sa samom naravi ljubavi. Wojtyła smatra da se ljubav može zaštititi upravo odgojem koji obuhvaća integraciju ljubavi *u osobi* kao i *izmeću osoba*. Drugim riječima, nije dovoljno da su u ljudskim odnosima prisutni svi elementi spomenuti u dosadašnjim analizama, primjerice fizička privlačnost, osjećaji, predanje, zauzetost za dobro i sreću druge osobe, težnja za sjedinjenjem itd., svi ti „elementi i dinamizmi dobivaju novo specifično personalno značenje i vrijednost tek kada su integrirani“.¹¹⁴⁰ Integracija i istovremeno zaštita ljudskih odnosa od dezintegracije moguće je po Wojtyli uz pomoć kreposti isto e.

¹¹³⁶ Radi se o poglavlju „La persona e la castità“ (Osoba i čistoća), str. 129–193.

¹¹³⁷ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilitá*, 126.

¹¹³⁸ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilitá*, 126.

¹¹³⁹ Dezintegracija označava prije svega nerazvijenost etičke biti ljubavi. Čovjek kao višeslojno biće pojavljuje se u mnoštvu dinamizama koji imaju samosvojne unutarnje svrhe. U doživljaju ljubavi sudjeluju tjelesni i psihički kao i osobni „sloj“. Integracija tih triju vrsta dinamizama ostvaruje se u ljudskom činu, u ovom slučaju u činu ljubavi. Ta integracija predstavlja čovjeku kao osobi vlastiti program ostvarivanja sebe. Ako integraciji nedostaju ovi temeljci, to znači dezintegraciju. Pri tome dezintegracija označava i nesposobnost posjedovanja sebe i vladanja nad samim sobom samoodređenjem. Usp. WOJTYŁA, Karol, *Osoba i czyn*, str. 205.

¹¹⁴⁰ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilitá*, 127 i 133.

1.4.1. Krepost isto e¹¹⁴¹

Autor ukazuje na pogrešan stav koji danas prevladava u odnosu prema isto i, a koji je po Schelleru nazvao *ressentiment*.¹¹⁴² Ovaj negativan stav temelji se na pogrešnu stavu prema vrijednosti koji je karakterističan za subjektivistički mentalitet u kojem ugoda zamjenjuje vrijednost. Ovakvim stavom želi se postići i uvjerenje da je krjepost isto e za uvijek nešto štetno, a ne korisno. No Wojtyła tvrdi da sa stanovišta „etike postoji osnovni postulat: radi dobra ljubavi, radi ostvarivanja njezine istinske biti (...) treba se osloboditi svih onih ljubavnih doživljaja koji nemaju pokriće u istinskoj ljubavi odnosno u uzajamnu odnosu žene i muškarca temeljenu na zreloj afirmaciji vrijednosti osobe“.¹¹⁴³ Taj postulat pogleda u srž problema isto e iz čega proizlazi da je krjepost isto e usko vezana s ljubavlju između žene i muškarca i zapravo predstavlja branu egoizmu, zaštitu od svakoga oblika neljudskosti ili iskorištavanja na području spolnosti. Stoga odgoj ljubavi zahtijeva rehabilitaciju i pravilno vrednovanje i razumijevanje krjeposti isto e.¹¹⁴⁴

Naš autor u svojim analizama želi pokazati pravu naravu isto e, ali donosi i kritiku subjektivizma i iz njega proizašloga egoizma kao neprijatelja ljubavi. Kako je rečeno, subjektivnost spada u naravu ljubavi koja je stvar dvaju subjekata, a subjektivizam označava krivo poimanje ljubavi kod kojega se izgubila objektivna vrijednost ljubavi. Subjektivizam u ljubavi postaje *teorijski i praktički hedonizam* u kojem „ugoda postaje cjelovitom i bezuvjetnom vrijednošću u kojoj sve treba podrediti jer predstavlja nutarnju mjeru svih ljudskih čina“.¹¹⁴⁵ Ako je u interpersonalnom odnosu između žene i muškarca jedina vrijednost ugoda, tada se ne može govoriti o uzajamnosti, o zajedništvu ni o sjedinjenju osoba jer usmjerenost na ugodu kao na svrhu zadržava svaku od osoba samo u okviru vlastitoga ja, ne može doći do zajedničkoga „ja“ koje nastaje kada osoba želi dobro drugoj osobi i u njezinu dobro pronalazi i svoje vlastito dobro. Suprotno subjektivizmu, ljubav predstavlja ostvarenje zajednice zasnovane na zajedničkom dobru. Postoji objektivni i subjektivni vid zajednice. Objektivno se zajednica određuje po svrsi zajedničke težnje. To nije, zajednicu određuje subjektivan vid, to

¹¹⁴¹ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 129–193. Više o kreposti isto e vidi: *Katekizam Katoličke Crkve*, br. 2520–2359, Poziv na isto u, i br. 2360–2379, Bra na ljubav.

¹¹⁴² WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 131. Autor je „posudio“ naslov ovoga odlomka (isto a i *ressentiment*) od Maxa Schelera koji je objavio studiju pod naslovom *Rehabilitacija krjeposti* ili vrijednosti (*Rehabilitierung der Tugend*). Scheler je smatrao potrebnim rehabilitirati krepost jer je kod suvremenoga uvijek primijetio duhovni stav koji je suprotan istinskom priznanju krjeposti. On je taj stav nazvao *ressentiment*.

¹¹⁴³ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 134.

¹¹⁴⁴ Više vezano za temu ljudske ljubavi, bra ne isto e i odgoja za isto u vidi: PAPINSKO VIJEŠE ZA OBITELJ, *Ljudska spolnost: istina i značenje*. Odgojne smjernice u obitelji, 16–25.

¹¹⁴⁵ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 142–143.

jest *sudjelovanje*, što smo ranije analizirali, kada „ovjek izabire ono što izabiru drugi ili ak izabire zato što izabiru drugi a istodobno izabire to kao vlastito dobro i svrhu vlastite težnje. Ono što tada izabire jest vlastito dobro u tome zna enju što ovjek kao osoba u njemu ostvaruje sebe“.¹¹⁴⁶ isto a kao vrlina nužna je kako bi se o uvao objektivni aspekt ljubavi, to jest puna i objektivna istina o ljubavi žene i muškarca.

Wojtyła se nastavlja na sv. Tomu koji je razradio sustav o krepostima u kojem je isto a povezana s vrlinom *umjerenosti* koja brani ovjeka kao razumno bi e od *izobli enja naravi* koje se može dogoditi u slu aju ako volja podlegne osjetilima i izabire kao dobro samo ono što osjetila osje aju kao dobro.¹¹⁴⁷ Krepost *umjerenosti* pomaže ovjeku živjeti na razuman na in, živjeti u skladu s onim što je razum priznao kao istinsko dobro.¹¹⁴⁸ Zna i, *umjerenost* je moralna krepost koja osigurava vladanje volje nad osjetilima, to jest osigurava razumnoj ravnotežu osjetilno-požudne mo i.¹¹⁴⁹

Na temelju re enoga treba naglasiti da se puni smisao vrline isto e može razumjeti jedino u uskoj povezanosti s ljubavlju. Bit isto e po iva na tome da se u svakoj situaciji:

„stiže do vrijednosti osobe i da se do nje rasprostire svaka reakcija na vrijednost tijela i spola (*sexusa*). To je osobit nutarnji, duhovni napor, jer afirmacija vrijednosti osobe može biti samo plod duha ali taj je napor prije svega pozitivan, stvarala ki, ‘iznutra’, a ne negativan i destruktivan. Nije rije o uništavanju u svijesti vrijednosti tijela i spola, potiskivanjem njezina doživljaja u podsvijest, nego o trajnoj integraciji: vrijednost tijela i spola mora biti ukorijenjena i utemeljena u vrijednosti osobe“.¹¹⁵⁰

Iz ovoga slijedi da vrlina mora biti snaga ljudskoga duha, a te snage nema bez ljudskoga razuma koji postavlja vrijednost osobe i ljubavi iznad vrijednosti *sexusa* i užitka.

isto a osloba a odnos žene i muškarca od usmjerenosti na uporabu osobe što je, kako znamo, u svojoj objektivnoj biti protivno ljubavi. Povezanost ito e s ljubavlju proizlazi iz „personalisti ke norme u kojoj je sadržan dvojak sadržaj: pozitivan – ljubi – i negativan – ne

¹¹⁴⁶ WOJTYŁA, Karol, *Osoba i czyn*, 306; WOJTYŁA, Karol „Osoba: podmiot i wspólnota“, str. 6–39.

¹¹⁴⁷ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 155. Autor se poziva na Aristotela i Tomu Akvinskoga i njegov traktat o krepostima u *Summa theologiae* (I–II). U sustavu kreposti postoje ljudske od kojih su neke glavne, kardinalne ili stožerne kreposti (razboritost, pravednost, jakost i umjerenost), tj. one koje usavršavaju mo i duše, i to umske (razum i volju) i osjetilne, tj. nagnoske i požudne mo i. Postoje i bogoslovne kreposti (vjera, ufanje, ljubav). Wojtyła je mišljenja da je motrište cijele Aristotelove kao i Tomine etike u osnovi perfekcionista ko što se slaže s osnovnom orijentacijom Evan elja koja je izražena u rije ima: „Budite savršeni...“ (Mt 5,48); O krepostima vidi više: *Katekizam Katoli ke Crkve*, br. 1803–1845.

¹¹⁴⁸ Razum odre uje istinsko dobro tako što donosi odgovaraju e prosudbe o vrijednosti ili o dužnosti. Kao tvorca tih prosudaba, ipak, ne tvori on njihovu istinu, samo je o itava. Jedino u pretpostavci suglasnosti te prosudbe s onim na što se odnosi razum je spreman donijeti odre enu prosudbu i injeni no je donosi. „Odatle je tako er ‘doživljaj dužnosti’ najtješnje povezan s ‘doživljajem istinitosti’. (...) injenica savjesti nije tako subjektivna da ne bi u odre enoj mjeri bila intersubjektivna. U savjesti (...) se doga a ta posebna spregnutost istinitosti s dužnoš u koja se o ituje kao normativna mo istine.“; WOJTYŁA, Karol, *Osoba i czyn*, 161 i 172.

¹¹⁴⁹ *Katekizam Katoli ke Crkve*, 1809.

¹¹⁵⁰ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 157.

uživaj“.¹¹⁵¹ Vrlina isto e, kako vidimo, ne dovodi do prezira tijela, nego omogu uje jasno vidjeti i doživjeti njegovu punu vrijednost uzdižu i je na razinu osobe. Kako Wojtyła kaže:

„ isto a ne vodi prema preziranju tijela ali uklju uje u sebi odre enu poniznost tijela. Poniznost je ispravan stav prema svakoj istinskoj veli ini, pa i prema vlastitoj, ali prije svega prema onoj koja nije ja' i koja se nalazi izvan mene. Ljudsko tijelo mora biti ponizno (pokorno) pred onom veli inom kakvu predstavlja osoba: to je istinska i kona na veli ina ovjeka. Osim toga, ljudsko bi tijelo trebalo biti ponizno pred onom veli inom kakvu predstavlja ljubav; ponizno (pokorno) zna i njoj i podre eno. isto a upravo tomu pridonosi.“¹¹⁵²

Wojtyła dalje tvrdi da je ovjek pozvan voditi brigu o svom blišnjem. Upravo iz ovoga proizlazi da „ova muka s drugim ovjekom ima puno više zajedni kog s ljubavlju nego lako i kratkotrajno zadovoljenje vlastite požude“.¹¹⁵³ Mogli bismo zaklju iti ovo razmatranje rije ima autora da se ljubav žene i muškarca „ne može izgraditi druk ije doli na putu odre ene žrtve i odricanja od sama sebe“.¹¹⁵⁴ Razmatranja o ljubavi izme u žene i muškarca pokazala su da postoji mogućnost dezintegracije koja može u i u njihove odnose, stoga je potrebno ljubav zaštititi od dezintegracije. To je mogu e integracijom ljubavi *u osobi* kao i integracijom ljubavi *izme u osoba* zbog ega je potreban odgoj osobe za isto u.

U ovim analizama ljubavi pokazali smo kakva je ljubav koja predstavlja ispunjenje najviše personalisti ke norme, to jest na koji na in trebamo ljubiti. Vidjeli smo kakva je ljubav koja bi trebala postojati u odnosu izme u žene i muškarca i koja omogu uje istinsko zajedništvo osoba – *communio personarum*. U nastavku emo prikazati Wojtyłino poimanje braka i obitelji kao zajednice osoba – *communio personarum*. Takva zajednica osoba ne bi mogla ni postojati bez upravo opisane ljubavi u interpersonalnim odnosima u braku i obitelji. Može se zaklju iti da ranije opisano *autenti no sudjelovanje* kao i ovdje analizirana *ljubav* koja mora predstavljati ispunjenje personalisti ke norme ine temelj istinskoga zajedništva osoba – *communio personarum* koje nalazimo u zajednici kao što su brak i obitelj.

2. Brak i obitelj kao *communio personarum*

Promišljaju i obitelj kao jednu od bitnih, temeljnih ljudskih zajednica, kao *communio personarum*, treba imati na umu da je transcendencija osobe u središtu Wojtyline filozofije. Kako je re eno, osoba je po svojoj biti okrenuta transcendenciji. Vidjeli smo da Wojtyła u analizama odnosa izme u osobe i zajednice isti e da bez transcendencije, tj. prekora ivanja

¹¹⁵¹ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 159.

¹¹⁵² WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 159–160.

¹¹⁵³ TI AC, Iris, *Personalisti ka etika Karola Wojtyle*, 170, bilj. 75.: WOJTYŁA, K., *Erziehung zur Liebe*, 38.

¹¹⁵⁴ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 193. Evan elje nam o tome donosi Kristove rije i: „Tko želi i i za mnom, neka se odrekne samoga sebe (...)“.

sebe i izrastanja iznad sebe u pravcu istine i željenoga i izabranoga dobra personalni subjekt u odre enoj mjeri ne bi bio on sam. Ovakvo stajalište ima odre eni utjecaj na poimanje obitelji kao *communio personarum*. Kao prvo, može se zaključiti da su vrlo usko povezani i me usobno uvjetovani pojmovi *najviše ostvarenje osobe* i *puno ostvarenje zajedništva* ili *communio personarum*. Iz toga proizlazi da je samo ono bi e koje posjeduje sebe, pripada sebi i sobom vlada sposobno i za zajedništvo koje se razumijeva kao *communio personarum*. Ako govorimo o pitanjima i dilemama je li uvijek individualno bi e (*individualizam*) ili karika u kolektivu (*kolektivizam*), Wojtyła je upravo na primjeru obitelji kao *communio personarum* ponudio tre u mogućnost: „ uvijek je bi e u zajedništvu s drugima. On postoji *s-drugim-u-svijetu* da sebe ostvari. Obitelj kao zajednica osoba koja je zasnovana i oživotvorena ljubavlju ima zada u vjerno živjeti stvarnost zajedništva u trajnom naporu da se promi e istinita *zajednica osoba – communio prsonarum*“.¹¹⁵⁵

Time Wojtyła jasno otkriva zna enje pojma zajedništvo ili *communio*. Nema individualizma ni kolektivizma, izražena je personalna subjektivnost koju karakteriziraju *samoostvarenje i samovladanje*, ali je nužno i *autenti no sudjelovanje* kao temelj socijalne dimenzije zajedništva, dakle u toj *communio* nužno je autenti no sudjelovanje osoba.

Analizi obiteljske zajednice kao *communio personarum* Wojtyła je posvetio svoju studiju naslovljenu „Rodzina jako *communio personarum*“¹¹⁵⁶ kao i djelo pod naslovom *Von der Königswürde des Menschen* koje je opsežnije i po rije ima kardinala Franza Königa želi „mislioca odnosno filozofa Wojtylu predstaviti njema kom govornom području (...) stoga se u djelu donose korijeni filozofskog razmišljanja krakovskog profesora i kasnije Pape“.¹¹⁵⁷ Mi emo se osvrnuti na dva poglavlja ovoga djela važna za našu temu, i to: *Obitelj kao communio personarum* i *Roditeljstvo kao communio personarum*.¹¹⁵⁸ U ovim djelima Wojtyła za obitelj kao posebno mjesto gdje se ostvaruje *communio personarum* kaže:

„Obitelj je ono mjesto na kojemu se svaki uvijek pojavljuje u svojoj jedinstvenosti i neponovljivosti. Ona jest – i treba biti – vrsta posebnog sustava (snaga) u kojem je svaka osoba važna i potrebna zbog toga što postoji i zbog onoga što jest. To je izrazito ljudski (ovje an) sustav, sagra en na vrijednosti osobe i koncentriran posve oko ove vrijednosti.“¹¹⁵⁹

¹¹⁵⁵ IVAN PAVAO II., *Familiaris consortio*, 18.

¹¹⁵⁶ WOJTYŁA, Karol, „Rodzina jako *communio personarum*“, u: *Ateneum Kapla skie*, 66 (1974), br. 395, str. 347–361. Englesko izdanje: „The Family as a Community of Person“, u: *Person and community: Selected Essays*, Vol. 4., Catholic Thought from Lublin (ed.), Andrew. N. Woznicki, Peter Lang, New York, 1993., str. 315–327.

¹¹⁵⁷ WOJTYŁA, K., *Von der Königswürde des Menschen*, 7, iz predgovora koji je napisao kardinal Franz König.

¹¹⁵⁸ WOJTYŁA, K., *Von der Königswürde des Menschen*, 93–128.

¹¹⁵⁹ WOJTYŁA, Karol, „The Family as a Community of Person“, 315–316; usp. WOJTYŁA, K., *Von der Königswürde des Menschen*, 93–94.

U spomenutim djelima Wojtyła je svoje analize oslanjao na pastoralnu konstituciju *Gaudium et spes* Drugoga vatikanskog koncila, naročito na br. 42 koji nosi naslov „Komunitarni karakter ovjekova poziva u Božjem planu“. Wojtyła ističe sljedeće rečenice:

„... ovjek koji je na zemlji jedino stvorenje što ga je radi njega samoga Bog htio, ne može potpuno na i sebe osim po iskrenom darivanju samoga sebe. (...) Gospodin Isus kad moli Oca da svi budu jedno (...) kao što smo i mi jedno.“¹¹⁶⁰

Po njemu ovaj tekst sadrži teološku istinu o ljudskom biću. Predstavlja teologiju *osobe i dara*, što je kasnije bila ista tema Papinih dokumenata. Ovdje izražena teološka antropologija obuhvaća samu bit ljudske stvarnosti kao što je obitelj. Prije svega, tekst potvrđuje da svaki ovjek svoj potek ima u obitelji, u njoj se rađa i počinje svoj zemaljski život. U tome se sastoji bit ljudske stvarnosti obitelji. Razlog zbog kojega je ovjek jedino stvorenje na zemlji kojega je Bog htio radi njega samoga nalazi se u istini da je ovjek osoba, personalno biće koje, kako je već više puta rečeno, posjeduje razum i slobodu zbog čega je sposoban za *samoodređenje i samokontrolu*. Kao takav, ovjek se može darivati drugima, kako tekst kaže, „ne može na i sebe osim po iskrenom darivanju“¹¹⁶¹, što znači da se ova dimenzija ljudskoga bića nalazi utisnuta u njegovoj naravi. Znači, vidimo da ljudsko biće, iako je sposobno egzistirati i djelovati za sebe samoga, ispunjenje vlastitoj osobi može postići i jedino iskrenim darivanjem samoga sebe. Kako kaže Wojtyła, ovjek „ne može postići konačnost vlastitu ljudskom biću po tome što je osoba nego po 'sebedarju'“¹¹⁶², a tu konačnost vlastitu osobi naš autor naziva „autoteleologijom, samoispunjenjem“.¹¹⁶³ U međusobnom odnosu koji se događa između osoba ovo se *samoispunjenje* ostvaruje zajedničkim sebedarjem, darivanjem sebe koje karakterizira nesebičnost. Samo biće koje se posjeduje može se i darovati. Naš autor ovo povezuje s evanđeoskim naukom o ljubavi i milosti. Milost je nesebičan dar Boga ljudskim bićima. U međuljudskim odnosima nesebičan dar sebe predstavlja temelj itava poretka ljubavi i cjelokupne autentičnosti ljubavi.¹¹⁶⁴ Ovakav dar ne osiromašuje, već obogaćuje darivatelja, drugim riječima ima po nesebičnu sebedarju odvija se osobni razvoj koji uključuje i razvoj ljubavi u ljudima između njih. Uvjet za ostvarenje

¹¹⁶⁰ *Gaudium et spes* 24 i dodatak iz Ivanova Evanđelja koji se odnosi na Isusovu velikosvećeničku molitvu na Posljednjoj večeri: Iv 17,21–22; usp. također: IVAN PAVAO II., *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.*, br. 11, gdje Papa govori o nesebičnu sebedarju.

¹¹⁶¹ WOJTYŁA, K. „The Family as a Community of Person“, 317, Isti, *Von der Königswürde des Menschen*, 95.

¹¹⁶² WOJTYŁA, Karol, „The Family as a Community of Person“, 318.

¹¹⁶³ To znači da ovjek može postavljati ciljeve, ali i biti cilj za sebe sama, što ga razlikuje od ostaloga svijeta. „U izvjesnom smislu svaki je ovjek svijet za sebe – *mikrokozmos*, ne samo u smislu da se u njemu razlikuju ontološki slojevi koncentriraju, koje nalazimo u svakom biću, nego prije svega upravo zbog njegove vlastite *autoteleologije* koja određuje dinamiku i razinu personalnog bitka.“ Usp. WOJTYŁA, Karol, „The Family as a Community of Person“, 317, 321, 329. Usp. WOJTYŁA, Karol, *Von der Königswürde des Menschen*, 95, 100.

¹¹⁶⁴ WOJTYŁA, K., „The Family as a Community of Person“, 322.

nesebi na dara u interpersonalnom odnosu ili odnosima je iskreno primanje dara ili ina po kojem se taj dar izražava. Sama narav zajedništva, tj. *communio* osoba, zahtijeva da se ovaj dar ne samo daruje, nego i primi u cjelokupnoj svojoj istini i autentičnosti.

Koncept *communio* ne odnosi se samo na nešto zajedničko, na zajednicu kao u inak ili čak izraz postojanja i djelovanja osoba. U primarnom smislu *communio* se odnosi na zajedništvo kao na in zajedničkoga postojanja i djelovanja po kojem se uključene osobe međusobno potvrđuju i afirmiraju. A to je na in postojanja koji promiče osobno ispunjenje svakoga od njih zbog njihova zajedničkoga odnosa.

Ovo su elementarni uvjeti za ostvarenje zajedništva osoba – *communio personarum*. Iz rečenoga se može zaključiti: ako je koncept *communio* ključan za razumijevanje stvarnosti obitelji i njenu teološku interpretaciju, isto je tako istina da analiza međuljudskih, tj. *interpersonalnih odnosa* vlastitih obiteljskoj zajednici vodi jasnijem i dubljem razumijevanju samoga koncepta *communio*. Od svih sustava odnosa „obitelj je zajednica osoba u kojoj možemo najlakše ali i najcjelovitije shvatiti ne samo opću već i specifičnu narav ljudske egzistencije“.¹¹⁶⁵

Druga teološka istina koju tekst konstitucije *Gaudium et spes* pokazuje jest postojanje sličnosti između jedinstva božanskih osoba, s jedne strane, i jedinstva, tj. zajedništva između ljudskih osoba, s druge strane. Konkretno, ovdje se misli na zajedništvo, tj. *communio personarum* u braku i obitelji.¹¹⁶⁶ U sličnosti između zajednice ljudskih osoba i jedinstva božanskih osoba u Trojstvu otkrivamo temeljnu istinu o stvorenosti uvijek na *sliku Božju*, o čemu čitamo na prvim stranicama Biblije u Knjizi Postanka. Iz ovoga je vidljivo da antropologija koja se nalazi u temelju teologije obitelji zapravo izranja iz istine o ljudskom biću u koju pronalazimo na prvim stranicama Knjige Postanka – *istine o sličnosti ljudskoga bića s Bogom*, o čemu čitamo nešto više reči i kasnije. Na teologiju obitelji još jasnije upućuje odlomak iz iste konstitucije br. 12 naslovljen „*uvijek na sliku Božju*“ koji govori o tome da je Bog stvorio uvijek kao muško i žensko, kako čitamo u Post 1,27, te njihovo združenje tvori prvi oblik zajednice osoba. Ovo potvrđuje već rečenu istinu da je uvijek po svojoj najdubljoj naravi društveno biće i bez odnosa s drugima ne može živjeti ni razviti svoje sposobnosti.

¹¹⁶⁵ WOJTYLA, Karol, „The Family as a Community of Person“, 323; ISTI, *Von der Königswürde des Menschen*, 103.

¹¹⁶⁶ WOJTYLA, Karol, „The Family as a Community of Person“, 316.; WOJTYLA, Karol, *Von der Königswürde des Menschen*, 94.

Kada govorimo o braku i obitelji kao zajednici osoba, kao *communio personarum*, treba imati na umu da je obitelj institucija u čijem se temelju nalazi brak.¹¹⁶⁷ Brak nije samo partnerstvo nego i pravi *communio personarum*. Wojtyła tvrdi da brak shvaćen u svjetlu objave pretpostavlja cjelokupnu teološku antropologiju koju izražava koncilski dokument *Gaudium et spes*. Kako smo vidjeli iz ovih analiza, Koncil naglašava antropologiju osobe i dara. Ovo darovanje sebe temelj je bratnoga saveza daju i mu posebnu dimenziju ljubavi koju nalazimo u konceptu bratne ljubavi. Žena i muškarac, ulaze i u bratni savez, svjedoče da su se oboje međusobno darovali. Koncil ovdje eksplicitno govori o braku kao savezu dok Zakonik kanonskoga prava iz 1917. godine (CIC) definira brak kao ugovor što će novim Zakonikom iz 1983. godine biti promijenjeno.¹¹⁶⁸ Koncilski su ovi napustili terminologiju bratni ugovor (*contractus matrimonialis*) umjesto kojega oni upotrebljavaju termin *bratni savez* (*foedus coniugale*). Kao što je veza između Boga i izabranoga naroda, odnosno između Krista i Crkve nazvana *savezom*, isto se tako veza između muža i žene u koncilskom tekstu označuje riječju *savez*. Brak predstavlja posvemašnje ujedinjenje sudbina i života dviju osoba koje se mora nazvati *savezom*. Iako su neki koncilski ovi zahtijevali da se u tekst unese riječ *bratni ugovor*, na kraju je usvojen termin *savez*. Koncilski je termin više teološki i osoban, iako u njemu nije izgubljen ni zakonski aspekt.

Na temelju ovih analiza Wojtyła tvrdi da u braku postoje tri dimenzije koje se međusobno uključe. To su institucija, savez i *communio*, od kojih *communio* predstavlja najdublju razinu, a druge dvije ostvaruju se u njoj, stoga i proizlaze iz nje.¹¹⁶⁹ Kada problemu braka i obitelji prilazimo na razini *communio*, to ima dvostruko značenje. Implicira priznavanje cjelokupne personalne i interpersonalne dubine odnosa koje Koncil definira u biblijskom duhu kao *savez* i, drugo, implicira određene uvjete koji se prije svega odnose na brak, a zatim na obitelj. Drugim riječima, *communio* ima značenje međusobnoga odnosa, ali uključuje i obveze, tj. pojedinačne uvjete ili *ethos* za ostvarenje ovoga odnosa.¹¹⁷⁰ Uvjeti za ostvarenje ovoga odnosa jesu principi koji temeljno određuju status braka i obitelji od bilo čega što bi moglo uništiti samu bratnu vezu ili roditeljstvo koje ima svoje temelje u njoj. Radi se o objektivnim zakonima koji su dublji od cjelokupne somatske ili emocionalne stvarnosti. To su zakoni koji svoje temelje i opravdanje imaju u samom postojanju i vrijednosti osobe. Ovdje

¹¹⁶⁷ WOJTYŁA, Karol, „The Family as a Community of Person“, 323–327; usp. ISTI, *Von der Königswürde des Menschen*, 103–109.

¹¹⁶⁸ Pojam *savez* kasnije je ušao u novi Zakonik kanonskoga prava iz 1983. godine. U novom zakoniku napušta se pojam *bratni ugovor* koji se koristio u Zakonu kanonskoga prava iz 1917. godine (*Codex Juris Canonici*, Typis polyglottis Vaticanis, Rome, 1917.). Usp. *Codex Juris Canonici* (CIC), *Zakonik kanonskoga prava* – proglašen od pape Ivana Pavla II. 25. siječnja 1983., Glas Koncila, Zagreb, 1996.

¹¹⁶⁹ WOJTYŁA, Karol, „The Family as a Community of Person“, 323–324.

¹¹⁷⁰ WOJTYŁA, Karol, „The Family as a Community of Person“, 324.

naš autor misli na različite dimenzije braka zajedništva i na važnost uključivanja pravih vrijednosti u sva područja, naročito u područje spolnosti, o čemu je bilo riječi i u analizi ljubavi. Ne može se na pravi način razumjeti ili objasniti zajedništvo osoba, *communio personarum*, koje se rađa i traje između žene i muškarca ako nemamo na umu punu konačnost braka i veze koja se sastoji upravo u bračnom roditeljstvu. Obitelj se temelji na prokreaciji.

Iz rečenoga možemo zaključiti da *communio* kao uzajamni, međusobni odnos mora u braku promicati potvrđivanje osobe, tj. uzajamno potvrđivanje osoba u tom odnosu. Iz ovoga slijedi, kako je potvrdila i analiza ljubavi, da je sve što jednu osobu čini predmetom iskorištavanja od strane druge osobe suprotno naravi braka i zajednice kao *communio personarum*.

S obzirom da se brak, kako smo rekli, nalazi u temelju obitelji, važno je promotriti određene aspekte braka¹¹⁷¹ i međunosa koji se u njemu ostvaruju. Rođenjem djeteta brak ili savez muškarca i žene postaje obitelj. Kao što znamo, roditeljstvo čini bračnu vezu potpunom. Brak kao *communio personarum* po prirodi je otvoren ovim novim osobama i po njima dostiže svoju puninu ne samo u biološkom ili sociološkom smislu nego, prije svega, kao zajedništvo s istinskim zajedničkim obilježjem, zajedništvo koje postoji i djeluje na temelju darovanja ljudskosti i uzajamnoj izmjeni dara. Znamo, obitelj je već zajednica, malo društvo, o kojem ovisi postojanje svakoga velikog društva, na primjer naroda, države, Crkve. U životu jednoga društva ne može se ispravno postaviti obitelj ukoliko se ispravno ne postavi brak. Brak se ne gubi u obitelji, nego suprotno, brak zadržava svoju zasebnost kao institucija i je unutarnja struktura drukčija, različita od unutarnje strukture obitelji. Brak posjeduje međusobnu strukturu, to znači da je brak *savez dviju osoba*, njihovo združivanje i sjedinjenje. Iako brak kao savez temeljen na ljubavi služi prije svega prokreaciji koja je „prvorazredna svrha braka, brak koji ne može ispuniti tu svrhu ni najmanje time ne gubi vlastito značenje kao institucija međusobnoga karaktera“.¹¹⁷² No ipak je brak kao *communio personarum* po prirodi otvoren djeci i po njima dostiže svoju puninu ne samo u biološkom ili sociološkom smislu, nego prije svega kao zajedništvo s istinskim zajedničkim obilježjem. Kako je rečeno, to je zajedništvo koje postoji i djeluje na „temelju darovanja ljudskosti i uzajamnoj izmjeni dara“.¹¹⁷³ Obitelj možemo promatrati u užem i širem kontekstu, ovisno obuhvaćala li roditelje i njihovu djecu ili šire, roditelje i obitelji njihove djece ili čak obitelji

¹¹⁷¹ WOJTYLA, Karol, *Amore e responsabilità*, 197–231. Autor je detaljno analizirao teološke temelje „naravnoga zakona“ vezano za brak. Iznosi analizu monogamije i nerazrješivosti braka, vrijednosti institucije, analizira plodnost i roditeljstvo te periodičnu suzdržljivost među bračnim partnerima.

¹¹⁷² WOJTYLA, Karol, *Amore e responsabilità*, 205.

¹¹⁷³ WOJTYLA, Karol, „The Family as a Community of Person“, 327.

unuka. U tom smislu supružnici predstavljaju usred te više-stupnjevite obitelji instituciju, jednost i cjelinu koja u skladu sa svojim osnovnim *me uosobnim* karakterom postoji i živi po svojim vlastitim zakonima. Zakoni na kojima se temelji njezino postojanje moraju proizlaziti iz personalisti ke norme jer jedino to može jam iti istinski osoban karakter sjedinjenja dviju osoba. Wojtyła dalje tvrdi da je društveno ustrojstvo obitelji dobro kada omogu uje i podupire upravo takav karakter braka, zna i kada se temelji na vrijednostima koje tako er proizlaze iz personalisti ke norme.

Wojtyła u svojim analizama braka i obitelji inzistira na potrebi braka kao institucije jer zajedni ki život koji nije uokviren u instituciju ne predstavlja brak. Sama rije institucija zna i ustanova ili ure enje.¹¹⁷⁴ Wojtyła objašnjava da obje osobe koje uzimaju udjela u zajedni kom životu spadaju u društvo i iz mnogih razloga trebaju opravdati svoj zajedni ki život pred društvom, a takvo opravdanje predstavlja upravo bra na institucija. Ne misli se samo na legalizaciju zajedni koga života, tj. usuglašavanja sa zakonom, *opravdati* zna i *u initi pravednim*. Opravdanje je potrebno zbog osoba koje uzimaju udio u takvu životu, naro ito s obzirom na ženu, a potrebno je i zbog potomstva. Dijete je novi lan društva te ga društvo mora prihvatiti i registrirati. Zajedni ki spolni bra ni život muškarca i žene zahtijeva odlu no okvire institucije *matrimonium*¹¹⁷⁵, i to s obzirom na odnošenje osobe prema osobi. U suprotnom, takav život izvan braka *ipso facto* postavlja osobu u položaj uporabnoga predmeta za drugu osobu. Obje osobe mogu do i u takav položaj, ali ipak se naj eš e misli na položaj žene u odnosu na muškarca. Stoga zajedni ki spolni bra ni život izvan okvira institucije braka uvijek predstavlja nepravdu prema ženi. Radi se o preljubu koji u najširem zna enju te rije i predstavlja moralno zlo. Osim toga, ovo je u suprotnosti s postajanjem *darom za druge*. Kako je ve re eno, u temelju *me uosobne communio* ovjek postaje darom za druge, no taj *dar* mora biti i *primljen* u svojoj istinitosti i autenti nosti. Kada kažemo *istinitost*, misli se na to da ovjek daju i sebe, što ne zna i lišavaju i se onti ke neotu ivosti, gubi nekako pravo na sebe u prilog osobe kojoj se predao. Drugim rije ima, ne može se osobi u tome *predavanju sebe* „oduzeti ono tko ona uistinu jest i što uistinu namjerava izraziti svojim djelovanjem“.¹¹⁷⁶ Wojtyła tvrdi da upravo institucija braka u tome slu aju odlu uje o vlasništvu, tj. o uzajamnoj

¹¹⁷⁴ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 204–211.

¹¹⁷⁵ Latinska rije *matrimonium* odgovara našoj rije i „brak“. Na poseban na in naglašava „stanje majke“, sugerira posebnu odgovornost žene s kojom muškarac živi zajedni ki bra ni život. Usp. WOJTYŁA, K., *Amore e responsabilità*, 208.

¹¹⁷⁶ WOJTYŁA, Karol, „O znaczeniu miłości i obietnicy“ (O zna enju zaru ni ke ljubavi), u: *Roczniki filozoficzne*, 24(1974), sv. 2, str. 165–168.

pripadnosti osoba, uz napomenu da je brak valjan samo pod uvjetom monogamije i nerazrješivosti.¹¹⁷⁷

Kada promišljamo o monogamiji i nerazrješivosti bračnog saveza, Wojtyła tumači i da problem braka s toga aspekta promatramo prije svega s obzirom na namjere ljubljene osobe – personalističke norme – odnosno s obzirom na takva namjerna postupanja s osobom koji odgovara njezinu biću. To je namjera u potpunosti suglasna jedino s monogamijom i nerazrješivošću u braku, a korjenito se protivi svim oblicima poligamije, kao i razrješivosti braka. U suprotnom osoba se postavlja u poziciju uporabnoga predmeta. Brak je u tom slučaju samo ili prije svega institucija u okvirima koje se ostvaruje spolno uživanje muškarca i žene, ali ne ostvaruje se trajno sjedinjenje osoba, tj. *communio personarum*, zasnovano na uzajamnoj afirmaciji vrijednosti osobe. Isus Krist je u naučavanju o tom pitanju postavio svoja namjera odlučna i konačna. Pozivao se na ustanovljenje braka od strane Stvoritelja kao strogo monogamijskoga i nerazrješiva, o čemu govore prva poglavlja Knjige Postanka.¹¹⁷⁸ Ovo namjera braka primorava na integraciju ljubavi. Wojtyła tvrdi da nije moguće odustajanje od dobri kakva su monogamija i nerazrješivost, ne samo s nadnaravne, vjerske perspektive, nego i s razumskoga, ljudskoga stajališta. U vezi s time Wojtyła kaže:

„Riječ je o prvotnosti vrijednosti osobe pred samom vrijednosti *sexusa*, kao i o ostvarenju ljubavi u području u kojemu je lako može istisnuti utilitaristička namjera korisnosti, u kojemu se skriva afirmacija uporabnoga stava usmjerena prema drugoj osobi. Stroga je monogamija pokazatelj osobnoga poretka.“¹¹⁷⁹

Ove analize pokazuju da je brak neophodan jer bez te institucije osoba u zajedničkom spolnom životu dolazi u poziciju uporabnoga predmeta za drugu osobu, što je u suprotnosti s personalističkom normom bez koje se ne može ni zamisliti zajednički život osoba. Pokazala se i potreba institucije kao neophodne za opravdanje činjenice zajedničkoga života muškarca i žene pred njima samima, a istodobno i pred društvom.

Kako je rečeno, vrijednosti braka kao što su monogamija i nerazrješivost temelje se na Božjem naumu. Stoga je papa Ivan Pavao II. u svojem nauku o obitelji težište stavio upravo na razumijevanju božanskoga plana za obitelj u njezinoj ljudskoj stvarnosti. Wojtyła u svojim teološkim analizama polazi od toga da duboko ljudsko značenje braka i obitelji odgovara božanskom planu, što potvrđuju objava i tradicija, naročito patristička misao. Stoga čemo u nastavku nešto reći o značenju Božjega nauma za brak i obitelj.

¹¹⁷⁷ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 204–211; više o monogamiji i nerazrješivosti vidi: ANTUNOVIĆ, Ivan, *Sakrament ženidbe*, Filozofsko-teološki institut DSI, Zagreb, 2009., 63–118.

¹¹⁷⁸ IVAN PAVAO II., „Govori o postanku ovisjstva i ljudske ljubavi“, u: *Svesci. Communio*, 39, KS, Zagreb, 1980., 26–28. Odlomak „Vrednota jednog i nerazrješivog braka u svjetlu prvih poglavlja Knjige Postanka“.

¹¹⁷⁹ WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 203.

2.1. Božji naum o braku i obitelji

Wojtyła se intenzivno bavio proučavanjem i analizom braka i obitelji, o čemu nam svjedoče mnoga njegova djela nastala prije pontifikata, kao i djela nastala za vrijeme njegovog pontifikata koja su tada dobila značajnu nauku o braku i obitelji. U istraživanju autorovih djela iz oba razdoblja uočavamo da se u svim analizama braka i obitelji prije svega poziva na *Božji naum*, tj. naglašava važnost povratka *na početak*¹¹⁸⁰ žele i naglasiti duboke korijene iz kojih je nastala bračna i obiteljska zajednica. Početak označava otajstvo stvaranja, a naš autor razmatra način na koji je u tom otajstvu stvoren uvijek upravo kao muškarac i žena. Čini nam se da je najopsežniju analizu tjelesne dimenzije ljudske osobnosti, ljubavi, braka, spolnosti, isto je, kao i s time u vezi značajna povratka *na početak* Wojtyła opisao prije nego što je postao papa u djelu *Muško i žensko stvori ih*. Nakon što je postao papa Ivan Pavao II., podijelio je svoja razmišljanja o teologiji tijela iz navedenoga djela u 129 kateheza koje su prerađene i oblikovane te ih je čitao *urbi et orbi* tijekom tjednih audijencija srijedom u razdoblju od 5. rujna 1979. do 28. studenog 1984. godine. Djelo je u svom konačnom obliku izašlo pod naslovom *Muško i žensko stvori ih. Kateheze o ljudskoj ljubavi. Cjelovita teologija tijela*.¹¹⁸¹ Radi se o korisnom i opsežnom djelu, no teologija tijela nije predmet naše teme u užem smislu tako da se ne bismo zadržavali na njevoj analizi, iako bi zbog svoje važnosti i aktualnosti tema *teologije tijela* zaslužila posebno i cjelovito istraživanje. Vratit ćemo se na Božji naum o braku i obitelji i objasniti značaj pojma *povratak na početak* s kojim se susrećemo kako je rečeno u svim djelima našega autora u kojima se bavi tematikom braka i obitelji.

Početak je izraz koji označava ono o čemu govori Knjiga Postanka. Odnosi se na dva izvještaja o stvaranju u kojima se govori o početku vremena u kojem živimo, o početku povijesti kozmosa i svijeta. Oba izvještaja o stvaranju završavaju ustanovom braka i obitelji. Prvi izvještaj o stvaranju svijeta, Post 1,1–2,4, nastao je u 6. st. pr. Krista, kronološki je mlađi od drugoga izvještaja. Potječe iz svećenike i ujedno elohističke predaje prema *Elohim*

¹¹⁸⁰ Navest ćemo neka od djela u kojima se Wojtyła poziva na „početak“ u analizama braka i obitelji: WOJTYŁA, Karol, *Amore e responsabilità*, 1969.; WOJTYŁA, Karol, „Rodzina jako communio personarum“, str. 347–361; Isti: *Von der Königswürde des Menschen*, 1980.; IVAN PAVAO II., *Muško i žensko stvori ih. Kateheze o ljudskoj ljubavi. Cjelovita teologija tijela*, 2012.; GIOVANNI PAOLO II., *L'amore umano nel piano divino. La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catechesi del mercoledì (1979–1984)*, a cura di G. Marengo, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2009, nn. 2–23.; Ivan Pavao II. poziva se na „početak“ i u svojim dokumentima *Familiaris consortio (Obiteljska zajednica)* kao i u *Pismu obiteljima pape Ivana Pavla II. – 1994. Godina obitelji*.

¹¹⁸¹ IVAN PAVAO II., „Govori o postanku svijeta i ljudske ljubavi“, u: *Svesci* 39/1980., Communio, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1980. Ove Papine kateheze srijedom sabrane su u djelo: *Muško i žensko stvori ih. Kateheze o ljudskoj ljubavi. Cjelovita teologija tijela*, Verbum, Split, 2012.

izrazu kojim se oslovljavalo Boga. U njemu itamo o braku kao monogamijskom (Post 1,27).¹¹⁸² Drugi, stariji izvještaj, Post 2,4b–25, nastao je puno prije, u 10. st., i pripisuje se jahvisti koj tradiciji jer se Boga naziva imenom *Jahve*. U njemu itamo o braku kao strogo nerazrješivu: „Što Bog združi, ovjek neka ne rastavlja“ (Post 2,24).¹¹⁸³ Prate i povijest izraelskoga naroda vidimo da je postojala poligamija patrijarha i velikih predvodnika naroda kao i kraljeva, npr. Davida i Salomona. Vidljivo je i postojanje tzv. *otpusnog pisma* koje je uveo Mojsije i kojim je u odre enim uvjetima dopušteno otpustiti ženu, tj. dopušteno je razrješenje zakonski sklopljena braka. Krist se odlu no protivio takvim obi ajnim tradicijama i naglašavao je stalno prvotnu ustanovu braka, prvotnu misao Stvoritelja koja se na to odnosi. Ne postoji razrješivost valjano sklopljenoga braka, no postoji tzv. odijeljenost od *postelje i stola*.¹¹⁸⁴

*Prvi izvještaj o stvaranju (Post 1,1–2,4a)*¹¹⁸⁵ ima prije svega teološko obilježje, puno je zreliji i s obzirom na sliku Boga i u izražavanju bitnih istina o ovjeku. ovjeka se definira s obzirom na njegov odnos s Bogom, prema tome donosi njegovu objektivnu definiciju. U skladu s tim govori o tome da Bog jednim inom stvara ovjeka: „na svoju sliku stvori Bog ovjeka, na sliku Božju on ga stvori“, „muško i žensko stvori ih“ (Post 1,26–27), što istodobno podrazumijeva potvrdu potpune nemogu nosti da se ovjeka svede na svijet. Ve u svjetlu prve re enice u Bibliji ovjeka se ne može do kraja ni shvatiti ni objasniti u kategorijama svijeta, tj. iz vidljive složenosti tjelesnoga. Slika Božja su žena i muškarac u jedinstvu dviju razli itih osobnosti. Ovdje se uo ava potvrda braka kao monogamijskoga. U ovom izvještaju o stvaranju brak i obitelj o ituju nam se kao Božje stvarala ko djelo, kao zajednica me uosobnih odnosa žene i muškarca koji se sjedinjuju u jedinstvo. Smisao je te zajednice po Božjoj volji prokreacija uz koju Bog Stvoritelj veže svoj poseban blagoslov. Može se uo iti, kako je re eno, da prvi izvještaj donosi objektivnu definiciju ovjeka. ovjek je prije svega definiran u dimenzijama bitka i postojanja (*esse*), zna i više na metafizi ki nego

¹¹⁸² IVAN PAVAO II., *Muško i žensko stvori ih. Kateheze o ljudskoj ljubavi. Cjelovita teologija tijela*, 51–190. Autor donosi prvi ciklus kateheza koje govore „o po etku“. Tako er usp. TOMI , Celestin, *Uzvišena tajna. Ljubav i obitelj u biblijskoj i liturgijskoj poruci*, FTI, Zagreb, 1974. O obitelji u Božjem naumu str. 34–53.

¹¹⁸³ WOJTYLA, Karol, *Amore e responsabilità*, 199. Usp. IVAN PAVAO II., *Muško i žensko stvori ih. Kateheze o ljudskoj ljubavi. Cjelovita teologija tijela*, 61. Vidi: DUGANDŽI , Ivan, „Ženidba u svjetlu Biblije“, u: *Bogoslovska smotra* 49 (1979) 5–18. Vidi: RUP I , Ljudevit, „Obitelj u Bibliji“, u: *Bogoslovska smotra*, 42 (1972) 5–15.

¹¹⁸⁴ ANTUNOVI , Ivan, *Sakrament ženidbe*, 181. Tridentinski koncil imao je važnu ulogu u povijesti ženidbenoga prava u Crkvi najviše zbog tzv. juridi ke tridentinske bra ne forme. Ovdje emo samo spomenuti da je Koncil donio odredbu po kojoj se u pojedinim i izuzetnim slu ajevima dopušta mogu nost rastave od „stola i postelje“ (DS 1808).

¹¹⁸⁵ IVAN PAVAO II., „Govori o postanku ovještva i ljudske ljubavi“, u: *Svesci* 39 (1980.), *Communio*, 19–21. Usp. tako er: Isti, *Muško i žensko stvori ih. Kateheze o ljudskoj ljubavi. Cjelovita teologija tijela*, 66–73. Vidi: VIDOVI , Pero, „U po etku stvori Bog obitelj (Post 1,1.27s), u: *Obnovljeni život*, 65 (2010) 2, 221–238.

na fizi ki na in.¹¹⁸⁶ Wojtyła tvrdi da je prvo poglavlje *Postanka* formiralo neosporno uporište i vrstu osnovu za metafiziku, za antropologiju i za etiku po kojoj „bi e ukoliko je bi e, jest dobro“.¹¹⁸⁷

Drugi izvještaj o stvaranju Post 2,4b–25 donosi subjektivnu definiciju ovjeka pa prema tome, u odre enom smislu, psihološku.¹¹⁸⁸ Prikazuje ovjekovu izvornu nevinost i sre u te prvi ovjekov pad. Wojtyła ukazuje da je drugo poglavlje Knjige *Postanka* najstariji opis ovjekova shva anja sama sebe, tj. samoshva anja „pa je ono zajedno sa tre im poglavljem prvo svjedo anstvo o ljudskoj svijesti“.¹¹⁸⁹ Prikazuje stvaranje ovjek pod vidom subjektivnosti. Rije i što se odnose na jedinstvo i nerazrješivost braka nalaze se odmah u kontekstu drugoga izvještaja o stvaranja. Naglašava se da je ovjek bi e sastavljeno od tijela i duha *živa duša*, što ima isto zna enje kao *slika Božja* iz prvoga izvještaja. Govori se o ovjekovoj samo i i potrebi koja iz toga proizlazi na dvije razine. Prvo, po samo i ovjek dolazi do osobne svijesti o svojoj razli itosti od svih živih bi a. Drugo, u toj samo i ovjek se otvara prema bi u srodnu sebi, ezne za partnerom s kojim može uspostaviti dijalog. ovjekova nam se samo a predstavlja ne samo kao prvo otkri e transcendencije koja je vlastita osobi, nego i kao otkri e primjerena odnosa prema osobi pa stoga kao otvaranje i iš ekivanje zajedništva osoba. Pojam *zajedništvo* puno više zna i nego pojam zajednica osoba. *Zajedništvo* ozna va upravo onu *pomo* koja u nekom smislu proizlazi iz injenice postojanja *osobe pokraj osobe*. U biblijskom izvještaju ta je injenica postojanje *osobe za osobu*.¹¹⁹⁰ Iz ovoga je vidljivo da ovjek kao osoba nužno traži sebi srodnu osobu kojoj može otkriti bogatstvo svoga bi a i da bude priznat u svom dostojanstvu te da se uzajamnim darivanjem obje osobe me usobno oboga uju i usavršavaju. Bog je usadio u srce ovjeka ljubav, on dovodi „ženu ovjeku“. „Stoga e ovjek ostaviti oca i majku da prione uza svoju ženu i njih dvoje bit e jedno tijelo“ (Post 2,24). *Prionuti* zna i stopiti se u jedno; ta rije ozna va bra nu ljubav. Bra na ljubav na razini osoba izražava jedinstvo jer je to sjedinjenje osoba. Izri e i plodnost jer je plod ljubavi novi život, dijete koje u vrš uje bra nu ljubav. Dakle, obitelj – zajedništvo u ljubavi – božanska je ustanova. Prvi zahtjev takve ljubavi jesu ravnopravnost i dostojanstvo osoba, a drugi zahtjev istinske ljubavi jest nerazrješivost jer ju je sam Bog stvorio, tj. svezao. Treba priznati da se radi o idealu ženidbene veze koji je Stvoritelj imao u svom naumu stvaraju i ovjeka, spolnost, brak, zajednicu ljubavi.

¹¹⁸⁶ IVAN PAVAO II., *Muško i žensko stvori ih. Kateheze o ljudskoj ljubavi. Cjelovita teologija tijela*, 63–64.

¹¹⁸⁷ IVAN PAVAO II., *Muško i žensko stvori ih. Kateheze o ljudskoj ljubavi. Cjelovita teologija tijela*, 63.

¹¹⁸⁸ IVAN PAVAO II., „Govori o postanku ovještva i ljudske ljubavi“, u: *Svesci 39/1980.*, *Communio*, 19–21. Usp. također: Isti, *Muško i žensko stvori ih. Kateheze o ljudskoj ljubavi. Cjelovita teologija tijela*, 66–73.

¹¹⁸⁹ IVAN PAVAO II., „Govori o postanku ovještva i ljudske ljubavi“, 19.

¹¹⁹⁰ IVAN PAVAO II., „Govori o postanku ovještva i ljudske ljubavi“, 25–26.

Vidljivo je iz biblijskih izvještaja da je samo a put što vodi do jedinstva koje u duhu Drugoga vaticanskog koncila možemo nazvati *communio personarum*. Tekst Koncila kaže: „Bog nije stvorio ovjeka sama: od po etka muško i žensko stvori ih (Post 1,17). Njihovo združenje tvori pravi oblik zajednice osoba.“¹¹⁹¹ Dakle, prvi izvještaj o stvaranju ovjeka govori o stvorenosti ovjeka „na sliku Božju“ kao muško i žensko. Drugi izvještaj ne govori o *slici Božjoj*, nego na sebi svojstven na in objavljuje da se potpuno i kona no stvaranje ovjeka koji prvo doživljava iskonsku samo u „izri e u davanju života onoj *communio personarum* koju ovjek i žena oblikuju“¹¹⁹². Tako se drugi izvještaj podudara sa sadržajem prvoga izvještaja. Ali i obratno, ako iz drugoga izvještaja želimo izvu i pojam „slike Božje“, tada možemo zaklju iti da je ovjek postao slika i prilika Božja ne samo svojim ovještvom nego i zajednicom osoba koju muškarac i žena oblikuju od po etka. ovjek postaje slika Božja ne toliko u trenutku svoje samo e koliko u trenutku zajedništva. Kako Wojtyła tvrdi: „On je, 'od po etka' ne samo slika u kojoj se zrcali samo a osobe koja upravlja svijetom, nego, i to bitno, i slika nedoku ivog Božjeg zajedništva Osoba.“¹¹⁹³

Ova dva izvještaja zajedno o ituju da je Bog stvorio obiteljsku zajednicu kao instituciju u kojoj smisao ljubavi i plodnosti dobiva svoje puno zna enje. Ta zajednica ljubavi i života u sebi nosi vrednote nužne za ispravan rast društva i cijeloga ovje anstva. Me utim, ve smo utvrdili u prije provedenim analizama ljubavi da umjesto ljubavi i predanja u braku i obitelji danas nailazimo više na zatvaranje i egoizam, što dovodi do razo aranja i razbijanja obitelji. Sljede e poglavlje (Post 3) pripovijeda o prvom padu, grijehu žene i muškarca u kojem se nalaze duboki korijeni ovoga nesklada. Postoje dva iskonska stanja: prvo je stanje izvorne nevinosti u kojoj kao da se ovjek (muškarac i žena) nalazi izvan poznavanja dobra i zla sve do trenutka kada je prekršio Stvoriteljevu zabranu i jeo plod sa stabla spoznaje. Drugo je stanje ono u kojem se ovjek nakon nepoštivanja Stvoriteljeve zabrane nalazi na neki na in unutar poznavanja dobra i zla. Ovo drugo stanje odre uje stanje ljudske grešnosti, opre no stanju prvotne pravednosti.¹¹⁹⁴ Postoji bitna razlika izme u ovjekove grešnosti i njegove izvorne nevinosti. Po Wojtylinim rije ima: „U tim dvjema opre nim situacijama sustavna teologija zapaža dva razli ita stanja ljudske naravi: *status naturae integrae* (stanje cjelovite naravi) i *status naturae lapsae* (stanje pale naravi).“¹¹⁹⁵ Ta stanja imaju svoju dimenziju u ovjeku, u njegovoj nutrini, spoznaji, savjesti, izboru i odlu ivanju, sve to u odnosu prema

¹¹⁹¹ *Gaudium et spes*, 12.; IVAN PAVAO II., „Govori o postanku ovještva i ljudske ljubavi“, 25–26.

¹¹⁹² IVAN PAVAO II., „Govori o postanku ovještva i ljudske ljubavi“, 25.

¹¹⁹³ IVAN PAVAO II., „Govori o postanku ovještva i ljudske ljubavi“, 26.

¹¹⁹⁴ IVAN PAVAO II., *Muško i žensko stvori ih. Kateheze o ljudskoj ljubavi. Cjelovita teologija tijela*, 71.

¹¹⁹⁵ IVAN PAVAO II., *Muško i žensko stvori ih. Kateheze o ljudskoj ljubavi. Cjelovita teologija tijela*, 72.

Bogu Stvoritelju. Wojtyła objašnjava da stanje grešnosti pripada povijesnom ovjeku kao i današnjem ovjeku. Izvorno stanje ovjeka je svetost, dimenzija bi a stvorena na *sliku Božju*. Povijesni ovjek i današnji ovjek dionici su ne samo povijesti ljudske grešnosti, nego i dionici povijesti spasenja. Dakle, ovjek je s obzirom na „izvornu nevinost, zbog svoje grješnosti ne samo zatvoren nego je istodobno i otvoren prema otajstvu otkupljenja ispunjenu u Kristu i po Kristu“.¹¹⁹⁶ Radi se o perspektivi „otkupljenja tijela koja jam i kontinuitet i jedinstvo izme u naslije enog stanja ljudske grješnosti i njegove izvorne nevinosti“¹¹⁹⁷, iako je povijesno tu nevinost izgubio.

Što se ti e bra ne ljubav i obitelji koje su tako er duboko ranjene grijehom i daleko su od svoga izvornog ideala, tako er su nemo ni da sami sebe spase te im je potrebno otkupljenje i otkupiteljska milost. Ovu potrebu osje a svaki brak i svaka obitelj. Muškarac i žena nakon isto noga grijeha ne nalaze se samo u palom stanju, ve i u otkupljenom stanju *in statu naturae redemptae*.¹¹⁹⁸ U ovom stanju brak postaje sakrament ustanovljen od Isusa Krista kako bi ostvario otkupljenje u onima koji ulaze u zajedništvo bra noga života. Otkupljenje tijela je ve na zemlji aspekt ljudskoga života. Ovo otkupljenje nije samo eshatološka stvarnost nego i povijesna. Oblikuje povijest spasenja ljudi i na poseban na in onih koji su u sakramentu braka pozvani kao supružnici i roditelji postati *jedno tijelo* u skladu s nakanom Stvoritelja objavljenom prvim roditeljima prije njihova pada. Zbog toga *status naturae creatae – lapsae – i redemptae* – zahtijeva posebnu teološku sintezu, posebnu teologiju tijela, onu koja pravilno i prikladno interpretira bra nu zajednicu, taj jedinstveni *communio personarum*.¹¹⁹⁹

Starozavjetnu objavu o ovjeku, braku i obitelji Isus Krist je u inio novozavjetnim zakonom koji vrijedi za sva vremena i koji kaže da je ženidba nerazrješiva i monogamijska. O braku i obitelji u Novom zavjetu itamo u Markovu, Matejevu i Lukinu Evan elju¹²⁰⁰ dok apostol Pavao govori o ženidbi u svojim poslanicama Korin anima i Efežanima: 1 Kor 7,1–25 i Ef 5.¹²⁰¹

¹¹⁹⁶ IVAN PAVAO II., *Muško i žensko stvori ih. Kateheze o ljudskoj ljubavi. Cjelovita teologija tijela*, 77. Usp. Isti, „Govori o postanku ovještvu i ljudske ljubavi“, 21.

¹¹⁹⁷ IVAN PAVAO II., *Muško i žensko stvori ih. Kateheze o ljudskoj ljubavi. Cjelovita teologija tijela*, 78. Isti, „Govori o postanku ovještvu i ljudske ljubavi“, 20–22.

¹¹⁹⁸ WOJTYLA, Karol, „Rodzina jako *communio personarum*“, 326.

¹¹⁹⁹ WOJTYLA, Karol, „Rodzina jako *communio personarum*“, 326.

¹²⁰⁰ Mk 10,1–12; Mt 19,3–9: 5,31s; Lk 16,18.; usp. CIFRAK, Mario – CESTAR, Željko, „Nerazrješivost ženidbe (Mk 10,1–12)“, u: *Služba Božja* 51 (2011.) 3/4.

¹²⁰¹ ANTUNOVI , Ivan, *Sakrament ženidbe*, 63–118. Usp. TOMI , Celestin, *Uzvišena tajna. Ljubav i obitelj u biblijskoj i liturgijskoj poruci*, 91–117. Usp. VIDOVI , Marinko, „Brak i obitelj u Pavlovskim spisima“, u: *Vjesnik akova ke biskupije* 3 (2008), 221–227. Usp. DUDA, Bonaventura, „Ženidba i djevi anstvo u 1 Kor 7“, u: *Bogoslovska smotra* 49 (1979) 1–2, 19–39.

Wojtyła govori o potrebi opravdanja zajedni koga bra nog života pred Bogom Stvoriteljem. Naravno da su za takvu analizu neophodne religioznost i vjera u Boga. U vezi s time Wojtyła isti e:

„Zahvaljuju i svojoj razumnosti, ovjek poima da je vlasništvo samoga sebe *sui iuris* i istodobno – da je kao stvorenje vlasništvo Stvoritelja i doživljava njegovo pravo vlasništva u odnosu na sebe sama. Takvo stanje svijesti mora nastati kod ovjeka iji je razum prosvjetljen vjerom. Razum mu tako er omogu uje da to vidi i nalaže mu da to isto prizna i u odnosu na drugoga ovjeka, svaku drugu osobu; ona je, dakle, vlasništvo sebe same i istodobno kao stvorenje – vlasništvo Stvoritelja. Odatle se tako er ra a dvostruka potreba opravdanja zajedni koga spolnog života muškarca i žene kroz instituciju braka. (...) Ako, dakle, postoji potreba opravdavanja te injenice u uzajamnoj relaciji (...) istodobno postoji i objektivna potreba njezina opravdavanja pred Stvoriteljem.“¹²⁰²

Kako je vidljivo iz provedenih analiza biblijskih tekstova, Crkva nau ava da je brak sakrament od po etka, odnosno od trenutka stvaranja prvoga ljudskog para. U Evan elju je sakrament naravi – *sacramentum naturae* – potpunije istaknut ustanovljivanjem, to jest objavljivanjem s njim povezana sakramenta milosti – *sacramentum gratiae*.¹²⁰³ Proizlazi da nije dovoljno da žena u braku preda svoju osobu muškarcu, a on njoj svoju. Ako je svaka od tih osoba istodobno vlasništvo Stvoritelja, onda i on mora darovati njega njoj, a nju njemu te odobriti uzajamno darivanje koje je sadržano u instituciji braka. Wojtyła objašnjava:

„Brak kao *sacramentum naturae* nije ništa drugo doli institucija *matrimonium* zasnovana ve na razumijevanju prava Stvoritelja spram osoba koje ga sklapaju. Brak kao *sacramentum gratiae* pretpostavlja potpuno razumijevanje toga prava. Osim toga, sakrament braka ni e na tlu uvjerenja – koje dugujemo Evan elju – da se opravdanje ovjeka pred Bogom doga a u na elu miloš u.“¹²⁰⁴

Iz re enoga možemo zaklju iti da jedino sakrament braka u potpunosti pred Bogom opravdava injenicu zajedni koga bra nog života shva ena kao istinski *communio personarum* koji se u svjetlu objave razumijeva kao teološka antropologija osobe i dara. Osim toga, teološku dimenziju Papine misli – ovjek *slika Božja* ili *imago Dei* – treba stalno imati na umu i u tom svjetlu uo iti na koji na in pojam *communio personarum* implementira u svoju teološku misao i u enje koje je izložio u poslijekoncilskim dokumentima vezanim za obiteljsku problematiku.

¹²⁰² WOJTYLA, Karol, *Amore e responsabilità*, 211.

¹²⁰³ WOJTYLA, Karol, *Ljubav i odgovornost*, 229. Usp. ANTUNOVI , Ivan, *Sakrament ženidbe*, 157–188. Autor opisuje poimanje braka tijekom povijesti Crkve. Protestantske postavke o braku prisilile su Katoli ku Crkvu da se posveti ovom pitanju. Tako je sakramentalna narav braka sve ano potvr ena izjavom Tridentinskoga koncila da je on jedan od sedam sakramenata koje je Krist ustanovio (DS 1601). Koncilski tekst, oslanjaju i se na navode iz Svetoga pisma, podsje a na božansku uspostavu braka, na nerazrješivost i monogamiju. Usp. ANTUNOVI , Ivan, *Sakrament ženidbe*, str. 184.

¹²⁰⁴ WOJTYLA, Karol, *Ljubav i odgovornost*, 229. „Opravdanje po milosti“, tj. osloboenje ovjeka od isto noga grijeha doga a se u osnovi krštenjem. Grijeh je oštetiio fizi ku i moralnu narav ovjeka zbog ega ljudi nose krivnju i osobne dugove u me uosobnomu odnosu, a prije svega u odnosu spram Boga, vlasnika svakoga bi a. Ljudi opravdanje nalaze u Kristu jer samo po njemu i u njemu ovjek može biti „posve u miru“ sa Stvoriteljem. Doga a se to po sakramentu pokore i ostalim sakramentima, zna i i po krš anskom braku.

2.2. Communio

Iz provedenih smo analiza uo ili da se spominje sli nost, analogija između u zajedništva ljudskih osoba sa zajedništvom božanskih osoba. Ova analogija spominje se u koncilskom nauku kao i u nauku pape Ivana Pavla II. Nau avaju i bra no zajedništvo muškarca i žene stvorenih *na sliku Božju* Wojtyła svoju personalisti ku filozofiju izraženu terminom *osoba – dar* prevodi u novi vlastiti pojam: *zaru ni ko zna enje tijela – il significato sponsale del corpo*.¹²⁰⁵ Na isti je na in povezao pojam *osobe* s krš anskim pojmom *osobe u Bogu* i prikazao ovjeka kao *sliku Presvetoga Trojstva*¹²⁰⁶, što je tako er utjecalo na pojam zajedništva, naro ito na vi enje obitelji kao *communio personarum*. Ova refleksija o ovjeku kao slici Trojstva, tvrdi papa Ivan Pavao II., „najviše je i najuzivšenije što se može re i o ovjeku i najdublji je aspekt teološkog govora o ovjeku“.¹²⁰⁷

U prvom poglavlju rada u povijesnom pregledu poimanja osobe vidjeli smo da razli iti teolozi u suvremenoj teologiji nastavljaju razvijati shva anje osobe s naglaskom na relacijsko odre enje osobe ili dimenziju zajedništva – *communio*. Tako Wojtyła, iako je bio jedan od najkompletnijih predstavnika poljskoga personalizma, nije bio jedini ni prvi koji se bavio pitanjem socijalne dimenzije ovjeka, to jest pitanjem zajedništva osoba ili *communio personarum*, ali je imao originalan pristup toj problematici.

Kratko emo se zaustaviti na zna enju samoga pojma *communio*. Pojam *communio* veoma je širok u svojoj povijesno-teološkoj uporabi, ipak možemo re i da je njegovo temeljno polazište i osnovna ideja isprepletenost vertikalne i horizontalne dimenzije zajedništva u smislu da vertikalno zajedništvo s Bogom omogu uje zajedništvo me u vjernicima i u njemu se ostvaruje. Zna i, zajedništvo s Bogom ra a zajedništvo me u ljudima.

Spomenut emo neka zna enja pojma *communio* u teologiji: Trojstvo kao *communio*; Duh Sveti kao *communio* Oca i Sina; Isus Krist kao *communio* Boga i ovjeka; *communio* Oca i Sina; eklezijalna *communio* koja uklju uje zajedništvo s Bogom i s drugim vjernicima; brak i obitelj kao *communio personarum*; *communio sanctorum* u svim njezinim dimenzijama itd., a sve ove ina ice mogu se svesti na dva osnovna pravca odnosa: na zajedništvo u vidu odnosa triju božanskih osoba, to jest zajedništvo u samom Bogu te u pogledu odnosa Boga i

¹²⁰⁵ HRANI , uro – PLATZ, Slavko, „Personalni dinamizam ovjeka u filozofiji Karola Wojtyła“, u: *Zbornik radova na me unarodnom simpoziju „ ovjek u filozofiji K. Wojtyła – pape Ivana Pavla II.“ održanog 5. travnja 2003. u Zagrebu*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2003., str. 119–132, ovdje str. 132.

¹²⁰⁶ HRANI – PLATZ, Personalni dinamizam ovjeka u filozofiji Karola Wojtyła, 132.

¹²⁰⁷ HRANI , ., ovjek – slika Božja. Teološka antropologija Ivana Pavla II., *Diacovensia* 1/1993, 24–44. Tako er vidi: *Kateheza na generalnoj audijenciji* 14. studenoga 1979., u „Insegnamenti di Giovanni Paolo II“, vol. II/2, 1156.

ovjeka, kao i odnosa vjernika me usobno, koji se pak ne iscrpljuje u svojoj horizontalnoj razini, nego je neodvojiv od zajedništva s Bogom i na njemu se temelji.

Iako esto uspore ujemmo zajedništvo ljudi sa zajedništvom Trojstva, ipak uvijek treba imati na umu da je zajedništvo u Bogu druga ije od zajedništva ljudi. Ispravan govor o Trojstvu kao *communio* treba uključivati govor o odnosima triju božanskih osoba, ali uvijek u vidu njihova jedinstva biti. Božansko mi dano je u jedinstvu božanske biti kojoj se možemo približiti samo analogno polaze i od stvorene stvarnosti i koju božanske osobe posjeduju u potpunosti i istovremeno s vlastitim karakteristikama. Jedinstvo u Bogu uvijek je jedinstvo Trojstva. „Jedinstvo Boga je ono Trojstva, a ono je dano samo od jedinstva.“¹²⁰⁸ Ladaria to naglašava da zajedništvo u Bogu neizmjerljivo nadilazi ljudsko zajedništvo, i to upravo zbog veega jedinstva koje istovremeno uključuje i interpersonalnost i veeme usobne odnose.

Ipak, makar samo u analogiji, esto se upotrebljava usporedba zajedništva me u ljudima sa zajedništvom u Trojstvu jer Bog koji se objavljuje kao mi omoguće i ljudsko mi te ovjeku otvara prostor zajedništva. Tako trojstveno zajedništvo ostaje model u prvom redu crkvenoga, ali i obiteljskoga zajedništva, kao i drugih oblika zajedništva ljudi.

Pojam *communio* u kontekstu kojim se mi bavimo, a to je horizontalna dimenzija zajedništva, to jest zajedništvo ljudi s posebnim naglaskom na obiteljsku zajednicu, u prvom redu označava, kako je rečeno, na in na koji se osobe svojim djelovanjem u uzajamnom odnosu potvrđuju, priznaju i ostvaruju kao osobe. Analiziraju i koncept *communio* treba uvijek imati na umu da je riječ o personalnoj i interpersonalnoj stvarnosti. Wojtyła kaže: „Za kršćane općenito koncept *communio* ima prvenstveno vjersko i sakralno značenje, povezano s Euharistijom, koja je *sacramentum communionis* između Krista i njegovih učenika – između Boga i ljudskih bića. Premještanju i ovo značenje na ljudsku i međuljudsku razinu, ne želimo je oslabiti ili umanjiti. Zapravo, takvim premještanjem možemo neizravno čak više cijeniti uzvišenost misterija Utjelovljenja.“¹²⁰⁹ Prema latinskoj etimologiji riječ *communio* odnosi se na ukinu određena ina ili vrste postojanja i djelovanja. Drugo značenje pojma *communio* potvrđuje obostrane afirmacije koja je sastavni dio veze kojom su ljudi ujedinjeni. Znači, kako je rečeno, *communio* se u primarnom smislu odnosi na zajedništvo kao na in postojanja i djelovanja u kojem se uključene osobe međusobno potvrđuju i afirmiraju.¹²¹⁰

Brak i obitelj slika Trojstva – Promišljaju i o braku kao naravnoj datosti i kao otajstvu ne može se izostaviti uloga Duha Svetoga bez kojega bi svako razmišljanje o kršćanskom

¹²⁰⁸ LADARIA, Luis, F., *La Trinità mistero di comunione*, Milano, 2004., 163.

¹²⁰⁹ WOJTYŁA, Karol, „Rodzina jako *communio personarum*“, 321.

¹²¹⁰ WOJTYŁA, Karol, „Rodzina jako *communio personarum*“, 322.

braku bilo u svojoj biti nepotpuno. Jedino u svjetlu otajstva tre e božanske osobe mogu e je bolje razumjeti tvrdnju koju nosimo u svijesti krš anskoga shva anja zaru ništva, braka i obitelji u svojoj cjelovitosti. U tom smislu potrebno je istaknuti da je Duh Sveti stvarni princip jedinstva obiteljskoga života jer je on konstitutivna forma braka u njegovoj trostrukoj dimenziji razli itosti spolova, ljubavi i plodnosti.¹²¹¹ U braku i obitelji djelovanje Duha Svetoga dolazi do izražaja na sasvim poseban na in. Dar ljubavi koji se živi u bra noj nerazrješivosti izme u jednoga muškarca i jedne žene, kao i u uzdržljivosti (djevi anstvu), ostvaruje se, kako smo vidjeli u dosadašnjim analizama, u ozra ju uzajamna slobodna predanja i nesebi na darivanja. Ovakav na in uzajamna darivanja izraz je radikalna samodarivanja. U tom smislu sakrament braka predstavlja konkretizaciju djelovanja Duha u povijesti. Duh Sveti podržava život koji supružnici žive vjerno i trajno i koji oboga uju djecom. Stvarnost ljudske obitelji samo se na analogan na in može usporediti sa slikom Trojstva. Preko te analogije otkriva se kako trinitarni misterij po djelovanju Duha Svetoga može biti na djelu u obitelji koja se temelji na krš anskom braku. U vezi s tim papa Ivan Pavao II. piše: „Krš anska obitelj, svaka na svoj na in, živi primjer vje nog zajedništva u ljubavi triju osoba Presvetog Trojstva.“¹²¹² Ljubav muškarca i žene, ukoliko se pokazuje kao prostor i uporište njihove me usobne izgradnje i ukoliko je otvorena ra anju djece, omogu uje supružnicima da se prepoznaju kao Božji sustvaratelji i da se preko svoje djece koja su istovremeno i Božji dar i plod njihove uzjamne ljubavi još više sjedine s njime. U Bogu postoji savršeno jedinstvo unato razli itosti osoba. U analognom smislu nešto od toga jedinstva nazire se i u ljudskom iskustvu bra noga i obiteljskoga zajedništva, unato tome što unutar ove datosti postoji velika razlika. U obitelji Duh Sveti djeluje kao dar. Duh Sveti je dar i savršen plod uzajamne ljubavi Oca i Sina. Stoga, budu i je Duh Sveti princip bra noga života i djelovanja, on oblikuje obitelj kao *imago trinitatis* te obitelj otvara logici darivanja i nesebi nosti. Kako je re eno, nesebi na otvorenost i uzajamno darivanje unutar bra noga ina okrunjeno je darom ra anja djece. Prokreacija predstavlja samoposve ivanje majke i oca koji se odri u egoizma i kre u putem istinske nesebi nosti koja je duboko prožeta evan eoskim duhom *umiranja sebi* i življenja za drugoga. Takva ljubav treba prožimati bra ni život iz ega slijedi da ljudski in ljubavi koji je na razini *erosa*, zahvaljuju i Duhu Svetom, poprima karakter ljubavi koja se nalazi na razini *agape*. Zahvaljuju i tome s pravom se može zaklju iti da je „u ljudskom o instvu i maj instvu prisutan sam Bog (...) Zapravo samo od Boga može

¹²¹¹ SCOLA, Angelo, „Lo Spirito Santo rivela la verità tutta intera della famiglia cristiana“, u: *Il matrimonio in Cristo é matrimonio nello Spirito*, Roma, 1998.

¹²¹² IVAN PAVAO II., *Testament za tre e tisu lje e*, Prometej, Zagreb, 2001., 118.

potjecati ona slika na koju je uvijek stvoren i koja je svojstvena ljudskome biću, onako kako se dogodilo prilikom stvaranja. Za e e novog ljudskog bića je nastavak stvaranja“.¹²¹³ Moćna sposobnost Duha Kristova po logici utjelovljenja sastoji se u stvaranju jedinstva unutar osobe, unutar obitelji i ljudskoga življenja. Duh Sveti je onaj koji stvara jedinstvo i zajedništvo *communio personarum*. Sebedarje, sloboda, jedinstvo i svjedostanstvo jesu put koji Duh Sveti povjerava kršćanskim obiteljima kao zadatak i poslanje. Zahvaljujući njegovoj djelatnoj nazočnosti bratna se ljubav pokazuje kao put lakšega shvaćanja misterija unutartrojstvenoga života. Stoga je logično zaključiti da je naravni okvir majka – otac – dijete kao nerazdvojivo jedinstvo različitosti spolova, ljubavi i plodnosti autentičan na *Imago trinitatis*.¹²¹⁴

3. Obitelj u dokumentima pape Ivana Pavla II.

Kako je vidljivo iz naših dosadašnjih izlaganja, pitanje o uvijek kao osobi te o braku i obitelji u središtu je razmišljanja Karola Wojtyły tijekom njegova života i rada. Neprestano zanimanje za uvijek i neumorno ukazivanje na njegovu vrijednost te posebna briga i obrana te vrijednosti i dostojanstva uvijek, kao i braka i obitelji, obilježilo je i cijeli pontifikat pape Ivana Pavla II. Suvremenom je uvijek Ivan Pavao II. iz svoje personalističke filozofije uspio prikazati na jednostavan, ali snažan način kršćanstvo kao religiju ukorijenjenu u istini o jednom i trojstvenom Bogu.¹²¹⁵ Osim toga, Papa pokazuje kršćanstvo koje oslobađa uvijek svih vrsta zarobljenosti koje mu nudi današnja kultura zatvaraju i ga u njegov razum i proizvode. To je religija koja promiče mir, ljubav, dostojanstvo ljudske osobe i vrijednost svakoga uvijek. Zapravo, radi se o istinskom kršćanskom humanizmu koje korijene nalazimo u poimanju uvijek kao *slike Božje*. Wojtyła nam pokazuje u svojim djelima da je upravo *ovjek slika Božja* prva istina na kojoj se temelji i iz koje proizlazi dostojanstvo ljudske osobe. Nadalje, neotuđivo ljudsko dostojanstvo proizlazi iz još jedne istine koja glasi da je uvijek spašen i otkupljen u Isusu Kristu. Može se reći da upravo ova misao razotkriva Papinu kristološki utemeljenu teološku antropologiju koju je Papa razradio kasnije u mnogim pastoralnim spisima. Za papu Ivana Pavla II. Isus Krist je savršeni uvijek po kojem je ljudska

¹²¹³ IVAN PAVAO II., *Testament za treće tisućlje*, 118s.

¹²¹⁴ SCOLA, Angelo, „Lo Spirito Santo rivela la verità tutta intera della famiglia cristiana“, 41ss.

¹²¹⁵ KOPREK, Ivan, „Antropologija u misli Ivana Pavla II.“, u: TANJI, Željko i dr. (ur.): *Ivan Pavao II.: Poslanje i djelovanje*. Zbornik radova sa simpozija održanog u Zagrebu 24. lipnja 2005., GK, Zagreb, 2007., 79.

narav uzdignuta na visoko dostojanstvo, o čemu nam opširno govori u svojoj prvoj enciklici *Redemptor hominis*.¹²¹⁶

Moglo bi se reći i da upravo nastojanje oko promicanja i o čuvanja dostojanstva ljudske osobe predstavlja *nit vodilju* koja nam ukazuje na kontinuitet u Wojtylinu filozofskom i teološkom naučavanju. Kako su pokazale dosadašnje analize, briga da se sačuva ono *nesvodivo*, nutrina čovjeka, vodila je Wojtylina istraživanja u glavnim djelima *Osoba i in i ljubav i odgovornost*, kao i razmišljanja koja je kao papa izložio u dokumentima¹²¹⁷, što je vidljivo već u spomenutoj prvoj enciklici gdje čitamo:

„čovjek ne može živjeti bez ljubavi. Sam po sebi on ostaje biološki neshvatljivo, život mu ostaje lišen smisla, ako mu se ne objavi ljubav, ako se ne susretne s ljubavlju, ako je ne iskusi i ne usvoji, ako u njoj živo ne sudjeluje. Upravo stoga Krist Otkupitelj (...) sasvim otkriva čovjeka samome čovjeku. To je, smijemo li se tako izraziti, ljudska dimenzija otajstva Otkupljenja. U toj dimenziji čovjek ponovo nalazi veličinu, dostojanstvo i vrijednost svoje čovječnosti. U otajstvu Otkupljenja čovjek ponovo biva 'izražen' i na neki način iznova stvaran.“¹²¹⁸

U ovoj enciklici Papa je poručio cijelom svijetu: „čovjek je put Crkve“¹²¹⁹, što je kasnije nadopunio izjavom da „Crkva smatra služenje obitelji jednom od svojih bitnih zadataka. U tom smislu kako čovjek, tako i obitelj predstavljaju – put Crkve“¹²²⁰, što pokazuje da su istina o Kristu i istina o čovjeku ujedinjene u istini o obitelji. Jedino ovako utemeljena antropologija mogla je svijetu na prijelazu u treće tisućlje pružiti novu nadu, orijentaciju i novu kulturu života koju je Papa nazvao *civilizacijom ljubavi* nasuprot *kulturi smrti*.

U suvremenom svijetu svjedoci smo velikih i bitnih promjena na svim područjima, pa tako i na području braka i obitelji. Iz katoličke perspektive brak i obitelj u vrijednosnom smislu predstavljaju temeljna dobra. Ipak, brak i obitelj danas zahtijevaju puno više brige i pažnje nego što je to bilo ranije u tradicionalnom poimanju braka i obitelji kada su neke stvari bile samorazumljive i općeprihvaćene. Glavne teološko-moralne postavke o braku i obitelji, one koje imaju karakter normativnosti i potvrđuju smisao i značenje braka i obitelji iz katoličke perspektive, izražene su u dokumentima Drugoga vatikanskog koncila i poslijekoncilskim dokumentima. No treba uzeti u obzir i pretkoncilski nauk o braku u

¹²¹⁶ IVAN PAVAO II., *Redemptor hominis. Otkupitelj čovjeka*, u: Dokumenti: 56, KS, Zagreb, 1980. Papa je odmah na početku svoga pontifikata svim ljudima hrabro i snažno najavio da je Isus otkupitelj čovjeka te je time naznačio i program svoga dugog i plodnog pontifikata koji je svoj izričaj našao u prvoj programskoj ili nastupnoj enciklici *Redemptor hominis* ili *Otkupitelj čovjeka*.

¹²¹⁷ Neki Papini dokumenti u kojima se reflektiraju njegove filozofske analize osobe i čina jesu npr. enciklika *Laborem exercens (Radom čovjek)* u kojoj se uočava shvaćanje subjektivne i objektivne dimenzije rada kao posebnoga čovjekova djelovanja. Wojtylina etika ima odjeka u enciklici *Veritatis splendor (Sjaj istine)* u kojoj Papa ukazuje na povezanost krize spoznaje istine i krize morala, na ispravno shvaćanje slobode i savjesti.

¹²¹⁸ IVAN PAVAO II., *Redemptor hominis*, str. 23.

¹²¹⁹ IVAN PAVAO II., *Redemptor hominis*, str. 14.

¹²²⁰ IVAN PAVAO II., *Pismo obiteljima*, Informativna katolička agencija, Zagreb, 1994., str. 4–6.

Katoli koj Crkvi da bi se uo ile bitne razlike u poimanju ovih stvarnosti. Dokumenti pape Ivana Pavla II. o tematici braka i obitelji nastavljaju se na nauk crkvenoga u iteljstva, a temelje se, kako smo ve rekli, na objavi i tradiciji Crkve.

3.1. Pretkoncilski nauk o braku u Katoli koj Crkvi

Nauk o braku i obitelji u vrijeme prije Drugoga vaticanskog koncila temelji se na Božjoj objavi i na naravnim zakonima ije obdržavanje osigurava optimalno ostvarenje ljudskih vrednota i ovjeka. Pretkoncilski nauk naglašava da je brak sakrament koji je utemeljio Isus Krist. To zna i da za krš ane ne može postojati valjana bra na zajednica ukoliko nije ostvaren sakrament, a kada bi netko pozitivnim inom volje htio isklju iti sakramentalnost ženidbe, ne bi sklopio pravi krš anski brak.¹²²¹ Isticala se samo važnost prokreacije dok su ostale svrhe braka dolazile u drugi plan.¹²²² Zna i, u pretkoncilskom nauku brak je promatran isklju ivo s biološko-fiziološko-prokreativnoga aspekta. Ovakvo se poimanje nalazi u starom Zakoniku kanonskoga prava iz 1917. godine.

3.2. Drugi vaticanski koncil

Stvarnost braka i obitelji nalazi se u središtu suvremenoga nau avanja Crkve. Drugi vaticanski koncil o itovao se u više dokumenata o braku i obitelji u kojima govori o temeljima, smislu, poslanju i zada ama ustanove braka i obiteljske zajednice u suvremenom svijetu.¹²²³ Jedino pastoralna konstitucija o Crkvi u svijetu, *Gaudium et spes*, sustavno i cjelovito govori o braku i obitelji, i to u svojem drugom dijelu. Govori o pet najvažnijih pitanja vezano za brak i obitelj u br. 47–52, a na prvom se mjestu nalazi dostojanstvo braka i obitelji.¹²²⁴ Brak se promatra s personalisti ko-egzistencijalnoga stajališta, što predstavlja jednu od najve ih novosti koncilskoga nauka. Time je Koncil pod utjecajem filozofskoga

¹²²¹ *Codex Juris Canonici*, Typis polyglottis Vaticanis, Roma, 1917. Can. 1012.

¹²²² ANTUNOVI , Ivan, *Sakrament ženidbe*, 126–199, autor donosi analizu poimanja braka tijekom povijesti Crkve. Vidi tako er: KOŽUL, Smiljan, „Novi naglasci ženidbe na Drugom vaticanskom saboru“, u: *Bogoslovska smotra*, 49 (1979.), br. 1–2.

¹²²³ Izdvojiti emo sljede e dokumente: Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu, *Gaudium et spes* (GS), br. 47–52. Dogmatska konstitucija o Crkvi, *Lumen gentium* (*Svjetlo naroda*) (LG), 7.11.12.29.34.35.41. Dekret o apostolatu laika, *Apostolicam actuositatem* (AA), br. 9.11.30. Dekret o misijskoj djelatnosti Crkve, *Ad gentes* (AG), br. 11.19.39.41. Deklaracija o krš anskom odgoju, *Gravissimum educationis* (GE), br. 6. Deklaracija o vjerskoj slobodi, *Dignitatis humanae* (DH), br. 5. Dekret o apostolatu laika *Apostolicam actuositatem* (AA), u: DRUGI VATIKANSKI KONCIL. Dokumenti. VII. izdanje. Popravljen i dopunjen, Krš anska sadašnjost, Zagreb, 2008.

¹²²⁴ *Gaudium et spes* br. 47 analizira prilike u suvremenom svijetu i ukazuje na kriva i pogubna poimanja braka i obitelji. Br. 48 obra uje svetost braka i obitelj. Br. 49 posve en je naravi braka i bra ne ljubavi. Br. 50 govori o plodnosti braka. U broju 51 govori se o poštivanju ljudskoga života koji u braku ima svoj izvor u Božjoj zamisli. U br. 52 upu uje se apel svima kako pojedincima, tako i Crkvi, državama i sveukupnom društvu da se zalažu za promicanje dobra braka i obitelji. Usp. *Gaudium et spes*, 47–52.

pravca – *dijaloškoga personalizma* dao temeljne obrise cijele kršanske antropologije i kršanskoga humanizma koje nalazimo i na stranicama enciklika, pobudnica i drugih dokumenata pape Ivana Pavla II. Treba se ovdje prisjetiti da je kardinal Wojtyła aktivno sudjelovao na Koncilu. Posebno su značajni i zapaženi njegovi interventi u izradi ove konstitucije (GS), o čemu smo ranije pisali. U konstituciji *Gaudium et spes* Koncil nije imao namjeru sustavno iznijeti nauku o braku već glavne istine o ženidbi, prije svega u pastoralnom smislu. Promatra brak polazeći od „brakova drugih koji ga tvore a ne od prijašnjeg glavnog cilja prokreacije“.¹²²⁵ Bog je obdario ovu zajednicu osobom *dobrima* od kojih je jedno od važnih dobara i prokreacija. Posebno je vrednovana braka ljubav, i to u psihološko-personalističkim smislu te Koncil kaže da je brak „intimna zajednica ljubavi“ (GS 48). Ova personalistička koncepcija braka najvažnija je novost koju je Koncil donio na tom području. Koncil je prevladao tradicionalno poimanje braka u kojem se, kako je rečeno, bit braka poistovjećivala s predavanjem i primanjem prava na tijelo s obzirom na čine prikladne za rađanje djece dok Koncil tvrdi da se bit braka sastoji u „posvemašnjoj zajednici i zajedništvu celog života supruge“¹²²⁶ te je po naravi usmjeren na prokreaciju, ali i potpunoj integraciji života supruge. U dogmatskoj konstituciji *Lumen gentium* obrađuje se tematika braka i obitelji s aspekta eklezijalnosti, i to odijeljeno u više brojeva.¹²²⁷

Brak u novom Zakoniku kanonskog prava – Nauk Koncila o braku i obitelji postao je podloga novom katoličkom bračnom pravu izraženom u novom Zakoniku.¹²²⁸ Koncilski sudbini napustili termin *brakni ugovor* u korist termina *brakni savez*, koji je ušao u novi ZKP proglašen 1983. godine. Opis braka biblijskim pojmom *savez* ZKP donosi u br. 1055. O bitnim svojstvima braka kao što su jednost i nerazrješivost ZKP donosi u kanonu br. 1056.

3.3. Dokumenti o braku i obitelji pape Ivana Pavla II.

Prvi važan dokument o ovoj problematici Papa je napisao 22. studenog 1981. To je bila apostolska pobudnica *Familiaris consortio (Obiteljska zajednica)* (FC),¹²²⁹ zatim isti čitavo pismo koje je uputio svim obiteljima *Pismo obiteljima* pape Ivana Pavla II., napisano

¹²²⁵ KOŽUL, Smiljan, „Novi naglasci ženidbe na Drugom vatikanskom saboru“, 61.

¹²²⁶ *Gaudium et spes*, br. 48–50.

¹²²⁷ *Lumen gentium*, 11, 35, 41. Usp. Antunovi, Ivan, *Sakrament ženidbe*, 194–195.

¹²²⁸ ZAKONIK KANONSKOGA PRAVA – CODEX IURIS CANONICI (CIC), proglašen vlašću pape Ivana Pavla II. 28. siječnja 1983., Glas Koncila, Zagreb, 1996. Usp. ANTUNOVI, Ivan, *Sakrament ženidbe*, 199–200. Autor daje sažet prikaz kanona koji govore o braku i obitelji u novomu Zakoniku kanonskoga prava.

¹²²⁹ IVAN PAVAO II., *Obiteljska zajednica. Apostolska pobudnica o zajednici i obitelji u suvremenom svijetu* (FC), Kršanska sadašnjost, Zagreb, 1981., dokumenti 64.

2. velja e 1994. godine.¹²³⁰ Pojam *communio personarum* Papa je izvršno protumačio upravo u prikazu braka i obiteljskoga zajedništva u apostolskoj pobudnici *Familiaris consortio* i *Pismo obiteljima*. O dostojanstvu i položaju žena Papa je pisao u apostolskom pismu *Mulieris dignitatem* iz 1988. godine;¹²³¹ izdvajamo i encikliku *Evangelium vitae* o vrijednosti i nepovredivosti ljudskoga života.¹²³² Treba istaknuti dokument koji je izdala Sveta Stolica o pravima obitelji.¹²³³ S obzirom da u našem radu isto spominjemo stanje u suvremenom društvu koje prije svega uključuje postojanje krize u poimanju ovjeka i krizu morala, što dovodi do krize današnjega braka i obitelji, smatramo potrebnim spomenuti encikliku koja se ne odnosi izravno na brak i obitelj nego na krizu ovjeka i krizu morala. Radi se o enciklici *Veritatis splendor* (*Sjaj istine*) iz 1993.¹²³⁴ U razdoblju poslije Koncila Crkva donosi još neke dokumente kojima tumači i utvrđuje normativne postavke za djelovanje i ponašanje posebno u pogledu nekih specijalnih pitanja braka i obiteljskoga života i morala.¹²³⁵ Trebalo bi spomenuti encikliku pape Pavla VI. koja prethodi svim ovim dokumentima, radi se o *Humanae vitae*¹²³⁶ iz 1968. godine.

3.4. Apostolska pobudnica *Familiaris consortio* o braku i obitelji

Pobudnica je plod Sinode o zadacima obitelji u suvremenom svijetu koja je održana 1980. godine. Sinoda je bila posvećena pitanjima pred kojima se nalazi suvremena obitelj. Održavajući i Sinodu Crkva je pokazala da je svjesna temeljne uloge koja pripada obitelji kako za osobnu sreću u supružnika, za rađanje i odgoj djece i mladih, tako i za napredak društva u

¹²³⁰ IVAN PAVAO II., *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II. – 1994*. Godina obitelji, Informativna katolička agencija, Zagreb, 1994.

¹²³¹ IVAN PAVAO II., *Dostojanstvo i poslanje žene* (MD). Apostolsko pismo o dostojanstvu i pozivu žene, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1989., dokumenti 91.

¹²³² IVAN PAVAO II., *Evangelium vitae*, enciklika o vrijednosti i nepovredivosti ljudskoga života, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1997., dokumenti 103.

¹²³³ SVETA STOLICA, *Povelja o pravima obitelji* (Po), 22. listopada 1983., Kršćanska sadašnjost, Dokumenti 68, Zagreb, 1990.

¹²³⁴ IVAN PAVAO II., *Veritatis splendor* (*Sjaj istine*) (VS), enciklika o nekim pitanjima moralnoga naučavanja Crkve, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1998., dokument 107, objavljena 6. kolovoza 1993.

¹²³⁵ KONGREGACIJA ZA NAUKU VJERE, *Donum vitae* (*Dar života*) (DV). Naputak o poštivanju ljudskoga života u nastanku i o dostojanstvu rađanja, 22. veljače 1987. Odgovori na neka aktualna pitanja, KS, Dokumenti 88, Zagreb, 1987.; usp. ISTI, *De abortu procurato* (DeAP). Izjava o hotimicima pobačaja (18. studenog 1974.), u: POZAI, Valentin, *Život prije rođenja. Etičko-moralni vidici*, FTI, Zagreb, 1990., str. 176–192. Usp. PAPINSKO VIJEŠE ZA OBITELJ, *Ljudska spolnost: istina i značenje* (LjS). Odgojne smjernice u obitelji, 8. prosinca 1995., KS, Dokumenti 106, Zagreb, 1997. Usp. PAPINSKO VIJEŠE ZA OBITELJ, *Priručnik – vademecum – za ispovjednike o nekim pitanjima braka i udovstva* (Vademecum), 12. veljače 1997., KS, Dokumenti 108, Zagreb, 1997.

¹²³⁶ PAVAO VI., *Humanae vitae* (HV). Enciklika o ispravnoj regulaciji poroda, 25. srpnja 1968., Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1997.

cjelini.¹²³⁷ Pobudnica *Familiaris consortio* nalazi svoje mjesto u slijedu dokumenata *Casti conubii* (1930.), *Gaudium et spes* (1965.) i *Humanae vitae* (1968.), koji obrađuju tematiku braka i obitelji. Papa u ovoj pobudnici tematiku ljubavi, braka i obitelji temeljito i duboko zahvaća i obrađuje, stoga možemo reći i da dokument dodiruje najdublju ljudsku stvarnost u svakom braku i obitelji.

Pobudnica ima četiri dijela¹²³⁸: svjetla i sjene današnje obitelji, Božji naum o braku i obitelji, zadaća kršćanske obitelji, obiteljski pastoral: etape, strukture, djelatnici i prilike.

Papa odmah na početku ističe nužnost upoznavanja današnjih prilika u kojima se našla institucija braka i obitelji. Snagom svoga rasuđivanja Crkva nudi usmjerenja koja omogućuju da se spasi i ostvari sva istina i puno dostojanstvo braka i obitelji. U suvremenom svijetu, s jedne strane, postoji svijest o osobnoj slobodi i obrađuje se više pažnje među osobnim odnosima u braku, za promicanje dostojanstva žene, odgovorno roditeljstvo te za odgoj djece. Međutim, s druge strane, imamo pokazatelje opadanja određenih temeljnih vrednota kao što su pogrešno teorijsko i praktično poimanje neovisnosti supružnika, nejasnoća s obzirom na odnos autoriteta između roditelja i djece, poteškoće u prenošenju vrednota, sve veći broj razvoda brakova, pobačaja, sterilizacije, uvođenje kontraceptivnoga načina gledanja. U korijenu ovih promjena nalazi se iskrivljen pojam i lažno iskustvo slobode koja se ne shvaća kao sposobnost ostvarenja istine Božjega nauma o braku i obitelji, već kao samosvojna snaga *sebepotvrđivanja* estoćak i protiv, tj. na štetu drugih, a isključivo za vlastiti sebi ni napredak. Nakon *dijagnosticiranja* današnje situacije Papa tvrdi da je našem vremenu potrebna prije svega mudrost, a bitava Crkva ima zadaću da se zalaže za evangelizaciju te nove kulture kako bi bile priznate prave vrednote, obranjena prava muškarca i žene. Na taj bi način novi humanizam ljude potpunije mogao privesti Bogu. Nužno je da svi postanu svjesni prvenstva udorednih vrednota, a to su vrednote ljudske osobe kao takve, kao i priznavanje konačnog smisla života i njegovih temeljnih vrednota, što je velik izazov koji se danas nameće. Papa ističe da odgoj udoredne svijesti¹²³⁹ postaje prvenstven zadatak jer to svakoga odvojeka čini sposobnim da prosuđuje koja su prikladna sredstva kojima će se „ostvariti“ u skladu sa svojom izvornom istinom.

¹²³⁷ Papa je u govoru prije početka zasjedanja Sinode rekao da treba na razumljiv način potpuno osvijetliti trajno značenje ustanove obitelji – „doma e Crkve“. Papa je svjestan da ne može biti moguće odgovoriti na sva pitanja i probleme suvremenih obitelji. „Ali morat će istaknuti što zna i slijediti Krista na tom području. Morat će ukazati na one vrednote bez kojih društvo slijepo tone na bezizlaznu putu, morat će pomoći kršćanima i drugim ljudima dobre volje da u pogledu tih točaka oblikuju posve jasnu i vrstu savjesti po kršćanskim načelima.“ Citat je preuzet iz članka Sinoda o obitelji danas, u: *Glas Koncila*, 19 (1980.), br. 5, str. 5.

¹²³⁸ ARA I, Pero, „Neki putokazi brakovima i obiteljima u pobudnici „FC“, u: *Obnovljeni život*, 37(1982.), br. 6, 591–602.

¹²³⁹ *Familiaris consortio*, 4–8.

Opisuju i Božji naum za brak i obitelj ljubav je istaknuta kao prva i temeljna vrednota toga zjedništva – *communio*. Ranije smo detaljnije pisali o Božjem naumu i izvještajima o stvaranju pa upu ujem na taj dio rada. Ovdje ćemo sažeto ponoviti: Bog koji je Ljubav stvara ženu i muškarca pozivaju i ih na ljubav. Bog objavljuje vlastitu ljubav prema izabranom narodu izrazima bra ne ljubavi. Ljudska ljubav postaje narušena stvarnoš u grijeha. Takvu ranjenu ljubav Isus Krist otkupljuje i vraća je na po etak uzdižu i je na dostojanstvo sakramentalne stvarnosti. Takva ljubav postaje izvorom još jedne temeljne vrednote, a to je život. Djeca u braku predstavljaju živi odraz ljubavi žene i muškarca, trajni znak bra noga jedinstva. Ovdje treba naglasiti i onu drugu stvarnost: kada nije mogu e donijeti novi ljudski život na svijet, „bra ni život uva svu svoju vrijednost“. Papa ističe da je obitelj zajedništvo osoba – *communio personarum* te da se u braku i obitelji stvara niz razli itih me uljudskih odnosa, o instvo-maj instvo, sinovstvo, bratsvo.¹²⁴⁰

Najopširniji dio pobudnice obuhvaća opis zadaća kršćanske obitelji. Papa težište stavlja na četiri glavne zadaće suvremene obitelji koje se odnose na osobu, život te društvo i Crkvu.

Prva zadaća obitelji¹²⁴¹ temelji se na tome što je obitelj zajednica osoba. Kao takva ima prvenstveno zadaću u stvarati zajednicu osoba, što je prva i bitna zadaća obitelji. Ljudska je osoba ona koja daje vrijednost braku i obitelji. Svaka je osoba stvorena na Božju sliku, neponovljiva i jedinstvena, nose i u sebi poziv na život. Puno ostvarenje osobe, njezina identiteta kao žene, muža, djeteta, događa se unutar obitelji. Obitelj kao *communio personarum* ima zadatak da vjerno živi stvarnost zajedništva u trajnu naporu da se promiče istinita zajednica osoba. Nutarnje po etlo, snaga i cilj takva zadatka jest ljubav jer bez ljubavi obitelj nije zajednica osoba tako da bez ljubavi obitelj ne može živjeti, rasti niti se usavršavati kao zajednica osoba. Jer bez ljubavi uvijek ne može živjeti, „sam po sebi on ostaje neshvatljivo biće, život mu je lišen smisla ako mu se ne objavi ljubav, ako se ne sretne s ljubavlju, ako je ne iskusi i ne usvoji, ako u njoj živo ne sudjeluje“.¹²⁴² Zna i da „ljubav između žene i muža u braku i u širem smislu ljubav između članova iste obitelji, roditelja i djece, braće i sestara, između rodbine i ukućana, prožeta je i podržavana neprestanim unutrašnjim dinamizmom, koji obitelj vodi uvijek sve dubljem i prisnijem *zajedništvu*, što je temelj i duša braće i obiteljske *zajednice*“.¹²⁴³ U ovim Papinim riječima ima uočavamo razliku između pojmova *zajednica* i *zajedništvo*, što smo ranije analizirali. Pobudnica dalje govori o

¹²⁴⁰ *Familiaris consortio*, 11–14.

¹²⁴¹ *Familiaris consortio*, 18–27.

¹²⁴² *Redemptor hominis*, 10.

¹²⁴³ *Familiaris consortio*, 18.

nerazdruživu jedinstvu bra noga zajedništva koje ima svoje korijene u prirodnom dopunjavanju što postoji između žene i muža ako postoji osobna spremnost bra njih drugova da dijele cjelovitost svoga života, sve što imaju i što jesu, zato je to zajedništvo plod i znak duboka ljudskoga zahtjeva. Međutim, u Kristu Bog prihvaća taj ljudski zahtjev, potvrđuje ga, proširuje i uzdiže sakramentom ženidbe prema njegovu savršenstvu u kome Duh Sveti pruža supružnicima dar novoga zajedništva, zajedništva ljubavi. Dar sakramenta je istodobno poziv i zapovijed da zauvijek ostanu jedno drugom vjerni, iz čega proizlazi da je uz jedinstvo jedna od važnih značajki bra noga zajedništva njegova nerazrješivost koju Bog hoće i daruje, o čemu smo također pisali.¹²⁴⁴ Kršćanska je obitelj objava i osobito ostvarenje crkvenoga zajedništva pa se zbog toga naziva i „kućom Crkvom“.¹²⁴⁵ Svi članovi obitelji, svaki prema svom daru, imaju milost i odgovornost da iz dana u dan grade *communio personarum* – zajedništvo osoba i tako pridonose da obitelj bude „škola potpunije ljubavi“.¹²⁴⁶ Jedino pravi duh žrtve omogućuje da se sačuva i usavrši obiteljsko zajedništvo osoba. Ono traži otvorenu i velikodušnu spremnost svih i svakoga, napose za razumijevanje, podnošljivost, praštanje, pomirenje. Papa dalje kaže da

„ako obitelj jest i ako mora trajno postajati *communio personarum* – zajedništvo i zajednica osoba, ona nalazi u ljubavi izvor i neprestani poticaj da prihvaća, poštuje i razvija svakoga od svojih članova u njihovu uzvišenom dostojanstvu osoba, to jest kao žive *slike samoga Boga*“.¹²⁴⁷

Pobudnica dalje u ovom odjeljku govori o pravima i zadacima žene, o muškarcu kao suprugu i roditelju, posebno se govori o pravima djeteta te o starijim osobama u obitelji.

Druga temeljna zadaća obitelji¹²⁴⁸ jest ona koju supružnici ostvaruju služenjem životu, tj. radom i odgajanjem djece. Današnji je mentalitet, koji prevladava u društvu, *protiv života*, tzv. *anti-life mentality*, a posljedica je zarobljenosti uvijek egoizmom i potrošačkim mentalitetom koji neprestano diktira brigu jedino oko povećanja materijalnih dobara. Takva situacija dovodi do toga da ljudi na kraju više ne shvaćaju duhovno bogatstvo novoga ljudskog života pa ga stoga i odbacuju. Krajnji je uzrok takvih poimanja odsutnost Boga u srcima ljudi.¹²⁴⁹ U kontekstu toga dokument podsjeća da radnja i djecu supružnici postaju suradnici Božji u povijesnom trenutku i ostvaruju Božji blagoslov koji je dan na početku ljudskoga stvaranja. Radnja je neodvojiv princip bračne zajednice, a pokretačka snaga mu je ljubav, i to ona ljubav koja se temelji na iskrenu sebedarju, o čemu je također bilo riječi i ranije u

¹²⁴⁴ *Gaudium et spes*, 48.

¹²⁴⁵ *Lumen gentium*, 11. Usp. *Apostolicam actuositatem*, 11.

¹²⁴⁶ *Familiaris consortio*, 22. Usp. *Gaudium et spes*, 52.

¹²⁴⁷ *Familiaris consortio*, 22.

¹²⁴⁸ *Familiaris consortio*, 28–41.

¹²⁴⁹ *Familiaris consortio*, 30.

analizama ljubavi i Božjega nauma o braku i obitelji. Reći ćemo samo to da upravo u logici i dinamici bračne ljubavi, cjelovite i osobne, svoje opravdanje pronalazi i jasan stav Crkve u prilog životu, a protiv *protu-životnoga* mentaliteta i protiv kontraceptivnoga mentaliteta. Račanje u sebi sadrži još jednu bitnu komponentu, a to je odgoj. Dužnost odgoja „ima svoje korijene u prvobitnom pozivu bračnih drugova da sudjeluju u stvaralačkom Božjem djelu: računaju i u ljubavi i iz ljubavi novu osobu koja u sebi nosi poziv za rast i razvoj, roditelji time preuzimaju zadaću da joj djelotvorno pomognu te da u punini živi ljudski život (...) za kršćanske roditelje odgojno je poslanje sakramentom ženidbe uzdignuto na dostojanstvo i poziv prave 'službe' u Crkvi u služenju izgradnji njezinih članova“.¹²⁵⁰

Treću zadaću¹²⁵¹ suvremena obitelj ostvaruje u razvoju i blagostanju društva. To znači da društvo ne može biti iznad obitelji jer je ono nezamislivo bez obitelji koja participira u njegovim događanjima. Ljudska obitelj „ima organske i životne veze s društvom jer ona je njegov temelj (...) u krilu obitelji računaju se građani i oni u obitelji učine prva znanja društvenih kreposti koje su duša života i razvoja društva“.¹²⁵² Stoga je opravdano da društvo pokazuje svoj interes za obitelj, ali istodobno je normalno da društvo ima obvezu da se brine za dobrobit obitelji. U sklopu ovoga dijela pobudnice donosi se i Povelja prava obitelji koju je kasnije Sveta Stolica izdala kao samostalan dokument.¹²⁵³

četvrta zadaća obitelji¹²⁵⁴ izražena je sudjelovanjem u životu i poslanju Crkve. Pobudnica nas podsjeća da je svaka kršćanska obitelj u službi izgradnje kraljevstva Božjega u povijesti, i to posredstvom svoga sudjelovanja u životu i poslanju Crkve. Već je Drugi vatikanski koncil istaknuo činjenicu da kršćanski supruzi imaju poseban dar i mjesto u Božjem narodu jer su obogaćeni svjetlom Riječi i snagom sakramenta ženidbe.¹²⁵⁵ Stoga supružnici ne samo da primaju Kristovu ljubav i tako postaju spašena zajednica, već su pozvani da svojom braćom prenose Kristovu ljubav i tako postaju zajednica koja spašava. U teološko-pastoralnom smislu to znači da je obitelj istovremeno i u jednakoj mjeri objekt i subjekt pastoralnoga djelovanja Crkve. Ističe se dinamična uloga obitelji kao specifične i temeljne stanice društva, a opovrgava se svaka vrsta pasivnosti obitelji unutar društva. Tako braćni drugovi, kao par i kao obiteljska zajednica, sudjeluju u životu i poslanju Crkve slušanjem i naviještanjem Božje riječi, što predstavlja proročku službu.

¹²⁵⁰ *Familiaris consortio*, 36. O odgoju Papa piše u br. 36–41.

¹²⁵¹ *Familiaris consortio*, 42–48.

¹²⁵² *Familiaris consortio*, 42.

¹²⁵³ *Familiaris consortio*, 46.; SVETA STOLICA, *Povelja o pravima obitelji* (Po), Dokumenti 68.

¹²⁵⁴ *Familiaris consortio*, 49–64.

¹²⁵⁵ *Lumen gentium*, 11.

etvrti i posljednji dio pobudnice *Familiaris consortio* nosi naslov „Obiteljski pastoral: etape, strukture, djelatnici i prilike“.¹²⁵⁶ U ovoj opširnoj analizi isti u se na elajima kojima je prožeta cijela pobudnica, a koja mogu i trebaju postati temeljno polazište za pastoral braka i obitelji u našem vremenu. Ta na elaj su: na elaj realisti nosti ili upoznavanja i priznavanja realnoga stanja braka i obitelji, na elaj razvoja i rasta života, na elaj postupnosti, univerzalnosti, pozitivna pristupa braku i obitelji ili na elaj pozitivnoga, na elaj eklezijalnosti i transparentnosti transcendentalne dimenzije braka i obitelji. Sva ova na elaj imaju zadatak promatrati brak i obitelj kao živu stvarnost koja prolazi kroz odre eni rast i razvoj.

3.5. Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.¹²⁵⁷

Organizacija ujedinjenih naroda proglasila je 1994. godinu Godinom obitelji te je u središte svoga zanimanja i djelovanja stavila obitelj.¹²⁵⁸ Me unarodna godina obitelji pružila je priliku za pokretanje vrijednih namjera me unarodne zajednice i svakoga pojedinog društva u svrhu op ega porasta kvalitete ljudskoga i obiteljskoga života. Papa Ivan Pavao II. prihvatio je ovaj izazov Ujedinjenih naroda i odmah u tom duhu intonirao novogodišnju poruku mira naslovljenu: „Iz obitelji se ra a mir ovje anstva“.¹²⁵⁹

Papina poruka za svjetski Dan mira 1994. nastala je polaze i od situacije u svijetu obilježene ratovima, nasiljem, društvenim nesigurnostima i siromaštvom. Papa priznaje da mir u takvim uvjetima može izgledati nedostižnim ciljem, ali onaj tko vjeruje zna da mir prije svega dolazi od Boga i da ga je Bog upisao u svoj prvotni naum o ovjeku i obitelji. Bog nije na svoju sliku stvorio samo ovjeka pojedinca nego i obitelj koju Papa u svojoj novogodišnjoj poruci svijetu naziva „jedinstvenim zajedništvom osoba što ga ine muškarac i žena tako sjedinjeni u ljubavi da postaju jedno tijelo“.¹²⁶⁰ Tom porukom Papa upozorava svijet i ovje anstvo na tijesnu povezanost stanja koje vlada u obitelji i stanja kakvo vlada u ovje anstvu žele i time potaknuti obitelj da se zauzme za vlastitu preobrazbu u miru. Na taj bi na in utjecala i na mir u svijetu. Papa tijesno povezuje, ak uzajamno poistovje uje, temeljne vrednote obiteljskoga života s vrednotama mira. Govori o obiteljskim vrednotama

¹²⁵⁶ *Familiaris consortio*, 65–85.

¹²⁵⁷ IVAN PAVAO II., *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II. –1994.* Godina obitelji, Informativna katoli ka agencija, Zagreb, 1994.

¹²⁵⁸ Katoli ka proslava Me unarodne godine obitelji zapo elaj je 26. prosinca 1993. na blagdan Svete obitelji.; IVAN PAVAO II., „Bez obiteljskog sklada nema ni svjetskog mira“, *Papina poruka za svjetski Dan mira 1994.*, u: *Glas Koncila*, 33(1994.), br. 1. str. 3.

¹²⁵⁹ FRKIN, Josip, „Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.“, u: *Obnovljeni život*, 49 (1994.) 6, str. 591–602, str. 592.; IVAN PAVAO II., „Iz obitelji se ra a mir ovje anstvu“. Poruka Njegove Svetosti pape Ivana Pavla II. u povodu proslave Svjetskoga dana mira 1. sije nja 1994, u: *Službeni vjesnik Rije ko-senjske nadbiskupije*, 24. (1994.), br. 1. str. 2–5.

¹²⁶⁰ IVAN PAVAO II., „Bez obiteljskog sklada nema ni svjetskog mira“, str. 3.

kao onima koje su zasnovane na duboku poštivanju života i dostojanstva ljudskoga bita, a ostvaruju se u uzajamnu shvaćanju, strpljenju, u ohrabririvanju i praštanju. Papa ostaje realističan u svojoj poruci te ističe da stanje u obitelji ne treba idealizirati jer je obitelj ugrožena raznim navedenim situacijama koje otežavaju ili čak onemogućuju stvaranje istinskoga *zajedništva*. Potrebno je ulagati velike napore da se mladi naraštaji otmu svakom obliku nasilnoga mentaliteta te posebnom skrbi za obitelj treba nastojati kako unatoč svemu ne bi podlegle napasti obeshrabrenja.

Korizmena poruka pape Ivana Pavla II. nastala je u okviru Meunarodne godine obitelji zbog čega je Papa odabrao temu pod naslovom „Obitelj je u službi ljubavi, ljubav je u službi obitelji“.¹²⁶¹ On ističe da je obitelj prvo povlašteno mjesto odgoja i vježbanja u bratskom življenju, ljubavi i slozi. U obiteljskim odnosima uči se poniznost, prihvaćanje i poštovanje drugoga. Život u svakoj, a posebno u obiteljskoj zajednici poziv je na dijeljenje koje oslobađaju uvijek njegove sebi nosti i usmjerenosti samo na sebe. Papa je upozorio na socijalna zla koja pogađaju obitelji te istaknuo da vjernici ne smiju zatvarati oči pred tim nevoljama jer one ranjavaju obitelj koja je najvažnija zajednica u društvu i Crkvi. Svi su ljudi dužni pomoći i takvim najviše ugroženim obiteljima kako duhovno, tako i materijalno. Materijalna je solidarnost bitan i prvotni izraz bratske ljubavi. Zemlja i njezina bogatstva pripadaju svima, a u teškim trenucima kakve svijet danas proživljava gotovo na svim područjima života nije dosta davati potrebnima od svoga suviška, nego treba mijenjati svoje potrošačke navike. Papa naglašava veliku ulogu obiteljskoga *dušobrižništva*. Ali isto tako obrađuje se i upraviteljima država da na nacionalnoj i na planetarnoj razini zaustave nagli rast siromaštva i zaduženosti kako obitelji ne bi više ovisile samo o pomoći koja im se pruža, nego da im se omogući vlastitim radom brinuti se za svoje uzdržavanje. Vidimo da Papa u ovim dvije poruke među ostalim jasno ističe vrednote na kojima se treba temeljiti svaka obitelj te na koji se način one ostvaruju u konkretnom životu. U nastavku ćemo analizirati *Pismo obiteljima*.

Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II. nema posebne naznake crkvenoga dokumenta, kao što je uobičajeno, nego više izgleda kao osobno pismo jednoga pape ne samo katoličkim već svim obiteljima svijeta. Iz njega „zrači ljubav i skrb Pape, Kristova namjesnika na zemlji prema svakoj ljudskoj obitelji“.¹²⁶² U uvodnom poglavlju Papa ističe obitelj kao put Crkve. Želi povesti svaku obitelj na njezine izvore kako bi uvidjela svoje korijene u

¹²⁶¹ IVAN PAVAO II., „Obitelj je u službi ljubavi, ljubav je u službi obitelji“. Poruka Njegove Svetosti Ivana Pavla II. za korizmu 1994., u: *Informativna katolička agencija* 1 (1994.), br. 2. str. 17–18.

¹²⁶² FRKIN, Josip, „Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.“, str. 592.

Presvetom Trojstvu i bila svjesna da ju je Bog osnovao kada je iz ljubavi stvarao prvoga muškarca i ženu, o čemu smo ranije više govorili. Papa ističe da iz toga proizlazi da je životno zvanje muža i žene i cijele obitelji – ljubiti. Odmah na početku Papa stavlja naglasak na potrebu molitve, prije same analize braka i obitelji, što predstavlja novost u odnosu na druge dokumente. Ističe tri razine molitve: molitvu obitelji, za obitelj, molitvu s obitelji. Upravo u molitvi i po molitvi uvijek lakše spoznaje dubinu svoga osobnog života, svoju osobnost. To vrijedi i za obitelj koja, osim što je osnovna stanica društva, posjeduje i vlastitu osebnost. Ta se osebnost najprije potvrđuje i u vrši se kada se članovi obitelji susreću u zajednici kojim molitvi. Sveti Otac upozorava da postoje tamne sile zla koje su usmjerene razaranju obitelji kada kaže: „Izgleda da u naše dane mnogi naumi koje podupiru moćne snage smjeraju k razaranju obitelji. Ponekad čak izgleda da se nastoji prikazati kao nešto redovito i privlačno, čak otkrivaju se, one slušajne koji su zaista neuredni (...) Zamračuje se moralna savjest, izobličuje ono što je istinito, dobro i lijepo, sloboda se zamjenjuje ropstvom.“¹²⁶³ Iskustvo pokazuje koliko je važna uloga obitelji koja je usklađena s pravilima vjere a kako bi uvijek koji se u obitelji rađa i oblikuje bez nesigurnosti pošao putem dobra. Osim ovih uvodnih riječi, pismo ima dva dijela. U prvom dijelu Papa govori o *Civilizaciji ljubavi*, a u drugom o prisutnosti Isusa pod naslovom *Zaručnik je s vama*.

3.5.1. Prvi dio Pisma – Civilizacija ljubavi

Kao polazište ovog dijela pisma Papa uzima dosadašnja saznanja o braku i obitelji kao prirodnoj ustanovi koja ima svoje porijeklo u Božjem stvarateljskom planu, o čemu smo već govorili. Isto tako u cijelom ovom dijelu Pisma nalazimo i druge teme koje smo već obrađivali u prethodnim analizama ljudske ljubavi i braka i obitelji kao zajednice osoba – *communio personarum*. Stoga ćemo se zadržati na onome što do sada nije rečeno i iznova istaknuti ono što smatramo potrebnim da se ponovi.

Muško i žensko stvori ih predstavlja temelj na kojem Papa objašnjava stvaranje obitelji. Izdvojiti ćemo duboku teološku misao kojom nas Sv. Otac vodi na izvore stvaranja obitelji: „Prije nego će stvoriti uvijek, Stvoritelj kao da ulazi sam u sebe da bi ondje potražio uzorak i nadahnuće u otajstvu svoga 'Bitka' koje se već tu, na neki način otkriva kao božansko 'Mi'. Iz toga otajstva stvaranjem proizlazi ljudsko biće“ u njegovoj dvojnosti kao žena i muškarac.¹²⁶⁴ Nakon toga upozorava na važnost rađanja kako bi supružnike uključio u stvaralačku radost kojima je on bio ispunjen, dakle Bog stvara obitelj. Papa i ovdje iznova

¹²⁶³ *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.*, br. 5.

¹²⁶⁴ *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.*, 6.

isti e da ni jedno živo bi e osim ovjeka nije stvoreno na *sliku Božju* zbog ega se roditeljstvo temelji na svjesnoj ljubavi dviju razli itih ljudskih osoba. Stoga ljudsko roditeljstvo, premda je biološki sli no roditeljstvu drugih bi a u prirodi, sadrži bitno i isklju ivo *sli nost s Bogom* na kojoj se temelji i obitelj kao ljudska zajednica življenja, kao zajednica ljubavlju sjedinjenih osoba – *communio personarum*. Zna i, iskonski uzor obitelji treba tražiti u samom Bogu, *Božanski Mi* vje ni je uzorak *ljudskoga mi*. Nakon toga Sv. Otac izvodi silno snažnu tvrdnju ovim rije ima: „To je i prva potvrda jednakoga dostojanstva muškarca i žene: oboje su jednako osobe.“¹²⁶⁵ Iz ovoga proizlazi bit zajedništva, braka i obitelji kao istinskoga *communio personarum*.

Bra ni savez i dvoje u jedinstvu govori o obitelji koja je uvijek smatrana prvim i temeljnim izrazom ljudske *društvene naravi*. To se ni danas nije promijenilo. No u naše se vrijeme radije isti e koliko obitelj, koja je najmanja i prvotna ljudska zajednica, dobiva osobnim doprinosom muškarca i žene. Obitelj je, kako Papa isti e, *zajednica osoba* kojima je vlastit na in postojanja i zajedni koga življenja upravo *zajedništvo – communio personarum*. I upravo ovdje izbija jedinstven odnos s božanskim Mi. Samo su osobe sposobne živjeti i postojati u zajedništvu na temelju uzajamna potpuno svjesna i slobodna izbora.¹²⁶⁶ Obitelj zapo inje od bra ne zajednice koja je nerazrješiva. Nerazrješivost braka predstavlja temelj zajedni koga dobra obitelji. Zatim slijedi opis pojmova *zajednica* i *zajedništvo*. Ponovit emo da *zajedništvo* muža i žene ozna ava po etak obiteljske *zajednice*. Obiteljska *zajednica* do dna je prožeta onim što ini „vlastitu bit zajedništva“.¹²⁶⁷ U obitelji se potpuno ispunjava *roditeljsko zajedništvo*. Iskustvo pokazuje da je ljudska ljubav, po naravi usmjerena o instvu i maj instvu, ponekad zahva ena dubokom krizom. Tada treba imati na umu da je sakrament braka savez osoba u ljubavi. A ljubav može biti produbljena i o uvana samo od Ljubavi, one Ljubavi koja je „izlivena u našim srcima po Duhu Svetomu koji nam je dan“ (Rim 5,5). Time Papa želi iznova istaknuti važnost molitve.

*Rodoslovlje osobe*¹²⁶⁸ poglavlje je u kojem nam Papa želi re i kada se novi ovjek ra a, on donosi novu, jedinstvenu *sliku i sli nost Boga*, a u biologiju njegova ra anja upisano je rodoslovlje osobe te je ovjek jedino bi e na zemlji „koje je Bog htio radi njega samoga“¹²⁶⁹ da bi ga usre io, kako tvrdi koncilski tekst. I novo ljudsko bi e, jednako kao i njegovi roditelji, pozvano je postojati kao osoba, pozvano je na život u istini i ljubavi. Bog je

¹²⁶⁵ *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.*, 6., str. 14 i 15.

¹²⁶⁶ *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.*, 8.

¹²⁶⁷ *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.*, 7.

¹²⁶⁸ *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.*, 9.

¹²⁶⁹ *Gaudium et spes*, 24.

htio ovjeka od početka i hoće ga u svakom ljudskom zateu i roenju kao sebi slično biće, kao osobu. Od trenutka zateatete odasao roenja novo je biće određeno da u punini izrazi svoju ljudskost – da pronađe samo sebe kao osobu (*samoodre enje*)¹²⁷⁰. Temeljno je zvanje ovjeka – biti ovjek po mjeri primljenoga dara. Po mjeri onoga talenta koji je sama ljudska naravnitek zatim po mjeri drugih primljenih darova. Samo je ovjek stvoren da ostaje zauvijek jer ga je Bog jedinoga pozvao da sudjeluje po milosti u njegovu božanskom životu i to je ta posebnost koju ima samo ovjek u nizu svih ostalih stvorenih bića. Drugim riječima, ovjek, kim je stvoren, namijenjen je Božjoj vječnosti.

Zajedni ko dobro braka i obitelji prije svega je ono što im zajedni ko dobro muža i žene, a to su: ljubav, vjernost, uzajamno poštivanje, doživotno trajanje njihove veze („u sve dane života“). Zajedni ko dobro po svojoj naravi, dok povezuje osobe, osigurava pravo dobro svakoj od njih.¹²⁷¹ Dobro jednoga i drugoga, što je istodobno dobro njih oboje, treba postati zatim dobro djece. Prihvatanje i odgajanje djece jesu dva glavna cilja obitelji. Roditeljstvo predstavlja zadatak koji po naravi nije samo tjelesni nego i duhovni. Svi roditelji trebaju biti svjesni svoga podrijetla, to jest da su od Boga i da svoju djecu trebaju dovesti k njihovu izvoru, to jest Bogu. U tome je sadržana *duhovna dimenzija njihove tjelesne ljubavi*. Ipak, roditelji danas vrlo često u djeci ne razvijaju religioznu dimenziju života opravdavaju i to slobodom i stavom da će djeca sama odlučiti, kada odrastu, o svom vjerskom nazoru. Time je, bez sumnje, djeci nanescena nepravda jer im se uskraćuje poznavanje izvora odakle su nastali, a to je Božja oćinska stvaralaćka dobrota.¹²⁷²

Nesebi no sebedarje pojam je kod kojega se Papa opet poziva na koncilski dokument koji tvrdi da jedino po iskrenu darivanju sebe ili sebedarju ovjek može pronaći i sama sebe.¹²⁷³ Ljubav omogućuje da se ovjek ostvaruje iskrenim sebedarjem. Nerazrješivost braka prvenstveno izvire iz biti takva dara: *dara osobe osobi*.¹²⁷⁴ Darivanje osobito dolazi do izražaja u roditeljstvu. Djeca predstavljaju zajedni ko dobro obitelji. Me utim, danas smo svjedoci da roenje djeteta zna i za roditelje nove napore, nove troškove i razna druga ograničenja, što sve predstavlja napast, kako isti e Sv. Otac, da roditelji ne žele još jedno roenje. Me utim, zar dijete nije dar? Zar dolazi samo uzimati, a ne darivati? Ovo su neka od uznemiravajućih pitanja kojih se suvremeni ovjek teško oslobaća. No Papa hrabro i uvjerljivo nastavlja da „dijete donosi samo sebe na dar braćima, sestrama, roditeljima, cijeloj

¹²⁷⁰ *Gaudium et spes*, 24.

¹²⁷¹ *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.*, 10.

¹²⁷² FRKIN, Josip, „Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.“, 596.

¹²⁷³ *Gaudium et spes*, 24.

¹²⁷⁴ *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.*, 11.

obitelji (...). Da, *ovjek je zajedni ko dobro: zajedni ko dobro obitelji i ovje anstva, pojedinih skupina i višestrukih društvenih ustrojstava*“.¹²⁷⁵ Papa nastavlja da upravo „ovaj ovjek“ ima pravo biti priznat zbog njegova ljudskog dostojanstva. Obitelj je više nego ikoja druga ljudska stvarnost ono okruženje u kome ovjek može živjeti radi sebe samoga i to iskrenim *sebedarjem*. Stoga obitelj ostaje društvena ustanova koja se ne može niti se smije i im nadomjestiti, upravo svetište života“.¹²⁷⁶

Kada Papa govori o temi *odgovornoga o instva i maj instva*, pokazuje iznimno dobro poznavanje svih teško a koje se javljaju kod odgovornoga roditeljstva. Svjestan je da bra ni život s jedne strane podržava zajedništvo u ljubavi, a s druge strane predstavlja izvor novoga života, stoga govori: „dvije protege bra nog sjedinjenja, sjedinjavanje i stvaranje novog života, ne mogu biti umjetno razdvojene bez ugrožavanja intimne istine samoga bra nog ina.“¹²⁷⁷ To je trajno crkveno u enje koje osobito treba isticati u naše doba. Poziva se na sv. Pavla koji piše da unato znakovima vremena u kojem živimo treba jasno i vrsto zahtijevati upornost u življenju zdrava nauka, bez obzira na to što se možda „više ne podnosi zdrava nauka“.¹²⁷⁸ Papa dodaje kako je ovo pitanje opširno raspravljano u Crkvi koja nau ava moralnu istinu u vezi s odgovornim maj instvom i o instvom brane i je od zabluda koje su danas proširene.¹²⁷⁹ Muškarac i žena u bra nom sjedinjenju trebaju zajedno, pred sobom i pred drugima, preuzeti odgovornost za novi život. Papa dodaje da taj zaklju ak dijele i ljudske znanosti kao što su biologija, psihologija, sociologija i druge koje se bave pitanjima ovjeka i ljudskoga života. Ipak, treba dublje u i u ovaj problem nego što to ini znanost razglabaju i zna enje bra noga ina u svjetlu spomenutih vrijednosti osobe i dara. To Crkva ini svojim ustrajnim u enjem, osobito na Drugomu vaticanskom koncilu. Papa ovdje upozorava na zakonitosti darivanja, o kojima smo ve pisali, a sada emo ponoviti Papinim rije ima: „uvijek treba biti zajam ena unutrašnja istina takva dara. Unutrašnje (*intimno*) nije isto što i subjektivno. Ta rije štoviše ozna uje bitnu sukladnost s objektivnom istinom onoga i one koji se darivaju. Osoba se nikad ne smije smatrati sredstvom za postizanje nekog cilja, osobito

¹²⁷⁵ *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.*, str. 34 i 35.

¹²⁷⁶ *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.*, str. 35.

¹²⁷⁷ *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.*, br. 12., str. 39.

¹²⁷⁸ Usp. 2 Tim 4,3. Pavlove rije i dobro su poznate svima koji o ekuju da Crkva ne odstupi od „zdrava nauka“, nego da ga naviješta novom snagom, pronalaze i u sadašnjim „znacima vremena“ razloge za njegovo dalje providonosno produbljanje.

¹²⁷⁹ *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.*, str. 40. Ovo pitanje raspravljalo se u koncilskim dokumentima, u enciklici *Humanae vitae* pape Pavla VI, u „Prijedlozima“ Biskupske sinode 1980. godine, zatim u enciklici *Familiaris consortio* i sli nim spisima sve do naputka *Donum vitae* Kongregacije za nauk vjere.

nikada sredstvom 'užitka'. Osoba jest i mora biti sam cilj svakoga čina. Samo tada djelovanje odgovara pravom dostojanstvu osobe.¹²⁸⁰

3.5.2. Dvije civilizacije

Ovaj je pojam prvi upotrijebio papa Pavao VI. 1975. godine, a onda je izraz ušao u crkveno naučavanje. Izraz se povezuje s tradicijom kućne Crkve na početku kršćanstva, ali se odnosi i na suvremeno doba. Upravo u naše vrijeme sukobljuju se s obzirom na odgovorno roditeljstvo dvije civilizacije. S jedne strane *civilizacija ljubavi*, a s druge *civilizacija smrti* ili *utilitarizam*. Kako nam tumači Papa, uvijek je stvoren na sliku Božju i iz ruku Stvoritelja primio je svijet s obvezom da ga oblikuje na svoju sliku. Upravo iz ispunjenja ovoga zadatka proizlazi civilizacija koja nije drugo nego „humanizacija, oboje enje svijeta“.¹²⁸¹ Zbog toga bi se moglo govoriti i o kulturi ljubavi. Civilizacija ljubavi polazi od objave Boga koji je Ljubav. A sv. Pavao je ljubav uspješno opisao u Himnu ljubavi u Poslanici Korinćanima.¹²⁸² Ako je obitelj put Crkve, treba dodati da je i civilizacija ljubavi put Crkve. Obitelj je u središtu i u srcu civilizacije ljubavi. Danas, kako vidimo, živimo u doba krize koja se osobito pokazuje kao duboka kriza istine. Kriza istine ponajprije znači i krizu pojmova. Papa se pita: zna li zaista u stvarnosti izrazi ljubav, sloboda, iskren dar, osoba, osobna prava, ono što po svojoj naravi sadrže?¹²⁸³ Samo ako istine o slobodi i zajednici osoba u braku i obitelji opet steknu svoj sjaj, pokrenute se izgradnja *civilizacije ljubavi* i tada se mogu i govoriti o „vrednovanju dostojanstva braka i obitelji“.¹²⁸⁴ Danas u društvu prevladava utilitarizam na praktičnom i etičkom području koji na prvo mjesto stavlja užitek – hedonizam. To nazivamo *civilizacijom smrti*. Osobe se upotrebljavaju kao stvari, o čemu smo ranije govorili kod detaljnije analize ljubavi. Uglavnom, u sklopu te civilizacije užitka žena može za muškarca postati predmet, djeca roditeljima smetnja, obitelj ustanova koja ograničava slobodu svojih članova. Da bismo se uvjerali u istinitost ovoga, dovoljno je istražiti neka područja ljudskoga života, primjerice programe seksualnoga odgoja koji su uvedeni u škole, isto unatoč neslaganju i prosvjedu mnogih roditelja. Zatim porobljavanje koji se uzaludno pokušavaju sakriti iza prava na izbor oboje roditelja, posebno žene.¹²⁸⁵ Tu spadaju kontracepcija i sterilizacija. Možemo dodati udarne ideje suvremenih kretanja i na planu samoga razumijevanja braka i

¹²⁸⁰ *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.*, str. 43. i 44.

¹²⁸¹ *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.*, br. 13.

¹²⁸² Usp. 1 Kor 13,1–13.

¹²⁸³ Na ovom mjestu Papa ukazuje na važnost i značenje njegove enciklike *Veritatis splendor* (*Sjaj istine*) za Crkvu i za svijet prije svega na Zapadu.

¹²⁸⁴ *Gaudium et spes*, 47.

¹²⁸⁵ *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.*, str. 48–49.

obitelji koje se kriju iza tzv. heteroseksualnog braka na probu ili slobodnih bra nih veza i tzv. homoseksualnih brakova ija su prava izjedna ena s pravima heteroseksualnoga braka. Uglavnom, kako potvr uje Koncil, dostojanstvo bra ne ustanove narušava se sve eš om praksom rastave, slobodne ljubavi i drugim deformacijama dok se bra na ljubav esto zamjenjuje ili oskvrnjuje egoizmom, hedonizmom, kontracepcijom i sterilizacijom.¹²⁸⁶ O ito je da se u takvim kulturalnim prilikama gdje prevladava *civilizacija smrti* obitelj osje a ugrožena jer je napadnuta u samim svojim temeljima. Jer sve što je suprotno *civilizaciji ljubavi* suprotno je i cijeloj istini o ovjeku. Suvremena obitelj poput obitelji svakoga doba traži put do *lijepa ljubavi*. Ljubav koja nije *lijepa*, što zna i svedena na samo požudu ili uzajamno upotrebljavanje muškarca i žene, ini osobe robovima njihovih slabosti. Civilizacija ljubavi uklju uje radost i zadovoljstvo, što nije slu aj s protucivilizacijom.

Ljubav je zahtjevna, što je injenica koja zahtijeva osobitu pozornost. U Pismu je Papa razra ivao pojam ljubavi oslonivši se na Pavlov *Hvalospjev ljubavi* iz Prve poslanice Korin anima 13 u kojoj utvr uje božansko zna enje prave ljubavi koja je „izlivena u našim srcima po Duhu Svetome koji nam je dan“ (Rim 5,5). Isti e kako nas *Hvalospjev ljubavi* najneposrednije vodi u spoznaju cijele istine o *civilizaciji ljubavi*. Naziva je *velikom poveljom – magna charta civilizacije ljubavi*. Ljubav je prava kada proizvodi dobro osoba i dobro zajednice, kada to dobro stvara i drugima dariva. Da bi protuma io srž evan eoske istine o slobodi, Papa otklanja svaki individualizam koji, kako je ve re eno, ozna va upotrebu slobode u kojoj subjekt ini što ho e prema svojoj istini o onome što mu koristi. Ne prihva a da drugi nešto traži od njega u ime objektivne istine. Ne želi drugom davati na osnovi istine, ne želi postati iskreni dar. Individualizam ostaje egocentri an i egoisti an. A ljubav, civilizaciju ljubavi, Papa povezuje s personalizmom jer personalisiti ki je etos altruisti ki. On pokre e osobu da bude dar drugima i da pronalazi radost u tome što se dariva. Osoba se ostvaruje življenjem slobode u istini. Ljubav se ne smije shvatiti kao sposobnost da se ini bilo što. Ona zna i *sebedarje*.¹²⁸⁷ Potrebno je da društvo i u njemu obitelj koja esto živi u okruženju borbe izme u civilizacije ljubavi i njezine suprotnosti traže svoj vrst temelj u ispravnu poimanju ovjeka i onoga o emu ovisi puno ostvarenje njegova ovješstva. Na kraju Papa iznova naglašava važnost molitve s obitelji i za obitelji, naro ito za obitelji kojima prijeti rastava. Treba moliti da bra ni drugovi ljube svoj poziv i onda kada staza postaje teška ili

¹²⁸⁶ *Gaudium et spes*, 47; *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.*, 14.

¹²⁸⁷ *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.*, 14., str. 54.

postaje tijesna i strma, prividno neprohodna, moliti da i tada budu vjerni svom savezu s Bogom.¹²⁸⁸

Analiza *etvrte zapovijedi: poštuj oca i majku* poslužila je Papi za povezivanje Božje zapovijedi s pozivom na ljubav prema roditeljima u duboku poštovanju njihova o inskoga i maj inskoga poziva, ali poziva i roditelje da se tako odnose prema svojoj djeci da bi ih oni poslije poštivali. Papa zanimljivo tvrdi da su sva ljudska prava krhka i nedjelotvorna ako im u temelju nedostaje zapovijed „poštuj“. Drugim rije ima, bez poštivanja nema priznavanja ovjeka zbog jednostavne injenice što je on ovjek, ovaj ovjek. Sama za sebe prava nisu dovoljna. U Božjem je naumu obitelj prva škola gdje se u i kako biti ovjek u razli itim oblicima. Budi ovjek! To je zapovijed koja se u njoj prenosi.

Civilizaciju ljubavi o kojoj govori *Pismo* mogu e je graditi pravilnim *odgojem*. Papa podsje a na dva pitanja: prvo, ovjek je pozvan živjeti u istini i ljubavi i, drugo, svaki se ovjek ostvaruje iskrenim sebedarjem. Ta bi dva elementa trebao sadržavati ispravan roditeljski odgoj djece.¹²⁸⁹

U temi *obitelj i društvo* isti e se obitelj kao zajednica osoba, najmanja društvena stanica i temeljna ustanova za život svakoga društva. Svaka obitelj živi u nekoj socijalnoj i društvenoj sredini. Stoga obitelj s pravom od društvene zajednice o ekuje da bude priznata i prihva ena kao društveni subjekt. Društvena zajednica treba stvoriti pretpostavke i uvjete da se svaka obitelj može ostvariti na najbolji na in.¹²⁹⁰ Tu Sveti Otac podsje a na *Povelju o pravima obitelji* koju je Sveta Stolica objavila 1983. godine, a koja je i danas aktualna i suvremena.

3.5.3. Drugi dio Pisma – Zaru nik je s vama

U ovom dijelu Pisma Papa doziva u svijest Isusovu prisutnost u Crkvi koja je sakrament njegove prisutnosti, ali Isus je prisutan i po sakramentima koji se u njoj slave.¹²⁹¹ Papa navodi sv. Pavla koji u Poslanici Efežanima uspore uje brak s rije ima „veliko otajstvo“ (Ef 5,32) jer bra na ljubav predstavlja analogiju ljubavi Krista prema Crkvi. Obitelji su pozvane da žive u „lijepoj ljubavi“.¹²⁹² Ona ima svoje po etke u zajedništvu. Na samu kraju Papa progovara o ra anju kao prenošenju života, ali i o opasnostima koje su prisutne. Zbog nepotpune ili krive istine o ovjeku dolazi do ponašanja koja postaju prijetnja životu. Unato

¹²⁸⁸ *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.*, 14., str. 56.

¹²⁸⁹ *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.*, 16.

¹²⁹⁰ *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.*, br. 17.

¹²⁹¹ *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.*, br. 18–19.

¹²⁹² *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.*, br. 20.

tome što je pomno analizirao sve teškoće i izazove zla koji nagrizaju obitelj našega vremena, Sveti Otac budi istinski optimizam svakoj obitelji s porukom: Zaručnik je s vama.

3.6. Simpozij o pobudnici *Familiaris consortio*

U akovu je 1983. godine održan znanstveni skup na kojem su sudjelovali strani i doma i teolozi, stručnjaci s područja pastoralne, kao i angažirani laici te preko stotinu bračnih parova, svećenika i laičkih sestara. Tema simpozija bila je „Obitelji, postani ono što jesi!“¹²⁹³ na temelju Papine pobudnice koja je s velikom radošću dočekana, a predstavlja izraz vjere Crkve i svjetlo za vjernike i sve ljude dobre volje. Povodom održanoga simpozija izašao je i zbornik radova.¹²⁹⁴ Sudionici skupa su na različite načine pristupali analizi pobudnice tako da je svaki autor stavio naglasak na neko od pitanja koja se obrađuju u pobudnici dok su neki dali cjelovit prikaz pobudnice. Ovaj je simpozij, najkraće rečeno, ukazao na potrebu zajedničkoga pristupa i plana pastoralu braka i obitelji na nacionalnoj razini. S obzirom da pitanja pastoralna u užem smislu nisu tema našega rada, ne bismo dublje ulazili u ovu tematiku. Spomenuto ćemo ukratko sudionike koji su pristupili analizi pobudnice s aspekta *odgoja i zajednice osoba*.

Tako je Milan Šimunović u vezi s odgojem u obitelji rekao, između ostaloga, da dužnost odgoja ima svoje korijene u prvobitnom pozivu bračnih drugova da sudjeluju u stvaralačkom Božjem djelu. Autor je upozorio na opasnost od jednostranosti odgoja djece koji se može događati na dva načina: roditelji mogu djeci instinktivno prenositi određene stavove obrane, čak i predrasude, prema svemu što nije izrazito kršćansko, umjesto da probude u njima, uz potreban oprez, otvorenost i simpatiju prema svemu što je ljudsko. Drugi način koji je možda i brojniji može pogodovati da djeca spontano prihvate razne izbore i navike na svim područjima. To se odnosi i na područje vjere i kršćanskoga morala pa sve do indiferentnosti i nezalaganja koje može naći opravdanje u razmišljanjima kao što su: svi tako rade, pogotovo kada se radi o pitanju poimanja slobode, autoriteta, odnosa mladih, predbračnih odnosa,

¹²⁹³ Samo ćemo spomenuti da su osim simpozija u akovu iz 1984. organizirana dva međunarodna kongresa 2011. godine. Prvi u Budimpešti 30. – 31. ožujka 2011. Kongres je nosio naziv „30 godina nakon *Familiaris consortio* – suradnja države i Crkve za buduće generacije“. Sam naziv sugerira glavno usmjerenje rasprava koje su orijentirane na suradnju države i Crkve, znači na treći dio pobudnice u kojem Papa govori o obitelji i društvu. Drugi kongres je bio u Rimu 24. – 28. studenog 2011. pod naslovom „Plodnost *Familiaris consortio* od pape Ivana Pavla II. do pape Benedikta XVI“. Više je bio usmjeren na učinkovitost pastoralnoga rada u pojedinim europskim državama, znači na četvrti dio pobudnice u kojoj Papa daje smjernice za pastoralni rad. Ispred Ureda za obitelj HBK sudjelovala sam na spomenutim kongresima.

¹²⁹⁴ ARA I, Pero, DOGAN Nikola i drugi (ur.), *Obitelji, postani ono što jesi!* Radovi simpozija o pobudnici pape Ivana Pavla Drugog *Familiaris consortio – Obiteljska zajednica* u akovu, 28. do 30. studenog 1983., akovo, 1984.

života u braku. Roditelji su jednako pozvani da sami rastu u vjeri kako bi što bolje mogli pomoći svojoj djeci. Previše se olako polazi od toga da roditelji znaju i mogu na osnovi starih modela uspješno odgajati djecu, osobito ako je riječ o prenošenju vjere. Roditelji trebaju znati, prije svega, što to pretpostavlja ili što dovodi do ljudske zrelosti. Što zna i potpuna integracija osobe i što je u stvari zadnji cilj odgoja? Zrela osoba nije samo ona koja je ušla u duboke ljudske težnje, već ona koja posjeduje afektivnu sposobnost da sve to preto i u životnu praksu. Autor zaključuje da je „našim katekizmima potrebno dodati 'dio za roditelje', nešto što će im pomoći da znaju svoj život prožeti duhom Evanđelja, živjeti ga ne samo povremenim religioznim činima već u cjelokupnom svakidašnjem životu, kao kompletne ličnosti, primjeri i stožeri u oblikovanju zdrave kršćanske osobnosti svoje djece“.¹²⁹⁵

Autor Anton Benvin¹²⁹⁶ pristupa pobudnici s pitanjem gdje se nalazi suvremena kršćanska obitelj? Može li se reći da je dijalog put kojim se usavršava svaki istinski ljudski život, svaki osobni i vjerski razvoj, a tako i život braće i zajednice. Autor tvrdi da se prema Papinoj pobudnici dijalog u braku uzdiže do posebnih mogućnosti i dometa, duševnih i tjelesnih, a ostvaruje se između žene i muža kao i između roditelja i djece te između djece međusobno. Dijaloški je stav nešto posebno vlastito vjerski što mu omogućuje vezu s drugim, na antropološkoj razini (horizontalnoj), ali i na transcendentnoj razini (vertikalnoj) s Bogom. *Familiaris consortio* o toj stvarnosti govori na nekoliko razina.¹²⁹⁷ Autor ustvrđuje da tamo gdje nedostaje pravi i iskren dijalog unutar pojedinih obitelji nastaju mnoge nevolje, nesreće i prave tragedije. Struktura obitelji počinje na ravnopravnosti kako roditelja, tako i djece.

U predgovoru zbornika vidimo da je Papa u *Familiaris consortio* bio glas koji poziva da se vratimo izvorima, iskonskoj Božjoj zamisli u vezi sa ženom i muškarcem stvorenima na *sliku Božju*, o iskonskom pozivu vjerski da svoje postojanje shvati kao ljubav koja se posvećuje i koja je između ostaloga životvorna. Pobudnica je ujedno i „velika obveza za redovito crkveno djelovanje u koje na poseban način mora biti utkan cjeloviti pastoral braka i obitelji“.¹²⁹⁸ U optimističnom tonu završava ovaj predgovor kada kaže: „vjerujemo da je već prisutan prvi plod pobudnice *Obiteljska zajednica*: povećava se ljubav i briga prema obiteljima i kod pastoralnih radnika i kod svećenika i kod angažiranih laika. Hvale vrijedan je

¹²⁹⁵ ŠIMUNOVIĆ, Milan, „Obitelj u službi odgoja potpunog vjerski“, u: ARA I, Pero i drugi (ur.), *Obitelji, postani ono što jesi!*, 85–94.

¹²⁹⁶ BENVIN, Anton, „Kršćanska obitelj – zajednica u dijalogu s Bogom“, u: ARA I, Pero, DOGAN, Nikola i drugi (ur.), *Obitelji, postani ono što jesi!*, 109–120.

¹²⁹⁷ *Familiaris consortio*, 49, 50, 51.

¹²⁹⁸ ARA I, Pero, DOGAN, Nikola i drugi (ur.), *Obitelji, postani ono što jesi!*, Predgovor str. 5–6.

polet, sloga i naziranje novih oblika rada s obiteljima kao i činjenica da obitelji sve više postaju dionici toga rada, odnosno njegovi subjekti – nosioci.“¹²⁹⁹

4. Odgoj za vrijednote

Brak i obitelj u vrijednosnom smislu predstavljaju temeljna dobra, prije svega ako gledamo iz naše katoličke perspektive. Na više mjesta u ovom radu govorili smo o situaciji i krizama u suvremenom društvu koje sa sobom donose promjenu u sustavu vrijednosti, što se onda reflektira na bračnu i obiteljsku zajednicu. U tom smislu možemo reći i da suvremene okolnosti života općenito gledaju i vrlo malo ili čak nikako ne pogoduju bračnom i obiteljskom životu, rađanju i odgoju djece, stvaranju istinske zajednice osoba kao što je *communio personarum* zbog čega je teško govoriti o braku i obitelji kao istinskim vrijednostima, a još je teže afirmirati ih kao takve. Unatoč svemu ovom treba reći da postoji i veliki bračni i obiteljski optimizam, ali jedino u slučajevima praktičnoga svjedočenja kršćanskih supružnika i roditelja o temeljnim vrijednostima i idejama na kojima se izgrađuje takav brak i obitelj koji predstavljaju i etičku stvarnost, stoga je ipak potrebno istaknuti koje su to temeljne vrijednote obitelji.

Kada govorimo o vrijednostima, misli se na moralne i etičke vrijednote. Wojtyła upozorava da pri tome treba razlikovati pojmove koji se često zamjenjuju. Prvo, moral označava moralni život koji je naprosto ljudski život promatran u svjetlu norma, a veže se uz ljudsko djelovanje. Tvorac je morala prema tome uvijek po svom djelovanju.¹³⁰⁰ Moralni život, tj. moralne norme ne govore nam o tome što je dobro, a što zlo. Time se bavi etika koja moralnom životu ne pristupa opisno već normativno. Ona na neki način sudi o tome što je dobro, a što zlo i te sudove obrazlaže, to jest dokazuje zašto je to tako. Svaki se uvijek mora sam osobno probiti do aktualnoga obrazloženja moralnoga dobra ili zla svoga djelovanja. A to može uz pomoć svoje savjesti. Svima je dobro poznata misao da Bog progovara uvijek upravo u njegovoj savjesti. Znamo koliko je to složen problem i da često u konkretnom životu, dok smo u afektivnoj vezanosti za određenu situaciju, vrlo teško možemo biti objektivni i donositi objektivni sud. U tom slučaju mogu pomoći primjerice roditelji, odgojitelji, ali i oni koji su poziv usmjeravanje savjesti. U tom smislu, kada govorimo o problemu odgoja za ljubav i općenito odgoja ljudske osobe do njezine zrelosti, mislimo prije svega na odgoj kojem je cilj pravilno formiranje savjesti osobe. U tome etika predstavlja

¹²⁹⁹ ARA I, Pero, DOGAN, Nikola i drugi (ur.), *Obitelji, postani ono što jes!*, str. 6.

¹³⁰⁰ WOJTYŁA, Karol, *Temelji etike*, 19–22; O moralnom relativizmu vidi: IVAN PAVAO II., *Testament za treće tisućlje*, Prometej, Zagreb, 2001., 115–116.

ovjeku snažan oslonac, i to svojim poštenim i obrazloženim sudovima o moralnom dobru i zlu. Poznato je da postoji naravno i nadnaravno porijeklo moralnih norma.¹³⁰¹ Nadnaravne norme proizlaze od Boga, o čemu smo već govorili.¹³⁰² Postoje i naravne moralne norme čiji je izvor ljudska razumska narav koja svakoga uvijek obvezuje da vrši one čine koji u objavi predstavljaju sadržaj Božjega zakona.¹³⁰³ Znači, kršćanska etika drži da moralne norme dolaze od Stvoritelja, no uvijek ih postaje svjestan razumom koji je sposoban spoznavati istinu na čemu se temelji i sposobnost spoznaje istine o moralnom dobru.¹³⁰⁴

Analizirajući i Wojtyła djela i dokumente vidimo da su prožeta govorom o općeljudskim vrednotama koje su važne za život u bračnoj i obiteljskoj zajednici. Isto tako, vidljivo je kako Papa stalno poziva na odgoj za vrednote i odgoj za ljubav koji se prije svega događa u samoj obitelji. Vidjeli smo da u svojim temeljnim djelima *Osoba i čin* i *Ljubav i odgovornost*, kao i ostalima, spominje tri najvažnije vrednote, a to su *osoba, ljubav i život*. Vrijednost se osobe temelji na dostojanstvu koje posjeduje zbog stvorenosti na *sliku Božju*. A vrijednost života temelji se na *daru* koji je uvijek u njegovoj dvojnosti kao muškarac i žena primio iz ruku Stvoritelja. U *ljubavi* braćnoga zajedništva koja je okrunjena rođenjem djeteta ili djece braćni partneri postaju na neki način *su-stvaratelji* s Bogom. Povodom Meunarodne godine obitelji 1994., kako je rekao, Papa donosi dvije važne poruke¹³⁰⁵ u kojima, među ostalim, spominje obiteljske vrednote koje se temelje na duboku poštivanju života i dostojanstva ljudskoga bića. Ove se vrednote u svakodnevnom životu obitelji ostvaruju u uzajamnoj shvaćanju, strpljenju, u ohrabrivanju i opraštanju. U korizmenoj poruci ističe da je obitelj prvo povlašteno mjesto odgoja i vježbanja u bratskom življenju, ljubavi i slozi. U obiteljskim odnosima u njoj se poniznost, prihvaćanje i poštivanje drugoga. Time život u

¹³⁰¹ WOJTYŁA, Karol, *Temelji etike*, 29–31.

¹³⁰² Iz dosadašnjih analiza: za etnik braka je Stvoritelj, Kristovom voljom uzdignut na dostojanstvo sakramenta (GS 48; FC 13), iz čega izvire njegova svetost i postojanost. Brak je monogaman i nerazrješiv. Svrha braka i dobro braka je prokreacija i odgoj, iako i brakovi bez djece zadržavaju svoju vrijednost i nerazrješivost (GS 50; FC 14). Iz ženidbene zajednice proizlazi obitelj u kojoj se razvijaju novi građani društva. „Dakle o obiteljskoj zajednici bitno ovisi građansko i crkveno društvo tj. Narod Božji. Poslanje obitelji je svjedočanstvo za Krista ako svojim životom prigrljuju evanđelje i daju primjer kršćanskoga braka.“ Usp. MATULI, Tonino, „Aktualne dileme braćnog i obiteljskog morala“ u: *Rije ki teološki časopis*, 10 (2002.), br. 1, 124–125.

¹³⁰³ Tekst sv. Pavla u Poslanici Rimljanima govori o poganima koji nemaju Zakon, a vrše propise zakona koje oni naravnju, oni su oni sami sebi zakon. Oni čijom dokazuju da ono što zakon propisuje stoji upisano u njihovim srcima, o čemu svjedoči njihova savjest, tj. „nutarnji sudovi koji ih optužuju ili brane“. Usp. *Rim* 2,14–15.

¹³⁰⁴ To znači da se to odnosi ne samo na uvijek koji vjeruje, tj. poznaje Božju objavu, nego i na uvijek koji ne poznaje objavu. Onaj koji vjeruje u objavu nalazi dodatno i nadnaravno svjetlo kao i dodatnu podlogu za priznanje ovih norma, nalazi moralne ideale koji mu mogu izgledati teški za njegovu narav, ali ne može ne priznati njihovo suglasje s vlastitim razumom. Usp. WOJTYŁA, Karol, *Temelji etike*, 31–32.

¹³⁰⁵ IVAN PAVAO II., „Bez obiteljskog sklada nema ni svjetskog mira“. Papina poruka za Svjetski dan mira 1994.; ISTI, „Iz obitelji se razvija mir u svijetu“. Poruka Njegove Svetosti pape Ivana Pavla II. povodom proslave Svjetskoga dana mira 1. siječnja 1994.; ISTI, „Obitelj je u službi ljubavi, ljubav je u službi obitelji“. Poruka Njegove Svetosti Ivana Pavla II. za korizmu 1994.

obiteljskoj zajednici osloba a ovjeka njegove sebi nosti. Papa isti e solidarnost kao osobito važnu vrednotu u današnjem svijetu kada su mnoge obitelji u krizi i raznim potrebama. Materijalna je solidarnost bitan i prvotni izraz bratske ljubavi. U djelu *Ljubav i odgovornost* govori o *problemu odgoja ljubavi*¹³⁰⁶ koji je usmjeren na *odgoj za krepost isto e*, o emu smo ve pisali. Kada govorimo o braku i obitelji, krepost isto e nalazi svoje mjesto kada supružnici primjenjuju *uzdržljivost* ne kao odricanje nego kao pravu vrednotu koja uva dostojanstvo bra noga ina. Papa isti e da je krepost uzdržljivosti povezana s cjelokupnom bra nom duhovnoš u i da razvija istinsko zajedništvo žene i muškarca.¹³⁰⁷ U nastavku emo izložiti vi enje odgoja u kontekstu Papinih dokumenata o braku i obitelji.

4.1. *Odgoj u apostolskoj pobudnici Familiaris consortio*

U tre em dijelu posve enom zada ama krš anske obitelji Papa govori o odgoju.¹³⁰⁸ Naglašava da je krš anski odgoj puni, cjeloviti odgoj, koji treba voditi prema punini življenja ljudskoga života, a to zna i imati pred o ima ljudske i krš anske vrednote. Obitelj je po svojem unutarnjem ustrojstvu i najdubljem smislu svoga postojanja prava škola potpunije ovje nosti¹³⁰⁹, škola društvenih kreposti¹³¹⁰ te uvodi pojedinca u širu gra ansku zajednicu. U obitelji djeca stje u prvo iskustvo o zdravoj ljudskoj zajednici i o Crkvi. Dužnost odgoja ima svoje korijene u prvobitnom pozivu bra nih drugova da sudjeluju u stvarala kom Božjem djelu ra aju i u ljubavi i iz ljubavi novu osobu koja u sebi nosi poziv na rast i razvoj, roditelji time preuzimaju zada u da joj djelotovorno pomognu te da u punini živi ljudski život.¹³¹¹ Drugi vatikanski koncil isti e da roditelji daju djeci život i imaju obvezu njihova odgajanja te zato treba priznati roditelje kao prve i povlaštene odgojitelje svoje djece. Odgojna uloga roditelja ne može se ni im zamijeniti. Na njima je da stvore obiteljsko ozra je koje e pogodovati punu osobnom i društvenom razvoju njihove djece. Stoga za obitelj kažemo da je prva škola onih društvenih kreposti koje su potrebne svakom društvu.¹³¹² Ovakav govor o odgojnoj ulozi roditelja predstavlja novost koja je najprije bila izražena na Drugomu vatikanskom koncilu koji kaže da je obitelj povlašteno mjesto za što bogatiju i kompletniju ljudsku formaciju. U suglasju s ovom tvrdnjom su psiholozi i sociolozi koji tvrde da su

¹³⁰⁶ IVAN PAVAO II., *Amore e responsabilita*, 129–194.

¹³⁰⁷ IVAN PAVAO II., *Muško i žensko stvori ih. Kateheze o ljudskoj ljubavi. Cjelovita teologija tijela*, 314–324.

¹³⁰⁸ IVAN PAVAO II., *Familiaris consortio*, 36–41. Usp. Isti, *Testament za tre e tisu lje e*, 129–130, odlomak pod naslovom „Odgoj djece“ gdje Papa stavlja naglasak na vjerski odgoj djece.

¹³⁰⁹ *Gaudium et spes*, 52.

¹³¹⁰ *Gravissimum educationis (Deklaracija o krš anskom odgoju)* (GE), br. 3.

¹³¹¹ *Familiaris consortio*, 36.

¹³¹² DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Gravissimum educationis (Deklaracija o krš anskom odgoju)*, 2.

iskustva koja dijete doživljava u obitelji glavne odrednice njegove osobnosti bilo s obzirom na njezinu strukturu, uklapanje u društvo, bilo s obzirom na prvo i sve dublje usvajanje vrednota. Obiteljski ambijent koji je psihološki primjereno zdrav i uravnotežen nužan je za razvoj djeteta kako bi se ovi afektivni odnosi u obitelji kasnije simbolički mogli prenosi i na odnos sa slikom Boga.¹³¹³

Odgajno pravo i odgojna dužnost roditelja ima tri značajke. Za roditelje je to nešto bitno jer je povezano s prenošenjem života; to je nešto izvorno i prvobitno s obzirom na odgojnu zadaću u drugim; to je nešto nezamjenjivo i neotuđivo, stoga ne može biti povjereno drugima niti od drugih nasilno prisvojeno. Papinim riječima ima: „Djeca trebaju roditelje koji bi im mogli pružiti stabilno obiteljsko okruženje. Neka znaju kakva im je prava ljubav neophodna da bi se osjeala sjedinjena u vašoj ljubavi prema drugima i prema sebi samima. Ona u vama traže prijateljstvo i vodi ih.“¹³¹⁴ Osim ovih značajki postoji temeljno poelo koje po svojoj naravi određuje odgojnu dužnost roditelja, a to je obožavateljska i majinska ljubav koja u odgoju postiže svoje ispunjenje. Ljubav roditelja mjerilo je koje nadahnjuje i vodi sav odgojni napor obogaćujući i ga vrednotama blagosti, postojanosti, dobrote, služenja, nesebičnosti, duha žrtve, a to su najdragocjeniji plodovi ljubavi.¹³¹⁵

Odgajati za bitne vrednote ljudskoga života znači i da djeca moraju postiti i osjećati za istinsku pravdu koja jedina vodi poštivanju osobnoga dostojanstva svakoga ovjeka. Moraju zadobiti osjećaj prave ljubavi prožete iskrenom pažnjom i nesebičnim služenjem drugima. Obitelj je prva i osnovna škola društvenosti, kao zajednica ljubavi ona u sebedarju nalazi zakon koji je vodi i omogućuje joj da raste. Sebedarje koje nadahnjuje ljubav među braćom i sestrama i među različitim naraštajima koji zajedno žive u obitelji. Papa ističe da su zajedništvo i sudjelovanje koje se svakodnevno živi u obitelji najkonkretnija i najdjelotvornija pedagogija za djelatno, odgovorno i plodno uključivanje djece u najširi okvir društva.¹³¹⁶ U odgoj za bitne vrednote ljudskoga života spada odgoj za ljubav, spolni odgoj koji uključuje i odgoj za isto. Odgoj za ljubav uključuje odgoj za sebedarje u ljubavi, što je temelj za spolni odgoj. Crkva se poziva na zakon supsidijarnosti koji je škola dužna poštovati kada sudjeluje u spolnom odgoju tako da postupa u istom duhu koji prožima roditelje. Odgoj za isto u ne smije zanemariti jer predstavlja istinsku zrelost osobe, osposobljavajući je da poštuje i promiče zaručnicu koja zna enje tijela. Zadatak je odgoja da djeci pruži spoznavanje i učijepi

¹³¹³ ŠIMUNOVIĆ, Milan, „Obitelj u službi odgoja potpunog ovjeka“, str. 85–94.

¹³¹⁴ IVAN PAVAO II., *Testament za treće tisućlje*, 129–130.

¹³¹⁵ *Familiaris consortio*, 36.

¹³¹⁶ *Familiaris consortio*, 37.

poštivanje moralnih propisa, što je nužno i dragocjeno za odgovoran osobni rast. Što se tiče odnosa s ostalim djelatnicima na području odgoja, potrebna je suradnja između roditelja i svih koji sudjeluju u procesu odgoja, naročito se ovdje misli na obrazovne institucije poput škole. Treba ovdje naglasiti da je od velike važnosti da roditelji budu barem u osnovama educirani iz područja razvojne psihologije kako bi mogli pratiti razvoj svoje djece prema pojedinim fazama njihova života zato što je najkritičnija i najvažnija razdoblje u cjelokupnom razvoju uvijek upravo djetinjstvo, odnosno prvih pet godina. U svom razvoju i dozrijevanju uvijek prolazi kroz nekoliko razdoblja. Većina razvojnih psihologa prihvaća ovu podjelu: razdoblje prijenosa, razdoblje dojenčeta, doba ranoga djetinjstva, doba kasnoga djetinjstva, adolescencija, doba rane zrelosti, doba kasne zrelosti i stara doba. Razvoj ljudske biološke i psihološke strukture ili promjena od jedne strukture u drugu, drugim riječima obuhvaća diferencijaciju i integraciju svih elemenata osobnosti u razvoju pojedinca.¹³¹⁷ Ljudska osoba, koja nastaje u procesu zrenja, podložna je neprekidnim transformacijama koje u sebi uključuju ostvarenje bezbrojnih mogućnosti prisutnih u ljudskom biću. Djetetu je potrebno od samoga rođenja puno ljubavi, topline i bezuvjetna prihvaćanja kako bi se njegov emocionalni razvoj dobro i uspješno odvijao. Dijete koje nije doživjelo ljubav razvija se u emocionalno hladnu osobu koja rjeđe uspostavlja emocionalne veze s drugim ljudima te ima teškoća s formiranjem i održavanjem braćunih i obiteljskih odnosa. Za roditelje je vrlo važno znati da njihovo dijete već u djetinjstvu uči kako će kasnije živjeti. Zato je od neprocjenjive koristi da svojim pravilnim odgojem postavite dijete na pravi put na kojem će se izgrađivati i rasti bitava života.¹³¹⁸

4. 2. *Odgoj u Pismu obiteljima pape Ivana Pavla II.*

O odgoju Papa piše u prvom dijelu Pisma gdje daje neka pravila i naputke o kojima treba voditi računa ako želimo ostvariti kršćanski obiteljski odgoj. Polazi od dvije temeljne istine: da je uvijek pozvan živjeti u *istini i ljubavi* i da se svaki uvijek ostvaruje iskrenim *sebedarjem*.¹³¹⁹ Odgojitelj je osoba koja u duhovnom smislu „rađava“. U tom smislu odgoj se može smatrati apostolatom. Roditelji, daruju i život djeci, sudjeluju u stvarateljskom Božjem djelu. Braćuna ljubav u odgoju iskazuje se kao prava roditeljska ljubav. *Zajedništvo osoba – communio personarum* – koje se na početku obitelji izražava kao braćuna ljubav, upotpunjuje se i usavršava protežući se odgojem na djecu. Mogućnosti koje se nalaze u svakom uvijek

¹³¹⁷ IMODA, Franco, *Razvoj uvijek, psihologija i misterij*, KS, Zagreb, 2004., str. 110.

¹³¹⁸ NIKIĆ, Mijo, *Psihologija obitelji. Psihološko-teološko promišljanje*, FTI, Zagreb, 2004., str. 148–193. Više o ovoj temi vidi: FUREK, Ivan, *Roditelji. Djeca. Moralno-duhovni život*, Verbum, Split, 2008., 228–332.

¹³¹⁹ *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.*, br. 16.

koji se rodi i raste u obitelji odgovorno prihvaćaju roditelji kako bi se na taj način, uz pomoć roditeljskoga odgoja, ostvarivale kao sve zrelija odgovornost. Upravo je to snaga uzajamnosti u kojoj se roditelji-odgojitelji sa svoje strane u stanovitoj mjeri i sami odgajaju. Papa roditelje naziva *u iteljima odgovorne vlasti* vlastitoj djeci koji isto tako od svoje djece u e biti *odgovorne ni*. *Roditeljsko mi* se po raćanju i odgajanju razvija u *obiteljsko mi*. Odgajaju i roditelji postaju sudionici Božje o inske i ujedno maj inske pedagogije odgoja.¹³²⁰ Po Kristu svaki odgoj u obitelji i izvan nje postaje uključen u spasonosne razmjere božanske pedagogije koja je usmjerena na ljude i na obitelji i koja doseže vrhunac u vazmenom otajstvu Gospodinove smrti i uskrsnuća. Roditelji su prvi i glavni odgojitelji vlastite djece te stoga imaju temeljne ovlasti u odgoju. Svoje odgojno poslanje dijele s drugim osobama i ustanovama kao što su Crkva i država, što se uvijek mora događati ispravnom primjenom na *ela supsidijarnosti* ili raspodjele odgovornosti. To uključuje zakonitost i čak dužnost pružanja pomoći roditeljima kada je riječ o onim područjima koja roditelji ne mogu sami obuhvatiti u odgoju. Tu spada obrazovanje, kao i socijalizacija koja je široko područje uključivanja u društvo. Svaki drugi sudionik u odgoju može djelovati samo *u ime roditelja i s njihovim pristankom*.

Kada dostigne primjerenu razinu duševno-tjelesne zrelosti, uvijek počinje sam sebe odgajati. To je razina odgoja koju Papa naziva *samoodgojem* koji je ipak označen odgojnim utjecajem što ga obitelj i škola vrše na dijete. Čak i onda kada se uputi vlastitim životnim putem, mladi uvijek ostaje prisno povezan sa *svojim korijenima*, to jest s odgojem koji je dobio u obitelji. Papa se iznova poziva na zapovijed: „Poštuj oca i majku“ (Izl 20,12), o kojoj je govorio ranije u Pismu i kaže da je ta zapovijed životno povezana s cijelim odgojnim događanjem. Roditeljstvo uključuje tjelesno roditi, a cijeli odgojni proces označava daljnje događanje koje se događa postupno i složeno. Ova Božja zapovijed zahtijeva od djeteta poštivanje roditelja, a istovremeno roditelji moraju poštovati svoju djecu, to im je neizbježna dužnost tijekom cijeloga odgojnog razdoblja. Zato Papa isti je da je ovo na elo davanja časti, što zna i priznavanja i poštivanja uvijek kao uvijek, osnovni uvjet svakoga pravog odgojnog postupka.

Nadalje Papa isti je da je obitelj pozvana vršiti svoj odgojni zadatak u Crkvi sudjeluju i tako u crkvenom životu i poslanju. Crkva želi odgajati po obitelji koja je za to osposobljena sakramentom ženidbe, staleškom milošću i karizmom svojstvenom obiteljskoj zajednici. Religiozni je odgoj područje na kojem je obitelj nezamjenjiva, ona tako raste kao

¹³²⁰ Po sv. Pavlu Božje roditeljstvo predstavlja izvorni uzor svakoga oinstva i majinstva u svijetu, osobito ljudskoga. Vještina Riječ o eva potpuno nas je poučila o Božjoj pedagogiji kada je utjelovivši se objavila uvijek istinsku i cjelovitu protegu njegova poziva, božansko posinjenje, i tako je objavila pravo značenje ljudskoga odgoja. Usp. Ef 3,14–15. *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.*, str. 66.

ku na Crkva. Religiozni odgoj i vjeronauk što ga djeca u obitelji primaju stavljaju obitelj u podru je Crkve kao istinski subjekt *evangelizacije i apostolata*. Roditelji slobodno biraju za svoju djecu odre eni na in religioznoga i moralnoga odgoja u skladu s vlastitim uvjerenjima. Kada te zadatke povjere crkvenim ustanovama i školama, nužno je da i dalje u odgoju budu trajno i djelatno prisutni. U pripremi za izbor zvanja i budu i bra ni život ne smije se zaboraviti da taj zadatak prije svega pripada obitelji. Samo duhovno zrele obitelji mogu se primjereno prihvatiti toga zadatka. Papa ovdje isti e, kao i u ve ini svojih dokumenta, potrebu osobite uzajamnosti me u obiteljima te poti e na udruživanje, primjerice u obliku obiteljskih udruga i ustanova za obitelj. Na taj bi se na in izgradnjom obiteljske solidarnosti stvorila tradicija ku ne Crkve. Takvi oblici udruživanja omogu uju da se obitelji uzajamno ispomažu u odgojnom služenju, ali i u drugim oblicima pomo i.

Papa na kraju isti e evan elje ljubavi kao neiscrpno vrelo svega ime se hrani ljudska obitelj kao *zajednica osoba – communio personarum*. Cijeli odgojni postupak nalazi uporište i kona ni smisao u ljubavi. Odgoj osobe prate napori, razna trpljenja, ali i razo aranja, zbog ega je ljubav podvrgnuta trajnom provjeravanju. Da bi se svladala ta iskušenja, potreban je izvor duhovne snage koji se pronalazi samo u Onome koji je „ljubio do kraja“ (Iv 13,1). Duhovna je snaga neophodna za prevladavanje svih ovih poteško a. Tako se ljubav uklapa u obzor *civilizacije ljubavi*.

U ovim promišljanjima o odgoju prije svega je bila rije o roditeljima kao odgojiteljima. Me utim, da bi roditelji mogli odgovoriti na sve ve e zahtjeve današnjega vremena i biti kompetentni za pravilan odgoj djece, potrebno je da i sami stalno rastu u spoznajama. Trebaju se usavršavati i upoznavati s metodama odgoja. Prije svega, to podrazumijeva i trajan duhovni rast koji uklju uje trajan odgoj savjesti svake osobe tako da roditelji trebaju stalno raditi na odgoju svoje savjesti kako bi bili dobri odgojitelji svoje djece i njima tako er, izme u ostaloga, pomogli u oblikovanju ispravne savjesti.

4. 3. *Odgoj savjesti*

Kako itamo u *Katekizmu Katoli ke Crkve*, „u dubini savjesti ovjek otkriva zakon koji on sam sebi ne daje, ali kojemu se mora pokoravati. Taj glas, što ga uvijek poziva da ljubi i ini dobro a izbjegava zlo jasno odzvanja u intimnosti našega srca (...)“.¹³²¹ Kada se govori o odgoju savjesti i duhovnoj obnovi ovjeka, obitelji, društva, treba se potruditi u i u njegovu savjest u temelje ljudskoga bi a da bi se vidjelo je li ono izvor svakoga dobra i izvor života ili

¹³²¹ *Katekizam Katoli ke Crkve*, 1776. Katekizam piše o moralnoj savjesti u koji je uklju en i odgoj savjesti u br. 1776–1802.

je to središte obezvrje eno. Savjest procjenjuje i prosu uje je li neko djelo koje inimo ili ga želimo tek u initi dobro, zlo ili indiferentno. Sveti Pavao u svojim poslanicama prihva a savjest kao injenicu i isti e njezino nepobitno postojanje kada govori o naravnom zakonu¹³²², upozorava da ona može biti pogrešno formirana.¹³²³ Zahtijeva da prije djelovanja budemo sigurni je li to djelo dobro ili loše (Rim 14,23), povezuje ispravnu savjest s vjerom naglašavaju i da je vjera i odgaja i uva.¹³²⁴ Isus Krist, umjesto o savjesti, esto govori o srcu kao središtu ljudskoga bi a (Mk 7,20–22) u kome je kao u žarištu povezano sve što ovjeka ini ovjekom i njegov duh, duša, tijelo, razum, volja i osje aji. Time jasno ozna uje vezu izme u intelektualnoga, pomalo apstraktna pojma savjesti, i posve konkretne osobe koja se ozna uje pojmom *srca*. Dok Drugi vatikanski koncil¹³²⁵ stavlja naglasak na savjest kao najskrovitiju jezgru i svetište ovjeka, dotle se Ivan Pavao II. u enciklici *Veritatis splendor*¹³²⁶ brine za suradnju slobode i zakona pa se ograni ava na injenicu i na in ove suradnje. injenica odnosa koji postoji izme u ovjekove slobode i Božjega zakona ukazuje na srce, srž osobe, to tajanstveno živo središte u kojem se doga a taj odnos. Na in pak na koji se poimlje odnos izme u slobode i zakona duboko se povezuje s tuma enjem koje je ostavljeno moralnoj savjesti. U njoj Božji zakon i ovjekova sloboda jedinstveno djeluju. Na Drugomu vatikanskom koncilu govori se o *moralnoj savjesti*. No naj eš a je uporaba rije i savjest kao „glas Božji u ovjeku“.¹³²⁷ U koncilskom dokumentu izri ito se proglašuje i tvrdi: „savjest je najskrovitija jezgra i svetište ovjekovo gdje je on sam s Bogom, iji glas odzvanja u njegovoj nutrini. U savjesti se divno otkriva onaj zakon kojemu je ispunjenje ljubav prema Bogu i bližnjemu.“¹³²⁸ Savjest izri e konkretni sud o ovjekovu djelovanju u konkretnim okolnostima. Osjetljivost savjesti pokazuje se upravo na podru ju konkretnoga djelovanja. Za ispravno moralno djelovanje treba imati ispravan intelektualni sud i ispravnu volju koja poti e razum da stvori takav sud da bi ga volja prihvatila i da bi iz takva suda slijedilo djelovanje. Zna i, zadnji sud koji upravlja našim djelovanjem mora biti oblikovan i intelektom i ispravnom voljom. Treba ovdje istaknuti vrlinu *razboritosti* koja je važna jer nam osvjetljuje moralnost ina u odnosu prema svim okolnostima, osobito u odnosu prema kona nom cilju.

¹³²² Usp. Rim 2,14–15.

¹³²³ Usp. 1 Kor 8,7,10,12; Rim 14.

¹³²⁴ Usp. 1 Tim 1,5,9; 3,9; 4,1–2; 2 Tim 1,3–5.

¹³²⁵ *Gaudium et spes*, 16.

¹³²⁶ *Veritatis splendor*, 54. Upu ujemo na FU EK, Ivan, *Osoba. Savjest*. Moralno-duhovni život, Verbum, Split, 2006., 169–177. Autor opširno obrazlaže poimanje savjesti u Papinoj enciklici *Veritatis splendor*.

¹³²⁷ Temelj za takvu formulaciju nalazimo ve kod Sokrata, a me u krš anskim piscima Origen je nazivao savjest prisutnoš u ne ega božanskog u ljudskim bi ima. I pogani i krš ani smatrali su savjest misti nom vezom izme u osjetnoga i nadosjetnoga svijeta. Usp. FU EK, Ivan, *Osoba. Savjest*, 114–167. Usp. PAVIN, Slavko, „Odgoj savjesti za novo doba“, u: *Obnovljeni život* 48 (1993.) 6, str. 609–618, ovdje str. 611.

¹³²⁸ *Gaudium et spes*, br. 16. „Dostojanstvo moralne savjesti“.

Koncilski tekst kaže da se kršani, ostaju i vjerni savjesti, povezuju s ostalim ljudima u traženju istine i istinskom rješavanju moralnih problema koji nastaju u životu pojedinaca i u životu društva. Što više prevladava ispravna savjest, to se više osobe, obitelji, udaljavaju od slijepe samovolje i nastoje se prilagoditi objektivnim normama moralnosti.¹³²⁹ Opasno je kada uvijek ima pogrešno formiranu savjest jer ga ona može dovesti u situaciju da želi dobro, a iniloše. Deformacija savjesti može biti posljedica neispravna odgoja ili lošega utjecaja okoline u kojoj pojedinac živi. Koncil kaže da savjest ne gubi na svom dostojanstvu ak i kada je u zabludi ako je razlog nesvladivo neznanje, što se ne može re i kada se uvijek malo brine da traži istinu i dobro i kada savjest zbog grešne navike pomalo postaje gotovo slijepa. Od svih deformacija savjesti najpoznatije su skrupuloznost i laksnost¹³³⁰. Prva u svemu vidi grijeh; radi se o opsesivnoj ideji koja tako zaokupi subjekt da joj se ne može oprijeti, mu i ga i razara. Laksnost se pojavljuje kao moralna neosjetljivost, a naj eš e je posljedica odgoja kao i subjektivnoga stava pojedinca koji svjesno ne želi prihvatiti odgovornost za svoje ine.

Odgov savjesti je posao cijeloga života. Razborit odgov u i kreposti, predusre e ili lije i od sebi nosti i oholosti, od krivoga osje aja krivnje i od pokreta samodopadnosti koji se raaju iz slabosti i ljudskih pogrešaka.¹³³¹ U odgoju ili u preodgoju savjesti dva su elementa bitna. uvijek prije svega mora biti spreman mijenjati svoje mišljenje i stavove, a s druge strane mora imati jasnu spoznaju, jasna na ela po kojima e mijenjati svoje stavove. Jasna spoznaja utje e na promjene shva anja, ali i volja utje e da promijenimo stavove za koje osje amo da nisu dobri. Savjest otkriva ovjeku što je u konkretnom trenutku za njega volja Božja. Da bi ovjeku to bilo mogu e, ne smije se usredoto iti samo na predmet djelovanja niti na subjektivno raspoloženje nego i na okolnosti u kojima živi i na potrebe ljudi koji ga okružuju. U tom prili no osjetljivu podru ju odgoja savjesti ovjeku može pomo i crkveno u iteljstvo. Me utim, stav svijeta prema crkvenom u iteljstvu uvijek je bio razli it, blago re eno rezerviran. Duh ovoga svijeta, od kojega se mnogi kršani daju zavesti, prije svega pokušava iskriviti moralna na ela, oslabiti ih ili prikazati u ružnu svijetlu, s ciljem da ih ljudi odbace. Stoga je neophodno potrebno, posebno u današnje vrijeme, promicati odgov savjesti. U odgoju savjesti Božja rije je svjetlo našem putu, treba je vjerom i molitvom usvajati i provoditi u život.¹³³² Da bismo uspješno mogli odgajati savjest, prvo treba prepoznati opasne tendencije koje ju nastoje deformirati. Prije svega, to je mentalitet u kojem danas živimo, a koji nosi optere enje dugogodišnjega materijalističkog i nihilističkog utjecaja totalitarističkih

¹³²⁹ *Gaudium se spes*, br. 16.

¹³³⁰ FU EK, Ivan, *Osoba. Savjest*, 215–239; PAVIN, Slavko, „Odgov savjesti za novo doba“, 612.

¹³³¹ *Katekizam Katoli ke Crkve*, 1784.

¹³³² *Katekizam Katoli ke Crkve*, 1785.

ideologija što je nužno dovelo do rušenja vrijednosti ovjeka kao ovjeka. Današnji mentalitet obilježava materijalisti ka sredina koja usporava i otežava uspon ovjeka prema vje nim vrednotama koje ovjek u sebi nosi. Još jedno obilježje današnjega mentaliteta jest depersonalizacija i obezvrenje ljudske osobe koje kod pojedinca stvara osje aj suvišnosti, beskorisnoti sve do besmisla života. Druga opasnost koja nastoji deformirati savjest odnosi se na to da se sve manje cijene vrednote kao što su objektivna istina, nesebi na i požrtvovna ljubav, a sve više se cijene imetak, užitak i osobno ostvarenje u smislu egoizma. Brak i obitelj postaju vrlo ugroženi jer bra ni parovi imaju sve manje volje živjeti jedno za drugo, još manje se opredjeljuju za ra anje i odgajanje djece. Pod pritiskom spomenutih moralnih poteško a, individualnih i kolektivnih, prije svega mislimo na brak i obitelj, prisiljeni smo zauzeti stav: što možemo u initi? Možemo zatvoriti o i pred ovim poteško ama i povu i se u svoj individualni svijet, možemo dopustiti da nas ponese struja koja nosi ve inu ljudi oko nas i koji joj se ne mogu oprijeti i onda živjeti prema na elima po kojima ve ina u današnjem svijetu živi. Me utim, možemo odlu iti povjerovati da se po ispravno formiranoj savjesti mogu obnoviti pojedinci, brak i obitelj, kao i cijeli svijet. Kako je re eno, Isus je umjesto rije i savjest upotrebljavao rije srce. U svojem u enju, naro ito u Govoru na gori (Mt 5), Krist je isticao potrebu isto e srca. Može se zaklju iti da je upravo odgoj srca, tj. odgoj savjesti, najbolja garancija da e ljudski život uspjeti, da e uspjeti obnova braka i obitelji u skladu s rije ima pape Ivana Pavla II.: „Obitelji, postani ono što jesi!“¹³³³ Osim toga, Papa je drugi ciklus svojih kateheza o *teologiji tijela* provodio u svjetlu Govora na gori i Kristova poziva na isto u ljudskoga srca. Papa kaže da ako Kristov apel ljudskom srcu, još prije toga njegovo pozivanje *na po etak*, omogu uje konstruirati ili barem postaviti glavne crte antropologije koju bismo mogli nazvati „teologijom tijela“¹³³⁴, takva je teologija u isti mah i pedagogija, a ona ide za tim da ovjeka odgoji stavljaju i pred njega zahtjeve, poti u i ga i nazna uju i mu putove koji vode njihovu ostvarenju. Da bismo odgojili srce, tj. savjest, moramo prihvatiti temeljne istine, i to da je Bog smisao i cilj svakoga života i djelovanja, objava Božja je vrhovno mjerilo svake savjesti, vrijednost je svake ljudske osobe u tomu što je on dijete Božje koje je od Boga dobilo poziv i poslanje na suradnju s Bogom, dobro formirana savjest ve e je blago od cijeloga ovozemaljskog blaga, ovjek treba biti spreman voditi se od Božjega Duha, svako ljudsko bi e pozvano je od Boga aktivno sudjelovati na vlastitoj obnovi, kao i obnovi svijeta, i na kraju svi smo pozvani da jedni drugima pomažemo u formiranju vlastite savjesti. ~~Dok ne nau imo~~ ovjeka da sebe zna pravilno cijeliti i vrednovati, bit e uzalud površinski

¹³³³ *Familiaris consortio*, 17.

¹³³⁴ *Muško i žensko stvori ih. Kateheze o ljudskoj ljubavi. Cjelovita teologija tijela*, 387–392.

rješavati sve naše krize i zato je upravo odgoj savjesti, koji zadire u dubinu ljudske duše, jedan od najvažnijih zadataka koji je stavljen pred svakoga ovjeka i svaku obitelj. Svaka korisna obnova i napredak moraju poći iznutra, od *svijesti i savjesti*, jer u svijetu miješanja relativizma i fanati nih uvjerenja moralnost i zauzetost za trajne vrednote ne smiju postati suviše.¹³³⁵ Stoga treba puno više nego do sada pozornost posvetiti trudu i brizi za ovjeka i njegovo duhovno ozdravljenje – spasenje. Slobodno možemo reći i da budućnost Crkve, ljudski gledano, ovisi o tome hoće li njezino moralno naučavanje i vrednovanje biti u ovom vremenu dovoljno proročko i djelatno uvjerljivo da ovjeku današnjice, nude i mu svoje vrijednosti, pruži nadu i osigura spasenje.

Odgojitelji 21. stoljeća ispunit će svoju ulogu kada pridonesu integralnu razvoju ovjeka oslobađaju i njegov svestrani potencijal intelekta, volje i srca. Brinu i se o formaciji cijeloga ovjeka odgojitelji su u stanju pobijediti u borbi za ovjeka i formirati civilizaciju ljubavi. Ciljevi kršćanskoga odgoja izlaze iz okvira obrazovanja određenoga za stvaranje profesionalnih ili tehnoloških kompetencija. Oni se prije svega odnose na konačno ljudsko određenje, do punine pravednosti i svetosti, koje se rađaju iz istine i ljubavi.¹³³⁶

Autor Rocco Buttiglione u svojim promišljanjima o odgoju temeljenim na Wojtyłiniim djelima razumijeva odgoj kao „uključenje osobe u potpunu realnost“.¹³³⁷ U mladu ovjeku postoji tenzija između njegovih snova, tj. želja i stvarnosti. Zadaća je odgoja da se omogući ostvarenje želja u realnom svijetu, tj. da stvarnost postane mjesto realizacije snova. Tako odgoj postaje izazov za cijeli život. Autor ističe kao sastavni dio odgoja iskustvo poslušnosti i podređenosti te kaže da „u mjeri u kojoj poslušnost prema istini postaje unutarnja karakteristika osobe, ona se navikava na ocjenjivanje ne prema svojim sklonostima već prema kriteriju ocjenjivanja koji je dan iz usporedbe između onoga što se dešava i onoga što smo naučili ili prepoznati kao istinito“.¹³³⁸ Ta poslušnost prema istini postaje poslušnost prema potrebama drugoga. S pedagoškoga aspekta iskustvo podređivanja i poslušnosti vrijedi i za odrasloga u odnosu s drugim osobama, naročito unutar obitelji. Poslušni smo da bismo se međusobno podržali na putu prema osobnom samoostvarenju.

Možemo zaključiti promišljanja o odgoju za vrednote donose i Papin prijedlog u vezi sa sadržajem i detaljnim programom odgoja za izgradnju *civilizacije ljubavi*. Za izgradnju civilizacije ljubavi i za sudjelovanje u njoj Papa predlaže ideju četverostruka prvenstva, i to:

¹³³⁵ KOPREK, Ivan, „Suvremeni ovjek i kriza vrednota“, u: *Bogoslovska smotra*, 68 (1997.), br. 2–3, str. 237–249., ovdje str. 248.

¹³³⁶ STALA József, „Punina postojanja osobe – civilizacija ljubavi u kontekstu postmoderne“ u: *Crkva u svijetu*, 50 (2015.), br. 3., 469–477.

¹³³⁷ BUTTIGLIONE, Rocco, *L'uomo e la famiglia*, Editore Dino, Roma, 1991., 55–60.

¹³³⁸ BUTTIGLIONE, Rocco, *L'uomo e la famiglia*, 60.

prvenstva osobe ispred stvari, etike ispred tehnike, duha ispred materije i milosr a ispred pravednosti.¹³³⁹

Prvenstvo osobe u odnosu na stvari u temelju sadrži ono: više biti negoli više imati. To na elo proizlazi iz uvjerenja da se personalizacija ljudskoga svijeta ne e ostvariti bez prihva anja temeljnoga stava kako je osoba vrhunska vrijednost, neusporediva s cijelim svijetom stvari. Iz toga proizlazi potreba za vra anjem osnovama antropologije ne samo u predavanjima i publikacijama, nego i kada je rije o odgoju najmla ih i poštivanju ljudskoga dostojanstva.

Prvenstvo duha u odnosu na materiju, nazvano novim humanizmom, vodi razvoju ljudske osobe u cijeloj njezinoj unutarnjoj istini, slobodi i dostojanstvu.¹³⁴⁰ Zbog toga bi se u procesu odgoja trebalo uvijek nastojati da ovjek postaje sve više ovjekom.

Prvenstvo etike u odnosu na tehniku razumijeva osiguranje humanizacije ovjeka i svijeta kako bi se mogli oblikovati ispravni odnosi izme u tehni koga razvoja, moralnosti i religioznosti. To omogu ava u suvremenom svijetu obnovu izgubljene naravne povezanosti prirode i ovjeka. Osim toga, prvenstvo etike nad tehnikom nužan je uvjet postavljanja osobe ispred stvari što bi trebalo potaknuti odgojitelje da neprestano podsje aju, naro ito mlade, na važnost neposredna kontakta s drugim ovjekom, što nikako ne može zamijeniti ni najsavršenija tehnološka sredstva. Papa isti e kako je ovo aktualno posebno danas u eri najmodernijih sredstava informacijsko-komunikacijske tehnologije koje su samo alat u ruci ovjeka i ne mogu ga zamijeniti ili oslabiti.¹³⁴¹

Prvenstvo milosr a ispred pravednosti trebalo bi potaknuti odgajatelje da odbace ideju da se drugom daje to no onoliko koliko smo od njega dobili, kako to danas name u mediji. Milosr e se gradi na pravednosti, ali je u potpunosti prekora uje nalaze i svoje utemeljenje ne samo na prirodnim zakonima nego i na poretku evan elja.

Iz do sada re enoga može se zaklju iti da suvremena civilizacija prožeta individualizmom, hedonizmom, materijalizmom procjenjuje ovjeka prema na elu utilitarizma osu uju i ga time na odba enost, osamljenost, trpljenje. Razvoj suvremene informacijsko-komunikacijske tehnologije dovodi do još ve ega i dubljega otu enja. U toj situaciji krš ani se moraju vratiti temeljnim na elima koja sadrže evan elja i upozoravati na temelje *civilizacije ljubavi* te podsje ati da bez ljubavi nije mogu a humanizacija svijeta.

¹³³⁹ IVAN PAVAO II., *Redemptor hominis*, 16; *Laborem exercens* (*Radom ovjek*), 20, enciklika objavljena 14. 9. 1981.; *Evangelium vitae*, 98.

¹³⁴⁰ *Familiaris consortio*, 8; *Laborem exercens*, 6.

¹³⁴¹ *Dives in misericordia* (*Bogat milosr em*), 11, druga enciklika Ivana Pavla II., objavljena 30. 11. 1980.; *Laborem exercens*, 25–27; *Redemptoris missio* (*Misijsko poslanje crkve*), 16, objavljena 7. 12. 1990.

5. Zaključak

Dokumenti i djela Ivana Pavla II. o braku i obitelji ukazuju na njegovo izrazito zalaganje za zaštitu života obitelji, kao i odgoja ovdjeka, posebno odgoja za ljubav, koji se događa upravo u krilu obitelji. U prilog ovih nastojanja osnovao je Papinsko vijeće za obitelj u Crkvi, kao i Obiteljski institut u Rimu za obrazovanje potrebna kadra u obiteljskom pastoralu po biskupijama diljem svijeta. Papa Ivan Pavao II. smatrao je obitelj najvažnijom društvenom i crkvenom institucijom. Između ostaloga, obitelj za Papu ima stožerno mjesto u oblikovanju religijskoga, ali i nacionalnoga identiteta jednoga društva i naroda te izravno utječe na napredak i razvoj društva. Proučavajući i Papine dokumente uočava se u svakom retku i poruci duboka ljubav i naklonost prema ovdjeku i prema svakoj obitelji.

Wojtyła je želio pokazati na koji se način može ostvariti uvjerenje da u odnosu prema drugoj osobi treba poštivati dostojanstvo ljudske osobe, što se najbolje može vidjeti u analizi interpersonalnih odnosa koji nastaju između žene i muškarca u braku i obitelji. S obzirom da se brak temelji na ljubavi kao bitnoj dimenziji odnosa između žene i muškarca, na početku smo analizirali Wojtyłino poimanje ljubavi, kako je to predstavio u djelu *Ljubav i odgovornost*. Iz ranijih analiza vidjeli smo da je istinsko *samoispunjenje osobe* moguće pod pretpostavkom da ovdjek djeluje u suglasju s *objektivnom istinom* o sebi samome, iz čega izrasta norma koja nas obvezuje na *afirmaciju drugoga ja, i to upravo zbog njega samoga* po principu *persona est affirmanda propter seipsam*. Ovu je normu Wojtyła uzdigao na razinu glavnoga etičkog principa i nazvao je *personalističkom*, ona zahtijeva da osobu uvijek treba tretirati kao *svrhu*, a nikada kao *sredstvo*, što na poseban način dolazi do izražaja u odnosima u braku i obitelji. U tom svijetlu provodimo analize ljubavi koje su pokazale kako trebamo ljubiti, to jest kakva je ljubav koja predstavlja ispunjenje personalističke norme.

Predstavili smo ljubav kao antitezu utilitarizmu i egoizmu. Wojtyła upozorava da je ovdjek i subjekt i objekt djelovanja te ističe da je ovo od velike važnosti upravo za odnose između žene i muškarca gdje su oboje, kako žena, tako i muškarac, objekti jedno drugom, što na poseban način dolazi do izražaja u ljudskoj spolnosti. Ako se izgubi iz vida da su subjekt i objekt djelovanja osobe, može doći i do raznih zloporaba u međusobnim odnosima. Stoga smatra da su važna odredena načela po kojima se određuje ljudsko djelovanje kada je objekt njegova djelovanja druga osoba. U tu svrhu autor objašnjava pojmove *uživati* i *upotrebljavati koji znače isto što i poslužiti se određenim predmetom djelovanja kao sredstvom za postizanje svrhe prema kojoj teži subjekt djelovanja*. Wojtyła se pita: na temelju čega je ovdjek sposoban ljubiti ili što ovdjeka čini sposobnim ljubiti? U tom smislu objašnjava da u međusobnom

odnosu dvije ili više osoba može postojati težnja prema istom *dobru*, istoj svrsi. To naziva *povezanost zajedni koga dobra i zajedni ke svrhe*, na taj na in *zajedni ko dobro* ini bitnu jezgru svake ljubavi i ujedno isklju uje mogu nost upotrebljavanja osobe kao sredstva za svrhu. Ovo je odgovor na postavljeno pitanje: ovjek je sposoban ljubiti u onoj mjeri kolika je njegova spremnost da svjesno traži dobro zajedno s drugima i podre uje se tom dobru. Zna i, temeljno na elo koje odre uje smjer djelovanja ljudi u uzajamnom odnosu jest – ljubav, a brak je jedno od najvažnijih mjesta ostvarenja toga na ela. *Zajedni ko dobro* ili svrha braka je prokreacija, potomstvo.

Predstavili smo Wojtyłino poimanje ljubavi kao antitezu utilitarizmu i egoizmu. Utilitarizam naglašava korisnost i uživanje, tj. hedonizam kao prvotnu normu ljudske moralnosti, što neizbježno vodi u egoizam. Izlaz iz egoizma autor vidi ako se osim *subjektivnoga dobra*, tj. ugone, prizna *objektivno dobro* koje u tom slu aju poprima oznake *zajedni koga dobra*. Zato se ljubav mora temeljiti na personalisti koj normi koju Wojtyła povezuje s Kristovom zapovijedi ljubavi iz evan elja. Zatim smo pokazali koje su bitne sastavnice ljubavi: ljubav kao doživljaj, ljubav kao odgovoran eti ki in te problem odgoja ljubavi, prate i Wojtyłine analize ljubavi pod metafizi kim, psihološkim i eti kim aspektom. U metafizi kom aspektu naš autor ukazuje na bitne sastavnice ljubavi, i to naklonost, požudu, dobrohotnost. Posebno govori o problemu uzajamnosti i zaru ni koj ljubavi. Naklonost se oslanja na osje aje koji su nestabilni, stoga i opasni. Treba paziti da se i u naklonosti doživljava vrijednost same osobe, tj. da je osoba sama vrijednost. Wojtyła razlikuje požudnu ljubav i samu požudu. Požudna ljubav predstavlja objektivnu potrebu bi a koje teži drugom bi u jer ono predstavlja dobro. Istinska ljubav požude ne prelazi u utilitaristi ki stav jer uvijek raste iz personalisti koga na ela dok sama požuda predstavlja egoizam. Nije dovoljno željeti drugu osobu kao dobro za sebe, mora se prije svega željeti dobro za tu drugu osobu. Takvu je ljubav sv. Toma nazvao *amor benevolentia*, zna i *ljubav dobrohotnosti* koja kaže: želim ono što je dobro za tebe. U ljubavi postoji zahtjev *uzajamnosti*, uzajamne dobrohotnosti koja se temelji na *zajedništvu osoba – communio personarum*. Wojtyła tvrdi da se ljubav sastoji „u interpersonalnoj sintezi i sinhronizaciji naklonosti, požude i dobrohotnosti“.¹³⁴² Dakle, ljubav ima strukturu interpesonalne zajednice ime dolazimo do *sudjelovanja* koje smo analizirali u prethodnom poglavlju, a koje predstavlja vlastitost osobe koja odgovara personalnoj subjektivnosti, ali predstavlja i temelj zajednice. Ostvarenje *autenti noga sudjelovanja* najbolje se o ituje u braku i obitelji. Sudjelovanje je uvjet autenti noga *communio*

¹³⁴² *Amore e responsabilità*, 75.

personarum – zajedništva osoba. U op o j analizi ljubavi koja je, prije svega, metafizi ka naš je autor analizirao razli ite vidike ljubavi nastoje i pokazati što spada na bit svake ljubavi, a na poseban se na in ostvaruje u ljubavi izme u žene i muškarac. Kada govorimo o ljubavi u subjektu, ona se oblikuje naklonoš u, požudom i dobrohotnoš u. Kako ljubav u punini nalazimo samo u interpersonalnoj relaciji, tako dolazimo do prijateljstva, simpatije i do uzajamnosti. Zaru ni ka je ljubav razli ita od svih do sada analiziranih oblika. Bit zaru ni ke ljubavi nalazi se u *uzajamnu predanju osoba*. Upravo *predanje sebe* zna i nešto puno više od željeti dobro drugome. S obzirom da brak mora odgovarati zahtjevima personalisti ke norme, u njemu se mora ostvariti uzajamno predanje, uzajamna zaru ni ka ljubav ili, drugim rije ima, ljubav žene i muškarca u braku vodi do uzajamna predanja. Ljubiti u stvari zna i *predati sebe drugima*. Može se zaklju iti da se *zaru ni ka ljubav*, iako po svojoj biti razli ita od drugih, ne može oblikovati odvojeno od njih, naro ito ju je potrebno vezati s *dobrohotnoš u i prijateljstvom*.

Analiziraju i psihološki aspekt ljubavi vidimo da ukazuje na njezin subjektivni aspekt i kao takva predstavlja *doživljaj* za razliku od metafizi koga koji ukazuje na objektivni aspekt ljubavi. S obzirom da je subjektivna ljubav *doživljaj* sa psihološkoga stajališta, ono što spada na ljudsku ljubav odvija se u osjetilno-osje ajnoj sferi ovjeka. Wojtyła po inje psihološku analizu ljubavi predstavljanjem elementarnih dijelova psihi koga života ovjeka, zadržava se na analizi sjetilnosti i osje ajnosti te iznosi problem integracije ljubavi. Osjetilnost je povezana sa spolnim nagonom kao vlatitoš u ljudskoga bi a. Autor najprije analizira krive interpretacije spolnoga nagona, i to rigoristi ku i libidisti ku. Prva kaže da je spolni odnos dobar jer služi prokreaciji. Rigorizam izražava negativan stav prema ljudskom tijelu, a spolno uživanje smatra se nužnim zlom. Povezano je s manihejskim¹³⁴³ shva anjem koje je Crkva osudila još u prvim stolje ima. Takvo shva anje ljudskoga bi a umanjuje njegovo dostojanstvo i dobrotu osobe kao jedinstva tijela i duha. Libidisti ko je tuma enje eš e zastupljeno jer u njemu kona no zna enje spolnoga nagona zna i zadovoljiti želju za užitkom. Oba ova pristupa spolnom nagonu su kriva jer ljudska osoba postaje sredstvo za postizanje željenoga cilja, što predstavlja izravnu povredu dostojanstva ljudske osobe. Wojtyła ukazuje na kompleksan karakter nagona koji u ovjeku postiže njemu vlastitu puninu tek integracijom u psihi ku i duhovnu razinu. ovjek naime nije odgovoran za ono što se u njemu doga a u podru ju spolnosti ako to sam nije izazvao, ali je u najve oj mjeri odgovoran za ono što ini u tome podru ju. S obzirom da je vrijednost osobe povezana sa slobodom, a sloboda je

¹³⁴³ Pristalice manihejskoga shva anja ne odbacuju brak kao nešto što je samo u sebi zlo i ne isto. Smatraju da je duh pozitivna dimenzija ovjeka, a tijelo je „zatvor“ duha. Usp. WOJTYŁA, K., *Amore e responsabilità*, 56.

vlastitost volje, ono što ne proizlazi iz slobode ne može biti priznato kao prava ljubav i u sebi nema ništa od njezine biti. Nešto kasnije Wojtyła kaže i da u tome ujedno leži razlog što u procesu psihičke integracije, kakav se zajedno sa spolnom ljubavlju odigrava u nutrini osobe, nije riječ samo o zauzetosti volje nego i o zauzetosti slobode. Ipak, naš autor upozorava da se ljubav ne može svesti samo na osjetilnost ili *sex appeal* jer se spolna vrijednost povezuje s tijelom kao mogućim uporabnim predmetom, što dovodi do dezintegracije ljubavi. Autor upozorava da osjetilnost i osjetljiva ljubav treba razlikovati od osjetilnosti jer je osjetljiva ljubav slobodna od požude, nije usmjerena na tijelo osobe te omogućuje da uvijek osjeća drugu osobu bliskom sebi. Ova se ljubav često zove i duhovna ljubav. Međutim, može doći i do pretjerane idealizacije osobe koja je predmet ljubavi. Može se zaključiti da ljubav ne može ostati na *osjetilnosti* koje uključuje samo *konzupcijsko usmjerenje*, ali ni na *osjetljivosti* jer ni tada ne može predstavljati zrelu ljubav. To je zato što se objektivni profil ljubavi tek može izgraditi na subjektivnom koji predstavljaju osjetljivi doživljaji. Objektivnu ljubav mogu izgraditi samo snage ljudskoga duha zahvaljujući kojima se događa integracija ljubavi. Objektivna vrijednost ljubavi je najvažnija, a nju nam pokazuje Wojtyłina etička analiza ili analiza ljubavi kao odgovorna etička činjenica. Personalna se ljubav može promatrati kao psihološki fenomen, tj. doživljaj dok se u etičkom smislu ljubav promatra kao udredni čin koji se odnosi na normu. Naš autor započinje analizu kritikom etičke situacije analizirajući doživljaj i vrijednost, zatim donosi analizu afirmacije vrijednosti osobe, predanja osobe, analizira izbor i odgovornost, govori o tome da ljubav počinje na zauzetosti slobode i naznačuje problem odgoja ljubavi. Za etičku situaciju ne prihvaćaju se opće norme koje se nalaze izvan neke konkretne situacije u kojoj se uvijek nalazi i u kojoj djeluje. Znači, norme proizlaze iz životnoga iskustva koje postaje kriterij važenja etičkih norma pa kako se iskustvo mijenja, tako su i norme podložne promjeni. Wojtyła upozorava: ako to primijenimo na odnos između žene i muškarca, postoji opasnost da bi se ljubav kao samosvojan fragment ili poseban isječak njihove egzistencije sastojala od mnoštva situacija koje bi same po sebi odlučivale o njezinoj vrijednosti. Etička situacija daje prednost doživljaju u odnosu na vrlinu, a u zreloj ljubavi treba biti upravo suprotno: da ljubav kao doživljaj bude podređena ljubavi kao vrlini. Naš autor želi pokazati na koji se način ostvaruje ljubav kao odgovorni etički čin u relaciji žena – muškarac, tj. u zaručnici ljubavi. U tu svrhu pokušava analizirati neke od najbitnijih elemenata ljubavi koji se očrtavaju u iskustvu. Temeljni je element potvrđivanje ili afirmacija vrijednosti osobe. U strukturu osobe spada njezina nutrina u kojoj nalazimo elemente duhovnoga života zbog čega moramo priznati duhovnu narav ljudske duše zbog čega joj pripada vlastita duhovna savršenost koja odlučuje o njezinoj vrijednosti. Stoga je

ljudska narav objektivna temelj i izvor personalističke norme. Vrijednost osobe povezana je s cijelim bićem osobe, a ne samo s nekim njezinim vlastitostima. Etički poredak zahtijeva da prvenstvo pripada vrijednosti osobe u odnosu na druge vrijednosti, npr. osjetilnost ili spolnost, osjećajnost. Ljubav koja ne potvrđuje vrijednost osobe nije ljubav. U analizi metafizičkog aspekta ljubavi utvrdili smo da se bit ljubavi najdublje ostvaruje u predanju osobe koja ljubi, ljubljenoj osobi. Iako je osoba po naravi *sui iuris*, dakle svoja vlastita, gospodar sebe, a iz toga proizlazi da se ne može dati drugome, naš autor ističe kako ljubavini da osoba upravo hoće, želi sebe darovati drugoj. Drugim riječima, predanje sebe je slobodan čin. Ljubav je po naravi *uzajamna*, treba znati primati i davati. Osim toga, ljubav podrazumijeva odgovornost za drugu osobu s kojom se stvara zajedništvo života. Wojtyła dalje analizira na koji način dolazi do izbora partnera u životu te tvrdi da to ostaje tajnom ljudskih individualnosti. Ali i ovdje ističe da, kada govorimo o izboru osobe, prvi, ali ne i jedini motiv mora biti vrijednost osobe, izabiremo osobu radi nje same. U etičkoj analizi ljubavi naš autor spominje pojam *zauzetost slobode*. Pod tim misli na predanje sebe jer kaže da „predati sebe zapravo zna i ograničiti svoju slobodu na korist drugih“.¹³⁴⁴ Autentičan čin ljubavi u svakom slučaju angažira ono najplemenitije, zato za ljubav kažemo da ona predstavlja najviše ostvarenje ljudskih mogućnosti. Možemo zaključiti da o pravoj ljubavi govorimo onda kada ona ostvaruje svoju bit, odnosno kada se ljubav usmjerava na istinsko dobro jer moralna snaga ljubavi počinje upravo u toj želji sreće, odnosno istinskoga dobra drugoj osobi.

Potrebno je umijeće prenošenja svih dimenzija ljubavi u svakodnevni život, za što je potreban odgoj ljubavi. Wojtyła se pita što je to odgoj ljubavi i može li se se ljubav odgajati? Da bismo došli do odgovora, potrebno je vratiti se na prethodna razmatranja gdje se analizira odnos osobe i ljubavi i produbiti ih u svjetlu evanđelja. U tu svrhu naš autor donosi detaljnu analizu osobe u odnosu na krepost *isto e*. Danas je često prisutna tendencija da se doživljava ljubavi, zasnovan na osjetilnosti i afektivnosti, priznaje kao prava ljubav, što dovodi do dezintegracije ljubavi, kako to pokazuju dosadašnje analize. Ljubav se može zaštititi upravo odgojem koji obuhvaća integraciju ljubavi u osobi kao i izmeću osoba. Drugim riječima, nije dovoljno da su u ljudskim odnosima prisutni svi elementi spomenuti u dosadašnjim analizama, npr. fizička privlačnost, osjećaji, predanje, zauzetost za dobro i sreću druge osobe, težnja za sjedinjenjem i sl., svi ti elementi i dinamizmi dobivaju novo specifično personalno značenje i vrijednost tek kada su integrirani. A to je moguće, kako smatra naš autor, pomoću kreposti *isto e*. Danas prevladava pogrešan stav prema *isto e* koji se temelji na krivom

¹³⁴⁴ WOJTYŁA, K., *Amore e responsabilità*, 122.

stavu prema vrijednosti. Karakterističan je za subjektivistički mentalitet u kojem ugoda zamjenjuje vrijednost. Sa staništa etike postoji osnovni postulat: „radi dobra ljubavi, radi ostvarivanja njezine istinske biti treba se osloboditi svih onih ljubavnih doživljaja koji nemaju pokriće u istinskoj ljubavi odnosno u uzajamnu odnosu žene i muškarca temeljenu na zreloj afirmaciji vrijednosti osobe“.¹³⁴⁵ Isto tako predstavlja branu egoizmu u odnosima, stoga odgoj ljubavi zahtijeva rehabilitaciju i pravilno vrednovanje i razumijevanje kreposti isto je. Ljubav predstavlja ostvarenje zajednice zasnovane na zajedničkom dobru. Postoji objektivni i subjektivni vid zajednice. Objektivno se zajednica određuje po svrsi zajedničke težnje. Zajednicu određuje subjektivni vid, to jest *sudjelovanje*, što smo ranije analizirali. Isto tako kao vrlina nužna je kako bi se očuvao objektivni aspekt ljubavi, tj. puna i objektivna istina o ljubavi žene i muškarca. Wojtyła se nastavlja na sv. Tomu koji je razradio sustav o krepostima u kojem je isto tako povezana s vrlinom umjerenosti koja štiti uvijek da mu volja ne podlegne osjetilima. Znači, umjerenost je moralna krepost koja osigurava razumnu ravnotežu osjetilno-požudne moći.¹³⁴⁶ Povezanost isto je s ljubavlju proizlazi iz personalističke norme u kojoj je sadržan dvojak sadržaj: pozitivan – ljubi i negativan – ne uživaj. Wojtyła dalje tvrdi da u ljubavi uvijek postaje zadaća drugoga uvijek, i to najtežom, ali ujedno i najvišom i najvećom od svih koje mu je Stvoritelj dao. O problemu odgoja ljubavi naš autor govori zbog opasnosti od njezine dezintegracije i vidi mogućnost zaštite ljubavi njezinom integracijom u osobi, kao i integracijom ljubavi između osoba, za što je potreban odgoj osobe za istinu. Na kraju ovih analiza ljubavi uočavamo da Wojtyła inzistira na tome da je *istina uvjet ljubavi* u subjektivnom i objektivnom smislu. U subjektivnom smislu kao *autentičnost osjeća*, a u objektivnom smislu kao *istina vrijednosti drugoga*. Imperativ ljubavi zahtijeva isključenje svega što osobu tretira kao uporabni predmet i *zahtijeva afirmaciju osobe zbog nje same*, što također isto možemo susresti kao određeni problem u bračnim i obiteljskim odnosima. Drugim riječima, *autentičnost ljubavi mora temeljiti na istini o uvijek kao osobi* kojega treba afirmirati u skladu s njegovom istinskom naravi. U protivnom ljubav se ne bi temeljila u realnosti. Ljubav ujedno zna i najvišu aktualizaciju ljudskih potencijalnosti, odnosno *ostvarenja osobe*. Upravo ljubav predstavlja *vrijednosni odgovor*, to jest odgovor na vrijednost drugoga kao jedinstvena i neponovljiva. Wojtyła pokazuje u svojim analizama da se uvijek najpotpunije ostvaruje u *inu sebedarja* te da uvijek, upravo zato što je *sui iuris et alteri incomunicabilis*, ima sposobnost *samoposjedovanja* i kao takav otvoriti se i u i u

¹³⁴⁵ WOJTYŁA, K., *Amore e responsabilità*, 134.

¹³⁴⁶ *Katekizam Katoličke Crkve*, 1809.

relaciju s drugom osobom. Iz ovoga se može zaključiti da upravo u ljubavi nepriopivost osobe ostaje sa uvana, ali i prevladana.

Provedene analize ljubavi pokazuju kakva je ljubav koja predstavlja ispunjenje najviše personalističke norme, tj. na koji način in trebamo ljubiti. Vidjeli smo kakva je ljubav koja bi trebala postojati u odnosu između žene i muškarca i koja omogućuje istinsko zajedništvo osoba – *communio personarum*. Ranije opisano *autentično sudjelovanje*, kao i ovdje analizirana ljubav koja mora predstavljati ispunjenje personalističke norme, temelj istinskoga zajedništva osoba – *communio personarum* koje nalazimo u zajednici kao što su brak i obitelj, što smo već analizirali.

U analizama braka i obitelji kao *communio personarum* može se uočiti da su usko povezani i međusobno uvjetovani pojmovi *najviše ostvarenje osobe* i *puno ostvarenje zajedništva* ili *communio personarum*. Iz toga proizlazi da samo ono biće koje posjeduje sebe, pripada sebi i vlada sobom, sposobno je i za zajedništvo koje se razumijeva kao *communio personarum*. „Obitelj kao zajednica osoba zasnovana i oživljena ljubavlju ima zadaću u vjerno živjeti stvarnost zajedništva u trajnom naporu da se promijeni i istinita zajednica osoba.“¹³⁴⁷ Znači, vidimo da je izražena *personalna subjektivnost* koju karakteriziraju *samoostvarenje* i *samovladanje*, ali je nužno i *autentično sudjelovanje* kao temelj socijalne dimenzije zajedništva, dakle u *communio* nužno je *autentično sudjelovanje* osoba. Wojtyła je svoje analize obitelji temeljio na nauku Drugoga vatikanskog koncila koji uvijek predstavlja kao jedino stvorenje što ga je radi njega samoga Bog htio i koje ne može potpuno naći sebe osim po iskrenu darivanju sama sebe. Važan je i tekst: „Gospodin Isus kad moli Oca da svi budu jedno (...) kao što smo i mi jedno.“¹³⁴⁸ Po Wojtyli ovaj tekst sadrži teološku istinu o ljudskom biću i predstavlja teologiju *osobe i dara*. Autor objašnjava tekst i kaže da ljudsko biće, iako je sposobno egzistirati i djelovati za samo sebe, ispunjenje vlastitoj osobi može postići i jedino iskrenim sebedarjem. U međuljudskim odnosima nesebičan dar sebe predstavlja temelj itava poretka ljubavi i cjelokupne autentičnosti ljubavi. Sama narava zajedništva, tj. *communio* osoba, zahtijeva da se ovaj *dar* ne samo daruje, nego i primi u cjelokupnoj svojoj istini i autentičnosti. Koncept *communio* ne odnosi se samo na nešto zajedničko, na zajednicu kao u inak ili izraz postojanja i djelovanja osoba. U primarnom smislu *communio* se odnosi na zajedništvo kao na način zajedničkoga postojanja i djelovanja po kojem se uključene osobe međusobno potvrđuju i afirmiraju. Iz rečenoga se zaključuje: ako je koncept *communio* ključan za razumijevanje stvarnosti obitelji i njenu teološku interpretaciju, isto je tako istina

¹³⁴⁷ IVAN PAVAO II., *Familiaris consortio*, 18.

¹³⁴⁸ *Gaudium et spes*, 24; Iv 17,21–22.

da analiza me uljudskih, tj. *interpersonalnih* odnosa vlastitih obiteljskoj zajednici vodi jasnijem i dubljem razumijevanju samoga koncepta *communio*. Druga teološka istina koju tekst Koncila pokazuje jest postojanje sli nosti izme u jedinstva božanskih osoba i jedinstva, tj. zajedništva izme u ljudskih osoba. Ovo nam pokazuje da antropologija koja se nalazi u temelju teologije obitelji izranja iz istine o ljudskom bi u koju pronalazimo na prvim stranicama Knjige Postanka – *istine o sli nosti ljudskoga bi a s Bogom*.

S obzirom da je obitelj institucija u ijem se temelju nalazi brak, u nastavku smo izvršili analizu Wojtyła poimanja braka koji nije samo partnerstvo nego i pravi *communio personarum*. Koncil eksplicitno govori o braku kao o savezu dok Zakonik kanonskoga prava iz 1917. godine definira brak kao ugovor što e novim Zakonikom iz 1983. godine biti promijenjeno. Naš autor govori o tri dimenzije koje postoje u braku i koje se me usobno uklju uju. To su institucija, savez i *communio*, od kojih najdublju razinu predstavlja *communio* dok druge dvije proizlaze iz nje. Naš autor problemu braka prilazi na razini *communio*, što ima dvostruko zna enje. Implicira personalnu i interpersonalnu dubinu odnosa definiranih u biblijskom duhu kao *savez* i, drugo, implicira određene uvjete koji se odnose na brak, a zatim i na obitelj. Rije je o uvjetima za ostvarenje ovoga odnosa, a radi se o principima koji temeljno uvaju status braka i obitelji. Radi se o objektivnim zakonima koji svoje temelje i opravdanje imaju u postojanju i vrijednosti osobe. Treba naglasiti važnost potomstva bez kojega se ne može na pravi na in objasniti zajedništvo osoba izme u žene i muškarca. Obitelj se temelji na prokreaciji. Ro enjem djeteta brak ili savez žene i muškarca postaje obitelj. Brak koji ne može ispuniti tu svrhu prokreacije ni najmanje time ne gubi vlastito zna enje kao institucija me uosobnoga karaktera. I ovdje Wojtyła naglašava da zakoni na kojima se temelji postojanje bra noga saveza moraju proizlaziti iz personalisti ke norme jer jedino to može jam iti istinski osoban karakter sjedinjenja dviju osoba. Ovo vrijedi i za obitelj te kaže da je društveno ustrojstvo obitelji dobro kada se temelji na vrijednostima koje tako er proizlaze iz personalisti ke norme. U svojim analizama braka naš autor inzistira na potrebi braka kao institucije. Zajedni ki spolni život izvan institucije braka uvijek predstavlja nepravdu, osobito prema ženi, jer postavlja osobu u položaj uporabnoga predmeta za drugu osobu. Osim toga, ovo je u suprotnosti s postajanjem darom za druge. Wojtyła tvrdi da upravo institucija braka odlu uje o vlasništvu, tj. o uzajamnoj pripadnosti osoba, uz napomenu da govorimo o monogamijskom i nerazrješivom braku. Ove analize braka pokazuju da je brak neophodan jer bez institucije braka osoba u zajedni kom spolnom životu dolazi u poziciju uporabnoga predmeta za drugu osobu, što je u suprotnosti s personalisti kom normom bez koje se ne može ni zamisliti zajedni ki život osoba.

Kako je rečeno, vrijednosti braka kao što su monogamija i nerazrješivost temelje se na Božjem naumu, stoga je papa Ivan Pavao II. u svojem nauku o braku i obitelji težište stavio upravo na razumijevanju božanskoga plana za obitelj u njezinoj ljudskoj stvarnosti. Papa u svojim teološkim analizama polazi od toga da duboko ljudsko značenje braka i obitelji odgovara božanskom planu, što potvrđuju objava i tradicija, naročito patristička misao. Kada Wojtyła govori o Božjem naumu za brak i obitelj, želi naglasiti duboke korijene iz kojih je nastala bračna i obiteljska zajednica. U tu svrhu analizirali smo *Prvi izvještaj o stvaranju* (*Post 1,1–2,4a*), kao i *Drugi izvještaj o stvaranju* (*Post 2,4b–25*) slijede i Papine analize. Iz biblijskih izvještaja vidljivo je da je samo a put što vodi do jedinstva koje u duhu Drugoga vatikanskog koncila možemo nazvati *communio personarum*. Prvi izvještaj o stvaranju uvijek govori o stvorenosti uvijek na sliku Božju kao muško i žensko dok drugi izvještaj objavljuje da se potpuno i konačno stvaranje uvijek koji prvo doživljava iskonsku samo u izričito u davanju života onoj *communio personarum* koju muškarac i žena oblikuju. Uvijek postaje slika Božja ne toliko u trenutku svoje samoće koliko u trenutku zajedništva. Ova dva izvještaja otkrivaju da je Bog stvorio obiteljsku zajednicu u kojoj smisao ljubavi i plodnosti dobiva svoje puno značenje. Zatim naš autor slijedi biblijski tekst i govori o izvornoj nevinosti i stanju grešnosti te o otkupljenju u Kristu i po Kristu. Bračna ljubav i obitelj, također duboko ranjena grijehom, daleko je od svojega izvornog ideala te im je potrebno otkupljenje i otkupiteljska milost. Muškarac i žena nakon istoga grijeha ne nalaze se samo u palom stanju *status naturae lapsae*, već i u otkupljenom stanju *in statu naturae redemptae*. U ovom stanju brak postaje sakrament ustanovljen od Isusa Krista kako bi ostvario otkupljenje supružnicima. Postaje vidljivo iz ovih biblijskih tekstova i Wojtyłine interpretacije da Crkva naučava da je brak sakrament od početka, od trenutka stvaranja prvoga ljudskog para. U Evanđelju je sakrament naravi – *sacramentum naturae*, potpunije istaknut ustanovljivanjem, to jest objavljivanjem s njim povezana sakramenta milosti – *sacramentum gratiae*. Iz rečenoga možemo zaključiti da jedino sakrament braka u potpunosti pred Bogom opravdava činjenicu zajedničkoga bračnog života shvaćenog kao istinski *communio personarum*.

Slijedi analiza samoga pojma *communio* i kratak osvrt na njegovu široku povijesno-teološku primjenu. Spomenuli smo neka značenja pojma u teologiji: Trojstvo kao *communio*, Duh Sveti kao *communio*, eklezijalna *communio*, brak i obitelj kao *communio personarum*, zatim *communio sanctorum* itd. Ispravan govor o Trojstvu kao *communio* treba uključivati govor o odnosima triju božanskih osoba, ali uvijek u vidu njihova jedinstva biti. Makar samo u analogiji, esto se upotrebljava usporedba zajedništva među ljudima sa zajedništvom u

Trojstvu jer Bog koji se objavljuje kao mi omogućuje i ljudsko mi te uvijek otvara prostor zajedništva. Tako trojstveno zajedništvo ostaje model u prvom redu crkvenoga, ali i obiteljskoga zajedništva. Treba uvijek imati na umu da je riječ o personalnoj i interpersonalnoj stvarnosti. Kako je rečeno, koncept *communio* u primarnom smislu odnosi se na zajedništvo kao na in postojanja i djelovanja po kojem se uključene osobe međusobno potvrđuju i afirmiraju. Nakon analize pojma *communio* slijedi analiza braka i obitelji kao *slike Trojstva*. U obitelji Duh Sveti djeluje kao dar. Duh Sveti dar je i savršen plod uzajamne ljubavi Oca i Sina. Stoga, budući da je Duh Sveti princip braka i života i djelovanja, on oblikuje obitelj kao *imago trinitatis* te obitelj otvara logici darivanja i nesebičnosti. Ljudski čin ljubavi koji je na razini *erosa* zahvaljujući i Duhu Svetom poprima karakter ljubavi koja se nalazi na razini *agape*. Duh Sveti je onaj koji stvara jedinstvo, zajedništvo – *communio personarum*.

Nakon ovoga slijede analize poimanja obitelji u dokumentima pape Ivana Pavla II. Suvremenom uvijek Papa je iz svoje personalističke filozofije uspio prikazati na jednostavan, ali snažan način kršćanstvo kao religiju ukorijenjenu u istini o jednom i trojstvenom Bogu. Osim toga, Papa pokazuje kršćanstvo koje oslobađa uvijek svih vrsta zarobljenosti koje mu nudi današnja kultura zatvarajući ga u njegov razum i proizvode. To je religija koja promiče mir, ljubav, dostojanstvo ljudske osobe i vrijednost svakoga uvijek. Zapravo, radi se o istinskom kršćanskom humanizmu koje korijene nalazimo u poimanju uvijek kao *slike Božje*. Moglo bi se reći da upravo nastojanje oko promicanja i otkrivanja dostojanstva ljudske osobe predstavlja *nit vodilju* koja nam ukazuje na kontinuitet u Wojtyłini filozofskom i teološkom naučavanju. U tom smislu kako uvijek, tako i obitelj predstavljaju – put Crkve¹³⁴⁹, što pokazuje da su istina o Kristu i istina o uvijek ujedinjene u istini o obitelji. Jedino ovako utemeljena antropologija mogla je svijetu na prijelazu u treće tisućlje pružiti novu nadu, orijentaciju i novu kulturu života koju je Papa nazvao civilizacijom ljubavi nasuprot kulture smrti. Nakon toga kratko smo spomenuli pretkoncilski nauk u kojem se brak promatrao isključivo s biološko-fiziološko-prokreativnoga aspekta, što se nalazi i u Zakoniku kanonskoga prava iz 1917. godine dok su brak i obitelj bili u središtu naučavanja Drugoga vatikanskog koncila. Otkriveno u više dokumenta, jedino je pastoralna konstitucija o Crkvi u svijetu *Gaudium et spes* sustavno i cjelovito govorila o braku i obitelji u svojem drugom dijelu. Brak se promatra s personalističkoga stajališta, što predstavlja jednu od najvećih novosti koncilskoga nauka. U konstituciji *Gaudium et spes* Koncil nije imao

¹³⁴⁹ IVAN PAVAO II., *Pismo obiteljima*, str. 4–6.

namjeru sustavno iznijeti nauk o braku, ve glavne istine o ženidbi, prije svega u pastoralnom smislu. Promatra brak polaze i od „bra nih drugova koji ga tvore a ne od prijašnjeg glavnog cilja prokreacije“.¹³⁵⁰ Posebno je vrednovana bra na ljubav, i to u psihološko-personalisti kom smislu te Koncil kaže da je brak intimna zajednica ljubavi (GS 48). Koncil tvrdi da se bit braka sastoji u posvemašnjoj zajednici i zajedništvu itava života supruge te je po naravi usmjeren na prokreaciju, ali i potpunu integraciju života supruge.

Od dokumenata o braku i obitelji pape Ivana Pavla II. analizirali smo apostolsku pobudnicu *Familiaris consortio* i *Pismo obiteljima* pape Ivana Pavla II. u kojima je izvrsno protuma io pojam *communio personarum* kroz prikaz bra noga i obiteljskoga zajedništva. Pobudnica *Familiaris consortio* plod je Sinode o zadatcima obitelji u suvremenom svijetu koja je održana 1980. godine. Sinoda je bila posve ena pitanjima pred kojima se nalazi suvremena obitelj. Pobudnica ima etiri dijela: svjetla i sjene današnje obitelji, Božji naum o braku i obitelji, zada a krš anske obitelji, obiteljski pastoral: etape, strukture, djelatnici i prilike. Papa odmah na po etku isti e nužnost upoznavanja današnjih prilika u kojima se našla institucija braka i obitelji. Snagom svoga rasu ivanja Crkva nudi usmjerenja koja omogu uju da se spasi i ostvari sva istina i puno dostojanstvo braka i obitelji. Papa isti e da odgoj udoredne svijesti¹³⁵¹ postaje prvenstven zadatak jer to svakoga ovjeka ini sposobnim da prosu uje koja su prikladna sredstva kojima e se ostvariti u skladu sa svojom izvornom isitnom. Pobudnica u svojoj cjelovitosti pokazuje veliku osjetljivost za vrednote. Opisuju i Božji naum za brak i obitelj ljubav je istaknuta kao prva i temeljna vrednota toga zjedništva – *communio*. Ranije smo detaljnije pisali o *Božjem naumu za brak i obitelj* pa upu ujemo na taj dio rada. Najopširniji dio pobudnice opisuje zada e krš anske obitelji. Papa težište stavlja na etiri glavne zada e suvremene obitelji koje se odnose na osobu, život te društvo i Crkvu. Budu i da je obitelj zajednica osoba, proizlazi da je stvaranje *zajednice osoba* prva i bitna zada a obitelji. Ljudska je osoba ona koja daje vrijednost braku i obitelji. Puno ostvarenje osobe, njezina identiteta kao žene, muža, djeteta, doga a se unutar obitelji. Obitelj kao *communio personarum* ima zadatak da vjerno živi stvarnost zajedništva u trajnu naporu da se promi e istinita zajednica osoba. Nutarnje po elo, snaga i cilj takva zadatka jest ljubav jer bez ljubavi obitelj nije *zajednica osoba*, bez ljubavi obitelj ne može živjeti, rasti niti se usavršavati kao zajednica osoba. Krš anska je obitelj objava i osobito ostvarenje crkvenoga zajedništva pa se zbog toga naziva i ku nom Crkvom.¹³⁵² Jedino pravi duh žrtve omogu uje da se sa uva i

¹³⁵⁰ KOŽUL, Smiljan, „Novi naglasci ženidbe na Drugom vatikanskom saboru“, 61.

¹³⁵¹ *Familiaris consortio*, 4–8.

¹³⁵² *Lumen gentium*, 11. Usp. *Apostolicam actuositatem*, 11.

usavrši obiteljsko zajedništvo osoba. Ono traži otvorenu i velikodušnu spremnost svih i svakoga napose za razumijevanje, podnošljivost, praštanje, pomirenje. Papa dalje govori o pravima i zadaćama žene, o muškarcu kao suprugu i roditelju, posebno se govori o pravima djeteta te o starijim osobama u obitelji. Druga temeljna zadaća obitelji jest ona koju supružnici ostvaruju služenjem životu, tj. radom i odgajanjem djece. Današnji mentalitet koji prevladava u društvu je protiv života, tzv. *anti-life mentality*, a posljedica je zarobljenosti uvijek egoizmom i potrošačkim mentalitetom koji diktira neprestano brigu jedino oko povećanja materijalnih dobara. U vezi s tim dokument podsjeća da rad i djecu supružnici postaju suradnici Božji u povijesnom trenutku i ostvaruju Božji blagoslov koji je dan na početku ljudskoga stvaranja. Treća zadaća u suvremena obitelj ostvaruje u razvoju i blagostanju društva. Ljudska obitelj „ima organske i životne veze s društvom jer ona je njegov temelj (...) u krilu obitelji radaju se građani i oni u obitelji učine prva znanja društvenih kreposti koje su duša života i razvoja društva“.¹³⁵³ Četvrta zadaća obitelji izražena je sudjelovanjem u životu i poslanju Crkve. U teološko-pastoralnom smislu obitelj je istovremeno i u jednakoj mjeri objekt i subjekt pastoralnoga djelovanja Crkve. Tako braćo i sestre, kao par i kao obiteljska zajednica, sudjeluju u životu i poslanju Crkve slušanjem i naviještanjem Božje riječi i, što predstavlja proročku službu. Peti i posljednji dio pobudnice *Familiaris consortio* nosi naslov „Obiteljski pastoral: etape, strukture, djelatnici i prilike“. U ovoj opširnoj analizi Papa ističe načela kojima je prožeta cijela pobudnica, a koja mogu i trebaju postati temeljno polazište za promišljanje o braku i obitelji u našem vremenu i pronalaženju konkretnih načina za realizaciju i ostvarenje Papinih smjernica. Ta načela su: načelo realističnosti ili upoznavanja i priznavanja realnoga stanja braka i obitelji, načelo razvoja i rasta života, načelo postupnosti, univerzalnosti, pozitivna pristupa braku i obitelji ili načelo pozitivnoga, načelo eklezijalnosti i transparentnosti transcendentalne dimenzije braka i obitelji. Sva ova načela imaju zadatak promatrati brak i obitelj kao živu stvarnost koja prolazi kroz određeni rast i razvoj. Nakon analize pobudnice *Familiaris consortio* izvršili smo analizu *Pisma obiteljima* pape Ivana Pavla II. Organizacija ujedinjenih naroda proglasila je 1994. godinu Godinom obitelji te je u središte svoga zanimanja i djelovanja stavila obitelj. Upravo povodom ovoga događaja Papa je napisao svoje Pismo obiteljima. Osim toga, značajni su i Papini govori povodom Godine obitelji. Radi se Papinoj *novogodišnjoj poruci za Svjetski dan mira 1994. godine* naslovljenoj „Iz obitelji se rađa mir i nade“. Ovom porukom Papa upozorava svijet i nade na tijesnu povezanost stanja koje vlada u obitelji i stanja kakvo vlada u

¹³⁵³ *Familiaris consortio*, 42.

ovje anstvu žele i time potaknuti obitelj da se zauzme za vlastitu preobrazbu u miru. Na taj bi na in utjecala i na mir u svijetu. Papa tijesno povezuje, ak uzajamno poistovje uje, temeljne vrednote obiteljskoga života s vrednotama mira. Govori o obiteljskim vrednotama kao onima koje su zasnovane na duboku poštivanju života i dostojanstva ljudskoga bi a, a ostvaruju se u uzajamnu shva anju, strpljenju, u ohrabrivanju i uzajamnu oprastanju. Druga je *Korizmena poruka* pape Ivana Pavla II. pod naslovom „Obitelj je u službi ljubavi, ljubav je u službi obitelji“. Papa isti e da je obitelj prvo povlašteno mjesto odgoja i vježbanja u bratskom življenju, ljubavi i slozi. U obiteljskim odnosima u i se poniznost, prihva anje i poštovanje drugoga. Život u svakoj, a posebno u obiteljskoj zajednici poziv je na dijeljenje koje osloba a ovjeka njegove sebi nosti i usmjerenosti samo na sebe. Materijalna solidarnost je bitan i prvotni izraz bratske ljubavi. Papa naglašava veliku ulogu obiteljskoga *dušobrižništva*. Obra a se i državnim vlastima da na „nacionalnoj i na planetarnoj razini“ zaustave nagli rast siromaštva i zaduženosti kako obitelji ne bi više ovisile samo o pomo i koja im se pruža, nego da im se omogu i vlastitim radom brinuti se za svoje uzdržavanje. Vidimo da Papa u ove dvije poruke me u ostalim jasno isti e vrednote na kojima se treba temeljiti svaka obitelj te na koji se na in one ostvaruju u konkretnom životu.

U nastavku smo analizirali *Pismo obiteljima* u kojem odmah u uvodnom poglavlju Papa isti e: *Obitelj kao put Crkve* te govori kako svoje korijene ima u Presvetom Trojstvu. Bog ju je osnovao kada je iz ljubavi stvarao prvoga muškarca i ženu, o emu smo ranije govorili. Papa isti e da iz toga proizlazi da je životno zvanje muža i žene i cijele obitelji – ljubiti. Odmah na po etku stavlja naglasak na potrebu molitve, prije same analize braka i obitelji, što predstavlja novost u odnosu na druge dokumente. Isti e tri razine molitve: molitvu obitelji, za obitelj, molitvu s obitelji. Sveti Otac upozorava da postoje tamne sile zla koje su usmjerene razaranju obitelji kada kaže: „izgleda da u naše dane mnogi naumi koje podupiru mo ne snage smjeraju k razaranju obitelji (...) Zamra uje se moralna savjest, izobli uje ono što je istinito, dobro i lijepo, sloboda se zamjenjuje ropstvom.“¹³⁵⁴ Iskustvo pokazuje koliko je važna uloga obitelji koja je uskla ena s pravilima udore a kako bi ovjek koji se u obitelji ra a i oblikuje bez nesigurnosti pošao putem dobra. Osim ovih uvodnih rije i, Pismo ima dva dijela. U prvom dijelu Papa govori o *Civilizaciji ljubavi*, a u drugom o prisutnosti Isusa pod naslovom *Zaru nik je s vama*. U prvom dijelu *Pisma obiteljima* Papa obra uje izvore iz kojih je nastala obitelj pod naslovom „Muško i žensko stvori ih“ te utvr uje da je Bog stvorio obitelj. Iskonski uzor obitelji treba tražiti u samom Bogu. Božanski Mi vje ni je uzorak

¹³⁵⁴ *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.*, br. 5.

ljudskoga mi. Nakon toga Sveti Otac donosi snažnu tvrdnju rije ima: „To je i prva potvrda jednakoga dostojanstva muškarca i žene: oboje su jednako osobe.“¹³⁵⁵ Iz ovoga proizlazi bit zajedništva, braka i obitelji kao istinskoga *communio personarum*. Obitelj je, kako Papa isti e, *zajednica osoba* kojoj je vlastit na in postojanja i zajedni koga življenja upravo *zajedništvo – communio*. I upravo ovdje izbija jedinstven odnos s božanskim Mi. Samo su osobe sposobne živjeti i postojati u zajedništvu na temelju uzajamna potpuno svjesna i slobodna izbora. Obitelj zapo inje od bra ne zajednice koja je nerazrješiva. Nerazrješivost braka predstavlja temelj zajedni koga dobra obitelji. Zatim slijedi opis pojmova *zajednica* i *zajedništvo*, što je analizirano i u pobudnici *Familiaris consortio* u okviru govora o prvoj zada i obitelji, a o toj stvarnosti, kako je ve re eno, nalazimo potvrdu u *Drugom izvještaju o stvarnju*. Ponovit emo da *zajedništvo muža i žene* ozna va po etak *obiteljske zajednice*. Obiteljska *zajednica* do dna je prožeta onim što ini vlastitu bit zajedništva. U obitelji se potpuno ispunjava *roditeljsko zajedništvo*. U poglavlju pod naslovom *Rodoslovlje osobe* Papa isti e da novi ovjek svojim ra anjem donosi novu, jedinstvenu *sliku i sli nost Boga*. I novo ljudsko bi e jednako kao i njegovi roditelji pozvano je postojati kao osoba, pozvano je na život u istini i ljubavi. Bog je htio ovjeka od po etka i ho e ga u svakom ljudskom za e u i ro enju kao sebi sli no bi e, kao osobu. Temeljno zvanje ovjeka je – biti ovjek po mjeri primljenoga dara. Kada govori o *zajedni kom dobru braka i obitelji*, Papa prije svega misli na ono što ini *zajedni ko dobro muža i žene*, a to su: ljubav, vjernost, uzajamno poštivanje, doživotno trajanje njihove veze – *u sve dane života*. Dobro jednoga i drugoga, što je istodobno dobro njih oboje, treba postati zatim dobro djece. Prihva anje i odgajanje djece jesu dva glavna cilja obitelji. U poglavlju *Nesebi no sebedarje* Papa opet isti e da jedino ljubav omogu uje ovjekovo ostvarenje *isrenim sebedarjem*. Nerazrješivost braka prvenstveno izvire iz biti takva dara: *dara osobe osobi* koje osobito dolazi do izražaja u roditeljstvu. Djeca predstavljaju zajedni ko dobro obitelji. Iako danas postoje druga ije tendencije koje ne idu u prilog nesebi nu sebedarju, Papa hrabro i uvjerljivo nastavlja i kaže: „dijete donosi samo sebe na dar bra i, sestrama, roditeljima, cijeloj obitelji (...). Da, *ovjek je zajedni ko dobro*: zajedni ko dobro obitelji i ovje anstva, pojedinih skupina i višestrukih društvenih ustrojstava.“¹³⁵⁶ Naziva obitelj svetištem života, ona je društvena ustanova koja se ne može niti se smije i im nadomjestiti, upravo svetište života. U poglavlju *Odgovorno o instvo i maj instvo* isti e da bra no zajedništvo bitno uklju uje dvije dimenzije, i to sjedinjenje i stvaranje novoga života. Stoga ove dimenzije braka ne mogu biti nasilno razdvojene, a da se

¹³⁵⁵ *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.*, 6, str. 14 i 15.

¹³⁵⁶ *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.*, str. 34 i 35.

ne ugrozi intimna istina samoga bra i nog ina. Na ovom se temelji i crkveno učenje, što osobito treba isticati u naše doba. Papa dodaje kako je ovo pitanje opširno raspravljano u Crkvi koja naučava moralnu istinu u vezi s odgovornim majinstvom i o instvom brane i je od zabluda koje su danas proširene. Ovdje iznova dolazi do izražaja zakonitost da se osoba nikada ne smije smatrati sredstvom za postizanje nekoga cilja, osobito nikada sredstvom užitka. Kako je Papa više puta naglasio, osoba mora biti sam cilj svakoga ina da bi djelovanje odgovaralo njezinu dostojanstvu. Nakon ovih analiza Papa govori o dvije civilizacije. Upravo u naše doba sukobljuju se, najviše s obzirom na odgovorno roditeljstvo, dvije civilizacije. S jedne strane *civilizacija ljubavi*, a s druge *civilizacija smrti* ili *utilitarizam*. Kako nam tumači Papa, svijet je stvoren na *sliku Božju* i iz ruku Stvoritelja primio je svijet s obvezom da ga oblikuje na svoju sliku. Upravo iz ispunjenja ovoga zadatka proizlazi civilizacija koja nije drugo nego humanizacija, o ovje enje svijeta. Civilizacija ljubavi polazi od objave Boga koji je Ljubav. Kako je više puta rečeno, danas u društvu prevladava *utilitarizam* na praktičnom i etičkom području koji na prvo mjesto stavlja užitak – hedonizam. To nazivamo *civilizacijom smrti*. Osobe se upotrebljavaju kao stvari, o čemu smo ranije govorili kod detaljnije analize ljubavi. Uglavnom, kako potvrđuje Koncil, dostojanstvo bra i ne ustanove narušava se sve češće praksom rastave, slobodne ljubavi i drugim deformacijama dok se bra i ljubav često zamjenjuje ili oskvrnjuje egoizmom, hedonizmom, kontracepcijom te sterilizacijom. O čito je da se u takvim kulturalnim prilikama gdje prevladava *civilizacija smrti* obitelj osjeća ugroženom jer je napadnuta u samim svojim temeljima jer sve što je suprotno *civilizaciji ljubavi*, suprotno je i cijeloj istini o svjenu. Suvremena obitelj poput obitelji svakoga doba traži put do lijepe ljubavi. Ljubav koja nije *lijepa*, što znači i svedena na samo požudu ili uzajamno upotrebljavanje muškarca i žene, čini osobe robovima njihovih slabosti. Civilizacija ljubavi uključuje radost i zadovoljstvo, što nije slučaj s protucivilizacijom.

Analizirajući i *Pismo obiteljima* uočavamo da je Papa osobitu pozornost posvetio razrađivanju pojma ljubavi. U tu se svrhu u poglavlju *Ljubav je zahtjevna* oslonio na Pavlov *Hvalospjev ljubavi* iz Prve poslanice Korinćanima br. 13 u kojoj utvrđuje božanski značaj prave ljubavi koja je „izlivena u našim srcima po Duhu Svetome koji nam je dan“ (Rim 5,5). Isti je kako nas *Hvalospjev ljubavi* najneposrednije vodi u spoznaju cijele istine o *civilizaciji ljubavi*. Naziva je *velikom poveljom – magna charta civilizacije ljubavi*. Civilizaciju ljubavi Papa povezuje s personalizmom jer je personalistički etos altruistički. On pokreće osobu da bude dar drugima i da pronalazi radost u tome što se dariva. Osoba se ostvaruje življenjem slobode u istini. Ljubav se ne smije shvatiti kao sposobnost da se čini bilo što. Kako je rečeno,

ona zna i *sebedarje*. Potrebno je da društvo i u njemu obitelj koje esto žive u okruženju borbe izme u civilizacije ljubavi i njezine suprotnosti traže svoj vrsti temelj u ispravnu poimanju ovjeka i onoga o emu ovisi puno ostvarenje njegova ovještva. Dalje u svojem *Pismu obiteljima* Papa zanimljivo tvrdi da su sva ljudska prava krhka i nedjelotvorna ako im u temelju nedostaje zapovijed „poštuj“. Drugim rije ima, bez poštivanja nema ni priznavanja ovjeka zbog same injenice što je ovjek, sama za sebe prava nisu dovoljna. U Božjem je naumu obitelj prva škola gdje se u i kako biti ovjek u razli itim oblicima. O tome govori u poglavlju *etvrta zapovijed: poštuj oca i majku* te isti e da ova zapovijed u izri aju *poštuj* prenosi svima nama prije svega: *Budi ovjek!* U poglavlju posve enom odgoju Papa podsje a na dva pitanja: ovjek je pozvan živjeti u *istini i ljubavi* i, drugo, svaki ovjek se ostvaruje *iskrenim sebedarjem*. Ta dva elementa bi trebao sadržavati ispravan roditeljski odgoj djece. Svaka obitelj živi u nekoj socijalnoj i društvenoj sredini, o emu govori u poglavlju *Obitelj i društvo*. Društvena zajednica treba stvoriti uvjete da se obitelj može ostvariti na najbolji na in. Tu Sveti Otac podsje a na *Povelju o pravima obitelji* koja je i danas aktualna i suvremena. U drugom dijelu *Pisma obiteljima* naslovljenom *Zaru nik je s vama* Papa doziva u svijest Kristovu prisutnost u Crkvi. Obitelji su pozvane da žive u *lijepoj ljubavi* koja svoje po etke ima u *zajedništvu*. Na samu kraju Papa progovara o ra anju kao prenošenju života, ali i o opasnostima koje su prisutne. Zbog krive *istine o ovjeku* dolazi do ponašanja koja postaju prijetnja životu. Unato tome što je pomno analizirao sve teško e i izazove zla koje nagrizaju obitelj našega vremena, Sveti Otac budi istinski optimizam svakoj obitelji s porukom: *Zaru nik je s vama*.

Nakon ovih analiza slijedi osvrt na simpozij o pobudnici *Familiaris consortio* održan u akovu 1983. godine.¹³⁵⁷ Sudionici znanstvenoga skupa na razli ite su na ine pristupali analizi pobudnice stavljaju i naglasak na pojedina pitanja dok su neki iznijeli pregled cijele pobudnice. Najkra e re eno, simpozij je ukazao na potrebu zajedni koga pristupa i plana pastoralu braka i obitelji na nacionalnoj razini. S obzirom da pitanja pasterala u užem smislu nisu tema našega rada, nismo dublje ulazili u ovu tematiku. Spomenuli smo ukratko sudionike koji su pristupili analizi pobudnice s aspekta odgoja i zajednice osoba. To su Milan Šimunovi s temom „Obitelj u službi odgoja potpunog ovjeka“ te Anton Benven s temom „Krš anska obitelj – zajednica u dijalogu s Bogom“. U predgovoru zbornika itamo da je papa u *Familiaris consortio* bio glas koji poziva da se vratimo izvorima, iskonskoj Božjoj

¹³⁵⁷ ARA I , Pero, DOGAN Nikola i drugi (ur.), *Obitelji, postani ono što jesi!* Radovi simpozija o pobudnici pape Ivana Pavla Drugog „Familiaris consortio – Obiteljska zajednica“ u akovu, 28. do 30. studenog 1983., akovo, 1984.

zamisli u vezi sa ženom i muškarcem stvorenima na *sliku Božju*, o iskonskom pozivu ovjeka da svoje postojanje shvati kao ljubav koja se posve daje i koja je izme u ostaloga životvorna. Pobudnica je ujedno i velika obveza za redovito crkveno djelovanje u koje na poseban na in mora biti utkan cjelovit pastoral braka i obitelji.

Nakon analize poimanja braka i obitelji u dokumentima pape Ivana Pavla II., ali i kratka osvrt na pretkoncilski nauk o braku te nauk koju donosi Durgi vaticanski koncil, analizirali smo problem odgoja za vrednote. Kao i do sada, i ovu smo analizu provodili u okvirima Papina poimanja *odgoja za vrednote* koje je iznosio u svojim djelima i dokumentima. Samo neizravno doticali smo i druge izvore koji govore o istoj tematici. U suvremenom svijetu svjedoci smo velikih i bitnih promjena na svim područjima, pa tako i na području braka i obitelji. Iz katoličke perspektive brak i obitelj u vrijednosnom smislu predstavljaju temeljna dobra. Ipak, brak i obitelj danas zahtijevaju puno više brige i pažnje nego što je to bilo ranije u tradicionalnom poimanju braka i obitelji kada su neke stvari bile samorazumljive i općeprihvaćene. Međutim, brak i obitelj spadaju u dobra koja mogu raspirivati i egoizam i najniže ljudske strasti, što smo spominjali u analizi ljubavi. Tako je danas prisutno određeno kontrastno mišljenje među ljudima. S jedne strane imamo ljude koji se opredjeljuju za brak i obitelj uz požrtvornost i posvećenost obiteljskoj zajednici, a s druge strane sve više se evidentiraju slučajevi dezorijentacije, malodušnosti, relativizma te različitih oblika bračnog i obiteljskoga nasilja. U takvim okolnostima koje, mogli bismo reći, ne odgovaraju ili vrlo malo odgovaraju pogoduju bračnom životu, rađanju i odgoju djece, teško je govoriti o braku i obitelji kao istinskim vrijednostima, a još je teže afirmirati ih kao takve. Ako globalizacija sa sobom neminovno povlači i promjene u sustavu vrijednosti, opravdano se možemo pitati što će biti u budućnosti s ustanovama braka i obiteljske zajednice? Poznato je, i o tome Papa piše u svojim dokumentima, da se ideje suvremenih kretanja na planu razumijevanja *braka* kriju iza tzv. slobodnih bračnih veza, homoseksualnoga braka. U vezi s razumijevanjem *obiteljske zajednice* ideje suvremenih kretanja su u području tzv. dvostruke karijere supružnika, obitelji bez djece, sporazumnim rastavama itd. Brak i obitelj u suvremenom globaliziranom svijetu nisu i neće biti ono što su bili prije. Unatoč svemu ovom treba reći i da postoji velik bračni i obiteljski optimizam, ali samo i jedino u slučajevima istinskoga i angažirana praktičnoga svjedočenja kršćanskih supružnika i roditelja o temeljnim vrijednostima i idejama na kojima se izgrađuje takav brak i obitelj koji predstavljaju i etičku stvarnost, stoga je bilo potrebno u ovom radu istaknuti koje su to temeljne vrednote braka i obitelji.

Wojtyła upozorava da treba razlikovati pojmove moralne i etičke vrijednosti koji se esto zamjenjuju. Moralni život, tj. moralne norme ne govore nam o tome što je dobro, a što zlo. Time se bavi etika koja moralnom životu pristupa normativno. Ona na neki način sudi o tome što je dobro, a što zlo i te sudove obrazlaže, to jest dokazuje zašto je to tako. Svaki se uvijek mora sam osobno probiti do aktualnoga obrazloženja moralnoga dobra ili zla svoga djelovanja. A to može uz pomoć svoje savjesti. Poznato je svima iz iskustva: dok smo u afektivnoj vezanosti za određenu situaciju, vrlo teško možemo biti objektivni i donositi objektivni sud. U tome etika predstavlja uvijek snažan oslonac, i to svojim poštenim i obrazloženim sudovima o moralnom dobru i zlu. Poznato je da postoji naravno i nadnaravno porijeklo moralnih norma.¹³⁵⁸ Kršćanska etika drži da moralne norme dolaze od Boga koji je njihov tvorac. Uvijek ih postaje svjestan razumom koji je sposoban spoznavati istinu, na čemu se temelji i sposobnost spoznaje istine o moralnom dobru. Ovo se odnosi na uvijek koji vjeruje, tj. poznaje Božju objavu, kao i na uvijek koji ne poznaje objavu. Analizirajući i Wojtyła djela i dokumente vidimo da su ona prožeta govorom o općeljudskim vrednotama koje su posebno važne za život u zajednici kao što je obiteljska zajednica. Isto tako vidljivo je kako Papa stalno poziva na odgoj za vrijednosti i ljubav koji se prije svega događaju u samoj obitelji. Vidjeli smo da u svojim djelima *Osoba i čin* i *Ljubav i odgovornost* spominje tri najvažnije vrijednosti, a to su *osoba*, *ljubav* i *život*. Vrijednost *osobe* temelji se na dostojanstvu koje posjeduje zbog stvorenosti na *sliku Božju*, a vrijednost *života* temelji se na *daru* koji je uvijek u njegovoj dvojnosti kao muškarac i žena primio iz ruku Stvoritelja. U ljubavi braćoljubna zajedništva koja je okrunjena rođenjem djeteta ili djece braćoljubni partneri postaju na neki način su-stvaratelji s Bogom.

U porukama povodom *Meunarodne godine obitelji* Papa kaže da se ove vrijednosti u svakodnevnom životu obitelji ostvaruju u uzajamnoj shvaćanju, strpljenju, u ohrabivanju i praštanju. U korizmenoj poruci ističe da je obitelj prvo povlašteno mjesto odgoja i vježbanja u bratskom življenju, ljubavi i slozi. U obiteljskim odnosima učiti se poniznost, prihvaćanje i poštovanje drugoga. Time život u obiteljskoj zajednici oslobađajući uvijek njegove sebičnosti. Papa ističe i materijalnu solidarnost kao naročito važnu vrijednost u današnjem svijetu kada su mnoge obitelji u krizi i raznim potrebama. U djelu *Ljubav i odgovornost* govori o *problemu odgoja ljubavi*¹³⁵⁹ koji je usmjeren na *odgoj za krepost isto je*. U govoru o braku i obitelji *krepost isto je* nalazi svoje mjesto kada supružnici primjenjuju *uzdržljivost* ne kao odricanje nego kao pravu vrijednost koja čuva dostojanstvo braćoljubna ina te razvija istinsko zajedništvo

¹³⁵⁸ WOJTYŁA, Karol, *Temelji etike*, 29–31.

¹³⁵⁹ IVAN PAVAO II., *Amore e responsabilita*, 129–194.

žene i muškarca.¹³⁶⁰ Nakon ovoga izložili smo vi enje odgoja u kontekstu Papinih dokumenata o braku i obitelji.

U pobudnici *Familiaris consortio* Papa je govorio o odgoju u tre em dijelu posve enom zada ama krš anske obitelji.¹³⁶¹ Naglašava da je krš anski odgoj pun, cjelovit odgoj, koji treba voditi prema punini življenja ljudskoga života, a to zna i imati pred o ima ljudske i krš anske vrednote. Obitelj je po svojem unutarnjem ustrojstvu i najdubljem smislu svoga postojanja prava škola potpunije ovje nosti¹³⁶², škola društvenih kreposti¹³⁶³ te uvodi pojedinca u širu gra ansku zajednicu. Ovakav govor o odgojnoj ulozi roditelja predstavlja novost koja je najprije bila izražena na Drugomu vatikanskom koncilu koji kaže da je obitelj povlašteno mjesto za ljudsku formaciju. U suglasju s ovom tvrdnjom su i psiholozi i sociolozi koji tvrde da su iskustva koja dijete doživljava u obitelji glavne odrednice njegove osobnosti bilo s obzirom na njezinu strukturu, uklapanje u društvo, bilo s obzirom na prvo i sve dublje usvajanje vrednota. Obiteljski ambijent koji je psihološki primjereno zdrav i uravnotežen nužan je za razvoj djeteta i njegov budu i život. Odgojno pravo i odgojna dužnost roditelja ima tri zna ajke. Odgoj je za roditelje nešto *bitno* jer je povezano s prenošenjem života; nešto *izvorno i prvobitno* s obzirom na odgojnu zada u drugih; nešto *nezamjenjivo i neotu ivo* zbog ega ne može biti povjereno drugima niti od drugih nasilno prisvojeno. Ljubav roditelja je mjerilo koje nadahnjuje i vodi sav odgojni napor, oboga uju i ga vrednotama blagosti, postojanosti, dobrote, služenja, nesebi nosti, duha žrtve, a to su najdragocjeniji plodovi ljubavi. *Odgajati za bitne vrednote ljudskoga života* zna i da djeca moraju posti i osje aj za istinsku pravdu koja jedina vodi poštivanju osobnoga dostojanstva svakoga ovjeka. Moraju zadobiti osje aj prave ljubavi prožete nesebi nim služenjem drugima. Papa isti e da su *zajedništvo* i *sudjelovanje* koje se svakodnevno živi u obitelji najkonkretnija i najdjelotvornija pedagogija za djelatno, odgovorno i plodno uklju ivanje djece u najširi okvir društva. U odgoj za bitne vrednote ljudskoga života spada odgoj za ljubav, spolni odgoj koji uklju uje i odgoj za isto u. Odgoj za ljubav uklju uje odgoj za *sebedarje u ljubavi*, što je temelj za spolni odgoj. Zadatak odgoja je da djeci pruži spoznaju i ucijepi poštivanje moralnih propisa. Zadatak je roditelja suradnja s ostalim sudionicima u odgoju njihove djece.

U *Pismu obiteljima* Papa piše o odgoju u njegovu prvom dijelu gdje daje neka pravila i na ela o kojima treba voditi ra una ako želimo ostvariti krš anski obiteljski odgoj. Polazi od dvije temeljne istine: da je ovjek pozvan živjeti u *istini i ljubavi* i da se svaki ovjek

¹³⁶⁰ IVAN PAVAO II., *Muško i žensko stvori ih. Kateheze o ljudskoj ljubavi. Cjelovita teologija tijela*, 314–324.

¹³⁶¹ IVAN PAVAO II., *Familiaris consortio*, 36–41.

¹³⁶² *Gaudium et spes*, 52.

¹³⁶³ *Gravissimum educationis (Deklaracija o krš anskom odgoju)* (GE), br. 3.

ostvaruje iskrenim *sebedarjem*. Odgojitelj je osoba koja u duhovnom smislu ra a. *Zajedništvo osoba – communio personarum*, koje se na po etku obitelji izražava kao bra na ljubav, upotpunjuje se i usavršava protežu i se odgojem na djecu. Papa roditelje naziva u iteljima ovje nosti vlastitoj djeci koji isto tako od svoje djece u e biti ovje ni. Odgajaju i roditelji postaju sudionici Božje o inske i ujedno maj inske pedagogije odgoja.¹³⁶⁴ Papa ponovno isti e tvrdnju izre enu u *Familiaris consortio* da su roditelji prvi i glavni odgojitelji vlastite djece te stoga imaju temeljne ovlasti u odgoju. Svoje odgojno poslanje dijele s drugim osobama i ustanovama kao što su Crkva i država, što se uvijek mora doga ati ispravnom primjenom na ela *supsidijarnosti* ili raspodjele odgovornosti. Kada dostigne primjerenu razinu duševno-tjelesne zrelosti, ovjek po inje sam sebe odgajati. To je razina odgoja koju Papa naziva *samoodgojem* koji je ipak ozna en odgojnim utjecajem obitelji i škole. Papa se iznova poziva na zapovijed: „Poštuj oca i majku“ (Izl 20,12), o kojoj je govorio ranije u Pismu i kaže da je ta zapovijed povezana s cijelim odgojnim doga anjem. Roditeljstvo uklju uje tjelesno roditi, a cijeli odgojni proces ozna ava daljnje ra anje koje se doga a postupno i složeno. Ova Božja zapovijed zahtijeva uzajamno poštivanje roditelja i djece. Papa isti e na elo davanja asti, što zna i priznavanja i poštivanja ovjeka kao ovjeka, kao osnovni uvjet svakoga pravog odgojnog postupka. Religiozni odgoj i vjeronauk što ga djeca u obitelji primaju stavljaju obitelj u podru je Crkve kao istinski subjekt *evangelizacije i apostolata*. Roditelji slobodno biraju za svoju djecu odre eni na in religioznoga i moralnoga odgoja u skladu s vlastitim uvjerenjima. U pripremi za izbor zvanja i budu i bra ni život ne smije se zaboraviti da taj zadatak prije svega pripada obitelji. Me utim, treba istaknuti da samo duhovno zrele obitelji mogu primjereno prihvatiti ovaj zadatak. Papa ovdje isti e, kao i u ve ini svojih dokumenata, potrebu osobite *uzajamnosti me u obiteljima* te poti e na udruživanje, primjerice u obliku obiteljskih udruga i ustanova za obitelj. Na taj bi se na in izgradnjom obiteljske solidarnosti stvorila tradicija ku ne Crkve. Takvi oblici udruživanja omogu uju da se obitelji uzajamno ispomažu u odgojnom služenju, ali i u drugim oblicima pomo i. Papa na kraju isti e evan elje ljubavi kao neiscrpno vrelo svega ime se hrani ljudska obitelj kao *zajednica osoba*. Cijeli odgojni postupak nalazi uporište i kona ni smisao u ljubavi. Da bi roditelji mogli odgovoriti na sve ve e zahtjeve današnjega vremena i biti kompetentni za pravilan odgoj djece, potrebno je da i sami stalno rastu u spoznajama. Trebaju se usavršavati i upoznavati s metodama odgoja. Prije svega, to podrazumijeva i stalan duhovni rast koji uklju uje trajan odgoj savjesti svake osobe. Kako itamo u *Katekizmu Katoli ke*

¹³⁶⁴ *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.*, str. 66. Usp. Ef 3,14–15.

Crkve, „u dubini savjesti uvijek otkriva zakon koji on sam sebi ne daje, ali kojemu se mora pokoravati“.¹³⁶⁵ Savjest procjenjuje i prosuđuje je li neko djelo koje činimo ili ga želimo tek uiniti dobro ili zlo. Savjest može biti pogrešno formirana, na što nas upozorava i sv. Pavao u svojim poslanicama.¹³⁶⁶ U evanđeljima nalazimo umjesto govora o *savjesti* govor o *srcu* kao *središtu ljudskoga bića*. Na Drugomu vatikanskom koncilu govori se o *moralnoj savjesti*. No najčešća je uporaba riječi „savjest kao glas Božji u svijetu“.¹³⁶⁷ Savjest izriče sud o svakom djelovanju u konkretnim okolnostima. Zadnji sud koji upravlja našim djelovanjem mora biti oblikovan i intelektom i ispravnom voljom. Treba ovdje istaknuti vrlinu *razboritosti* koja je važna jer nam osvjetljuje moralnost čina. Što više prevladava ispravna savjest, to se više osobe, tako i obitelji, udaljavaju od samovolje i nastoje se prilagoditi objektivnim normama moralnosti. Deformacija savjesti može biti posljedica neispravna odgoja ili lošega utjecaja okoline u kojoj pojedinac živi. Od svih deformacija savjesti najpoznatije su skrupuloznost i lakšnost.¹³⁶⁸ Kod prve deformacije savjesti radi se o opsesivnim idejama koje zaokupljaju uvijek te u svemu vidi grijeh, a kod druge dolazi do moralne neosjetljivosti. Odgoj savjesti je posao cijeloga života koji uči i kreposti, liječi i od sebičnosti i oholosti te od krivoga osjećaja krivnje i od pokreta samodopadnosti koji se rade iz slabosti i ljudskih pogrešaka.¹³⁶⁹ Neophodno je potrebno, u današnje vrijeme naročito, promicati odgoj savjesti kako bi uvijek mogao živjeti prema ispravnim moralnim načelima. U tom prilikom osjetljivu području „odgoja savjesti“ uvijek može pomoći i crkveno upravljanje. U odgoju savjesti Božja riječ je svjetlo našem putu, treba je vjerom i molitvom usvajati i provoditi u život. Današnji mentalitet obilježava materijalistička sredina i depersonalizacija uvijek. Druga opasnost koja nastoji deformirati savjest odnosi se na to da se sve manje cijene vrednote kao što su objektivna istina, nesebičnost i požrtvovna ljubav, a sve više se cijene imetak, užitak i osobno ostvarenje u smislu egoizma. Brak i obitelj postaju vrlo ugroženi jer braćni parovi imaju sve manje volje živjeti jedno za drugo, još manje se opredjeljuju za rađanje i odgajanje djece. Nužno je povjerovati da se po ispravno formiranoj savjesti mogu obnoviti pojedinci, brak i obitelj, kao i cijeli svijet. Može se zaključiti da je upravo *odgoj srca*, tj. *odgoj savjesti* najbolja garancija da će ljudski život uspjeti, da će uspjeti obnova braka i obitelji u skladu s Papinim riječima: „Oitelji, postani ono što jesi!“¹³⁷⁰ Osim toga, Papa je drugi ciklus svojih kateheza o *teologiji tijela* provodio u svjetlu Govora na gori i Kristova poziva na čistoću u ljudskoga srca

¹³⁶⁵ *Katekizam Katoličke Crkve*, 1776–1802.

¹³⁶⁶ Usp. 1 Kor 8,7,10,12; Rim 14.

¹³⁶⁷ *Gaudium et spes*, 16.

¹³⁶⁸ FURČEK, Ivan, *Osoba. Savjest*, 215–238.

¹³⁶⁹ *Katekizam Katoličke Crkve*, 1784.

¹³⁷⁰ *Familiaris consortio*, 17.

te tvrdi da je antropologija koja iz toga izvire, a koju bismo mogli nazvati teologijom tijela, u isto vrijeme i pedagogija koja ide za tim da ovjeka odgoji.¹³⁷¹ Da bismo odgojili srce, tj. savjest, moramo prihvatiti temeljne istine da je Bog smisao i cilj svakoga života i djelovanja, objava Božja je vrhovno mjerilo svake savjesti, vrijednost svake ljudske osobe je u tomu što je on dijete Božje koje je od Boga dobilo poziv i poslanje na suradnju s Bogom. Dok ne naučimo ovjeka da sebe zna pravilno cijeniti i vrednovati, bit će uzalud površinski rješavati sve naše krize i zato je upravo odgoj savjesti koji zadire u dubinu ljudske duše jedan od najvažnijih zadataka koji je stavljen pred svakoga ovjeka i svaku obitelj jer u svijetu miješanja relativizma i fanatizma uvjerenja moralnost i zauzetost za trajne vrednote ne smije postati suvišna.¹³⁷² Odgojitelji 21. stoljeća ispunit će svoju ulogu kada pridonesu integralnu razvoju ovjeka oslobađajući i njegov svestrani potencijal intelekta, volje i srca. Brinu se o formaciji cijeloga ovjeka odgojitelji su u stanju pobijediti u borbi za ovjeka i formirati civilizaciju ljubavi. Ciljevi kršćanskoga odgoja odnose se prije svega na konačno ljudsko određenje, koji se rađaju iz istine i ljubavi.¹³⁷³

Možemo zaključiti promišljanja o odgoju za vrednote donose i Papin prijedlog u vezi sa sadržajem i detaljnim programom odgoja za izgradnju *civilizacije ljubavi*. Papa predlaže ideju četverostruka prvenstva, i to: prvenstva osobe ispred stvari, etike ispred tehnike, duha ispred materije i milosrđa ispred pravednosti.¹³⁷⁴ *Prvenstvo osobe u odnosu na stvari* u temelju sadrži: više biti negoli više imati. To nam proizlazi iz uvjerenja da se personalizacija ljudskoga svijeta neće ostvariti bez prihvatanja temeljnoga stava da je osoba vrhunska vrijednost, neusporediva s cijelim svijetom stvari. *Prvenstvo duha u odnosu na materiju*, nazvano novim humanizmom, vodi razvoju ljudske osobe u cijeloj njezinoj unutarnjoj istini, slobodi i dostojanstvu.¹³⁷⁵ *Prvenstvo etike u odnosu na tehniku* razumijeva osiguranje humanizacije ovjeka i svijeta kako bi se mogli oblikovati ispravni odnosi između tehnika razvoja, moralnosti i religioznosti. Prvenstvo etike nad tehnikom nužan je uvjet postavljanja osobe ispred stvari što bi trebalo potaknuti odgojitelje da neprestano podsjećaju, posebno mlade, na važnost neposredna kontakta s drugim ovjekom, što nikako ne može zamijeniti ni najsavršenija tehnološka sredstva. Papa ističe kako je ovo aktualno naročito danas u eri najmodernijih sredstava informacijsko-komunikacijske tehnologije.¹³⁷⁶ *Prvenstvo*

¹³⁷¹ *Muško i žensko stvori ih. Kateheze o ljudskoj ljubavi. Cjelovita teologija tijela*, 387–392.

¹³⁷² KOPREK, Ivan, „Suvremeni ovjek i kriza vrednota“, 248.

¹³⁷³ STALA József, „Punina postojanja osobe – civilizacija ljubavi u kontekstu postmoderne“, 469–477.

¹³⁷⁴ IVAN PAVAO II., *Redemptor hominis*, 16; *Laborem exercens (Radom ovjek)*, 20; *Evangelium vitae*, 98.

¹³⁷⁵ *Familiaris consortio*, 8; *Laborem exercens*, 6.

¹³⁷⁶ IVAN PAVAO II., *Dives in misericordia (Bogat milosrđem)*, 11.; *Laborem exercens*, 25–27.; *Redemptoris missio (Misijsko poslanje crkve)*, 16.

milosrdna ispred pravednosti trebalo bi potaknuti odgajatelje da odbace ideju da se drugom daje to no onoliko koliko smo od njega dobili, kako to danas name u mediji. Milosrdje se gradi na pravednosti, ali je prekoračenje, nalaze i utemeljenje na prirodnim zakonima i na poretku evanđelja.

Iz do sada rečenoga može se zaključiti da se u suvremenoj civilizaciji procjenjuje uvijek prema načelu utilitarizma, a ne po načelima personalističke norme koja uključuje istinsku vrijednost i dostojanstvo osobe. Osim toga, svetost braka ugrožena je i površnim ili mlakim, a često i nikakvim svjedočenjem kršćanskih supružnika o dimenziji svetosti braka. To svjedočenje može biti ono koje se u supružnicima ili pred vlastitom djecom ili pred mladim budućim supružnicima. U nedostatku živih svjedočanstava takvo pitanje ne bi trebalo posebno iznenaditi. Kršćanski brak pretpostavlja totalitet supružničkog davanja i prihvaćanja dok se danas naglasci stavljaju na kompatibilnost naravi ili tipova ličnosti, zajedničke interese i sl. Stoga se uvijek današnjice, napose kršćanske obitelji, moraju vratiti temeljnim načelima koja sadrže evanđelja i upozoravati na temelje *civilizacije ljubavi* te podsjetiti da bez ljubavi nije moguća humanizacija svijeta.

ZAKLJU AK

Temu našega rada izložili smo u tri poglavlja. Povijesni pregled razvoja poimanja osobe i razli itih personalizama obradili smo u prvom poglavlju rada. Teološko-filozofski prikaz i interpretaciju djela i dokumenata Karola Wojtyła o personalisti koj koncepciji ovjeka i obitelji obradili smo u drugom i tre em poglavlju. Prou avaju i relevantnu literaturu uo ili smo, s jedne strane, širinu i raznolikost obra enoga materijala, s druge strane, uo ili smo me usobnu povezanost i isprepletenost obra ene teološko-filozofske materije o ovjeku, braku i obitelji. Iz toga razloga ukazala se potreba da donesemo adekvatni zaklju ni osvrt iza svakoga poglavlja, a na kraju našega rada i odre enu sintezu tj. kona ni zaklju ak u kojem bismo istaknuli temeljne zna ajke i izvornost Wojtyłine misli koje smo uo ili tijekom naših analiza. Mišljenja smo da se u ve em dijelu obra enoga materijala radi o originalnim uvidima i zna ajnu doprinosu našega autora na podru ju tematike osobe, braka i obitelji, koji bi se mogli zadržati kao trajne perspektive ali i kao temelj za neka druga, daljnja istraživanja.

Tijekom prou avanja djela i dokumenata Karola Wojtyła/Ivana Pavla II., uo ili smo posebnost njegova misaonog stila. Kako je poznato, Wojtyła se u jednom periodu svoga života bavio umjetni kim stvaralaštvom.¹³⁷⁷ Bio je pjesnik, glumac i pisac s osebnim stilom pisanja i zapaženim retori kim umije em. Stoga, kada je postao papa, njegovi su govori prije svega bili raznovrsni i teološki utemeljeni, ali i poeti ni, zanimljivi, poticajni i dinami ni. Osobitost njegove retorike o itovala se u jasno i izri aja, životnosti i aktualnosti obra ivanih tema. Služio se brojnim retori kim figurama, metaforama, poredbama, retori kim pitanjima, sentencama.

Njegova pisana misao kao teologa i filozofa doima se skladno i privla no. Ipak, u analizi Wojtyłine filozofske misli susre emo se s odre enim poteško ama zbog njegova posebna misaonoga stila, o emu svjedo e i iskazi dobrih poznavatelja njegova filozofskoga izri aja. Možemo primjerice navesti Tadeusza Styczena koji se slaže u tome da je djelo *Osoba i czyn* teško za itanje i razumijevanje, a složenost djela pripisuje autorovu prepoznatljivu „kružnom na inu razmišljanja“.¹³⁷⁸ U vezi s na inom izražavanja Karola Wojtyła Anna Karo -Ostrowska tvrdi da „nije jasno je li Wojtyła pronašao znanstveni jezik na kojem bi se prikladno izrazio jer uvijek postoji nešto o istini stvari što izmi e našim sposobnostima

¹³⁷⁷ WILLIAMS, George Hunston, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, str. 71–72.; WEIGEL, George, *Witness to hope. The biography of pope John Paul II*, str. 44–121.

¹³⁷⁸ Autorov intervju s Tadeuszom Styczenom 14. travnja 1997. Usp. WEIGEL, George, *Witness to hope. The biography of pope John Paul II.*, 174, bilj. 80 i bilj. 81.

analiti kog izražavanja“.¹³⁷⁹

Da bi se razumio na in na koji Wojtyła zamišlja svoju filozofiju kao sustav, posebno je važno prihvatiti njegovu posebnost i originalnost u pogledu metode i sadržaja argumenata koje iznosi u svojim djelima. Kako je reeno, on gradi svoju argumentaciju na vrlo specifičan način i razvijaju i tijek svoje misli u sustav po tzv. *cirkularnoj* (kružnoj) metodi, što znači korak po korak. Polazi od pojedinačnih fenomena i kreće prema krovnim, tj. sržnim pojmovima. Mnogi filozofi razmišljaju na linearan način, tj. utvrđuju problem, ispituju mogućnosti njegovog rješavanja te potom, postupnim logičkim procesom, dohvaćaju i utvrđuju zaključak. I Wojtyła bi započinjao utvrđivanjem problema, a potom bi kružio oko problema istražujući ga iz različitih kutova i vidika u uvijek novim polazištima. Kada bi se vratio na polaznu točku, znao bi nešto više te je iznova započeo promatrati problem kružeći oko njega, ali sada na dubljoj razini analize i razmatranja. Ovaj bi se proces nastavljao sve dok problematika nije bila iscrpno ispitana sa svake moguće točke gledišta. To je bila snažna metoda, meutim pretočena u tekst na papiru rezultirala je ponekad teško pristupačnim filozofskim tekstovima.¹³⁸⁰ Autorov stil ima za cilj istavu stvarnost promatrati kao relacijsko i dinamičko događanje. Ta cirkularna metoda, to jest metoda koncentričnih krugova, Wojtyłu vodi i do toga da u svojim promišljanjima rijetko ostaje na jednom području, bilo teološkom, bilo filozofskom, najčešće prelazi i na druga relevantna polja i povezuje ih oko teme koju obrađuje. Na isti taj kružni način autor u djelu *Osoba i in* polazi od fenomena *ina* te postupno, opisujući filozofske koncepte koji mu se otkrivaju prilikom analize dinamičke povezanosti *osobe i ina*, gradi argumentaciju prema krovnom, tj. sržnom pojmu koji obrađuje. Autorovo prelaženje na druga relevantna područja dolazi naravno i do izražaja u etici koj studiji *Ljubav i odgovornost* gdje autor, iznoseći svoju argumentaciju, povremeno dotiče primjerice moralnu teologiju, psihologiju, biologiju i druga područja. Njegov stil mišljenja je dinamičan, otvoren i širok, uvijek u novim kretanjima i povezivanjima. Takav stil odgovara njegovim središnjim filozofskim i teološkim promišljanjima, naravno i o osobi i relacijama, jer se osoba u svom bitnom relacijskom usmjerenju i otvorenosti ne može promatrati kao gotova zaokružena stvarnost, nego uvijek kao dinamičko događanje, što potvrđuju analize njegovih temeljnih djela i dokumenata.

¹³⁷⁹ Autorov intervju s Annom Karo -Ostrowska 8. travnja 1997. Usp. WEIGEL, George, *Witness to hope. The biography of pope John Paul II.*, 174, bilj 81.

¹³⁸⁰ WEIGEL, George, *Witness to hope. The biography of pope John Paul II.*, 138, 899. Kada je autor predočio papi Ivanu Pavlu II. ovakav pogled na njegov autorski i misaoni stil, Papa se složio da je opisani proces vrlo blizu načina na koji njegov filozofski um funkcionira.

1. Povijesni razvoj osobe

Smatrali smo potrebnim prikazati nešto opširniji pregled razvoja poimanja osobe u povijesnom kontinuitetu s ciljem boljeg uoavanja aktualnosti i originalnosti Wojtyline koncepcije osobe i njegove personalističke antropologije kao temelje na kojima je gradio svoj nauk o braku i obitelji. Stoga smo u prvom poglavlju izložili poimanje osobe u grčko-helenističkom, židovskom i kršćanskom svijetu, zatim u doba patristike i srednjega vijeka te u novovjekovnoj misli. Posebno smo istaknuli pojavljivanje personalističkih smjerova u 20. stoljeću, naročito dijaloškoga personalizma.

Analize su pokazale da se pojam *osoba* ne pojavljuje u grčko-rimskoj i ostalim nekršćanskim kulturama dok židovsko-kršćanska tradicija ukazuje na to da biblijski govor o osobi razumijeva osobe kao osobno biće u njegovoj cjelini: tijelo, duša i duh. Vidjeli smo da u objavi Boga kao *triju osoba* leži potpuna novost novozavjetne objave Boga u Isusu Kristu, u odnosu na starozavjetnu monoteističku Božju objavu. Kršćanstvo je sa svojim pojmom *osobe* bilo presudno za stvaranje daljnje *personalističke* shvaćanja. Razvidno je da se pojam *osoba* prvi put pojavio u definicijama središnjih kršćanskih dogama: *trinitarne* i *kristološke*. Stoga se može s pravom reći da je osobe uvijek najprije postao svjestan *Božje osobe*, a tek onda svoje vlastite.¹³⁸¹ Patrističko i srednjovjekovno doba vrijeme je različitih teoloških naglasaka s obzirom na shvaćanje pojma *osoba* koji se temelje na različitim tradicijama. U poimanju osobe u srednjem vijeku s jedne strane prevladava *supstancijalno* mišljenje, a s druge strane jasno naziru elementi *interpersonalnoga* i *komunitarnoga* karaktera osobe. Analiza novovjekovnoga shvaćanja osobe, gledano u cjelini, pokazuje da je pojam *osoba* sve do tridesetih godina 20. stoljeća u okviru katoličke teološke antropologije imao podređenu ulogu. Prelazi se s dominantna isticanja osobe kao *supstancije* na personalne kategorije, što predstavlja najvažniji pomak u mišljenju o osobi. Pojavljuju se različiti *personalistički* smjerovi. Relacionalnost osobe poprimit će interpersonalni značaj u punom smislu pojavom dijaloškoga personalizma. Pokazalo se da je dijaloško mišljenje blisko kršćanskom personalizmu te unatoč kritikama personalističke teologije moramo zaključiti da je *dijaloški personalizam* kao misaoni model u katoličkoj teologiji unio trajne pozitivne doprinose. U suvremenoj teologiji teolozi nastavljaju razvijati shvaćanje osobe s naglaskom na njeno relacijsko određenje ili dimenziju *zajedništva – communio*. Wojtyła je jedan od najpoznatijih poljskih predstavnika personalizma. Temeljem promišljanja o povijesnom razvoju poimanja

¹³⁸¹ DEV I, Ivan, *Pred Bogom blizim i dalekim. Filozofija o religiji*, 204.

osobe pokazuje se nužnim obje dimenzije ili principa, i to *subzistenciju* i *relaciju*, shvaća komplementarno ukoliko želimo na ispravan način poimati ovjeka kao osobu.

2. Antropologija Karola Wojtyły

Provedene analize pokazale su da je Wojtyłina antropologija usko vezana za etiku nasuprot tendenciji moderne filozofije da razvija etiku bez metafizike.¹³⁸² Naš autor ne polazi od norme nego od objekta na kojega se odnose norme, a to je ovjek i njegov in, osoba i in, što daje zaključiti da je njegova koncepcija aktualna i primjerena naročito za današnjega ovjeka u suvremenoj situaciji.

Wojtyłinu antropologiju možemo u cijelosti razumjeti ako za njezinu analizu uzmemo personalističke kategorije od kojih ističemo dvije osobito važne: shvaćanje ovjeka kao *imago Dei* i sposobnost osobe da prepozna istinu *homo capax veri*. Velika je novost njegove antropologije upravo u tome što u modernu svijest iznova uvodi tradicionalno kršćansko poimanje ovjeka kao *homo imago Dei*.

Analize me uovisnosti antropologije i etike pokazale su da postoje različiti aspekti njihove povezanosti. Etika nije moguća bez integralne vizije ovjeka, tj. bez antropologije. Iz toga proizlazi da se integralna vizija ovjeka kao osobe razvija iz dijaloga sa životom, i to kao odgovor na depersonalizaciju ovjeka u povijesnim i društveno-političkim uvjetima u kojima je i sam Wojtyła živio. Radi se o odgovoru na poniženja ovjeka i antipersonalizam koji su u temeljima totalitarnih režima. Stoga Wojtyła kao filozof i teolog prvenstveno želi afirmirati ovjeka-osobu, braniti dostojanstvo ljudske osobe. Analizama koje je izložio u svojoj personalističkoj antropologiji naš autor pokazuje na koji se način to može i ostvariti.

Wojtyła pokazuje kritičnost prema tradicionalnom pristupu poimanja ovjeka kao osobe zato što ne ističe nitavu subjektivnost ovjeka, što ne znači da on isključuje tradicionalni pristup. Upravo da bi obranio temelj vrijednosti osobe Wojtylin personalizam polazi od metafizičkoga pojma osobe koji preuzima od Tome, prihvaćajući njen realizam i viziju ovjeka kao dinamičkoga jedinstva. Drugim riječima, polazi od shvaćanja osobe kao supstancije *suppositum humanum* – a to je osoba kao subjekt postojanja i djelovanja.

Novost koju uvodi Wojtyła sastoji se u drugom pristupu poimanja ovjeka kao osobe koji razumijeva primjenu fenomenološke metode u analizi ovjeka, tj. analizu *neposrednoga iskustva*. Upravo je takvo polazište omogućilo Wojtyli na nov način pristupiti govoru o ovjeku kao osobi. Radi se o *cjelovitu iskustvu*, unutarnjem i vanjskom, pri čemu

¹³⁸² WOJTYŁA, Karol, *Persona e atto*, str. 1173.

prednost daje unutarnjem iskustvu. Drugim rije ima, Wojtyła razvija *metafiziku osobe koja je u skladu s iskustvom*. Wojtyła polazi od uvjerenja da u promišljanju o osobi težište treba staviti na *personalni subjektivitet* – to jest *nesvodljivost osobe*. *Suppositum* se u Wojtyłinoj filozofiji pojavljuje istovremeno kao jamac identiteta ovjeka, ali i kao temeljni izraz iskustva ovjeka.¹³⁸³

Provedene analize pokazuju Wojtyłino uvjerenje da se adekvatan govor o ovjeku može postići i jedino sintezom metafizike i fenomenologije. On se zalagao da u svojoj koncepciji ovjeka provede takvu sintezu prvenstveno smatraju i da fenomenološka metoda treba omogućiti razumijevanje tko je u stvari subjekt iskustva. Međutim, pokazalo se da Wojtyła kreće prema proširenoj koncepciji iskustva, njegova se misao ne zaustavlja na tradicionalnom metafizičkom iskustvu kao ni na fenomenološkom iskustvu. Stoga analiza njegove *koncepcije iskustva* pokazuje originalan način pristupa analizi ovjeka da bi došao do odgovora tko je ovjek kao osoba. Wojtyłina koncepcija govori o iskustvu samoga sebe i o iskustvu drugih ljudskih bića te predstavlja temeljnu ulogu za razumijevanje ovjeka.

Wojtyła pristupa osobi preko njezina *ina*. Ljudski *in* – *actus humanus* – shvaća se kao najjače očitovanje osobe i njezina dinamizma. A to je upravo zajednička točka Tomine i Schelerove filozofije, samo što u tomizmu *in* pretpostavlja osobu dok po fenomenološkoj baštini *in* objavljuje osobu. Tako tomizam naglašava narav – *agere sequitur esse*, a fenomenologija analizira *ine* koji objavljuju osobu koja ih ispunjava. Scheler naglašava *ine* kao iskustvo, a Toma naglašava *ine* koje ovjek ispunjava – *actus humanus*.¹³⁸⁴

Novost Wojtyłina pristupa odnosi se na promjenu u načinu promatranja aksioma *agere sequitur esse* (djelujem, dakle jesam). U svom djelu *Osoba i in* autor ima namjeru okrenuti ovu relaciju tako da „neće biti studija o *inu* koji pretpostavlja osobu (...) to će biti studija o *inu* koji objavljuje osobu; studija o osobi preko njezina *ina*“.¹³⁸⁵ Radi se o shvaćanju osobe koja se *pokazuje u inu i putem ina*. Ontološki promatrano, svaki je *in* neko izvršenje osobe i ima personalističku vrijednost ako je izraz osobe. No, aksiološki promatrano, izvršenje je ispunjenje samo udoredno dobrim *inom*. Zato naš autor kaže da se ne ostvarujemo tek izvršavanjem *ina*, nego jedino time da je taj *in* udoredno dobar *in*.

Wojtyłine analize *relacije izme u osobe i ina* omogućuju mu reinterpretaciju pojma *supstancije*, i to tako da se može uskladiti s fenomenološkim otkrićima koja se odnose na *življeno iskustvo (Erlebnis)*. Kod Wojtyły *suppositum* se manifestira u svojoj dinamici u

¹³⁸³ TI AC, Iris, *Personalistička etika Karola Wojtyły*, str. 172.

¹³⁸⁴ WOJTYŁA, Karol, *Persona e atto*, 46–47.

¹³⁸⁵ WOJTYŁA, Karol, *Persona e atto*, 29.

ljudskom iskustvu. Iz toga se može zaključiti da se kod našega autora u *iskustvu* uvijek pojavljuje kao poseban *suppositum* i istovremeno kao konkretno i neponovljivo ja.

Wojtyline analize pokazuju da je uvijek vlastito postojanje personalno (*esse*), a ne samo individualno, što znači i da je osoba više od individualizirane naravi. Zbog toga proizlazi da je *operari* kao djelovanje i događanje – također *personalno*. Upravo *operari* – u svojoj cjelovitosti razumljena dinamika uvijek – pokazuje da je uvijek subjekt djelovanja, ali i tko je on kao subjekt djelovanja, to jest uvijekov subjektivitet, slobodu i odgovornost.

Naš autor u svojim se analizama pita kada je *actus humanus* istinski *actus personae*? U tradicionalno filozofskoj misli i kao *actus humanus* predstavljao se kao *persona in actu* dok Wojtyła tvrdi da se u *actus personae* aktualizira individualna umom obdarena narav. Ali, kako svjedoči iskustvo, izvodi ga neponovljiva i jedinstvena osoba iz čega se zaključuje da je to razlog zbog kojega i dobiva naziv *actus personae*. A kada je riječ o pojmu *actus humanus*, kod Wojtyły se taj pojam odnosi isključivo na ljudsko djelovanje kao potencijalnost koja se aktualizira.¹³⁸⁶

Kod Wojtyły susrećemo *personalističku koncepciju* ina koju prikazuje pomoću itavnica niza aspekata od kojih je temeljni „analiza osobe i ina pod aspektom svijesti“.¹³⁸⁷ Svijest uvijek omogućuje da bude svjestan sebe kao realna, jedinstvena subjekta, kao ja. Analiza *osobe i ina* pod aspektom svijesti služi Wojtyli za potpunije razumijevanje subjektiviteta uvijek u njegovoj relaciji prema vlastitim inima. Upravo svijest omogućava uvijek da se doživljava kao subjekt i da doživljava svoje inine kao djelovanje.

Novost u odnosu na klasični pristup jest u tome što Wojtyła pokazuje da je temeljem iskustva moguće razlikovati između u dviju struktura: strukture *nešto se u meni događa* i strukture *ja djelujem*. Upravo moment djelotvornosti čini razliku između u strukture *ovjek djeluje* i *nešto se u ovjeku događa*. Našem je autoru bitno pokazati kako se osoba u inu ostvaruje. Osoba je subjekt koji se ostvaruje svojim inima, a nije samo nositelj ina u kojem se manifestiraju vrijednosti, kako to zastupa na primjer Scheler.¹³⁸⁸ Wojtyła tvrdi da se ostvarenje uvijekoga događaja snagom slobode i samoodređenja na temelju uma i volje kao sposobnostima duhovne naravi kojima uvijek određuje svoje inine, a time i sama sebe. Znači, Wojtyła smatra da se ostvarenje uvijekoga ne događa automatski iz ljudske naravi.

Uvid u realnu dinamiku *osobe-ina* otvaraju njegove analize *personalne strukture samoodređenja*. Samoodređenje o kojem govori i koje je dano u cjelovitom ljudskom iskustvu

¹³⁸⁶ WOJTYLA, K., *Persona e atto*, str. 45–46. Isti, „The Intentional Act and the Human Act“, str. 269–280.

¹³⁸⁷ WOJTYLA, *Person und Tat*, str. 39–57. Usp. Isti, „Person: Subjekt und Gemeinschaft“, str. 24. Usp. TI AC, *Personalistička etika Karola Wojtyły*, str. 50–54.

¹³⁸⁸ TI AC, *Iris, Personalistička etika Karola Wojtyły*, str. 176.

usmjerava njegove analize na moment volje. Originalnost njegova pristupa oituje se u na inu analiziranja volje kao *personalne strukture samoodre enja*. Wojtyła i volju promatra u sklopu cjelovitosti osobe, a zanima ga na in na koji se osoba oituje u volji, a ne volja u osobi. Intencionalnost je bitno obilježje, tj. vlastitost volje. To da je volji vlastita intencionalnost zna i da je uvijek usmjerena na nešto, ne možemo htjeti radi htijenja, nego htjeti nešto. Ona je uvijek htijenje predmeta pod aspektom vrijednosti. Wojtyła pored *intencionalnosti volje* isti e i doživljaj *ja ho u*. Upravo u ovom doživljaju *ja ho u* dolazi do izražaja *samoodre enje* koje dovodi vlastito ja, tj. subjekt u poziciju predmeta. Wojtyła isti e kako iskustvo *samoodre enja* ini jasnim uvid da je osoba prvi i bitan objekt svojih vlastitih odluka. Osoba ne može birati objekte i vrijednosti, a da time ujedno ne odre uje samu sebe i svoju vlastitu vrijednost. Drugim rije ima, *osobna struktra samoodre enja* pokazuje nam da je unutar te strukture osoba obdarena vlastitoš u *samoposjedovanja* iz koje proizlazi *samovladanje* ili *samokontrola*. Tu su stvarnost srednjovjekovni mislioci izrazili maksimumom *persona est alteri incommunicabilis*. Toma i poslije njega itava tradicija krš anske misli o tome kaže da ovjek sebe odre uje voljom jer posjeduje sebe i vlada sobom, tj. *osoba je svoja vlastita i ne može pripadati drugome – persona est sui iuris et alteri incommunicabilis*. Iz ovoga se može zaklju iti da su Wojtyłine analize volje kao *personalne strukture samoodre enja* važan doprinos personalisti koj antropologiji i etici.

Wojtyła objašnjava zna enje pojma *transcendencije*. U *slobodnom inu* koji uklju uje samoposjedovanje, samoodre enje i upravljanje sobom, osoba *transcendira* sebe i kada djeluje u suglasju s istinom, *sebe ostvaruje*. Postoje razli ita zna enja pojma transcendencije, ali u ovom kontekstu klju no zna enje pripada pojmu vertikalne transcendencije. *Vertikalna transcendencija* ozna uje suverenost osobe koja je sposobna upravljati svojim razli itim mo ima i postavljati, odre ivati vlastito djelovanje. Za Wojtyłinu personalisti ku antropologiju i etiku od velike je važnosti razlikovanje dviju dimenzija *vertikalne transcendencije*. Prva se odnosi na transcendenciju vlastite naravi, odnosno *slobodu od*. Wojtyła ukazuje na novu jedinstvenu dimenziju vertikalne transcendencije osobe u slobodnom inu, a to je transcendencija slobode koja se ostvaruje u udorednom inu i koja je neodvojiva od relacije prema istini. Ona se ne shva a jednostavno kao sposobnost izbora, nego kao *personalna transcendencija*, zapravo predstavlja *vrijednosni odgovor* u najdubljem smislu rije i, najkra e re eno, uklju uje *slobodu za*.¹³⁸⁹ Zna i, to je transcendencija koju slobodni in ima putem relacije prema istini i dobru.

¹³⁸⁹ SEIFERT, Josef, „Truth and Transcendence of the Person in the philosophical Thought of Karol Wojtyła“, 102.

Wojtyła analizom personalne strukture samoodre enja objašnjava *autoteleologiju* i pokazuje da se subjektova *autonomija* sastoji u suobli avanju osobe istinskom dobru. Kako je re eno, svako izvršenje ina s *ontološkoga gledišta* ujedno zna i i ostvarenje osobe. Ali s *aksiološkoga gledišta* ovjek sebe ostvaruje samo udoredno dobrim inima. Osoba se ostvaruje slobodnim htijenjem dobra. Wojtyła u svojim analizama istie da moralna savjest ne stvara norme, ve ih nalazi i prepoznaje u objektivnom moralnom redu.

Kada govori o *integraciji osobe u inu* kao komplementarnom pojmu vertikalne transcendencije, pokazali smo da Wojtyła želi definirati što je to no i na koji na in unutar osobe integrirano kako bi se osoba mogla *samoposjedovati* i *sobom samovladati*. Za Wojtyłu se integracija kao poseban vidik personalisti ke vrijednosti ina sastoji u tome da narav shva ena kao cjelokupan dinamizam ovjeka – *ja djelujem* i *nešto se u meni doga a* bude u inu integrirana u dimenziju osobe kako bi se ostvarila osobna struktura samoodre enja koja se sastoji od samoposjedovanja i samovladanja. Wojtyła vidi integraciju kao posebnu ljudsku zada u koja se osobito o ituje na podru ju ljubavi. Ako nisu integrirani svi elementi ljubavi na razini osobe, mogu voditi ak i njezinoj negaciji.

U analizama smo istaknuli da naš autor analizira relaciju izme u ostvarenja osobe i zajedni koga djelovanja. Prou ili smo što Wojtyła misli pod autenti nom formom sudjelovanja, a što pod neautenti nom formom sudjelovanja ili otu enjem. Njegove analize pokazuju da se najviše ostvarenje osobe ne može odvojiti od puna ostvarenja zajedništva. Ostvarenje osobe i ostvarenje zajedništva me usobno su povezane vrijednosti i uvjetuju se. Klju nu ulogu ima pojam *sudjelovanja* (participacija). Ovim pojmom Wojtyła misli na vlastitost osobe koja odgovara personalnoj subjektivnost, to jest njenu sposobnost sudjelovanja u ovje nosti drugoga ovjeka. To je ona vlastitost temeljem koje se osoba može ostvariti u zajedni kom djelovanju.

Istaknuli smo da Wojtyła donosi *originalne uvide* u odnose izme u *strukture zajednice* i *personalne subjektivnosti osobe* koji su ujedno kritika svakoga antipersonalisti kog poimanja ovjeka koji se nalazi u temeljima totalitarizama. Wojtyła polazi od realnosti zajedništva *communio*, a ne od kategorije *zajednice* (*Gemeinschaft*). U pojmu *communio* radi se o na inu na koji se osobe svojim djelovanjem u uzajamnom odnosu potvr uju i ostvaruju kao osobe. Društvo i zajednica razlikuju se unato sli nostima. Društvo postaje takvim tek zajedništvom njegovih lanova. Wojtyła radije govori o socijalnoj dimenziji zajednice nego o društvu.

U našim promišljanjima naglasili smo da interpersonalna zajednica predstavlja odnos izme u *ja i ti* u kojem dolazi do uzajamna potvr ivanja obje osobe u njihovu dostojanstvu.

Drugoga treba tretirati kao sama sebe i u tome se temelji udoredni smisao interpersonalne zajednice. Socijalna dimenzija zajednice je ona zajednica u kojoj se više *ja* spaja u *mi* što nije samo množina subjekata *mi*, nego ukazuje na posebnu subjektivnost te množine. U socijalnoj dimenziji zajednice pojavljuje se još jedan novi termin, to je *zajedni ko dobro* koje ini novo zajedništvo me u osobama *ja i ti*.

U radu smo istaknuli da su provedene analize odgovorile na postavljeno pitanje na koji se na in sudjelovanje kao vlastitost osobe, koja odgovara personalnom subjektivitetu i istovremeno kao autenti ni temelj ljudske zajednice, o ituje u zajednici kao što je obitelj. Kada u braku kao interpersonalnom *ja-ti* odnosu supružnici prihva aju vrijednosti koje se mogu odrediti kao *zajedni ko dobro* toga braka i obitelji, tada svaka osoba daje svoj doprinos ostvarenju zajedni koga dobra i istovremeno pridonosi razvoju svake osobe toga *communio*. Svaki lan te obiteljske zajednice savršeni je realizira vlastito dobro. Obitelj kao *mi* zajednica jest ona forma ljudskoga plurala u kojoj se osoba u najvišoj mjeri ostvaruje kao subjekt. Temelj je zajednice objektivna i autenti no doživljena istina dobra. U tom smislu sudjelovanje na pravi na in ispunja svoju ulogu u braku i obitelji. Sudjelovanje je uvjet autenti na *communio personarum*.

Dosadašnje analize Wojtyline misli pokazale su da je istinsko samoispunjenje mogu e samo pod pretpostavkom da ovjek djeluje u suglasju s objektivnom istinom o sebi samom iz ega izrasta *norma koja nas obvezuje na afirmaciju drugoga ja, i to zbog njega samoga* po principu *persona est affirmanda propter seipsam*. Ovu normu Wojtyla je nazvao *personalisti kom* i uzdigao je na razinu glavnoga eti kog principa. Osobu uvijek treba tretirati kao svrhu, a nikada kao sredstvo, što na poseban na in dolazi do izražaja u odnosima u braku i obitelji. Ljudska osoba treba biti shva ena u integralnoj i objektivnoj istini kako bi mogla biti afirmirana u onom što ona zaista jest.

U radu smo pokazali da Wojtyla razvija princip personalisti ke etike na originalan na in. Prihvatio je Kantov eti ki personalizam kako je izražen u formulaciji kategori koga moralnog imperativa prema kojoj osobu uvijek treba tretirati kao svrhu, a nikada kao sredstvo.¹³⁹⁰

Analiziraju i Wojtyline tekstove zaklju ujemo da Wojtyla ima polazište u ljudskom fenomenu shva enom kao dinami ka cjelina koja se ostvaruje po vlastitim inima. Za postizanje ontološke istine o ovjeku Wojtyla izabire metodu analize iskustva vlastitoga ja o itovano u inu. Osoba odre uje ine, ali se preko ina samoodre uje i o ituje svoju

¹³⁹⁰ WOJTYLA, Karol, *Ljubav i odgovornost*, 20.

slobodu, transcendenciju i priopitost. Upravo zbog ove slobode samoodre enja i transcendencije ovjek može prionuti uz istinu i dobro te je sposoban obratiti se drugoj osobi i u i s njom u personalnu relaciju. Wojtyła brani vrijednost osobe ne dopuštaju i da bude svedena na ostatak stvorenoga svijeta. Naglašava socijalnu dimenziju ovjeka kao njemu konstitutivnu i unutarnju, a zbog sposobnosti samoposjedovanja ovjek se može otvoriti drugima, kako je re eno, može se priopiti i u i u komunikaciju s drugom osobom.

3. Teološki izvor poimanja osobe kao bi a relacije

Provedenin smo analizama u radu pokazali da Wojtyłino razumijevanje komunitarne dimenzije ovjeka, to jest ovjeka kao *osobe u odnosu* ima svoj teološki izvor i porijeklo u govoru o Bogu koji je u sebi odnos, on može stupiti u odnos s ovjekom i on je *uvjet mogu nosti* ovjekove sposobnosti za odnos. *Biblija* ne poznaje pojmove osobe i relacije kakvi su se kasnije razvili u povijesti teologije. Wojtyła ve u *starozavjetnoj* Božjoj objavi ovjeku nalazi temelje koji otkrivaju da je sam Bog relacijsko bi e. Bog se objavljuje kao inicijator i subjekt odnosa prema ovjeku i narodu, kao onaj koji mu se prvi obra a. Bog se u *Starom zavjetu* objavljuje kao bi e koje ima svijest, spoznaju i ljubav, koje može misliti, govoriti, voljeti i koji se objavljuje ovjeku. Poseban odnos Boga prema ovjeku svoj vrhunac ima u sklapanju saveza s izraelskim narodom. Analizom Wojtyłinih djela i dokumenata moglo se uo iti da je za njega biblijski pojam savez pandan filozofskoj kategoriji relacije. Tako primjerice u filozofskom djelu *Osoba i in* govori o osobi i njezinim relacijama dok u teološkim djelima u kojima obra uje tematiku braka i obitelji govori o tim odnosima kao o savezu. Božja osobna relacionalnost naslu ena u *Starom zavjetu* u *Novom zavjetu* dobiva svoj potpuni trinitarni izri aj u vidu govora o *tri božanske osobe* koje su konstituirane odnosima. U Isusu Kristu i Duhu Svetom objavljuje se da je Bog u sebi odnos, mnoštvo u jedinstvu. Wojtyła u teološkom nauku o braku i obitelji govori o analogiji ljudskoga zajedništva s onim božanskoga u Trojstvu.

4. Obitelj kao analogija Trojstva

Analizom Wojtyłinih djela u radu smo pokazali da Wojtyła, u skladu s katoli kom recepcijom dijaloškoga personalizma u govoru o ovjeku kao relacijskom bi u, polazi od analogije sa životom samoga trojstvenoga Boga. Kako je re eno, upravo zato što je Bog u sebi odnos, ovjek je kao slika Božja tako er bi e odnosa prema modelu samoga Boga. Božanski su odnosi savršeni dok ovjek u svojim odnosima uvijek iznova treba rasti i usavršavati ih.

Unato tim razlikama u skladu s principom analogije treba držati da relacija i u konstituciji ljudske osobe ima određen primat. Time što naglašava dimenziju odnosa kao konstitutivnu za ovjeka i njegovo ostvarenje, Wojtyła se protivi shvaćanju ovjeka kao individuum, što ne zna i da ovjeka kao osobu potpuno svodi na ovisnost i upućenost na drugoga. Relacijska određenost ovjeka ne ukida njegovu osobnu samostojnost, koju i sam Wojtyła često izražava govorom o ovjekovu subjektivitetu i osobnoj strukturi samoodređenja. Relacijska antropologija poput Wojtyline, koja polazi od bitka kao relacije, stavlja snažniji naglasak na odnos.

U radu smo pokazali da Wojtyła ne nije i da ovjek kao biće različito od Stvoritelja postoji i ima svoju vrijednost u samom sebi, ali kod njega ipak više prevladava teza da se ljudska osoba tek razvija do svoje punine i tek se potpuno ostvaruje u odnosu prema Bogu i prema drugim ljudima. U shvaćanju ovjeka Wojtyła polazi od objave koja kazuje da je ovjekova autonomija relativna autonomija, tj. da i njegova samostojnost proistječe iz Božjega stvaralačkog i otkupiteljskog plana ljubavi. To potvrđuju analize djela *Ljubav i odgovornost* te drugih djela i dokumenata. Wojtyła promatra ovjeka iz relacije/odnosnosti koja mu je dana iz stvaranja, otkupljenja i u konačnici iz dovršenja. Zato ovjekova samostojnost uvijek uključuje i njegovu otvorenost prema Bogu i ljudima. No time što je upućen na drugoga ovjek ne poništava svoj identitet ni samostojnost, nego se ostvaruje u zajedništvu s drugima – *communio personarum*. Ovjek ontološki ima sposobnost za odnos, ali je isto tako obdaren i slobodom po kojoj ostvaruje svoj dijaloški način bitka ili riskira zatvaranje i promašenost vlastite egzistencije. O tome Wojtyła govori u analizama sudjelovanja kao autentini ili neautentini na koje predstavlja otuđenje. Sukladno trinitarnoj analogiji, ako se Bog ostvaruje u interpersonalnoj komunikaciji, onda je i ljudska osoba u zajedništvu s drugima sposobna na i ne samo ograničenje, nego i samoostvarenje. Znači, ovjek je po svojoj biti osoba u odnosu, konstituiran sposobnošću za odnose koje ostvaruje, ali isto tako ovjek ne postaje osoba tek u svojim odnosima i činima, nego jest osoba i u odnosima se realizira kao osoba.

5. Ljubav kao personalistička norma

Ljubav je način ostvarenja različitih razina zajedništva – *communio*: u Bogu, u odnosu Boga i ovjeka te u odnosu među ljudima. Božja je ljubav temelj ovjekova postojanja i besmrtnosti. Wojtylin govor o ljubavi preklapa se s govorom o odnosu, dijalogu, zajedništvu. Temeljno polazište kršćanskoga govora o ljubavi je teološko, što se posebno očituje u Papinim dokumentima o nauku o braku i obitelji. Naš je autor želio pokazati na koji se način

može ostvariti uvjerenje da u odnosu prema drugoj osobi treba poštivati dostojanstvo ljudske osobe. To se najbolje može vidjeti analizom interpersonalnih odnosa koji nastaju između žene i muškarca u braku. S obzirom da se brak temelji na ljubavi kao bitnoj dimenziji odnosa između žene i muškarca, na početku smo analizirali Wojtyła'sko poimanje ljubavi, kako je to predstavio u djelu *Ljubav i odgovornost*. Iz ranijih analiza vidjeli smo da je samoispunjenje osobe moguće ukoliko uvijek djeluje u suglasju s *objektivnom istinom* o sebi samom, iz čega izrasta norma koja nas obvezuje na afirmaciju drugoga jer zbog njega samoga. Ovu je normu Wojtyła uzdigao na razinu glavnoga etičkog principa i nazvao je *personalističkom* jer zahtijeva da osobu uvijek treba tretirati kao *svrhu*, a nikada kao *sredstvo*, što na poseban način dolazi do izražaja u odnosima u braku i obitelji. Analize ljubavi provodimo u svjetlu personalističke norme. Naš autor pokazuje na koji način trebamo ljubiti, to jest kakva je ljubav koja predstavlja *personalističku normu*.

Wojtyła je ljubav predstavio u tri aspekta: metafizičkom, psihološkom i etičkom. Interpretirali smo njegovu analizu polazeći od prikaza ljubavi kao antiteze utilitarizmu i egoizmu, zatim smo prikazali ljubav kao doživljaj i ljubav kao odgovoran etički čin. Autor pokazuje da *utilitarizam* vodi u *egoizam* iz kojega je jedini izlaz priznanje objektivnoga dobra koje tada poprima oznaku *zajedničkoga dobra*. Zato se ljubav mora temeljiti na personalističkoj normi koju Wojtyła povezuje s Kristovom zapovijedi ljubavi iz evanđelja. Treba uvijek imati na umu da su subjekt i objekt djelovanja osobe jer u suprotnom može doći do raznih zloraba u međusobnim odnosima. Stoga naš autor smatra da su važna odredena načela po kojima se određuje ljudsko djelovanje kada je objekt njegova djelovanja druga osoba. Temeljno načelo koje određuje smjer djelovanja ljudi u uzajamnom odnosu jest – ljubav, a brak je jedno od najvažnijih mjesta ostvarenja toga načela. Zajedničko dobro ili svrha braka je prokreacija, potomstvo. Naš autor pita: na temelju čega je uvijek sposoban ljubiti ili što uvijek čini sposobnim ljubiti? Temeljem iznesene argumentacije tvrdi da je uvijek sposoban ljubiti onoliko koliko je njegova spremnost da svjesno traži dobro zajedno s drugima i podređuje se tom dobru.

Metafizička ili opća analiza ljubavi pokazuje bitne sastavnice ljubavi: naklonost, požudu, dobrohotnost. Autor donosi analizu problema uzajamnosti i zaručnice ljubavi. Wojtyła naglašava da nije dovoljno željeti drugu osobu kao *dobro za sebe*, mora se prije svega željeti *dobro za tu drugu osobu*. Takvu je ljubav sv. Toma nazvao *amor benevolentia*, a zna i *ljubav dobrohotnosti* koja kaže: *želim ono što je dobro za tebe*. U ljubavi postoji zahtjev uzajamnosti, uzajamne dobrohotnosti koja se temelji na *zajedništvu osoba – communio personarum*. Wojtyła tvrdi da se ljubav sastoji „u interpersonalnoj sintezi i sinhronizaciji

naklonosti, požude i dobrohotnosti“.¹³⁹¹ Možemo re i da ljubav ima strukturu interpersonalne zajednice i me dolazimo do sudjelovanja koje smo analizirali u prethodnom poglavlju. Ostvarenje *autenti na sudjelovanja* najbolje se o ituje u braku i obitelji. Sudjelovanje je uvjet *autenti na communitio personarum* – zajedništva osoba. Zaru ni ka je ljubav razli ita od svih do sada analiziranih oblika. Bit se zaru ni ke ljubavi nalazi u *uzajamnu predanju osoba*. Upravo *predanje sebe* zna i nešto puno više od *željeti dobro* drugome. Ljubiti u stvari zna i *predati sebe drugima*.

Analiziraju i ljubav kao doživljaj vidimo da autor ukazuje na njezin subjektivni aspekt i kao takva predstavlja doživljaj za razliku od metafizi koga koji ukazuje na objektivni aspekt ljubavi. S obzirom da je subjektivna ljubav *doživljaj*, sa psihološkoga stajališta ono što spada na ljudsku ljubav odvija se u osjetilno-osje ajnoj sferi ovjeka. Osjetilnost je povezana sa spolnim nagonom (*eros*) kao vlastitoš u ljudskoga bi a. Autor najprije analizira krive interpretacije spolnoga nagona, i to rigoristi ku i libidisti ku. Prva kaže da je spolni odnos dobar jer služi prokreaciji, izražava negativan stav prema ljudskom tijelu, a spolno uživanje smatra se nužnim zlom. Libidisti ka interpretacija vezuje se na interpretaciju spolnoga nagona Sigmunda Freuda i njegovu koncepciju *libida*. Otvoreni je oblik utilitarizma kojem se protivi katoli ka etika: u ime svojih personalisti kih pretpostavki ne može se ravnati jedino *ra unom ugode* ondje gdje u igru ulazi odnos prema osobi, osoba ni na koji na in ne može biti uporabnim predmetom. Oba ova pristupa spolnom nagonu su pogrešna jer ljudska osoba postaje sredstvo za postizanje željenoga cilja, što predstavlja izravnu povredu dostojanstva ljudske osobe. Autor upozorava da osje ajnost i osje ajnu ljubav treba razlikovati od osjetilnosti jer je osje ajna ljubav slobodna od požude, nije usmjerena na tijelo osobe te omogu uje da ovjek osje a drugu osobu bliskom sebi. Ova se ljubav esto zove i duhovna ljubav. Ljubav ne može ostati na *osjetilnosti* koja uklju uje samo *konzupcijsko usmjerenje*, ali ni na *osje ajnosti* jer ni tada ne e predstavljati zrelu ljubav zato što se objektivni profil ljubavi tek može izgraditi na subjektivnom koji predstavljaju osje ajni doživljaji. Objektivnu ljubav mogu izgraditi samo snage ljudskoga duha zahvaljuju i kojima se doga a integracija ljubavi. Objektivna vrijednost ljubavi najvažnija je, a nju nam pokazuje Wojtyła etika analiza.

Analiza ljubavi kao odgovorna etika ina pokazala je da se ljubav promatra kao udoredni in koji se odnosi na normu. Naš autor zapo inje analizu kritikom etike situacije analiziraju i doživljaj i vrijednost, zatim donosi analizu afirmacije vrijednosti osobe, predanja osobe, analizira izbor i odgovornost, govori o tome da ljubav po iva na zauzetosti slobode i

¹³⁹¹ *Amore e responsabilità*, 75.

nazna uje problem odgoja ljubavi. Etika situacije daje prednost doživljaju u odnosu na vrlinu, a u zreloj ljubavi treba biti upravo suprotno: da ljubav kao doživljaj bude podređena ljubavi kao vrlini. Naš autor želi pokazati na koji se način ostvaruje ljubav kao vrlina u relaciji žena – muškarac, tj. u *zaru ni koj ljubavi*. U tu svrhu pokušava analizirati neke od najbitnijih elemenata ljubavi koji se najizrazitije očrtavaju u iskustvu. Temeljni je element potvrđivanje ili afirmacija vrijednosti osobe. Ljudska je narav objektivni temelj i izvor personalističke norme. Vrijednost je osobe povezana s cijelim bićem osobe, a ne samo s nekim njezinim vlastitostima. Etički poredak zahtijeva prvenstvo vrijednosti osobe u odnosu na druge vrijednosti, npr. osjetilnost ili spolnost, osjećajnost. Ljubav koja ne potvrđuje vrijednost osobe nije ljubav. Ljubav je po naravi *uzajamna*, treba znati primati i davati. Osim toga, ljubav podrazumijeva odgovornost za drugu osobu s kojom se stvara zajedništvo života. U etičkoj analizi ljubavi naš autor spominje pojam *zauzetost slobode*. Pod tim misli na *predanje sebe* jer kaže da „predati sebe zapravo zna i ograničiti svoju slobodu na korist drugih“.¹³⁹²

U analizama ljubavi Wojtyła ukazuje na potrebu umijeća a prenošenja svih dimenzija ljubavi u svakodnevni život, za što je potreban odgoj ljubavi. U tu svrhu donosi detaljnu analizu osobe u odnosu na krepost *isto e*. Danas je često prisutna tendencija da se doživljaj ljubavi zasnovan na osjetilnosti i afektivnosti priznaje kao prava ljubav, što dovodi do dezintegracije ljubavi, kako to pokazuju dosadašnje analize. Ljubav se može zaštititi upravo odgojem koji obuhvaća integraciju ljubavi *u osobi* kao i *izme u osoba*. Drugim riječima, nije dovoljno da su u ljudskim odnosima prisutni svi elementi spomenuti u dosadašnjim analizama, npr. fizička privlačnost, osjećaji, predanje, zauzetost za dobro i sreću u druge osobe, težnja za sjedinjenjem i sl. Svi ti elementi i dinamizmi dobivaju novo specifično personalno značenje i vrijednost tek kada su integrirani, a to je moguće, kako smatra naš autor, pomoću kreposti *isto e*. Danas prevladava pogrešan stav prema *isto e* koji se temelji na pogrešnom stavu prema vrijednosti. Karakterističan je za subjektivistički mentalitet u kojem ugoda zamjenjuje vrijednost. Sa stajališta etike postoji osnovni postulat: „radi dobra ljubavi, radi ostvarivanja njezine istinske biti treba se osloboditi svih onih ljubavnih doživljaja koji nemaju pokriće u istinskoj ljubavi odnosno u uzajamnom odnosu žene i muškarca temeljenom na zreloj afirmaciji vrijednosti osobe“.¹³⁹³ *isto e* predstavlja branu egoizmu u odnosima, stoga odgoj ljubavi zahtijeva rehabilitaciju i pravilno vrednovanje i razumijevanje kreposti *isto e*. Wojtyła se nastavlja na sv. Tomu koji je razradio sustav o krepostima u kojem je *isto e* povezana s vrlinom umjerenosti koja štiti uvijek da mu volja ne podlegne osjetilima. Zna i,

¹³⁹² WOJTYŁA, K., *Amore e responsabilità*, 122.

¹³⁹³ WOJTYŁA, K., *Amore e responsabilità*, 134.

umjerenost je moralna krepost koja osigurava razumnu ravnotežu osjetilno-požudne moći.¹³⁹⁴ Povezanost istine s ljubavlju proizlazi iz personalističke norme u kojoj je sadržan dvojak sadržaj: pozitivan – ljubi i negativan – ne uživaj.

Na kraju ovih analiza ljubavi u radu smo istaknuli da Wojtyła prije svega inzistira da je *istina uvjet ljubavi* u subjektivnom i objektivnom smislu. U subjektivnom smislu kao autentičnost osjeća, a u objektivnom smislu kao istina vrijednosti drugoga. Imperativ ljubavi zahtijeva isključenje svega što osobu tretira kao *uporabni predmet* i zahtijeva afirmaciju osobe zbog nje same, što također često možemo susresti kao određeni problem u bračnim i obiteljskim odnosima. Drugim riječima, autentičnost na se ljubav mora temeljiti na *istini o ovjeku kao osobi* kojega treba afirmirati u skladu s njegovom istinskom naravi. U protivnom ljubav se ne bi temeljila u realnosti. Ljubav ujedno zna i najvišu aktualizaciju ljudskih potencijalnosti, odnosno *ostvarenja osobe*. Upravo ljubav predstavlja *vrijednosni odgovor*, to jest odgovor na vrijednost drugoga kao jedinstvena i neponovljiva. Wojtyła pokazuje u svojim analizama da se ovjek najpotpunije ostvaruje u *činu sebedarja* te da ovjek upravo jer je *sui iuris et alteri incomunicabilis*, ima sposobnost *samoposjedovanja* i kao takav otvoriti se i u i u relaciju s drugom osobom. Iz ovoga se može zaključiti da upravo u ljubavi nepriopivost osobe ostaje sačuvana, ali i prevladana.

Provedene analize ljubavi pokazale su kakva je ljubav koja predstavlja ispunjenje najviše personalističke norme, tj. na koji način in trebamo ljubiti. Vidjeli smo kakva je ljubav koja bi trebala postojati u odnosu između žene i muškarca i koja omogućuje istinsko zajedništvo osoba – *communio personarum*. Ranije opisano autentično sudjelovanje, kao i ovdje analizirana ljubav koja mora predstavljati ispunjenje personalističke norme temelj istinskoga zajedništva osoba – *communio personarum* koje nalazimo u zajednici kao što su brak i obitelj.

6. Brak i obitelj kao *communio personarum*

U našem smo radu posebno prikazali promišljanja pape Ivana Pavla II. o obitelji kao najvažnijoj društvenoj i crkvenoj instituciji. U analizama braka i obitelji kao *communio personarum* može se uočiti da su usko povezani i međusobno uvjetovani pojmovi *najviše ostvarenje osobe* i *puno ostvarenje zajedništva* ili *communio personarum*. Znači, u obitelji kao stvarnosti *communio personarum* pokazuje se važnost *personalne subjektivnosti* koju karakteriziraju *samoostvarenje* i *samovladanje*, ali je nužno i *autentično sudjelovanje* kao

¹³⁹⁴ Katekizam Katoličke Crkve, 1809.

temelj socijalne dimenzije zajedništva, drugim riječi ima, u *communio* je nužno *autenti no sudjelovanje* osoba. Pokazuje se da u me uljudskim odnosima nesebi an dar sebe predstavlja temelj itava poretka ljubavi i cjelokupne autenti nosti ljubavi. Sama narav zajedništva, tj. *communio* osoba, zahtijeva da se ovaj *dar* ne samo daruje, nego i primi u cjelokupnoj svojoj istini i autenti nosti. Provedene analize pokazuju da se koncept *communio* ne odnosi samo na nešto zajedni ko, na zajednicu kao u inak ili izraz postojanja i djelovanja osoba. U primarnom smislu *communio* se odnosi na zajedništvo kao na in zajedni koga postojanja i djelovanja po kojem se uklju ene osobe me usobno potvr uju i afirmiraju. Iz re enoga se zaklju uje: ako je koncept *communio* klju an za razumijevanje stvarnosti obitelji i njenu teološku interpretaciju, isto je tako istina da analiza me uljudskih, tj. *interpersonalnih* odnosa vlastitih obiteljskoj zajednici vodi jasnijem i dubljem razumijevanju samoga koncepta *communio*.

S obzirom da je obitelj institucija u ijem se temelju nalazi brak, u nastavku smo izvršili analizu Wojtyła poimanja braka koji nije samo partnerstvo nego i pravi *communio personarum*. Koncil eksplicitno govori o braku kao o savezu dok Zakonik kanonskoga prava iz 1917. godine definira brak kao ugovor što e novim Zakonikom iz 1983. godine biti promijenjeno. Mogli smo zamijetiti da naš autor govori o tri dimenzije koje postoje u braku i koje se me usobno uklju uju. To su institucija, savez i *communio*, od kojih najdublju razinu predstavlja *communio* dok druge dvije proizlaze iz nje. Analize su pokazale da naš autor problemu braka prilazi na razini *communio*, što ima dvostruko zna enje. Implicira personalnu i interpersonalnu dubinu odnosa definiranih u biblijskom duhu kao *savez* i, drugo, implicira odre ene *uvjete* koji se odnose na brak, a zatim na obitelj. Rije je o uvjetima za ostvarenje ovoga odnosa, a radi se o principima koji temeljno uvaju status braka i obitelji. Radi se o objektivnim zakonima koji svoje temelje i opravdanje imaju u postojanju i vrijednosti osobe. Ro enjem djeteta brak ili savez žene i muškarca postaje obitelj. Brak koji ne može ispuniti tu svrhu prokreacije ni najmanje time ne gubi vlastito zna enje kao institucija me uosobnoga karaktera. I ovdje naše analize pokazuju da zakoni na kojima se temelji postojanje bra noga saveza moraju proizlaziti iz personalisti ke norme jer jedino to može jam iti istinski osoban karakter sjedinjenja dviju osoba. Ovo vrijedi i za obitelj jer je društveno ustrojstvo obitelji dobro kada se temelji na vrijednostima koje tako er proizlaze iz personalisti ke norme.

Vrijednosti braka kao što su monogamija i nerazrješivost temelje se na *Božjem naumu*, stoga je papa Ivan Pavao II. u svojem nauku o braku i obitelji težište stavio upravo na razumijevanju božanskoga plana za obitelj u njezinoj ljudskoj stvarnosti. Papa u svojim teološkim analizama polazi od toga da duboko ljudsko zna enje braka i obitelji odgovara

božanskom planu, što potvrđuju objava i tradicija, osobito patristi ka misao. U tu svrhu analizirali smo *Prvi izvještaj o stvaranju (Post 1,1–2,4a)*, kao i *Drugi izvještaj o stvaranju (Post 2,4b–25)* slijede i Papine analize. Ova dva izvještaja otkrivaju da je Bog stvorio obiteljsku zajednicu u kojoj smisao ljubavi i plodnosti dobiva svoje puno značenje. Zatim naš autor slijedi biblijski tekst i govori o izvornoj nevinosti i stanju grešnosti te o otkupljenju u Kristu i po Kristu. U ovom stanju brak postaje sakrament ustanovljen od Isusa Krista kako bi ostvario otkupljenje supružnicima. Iz provedenih analiza možemo zaključiti da jedino sakrament braka u potpunosti pred Bogom opravdava činjenicu zajedništva koga braćo i sestre života shvaćaju kao istinski *communio personarum*.

U analizi samoga pojma *communio* uvidjeli smo njegovu široku povijesno-teološku primjenu. Spomenuli smo neka značenja pojma u teologiji: Trojstvo kao *communio*, Duh Sveti kao *communio*, eklezijalna *communio*, brak i obitelj kao *communio personarum*, zatim *communio sanctorum* itd. Ispravan govor o Trojstvu kao *communio* treba uključivati govor o odnosima triju božanskih osoba, ali uvijek u vidu njihova jedinstva biti. Makar samo u analogiji, esto se upotrebljava usporedba zajedništva među ljudima sa zajedništvom u Trojstvu jer Bog koji se objavljuje kao *mi* omogućuje i *ljudsko mi* te uvijek otvara prostor zajedništva. Kako je rečeno, koncept *communio* u primarnom smislu odnosi se na zajedništvo kao na in postojanja i djelovanja po kojem se uključene osobe međusobno potvrđuju i afirmiraju. Nakon analize pojma *communio* slijedi analiza braka i obitelji kao *slike Trojstva*. Duh Sveti dar je i savršen plod uzajamne ljubavi Oca i Sina. Budući je Duh Sveti princip braćo i života i djelovanja, on oblikuje obitelj kao *imago trinitatis* te obitelj otvara logici darivanja i nesebičnosti. Ljudski čin ljubavi koji je na razini *eros* zahvaljujući i Duhu Svetom poprima karakter ljubavi koja se nalazi na razini *agape*. Duh Sveti je onaj koji stvara jedinstvo, zajedništvo – *communio personarum*.

7. Brak i obitelj u dokumentima pape Ivana Pavla II.

Prije analize poimanja obitelji u dokumentima pape Ivana Pavla II. u našem radu kratko smo spomenuli pretkoncilski nauk u kojem se brak promatrao isključivo s biološko-fiziološko-prokreativnoga aspekta, što se nalazi i u Zakoniku kanonskoga prava iz 1917. godine, dok Drugi vatikanski koncil brak i obitelj postavlja u središte svoga učenja. Taj se nauk o braku i obitelji otkrivao u više dokumenata, jedino je pastoralna konstitucija o Crkvi u svijetu – *Gaudium et spes* sustavno i cjelovito govorila o braku i obitelji u svojem drugom dijelu. Brak se promatra s personalističkoga stajališta, što predstavlja jednu od najvećih novosti koncilskoga nauka. U konstituciji *Gaudium et spes* Koncil nije imao namjeru

sustavno iznijeti nauk o braku ve glavne istine o ženidbi, prije svega u pastoralnom smislu. Promatra brak polaze i od „bra nih drugova koji ga tvore a ne od prijašnjeg glavnog cilja prokreacije“.¹³⁹⁵ Isti e brak kao intimnu zajednicu ljubavi (GS 48). Koncil tvrdi da se bit braka sastoji u „posvemašnjoj zajednici i zajedništvu itavog života supruža“ te je po naravi usmjeren na prokreaciju, ali i potpunu integraciju života supruža.

Od dokumenata o braku i obitelji pape Ivana Pavla II. analizirali smo apostolsku pobudnicu *Familiaris consortio* i *Pismo obiteljima* pape Ivana Pavla II., u kojima je izvršno protuma io pojam *communio personarum* prikazom bra noga i obiteljskoga zajedništva. Pobudnica *Familiaris consortio* plod je Sinode o zadatcima obitelji u suvremenom svijetu koja je održana 1980. godine. Sinoda je bila posve ena pitanjima pred kojima se nalazi suvremena obitelj. Pobudnica je strukturirana u etiri dijela, i to: svjetla i sjene današnje obitelji, Božji naum o braku i obitelji, zada a krš anske obitelji, obiteljski pastoral: etape, strukture, djelatnici i prilike. Papa isti e nužnost upoznavanja današnjih prilika u kojima se našla institucija braka i obitelji te nudi usmjerenja koja omogu uju da se spasi i ostvari sva istina i puno dostojanstvo braka i obitelji. Papa isti e da odgoj udoredne savjesti¹³⁹⁶ postaje prvenstven zadatak jer to svakoga ovjeka ini sposobnim da prosu uje koja su prikladna sredstva kojima e se ostvariti u skladu sa svojom izvornom isitnom. Pobudnica u svojoj cjelovitosti pokazuje veliku osjetljivost za vrednote. Opisuju i Božji naum za brak i obitelj ljubav je istaknuta kao prva i temeljna vrednota toga zjedništva – *communio*, o emu smo ranije pisali.

Analiza pobudnice pokazuje da Papa težište stavlja na etiri glavne zada e suvremene obitelji koje se odnose na osobu, život te društvo i Crkvu. Budu i da je obitelj zajednica osoba, proizlazi da je stvaranje *zajednice osoba* prva i bitna zada a obitelji. Obitelj kao *communio personarum* ima zadatak da vjerno živi stvarnost zajedništva u trajnu naporu da se promi e istinita zajednica osoba. Nutarnje po elo, snaga i cilj takva zadatka jest ljubav jer bez ljubavi obitelj nije *zajednica osoba*, bez ljubavi obitelj ne može živjeti, rasti niti se usavršavati kao zajednica osoba. Jedino pravi duh žrtve omogu uje da se sa uva i usavrši obiteljsko zajedništvo osoba. Druga temeljna zada a obitelji jest ona koju supružnici ostvaruju služenjem životu, tj. ra anjem i odgajanjem djece, unato suvremenom *anti-life mentalitetu* koji to nastoji poremetiti. U vezi s tim dokument podsje a da ra aju i djecu supružnici postaju suradnici Božji u povijesnom trenutku i ostvaruju Božji blagoslov koji je dan na po etku ljudskoga stvaranja. Tre u zada u suvremena obitelj ostvaruje u razvoju i blagostanju

¹³⁹⁵ KOŽUL, Smiljan, „Novi naglasci ženidbe na Drugom vatikanskom saboru“, 61.

¹³⁹⁶ *Familiaris consortio*, 4–8.

društva. etvrta zadaća obitelji izražena je sudjelovanjem u životu i poslanju Crkve. etvrti i posljednji dio pobudnice *Familiaris consortio* nosi naslov „Obiteljski pastoral: etape, strukture, djelatnici i prilike“. U ovoj opširnoj analizi Papa ističe načela kojima je prožeta cijela pobudnica. Ta načela trebala postati temeljno polazište za promišljanje o braku i obitelji u našem vremenu, kao i pronalaženje konkretnih načina za realizaciju i ostvarenje Papinih smjernica. Ta načela su: načelo realističnosti ili upoznavanja i priznavanja realnoga stanja braka i obitelji, načelo razvoja i rasta života, načelo postupnosti, univerzalnosti, pozitivna pristupa braku i obitelji ili načelo pozitivnoga, načelo eklezijalnosti i transparentnosti transcendentalne dimenzije braka i obitelji.

Izvršili smo analizu *Pisma obiteljima* pape Ivana Pavla II. Organizacija ujedinjenih naroda proglasila je 1994. godinu Godinom obitelji te je u središte svoga zanimanja i djelovanja stavila obitelj. Upravo povodom ovoga događaja Papa je napisao svoje *Pismo obiteljima*. Osim toga, značajni su i Papini govori povodom Godine obitelji. Radi se o Papinoj *novogodišnjoj poruci za Svjetski dan mira 1994. godine* naslovljenoj „Iz obitelji se rađava mir i pravda“. Ovom porukom Papa upozorava svijet i cijelo čovječanstvo na tijesnu povezanost temeljnih vrednota obiteljskoga života s vrednotama mira i stanja koje vlada u čovječanstvu. Druga je *Korizmena poruka* pape Ivana Pavla II. pod naslovom „Obitelj je u službi ljubavi, ljubav je u službi obitelji“. Papa ističe da je obitelj prvo povlašteno mjesto odgoja i vježbanja u bratskom življenju, ljubavi i slozi. U obiteljskim odnosima u kojima se poniznost, prihvatljivost i poštovanje drugoga, ističe i solidarnost kao bitan i prvotni izraz bratske ljubavi. Analiza pokazuje da Papa u ove dvije poruke uključuje i ostalim jasno ističe vrednote na kojima se treba temeljiti svaka obitelj te načela na kojima se ona ostvaruju u konkretnom životu.

Analiza *Pisma obiteljima* pokazuje prije svega Papin stav da je „obitelj put Crkve“ te govori kako svoje korijene ima u Presvetom Trojstvu. Bog ju je osnovao kada je iz ljubavi stvarao prvoga muškarca i ženu, o čemu smo ranije govorili. Papa ističe da upravo iz toga proizlazi životno zvanje muža i žene i cijele obitelji, a to je – ljubiti. Upozorava na postojanje „tamnih sila zla“ koje su usmjerene razaranju obitelji. Kaže da se „zamišljena je moralna savjest, izoblićuje ono što je istinito, dobro i lijepo, sloboda se zamjenjuje ropstvom“.¹³⁹⁷ U prvom dijelu *Pisma* Papa govori o *Civilizaciji ljubavi*, a u drugom o prisutnosti Isusa pod naslovom *Zaručnik je s vama*. U prvom dijelu *Pisma obiteljima* Papa obrađuje izvore iz kojih je nastala obitelj pod naslovom „Muško i žensko stvorio ih“. Analize ovoga dijela *Pisma* pokazale su da iskonski uzor obitelji treba tražiti u samom Bogu. Božanski Mišljenja ni je uzorak ljudskoga mišljenja.

¹³⁹⁷ *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.*, br. 5.

Papa donosi snažnu tvrdnju rije ima: „To je i prva potvrda jednakoga dostojanstva muškarca i žene: oboje su jednako osobe.“¹³⁹⁸ Iz ovoga proizlazi bit zajedništva, braka i obitelji kao istinskoga *communio personarum*. Obitelj je, kako Papa ističe, *zajednica osoba* kojoj je vlastit na in postojanja i zajedni koga življenja upravo *zajedništvo – communio*. Samo su osobe sposobne živjeti i postojati u zajedništvu na temelju uzajamna potpuno svjesna i slobodna izbora. Obitelj zapo inje od bra ne zajednice koja je nerazrješiva. Nerazrješivost braka predstavlja temelj zajedni koga dobra obitelji. Zatim slijedi opis pojmova *zajednica i zajedništvo*, što je analizirano i u pobudnici *Familiaris consortio* u okviru govora o prvoj zada i obitelji, a o toj stvarnosti, kako je ve re eno, nalazimo potvrdu u *Drugom izvještaju o stvaranju*. Ponovit emo da *zajedništvo muža i žene* ozna čava po etak *obiteljske zajednice*. Obiteljska *zajednica* prožeta je onim što ini vlastitu bit zajedništva.

Analize Pisma ukazuju da se u obitelji potpuno ispunjava i *roditeljsko zajedništvo*. Novo ljudsko bi e jednako kao i njegovi roditelji pozvano je postojati kao osoba, pozvano je na život u *istini i ljubavi*. Kada govori o *zajedni kom dobru braka i obitelji*, Papa prije svega misli na ono što ini *zajedni ko dobro muža i žene*, a to su: ljubav, vjernost, uzajamno poštivanje, doživotno trajanje njihove bra ne veze. Prihvatanje i odgajanje djece jesu dva glavna cilja obitelji. Djeca predstavljaju zajedni ko dobro obitelji. Naziva obitelj svetištem života, ona je društvena ustanova koja se ne može niti se smije i im nadomjestiti, upravo svetište života. Pokazalo se da bra no zajedništvo bitno uključuje dvije dimenzije, i to sjedinjenje i stvaranje novoga života.

Nakon toga analizirali smo *dvije civilizacije*. Upravo se u naše doba sukobljuju, najviše s obzirom na odgovorno roditeljstvo, dvije civilizacije. S jedne strane *civilizacija ljubavi*, a s druge *civilizacija smrti* ili *utilitarizam*. Kako nam tuma i Papa, ovjek je stvoren na *sliku Božju* i iz ruku Stvoritelja primio je svijet s obvezom da ga oblikuje na svoju sliku. Upravo iz ispunjenja ovoga zadatka proizlazi civilizacija koja nije drugo nego humanizacija, o ovje enje svijeta. Danas prevladava *utilitarizam* na prakti nom i eti kom području koji na prvo mjesto stavlja užitak/hedonizam. To nazivamo *civilizacijom smrti*. U današnjim kulturalnim prilikama gdje prevladava *civilizacija smrti* obitelj se osje a ugroženom jer je napadnuta u samim svojim temeljima. Pokazalo se da je sve što je suprotno *civilizaciji ljubavi* suprotno i cijeloj istini o ovjeku. Civilizaciju ljubavi Papa povezuje s personalizmom jer je personalisiti etos altruisti ki. On pokre e osobu da bude dar drugima i da pronalazi radost u tome što se dariva. Ljubav se ne smije shvatiti kao sposobnost da se ini bilo što. Kako je

¹³⁹⁸ *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.*, 6, str. 14 i 15.

re eno, ona zna i *sebedarje*. Analize odgoja ukazuju na dva pitanja: uvijek je pozvan živjeti u *istini i ljubavi* i, drugo, svaki se uvijek ostvaruje *iskrenim sebedarjem*. Ta bi dva elementa trebao sadržavati ispravan roditeljski odgoj djece.

Nakon analize Papinih dokumenata napravili smo osvrt na simpozij o pobudnici *Familiaris consortio* održan u akovu 1983. godine.¹³⁹⁹ Ovdje ćemo samo istaknuti riječi i iz predgovora zbornika da je Papa u *Familiaris consortio* bio glas koji poziva da se vratimo *izvorima, iskonskoj Božjoj zamisli* u vezi sa ženom i muškarcem stvorenima na *sliku Božju*, o iskonskom pozivu uvijek da svoje postojanje shvati kao ljubav koja se posve daje i koja je izme u ostaloga životvorna.

8. Odgoj za vrednote

Posebno smo analizirali problem odgoja za vrednote u okvirima Papina poimanja *odgoja za vrednote* koje je iznosio u svojim djelima i dokumentima. Brak i obitelj u vrijednosnom smislu predstavljaju temeljna dobra. Ipak, brak i obitelj danas zahtijevaju puno više brige i pažnje nego što je to bilo ranije u njihovu tradicionalnom poimanju kada su neke stvari bile samorazumljive i op eprihvane. U okolnostima suvremenoga svijeta koje ne pogoduju bračnom životu, račanju i odgoju djece, teško je govoriti o braku i obitelji kao istinskim vrijednostima, a još je teže afirmirati ih kao takve. Unatoč svim nepovoljnim okolnostima suvremenoga svijeta treba također reći da postoji velik bračni i obiteljski optimizam. To se može primijetiti samo u slučajevima angažirana praktična svjedočenja kršćanskih supružnika i roditelja o temeljnim vrijednostima i idejama na kojima se izgrađuju brak i obitelj. S obzirom da brak i obitelj predstavljaju i etičku stvarnost, bilo je potrebno u ovom radu istaknuti koje su to temeljne vrednote braka i obitelji.

Analize su pokazale da Wojtyła ističe kako moralni život, tj. moralne norme ne govore o tome što je dobro, a što zlo. Time se bavi etika koja moralnom životu pristupa normativno. Ona na neki način sudi o tome što je dobro, a što zlo i te sudove obrazlaže, to jest dokazuje zašto je to tako. Analizirajući i Wojtyłina djela i dokumente vidimo da su ona prožeta govorom o općeljudskim vrednotama koje su posebno važne za život u zajednici kao što je obiteljska zajednica. Isto tako, vidljivo je kako Papa stalno poziva na odgoj za vrednote i ljubav koji se, prije svega, događaju u samoj obitelji. Naš autor u svojim djelima *Osoba i čin* i *Ljubav i odgovornost* spominje tri najvažnije vrednote, a to su *osoba, ljubav* i *život*. Vrijednost *osobe*

¹³⁹⁹ ARA I, Pero, DOGAN Nikola i drugi (ur.), *Obitelji, postani ono što jesi!* Radovi simpozija o pobudnici pape Ivana Pavla Drugog „Familiaris consortio – Obiteljska zajednica“ u akovu, 28. do 30. studenog 1983., akovo, 1984.

temelji se na dostojanstvu koje posjeduje zbog stvorenosti na *sliku Božju*, a vrijednost *života* temelji se na *daru* koji je uvijek u svojoj dvojnosti kao muškarac i žena primio iz ruku Stvoritelja. U ljubavi braćnoga zajedništva koja je okrunjena rođenjem djeteta ili djece braćni partneri postaju na neki način su-stvaratelji s Bogom. Ove vrednote u svakodnevnom životu obitelji ostvaruju u uzajamnoj shvaćanju, strpljenju, u ohrabrivanju i praštanju. Isti je da je obitelj prvo povlašćeno mjesto odgoja i vježbanja u bratskom življenju, ljubavi i slozi. Provedene analize pokazuju da uvijek u obiteljskim odnosima u i poniznost, prihvaćanje i poštovanje drugoga. Papa ističe solidarnost kao važnu vrednotu u današnjem svijetu kada su obitelji u raznim potrebama. U djelu *Ljubav i odgovornost* govori o *problemima odgoja ljubavi*¹⁴⁰⁰ koji je usmjeren na *odgoj za krepost isto je*. Pokazuje se da *krepost isto je* nalazi svoje mjesto kada supružnici primjenjuju *uzdržljivost* ne kao odricanje nego kao pravu vrednotu koja čuva dostojanstvo braćnoga.

Potom smo analizirali vrijednosti odgoja u kontekstu Papinih dokumenata o braku i obitelji. Pobudnica *Familiaris consortio* donosi govor o odgoju u trećem dijelu posvećenom zadržavanju kršćanske obitelji.¹⁴⁰¹ Naglašava da je kršćanski odgoj pun, cjelovit odgoj, koji treba voditi prema punini življenja ljudskoga života, a to znači imati pred očima ljudske i kršćanske vrednote. Obitelj je po svojem unutarnjem ustrojstvu i najdubljem smislu svoga postojanja prava škola potpunije oblikovanja¹⁴⁰², škola društvenih kreposti.¹⁴⁰³ Ovakav govor o odgojnoj ulozi roditelja predstavlja novost koja je najprije bila izražena na Drugomu vatikanskom koncilu koji kaže da je obitelj povlašćeno mjesto ljudske formacije.

Analize pokazuju da odgojno pravo i odgojna dužnost roditelja imaju tri značajke. Odgoj je za roditelje nešto *bitno* jer je povezano s prenošenjem života; nešto *izvorno i prvobitno* s obzirom na odgojnu zadaću u drugih; nešto *nezamjenjivo i neotuđivo* zbog čega ne može biti povjereno drugima niti od drugih nasilno prisvojeno. Ljubav roditelja je mjerilo koje nadahnjuje i vodi sav odgojni napor obogaćujući i ga vrednotama blagosti, postojanosti, dobrote, služenja, nesebičnosti, duha žrtve, a to su najdragocjeniji plodovi ljubavi.

Provedene analize ukazuju da *odgajati za bitne vrednote ljudskoga života* znači i da djeca moraju postići i osjećaj za istinsku pravdu koja jedina vodi poštivanju osobnoga dostojanstva svakoga čovjeka. Moraju zadobiti osjećaj prave ljubavi prožete nesebičnim služenjem drugima. Papa ističe da su *zajedništvo* i *sudjelovanje* koje se svakodnevno živi u obitelji najkonkretnija pedagogija za djelatno, odgovorno i plodno uključivanje djece u najširi

¹⁴⁰⁰ IVAN PAVAO II., *Amore e responsabilita*, 129–194.

¹⁴⁰¹ IVAN PAVAO II., *Familiaris consortio*, 36–41.

¹⁴⁰² *Gaudium et spes*, 52.

¹⁴⁰³ *Gravissimum educationis (Deklaracija o kršćanskom odgoju)* (GE), br. 3.

okvir društva. U odgoj za bitne vrednote ljudskoga života spada odgoj za ljubav te spolni odgoj koji uključuje i odgoj za istinu.

Analiza *Pisma obiteljima* pokazala je da Papa daje neka pravila i načela o kojima treba voditi računa ako želimo ostvariti kršćanski obiteljski odgoj. Polazi od dvije temeljne istine: da je uvijek pozvan živjeti u *istinici i ljubavi* i da se svaki uvijek ostvaruje iskrenim *sebedarjem*. Roditelje naziva učiteljima svoje vlastite djece koji isto tako od svoje djece učeni bit će. Roditeljsko *mi* se po razvijanju i odgajanju razvija u obiteljsko *mi*. Roditeljstvo uključuje tjelesno roditi, a cijeli odgojni proces označava daljnje razvijanje koje se događa postupno i složeno. Treba istaknuti da samo duhovno zrele obitelji mogu primjereno prihvatiti ovaj zadatak odgoja, posebice kada je u pitanju priprema za izbor zvanja djece. Papa ovdje ističe, kao i u većini svojih dokumenata, potrebu osobite *uzajamnosti među obiteljima* te potiče na udruživanje, primjerice u obliku obiteljskih udruga i ustanova za obitelj. Cijeli odgojni postupak nalazi uporište i konačni smisao u ljubavi. Glavni nam se jednom od važnih poruka ovih analiza vezano za odgoj da se roditelji trebaju i sami usavršavati i upoznavati s metodama odgoja kako bi dorasli ulozi odgojitelja svoje djece. Prije svega, to podrazumijeva i stalni duhovni rast koji uključuje trajan odgoj savjesti svake osobe.

Daljnje su analize pokazale veliku ulogu savjesti koja procjenjuje i prosuđuje je li neko djelo koje činimo ili ga želimo tek učiniti dobro ili zlo. Savjest može biti pogrešno formirana, na što nas upozorava već i sv. Pavao u svojim poslanicama.¹⁴⁰⁴ U evanđeljima nalazimo umjesto govora o *savjesti* govor o *srcu* kao *središtu ljudskoga bića*. Na Drugomu vatikanskom koncilu govori se o *moralnoj savjesti*. No najčešća je uporaba riječi *savjest* kao „glas Božji u ovjeku“.¹⁴⁰⁵ Pokazuje se potreba vrline *razboritosti* koja je važna jer nam osvjetljuje moralnost čina. Što više prevladava ispravna savjest, to se više osobe, kao i obitelji, udaljavaju od samovolje i nastoje se prilagoditi objektivnim normama moralnosti. Od svih deformacija savjesti najpoznatije su skrupuloznost i laksnost.¹⁴⁰⁶ Odgoj savjesti je posao cijeloga života koji učini i kreposti, liječi i od sebičnosti i oholosti te od pogrešna osjećaja krivnje i od pokreta samodopadnosti koji se razvijaju iz slabosti i ljudskih pogrešaka.¹⁴⁰⁷ U tom prilikom osjetljivu području odgoja savjesti uvijek može pomoći i crkveno učiteljstvo, a Božja riječ je svjetlo na tom putu; treba je vjerom i molitvom usvajati i provoditi u život. U ovom avajaju se opasnosti u današnjem svijetu koje nastoje deformirati savjest. Između ostaloga, sve se manje cijene vrednote kao što su objektivna istina, nesebična i požrtvovna ljubav, a sve više osobno

¹⁴⁰⁴ Usp. 1 Kor 8,7,10,12.; Rim 14.

¹⁴⁰⁵ *Gaudium et spes*, 16.

¹⁴⁰⁶ FU EK, Ivan, *Osoba. Savjest*, 215–238.

¹⁴⁰⁷ *Katekizam Katoličke Crkve*, 1784.

ostvarenje u smislu egoizma zbog čega su brak i obitelj ugroženi. Drugim riječi ima, gubi se sve više iz vida personalistička norma nužna za ispravno djelovanje, posebno u me u odnosima koji vladaju u braku i obitelji. Nužno je povjerovati da se po ispravno formiranoj savjesti mogu obnoviti pojedinci, brak i obitelj, kao i cijeli svijet. Može se zaključiti da je upravo *odgoj srca*, tj. *odgoj savjesti* najbolja garancija da će ljudski život uspjeti, da će uspjeti obnova braka i obitelji u skladu s Papinim riječi ima: „Obitelji, postani ono što jesi!“¹⁴⁰⁸ Odgoj savjesti koji zadire u dubinu ljudske duše jedan je od najvažnijih zadataka koji je stavljen pred svakoga čovjeka i svaku obitelj. Stoga će odgojitelji 21. stoljeća a ispuniti svoju ulogu kada pridonesu integralnu razvoju čovjeka, osloboditi ga i njegov svestrani potencijal intelekta, volje i srca. Brinu i se o formaciji cijeloga čovjeka odgojitelji su u stanju pobijediti u borbi za čovjeka i formirati civilizaciju ljubavi. Ciljevi kršćanskoga odgoja odnose se prije svega na konačno ljudsko određenje, koji se raduju iz istine i ljubavi.¹⁴⁰⁹

Provedene analize o odgoju za vrednote ukazuju na iznimnu praktičnu vrijednost Papinih prijedloga u vezi sa sadržajem i detaljnim programom odgoja za izgradnju *civilizacije ljubavi*. Papa predlaže ideju četverostruka prvenstva, i to: prvenstva osobe ispred stvari, etike ispred tehnike, duha ispred materije i milosrđa ispred pravednosti.¹⁴¹⁰ *Prvenstvo osobe u odnosu na stvari* u temelju sadrži ono *više biti* negoli *više imati*. To načelo proizlazi iz uvjerenja da se personalizacija ljudskoga svijeta ne može ostvariti bez prihvatanja temeljnoga stava da je osoba vrhunska vrijednost, neusporediva s cijelim svijetom stvari. *Prvenstvo duha u odnosu na materiju*, nazvano *novim humanizmom*, vodi razvoju ljudske osobe u cijeloj njezinoj unutarnjoj istini, slobodi i dostojanstvu.¹⁴¹¹ *Prvenstvo etike u odnosu na tehniku* nužan je uvjet postavljanja osobe ispred stvari. *Prvenstvo milosrđa ispred pravednosti* gradi se na pravednosti, ali je prekoračenje nalaze i utemeljenje na prirodnim zakonima i na poretku evanđelja. Iz svega rečenoga može se zaključiti da se u suvremenoj civilizaciji procjenjuje čovjeka prema načelu utilitarizma, a ne po načelima personalističke norme koja uključuje istinsku vrijednost i dostojanstvo osobe. Osim toga, svetost braka ugrožena je i površnim ili mlakim, a čisto i nikakvim svjedočenjem kršćanskih supružnika o dimenziji svetosti braka. Kršćanski brak pretpostavlja totalitet supružničkoga darivanja i prihvatanja dok se danas naglasci stavljaju na kompatibilnost naravi ili tipova ličnosti, zajedničke interese i sl. Stoga se čovjek današnjice, napose kršćanske obitelji, moraju vratiti temeljnim načelima koja sadrže

¹⁴⁰⁸ *Familiaris consortio*, 17.

¹⁴⁰⁹ STALA József, „Punina postojanja osobe – civilizacija ljubavi u kontekstu postmoderne“, 469–477.

¹⁴¹⁰ IVAN PAVAO II., *Redemptor hominis*, 16; *Laborem exercens* (*Radom čovjek*), 20; *Evangelium vitae*, 98.

¹⁴¹¹ *Familiaris consortio*, 8; *Laborem exercens*, 6.

evan elja i upozoravati na temelje *civilizacije ljubavi* te podsje ti da bez ljubavi nije mogu a humanizacija svijeta.

Može se uo iti da Wojtyline analize o osobi, braku i obitelji pokazuju da spoznaja istine o ovjeku ima normativni karakter. Kada u sebi otkrivamo sami sebe, tj. istinu koja nas definira kao osobu, otkrivamo istinu o svakom drugom ja. ovjek spoznaju i sebe u sebi spoznaje svakoga drugog kao dostojna afirmacije zbog njega samoga, kao dostojna ljubavi.

ovjek kao osoba nema samo sposobnost spoznati istinu o sebi i drugom, nego i inom slobodna izbora podrediti se istini, a to zna i vidjeti sebe pozvanim na *injenje istine u ljubavi*. Zna i, tek u ispunjenju ina ljubavi ovjek ostvaruje puninu identiteta te možemo ustvrditi da je drugi mogu nost ostvarenja naše vlastite ovje nosti. Pokazalo se da Wojtyfino pozivanje na tomisti ke postulate unutar metodoloških okvira tomisti koga personalizma uop e ne umanjuje originalnost njegovih personalisti kih doprinosa. Uz svoju inovativnost Wojtylina misao pokazuje sposobnost posredovanja sadržaja tomisti koga personalizma suvremenom ovjeku, iznimno senzibiliziranu za pitanja ljudske osobe, osobito pod vidikom njezine subjektivnosti.

U govoru o ljubavi, braku i obitelji željeli smo istaknuti personalisti ku vrijednost ljudskoga ina koja predstavlja specifi an put pod kojim se može promatrati filozofska misao Karola Wojtyła. S obzirom da govor o ovim stvarnostima nije potpun bez teološke refleksije, bilo je nužno promatrati ljubav, brak i obitelj s teološkoga stajališta koje se prije svega temelji na objavi, tradiciji i crkvenom u iteljstvu, a kada je rije o nauku o obitelji koji nam donosi papa Ivan Pavao II., treba re i da je bilo nužno uzeti u obzir njegovu personalisti ku antropologiju kako bismo dobili cjelovitiji prikaz stvarnosti ljudske zajednice kao što je obitelj.

U našem radu, kako je istaknuto u uvodu, željelo se pokazati na koji na in *sudjelovanje* shva eno kao vlastitost osobe koja odgovara personalnoj subjektivnosti i istovremeno kao autenti an temelj ljudske zajednice dolazi do izražaja u zajednici života kao što je obitelj.

Provedene analize pokazale su da u braku kao interpersonalnom *ja-ti* odnosu ova stvarnost sudjelovanja dolazi najviše do izražaja onda kada supružnici prihva aju vrijednosti koje se mogu odrediti kao *zajedni ko dobro* braka i obitelji. Tada svaka osoba daje svoj doprinos ostvarenju zajedni koga dobra i istovremeno pridonosi razvoju svake osobe toga zajedništva – *communio*. Zna i, bilo da govorimo o braku ili o obitelji, svaki lan jedne takve zajednice savršenije realizira i vlastito dobro u smislu samoostvarenja sudjeluju i istovremeno

u ostvarenju zajedni koga dobra odrede zajednice. Obitelj kao *mi* zajednica jest ona forma ljudskoga plurala u kojoj se osoba u najvišoj mjeri ostvaruje kao subjekt. Temelj je zajednice objektivna i autentično doživljena *istina dobra*, u ovom slučaju istina *zajedni koga dobra*. U tom smislu sudjelovanje na pravi način ispunja svoju ulogu u braku i obitelji te se može zaključiti da je sudjelovanje uvjet autentičnosti na *communio personarum – zajedništva osoba*.

Cilj je našega rada bio istražiti odnos između personalističke antropologije Karola Wojtyły i poimanja obitelji, s jedne strane, te na koji način personalistički pogled na obitelj vodi konzekventno do razumijevanja osobe, s druge strane. Provedeno istraživanje potvrdilo je tezu iskazanu u uvodu rada da upravo personalistička antropologija i u njoj utemeljena personalistička etika Karola Wojtyły imaju određenu ulogu za njegovu koncepciju obitelji kao *communio personarum* i omogućuju originalne uvide u odnose između u strukturu zajednice i personalne subjektivnosti, što pokazuju uvidi i zaključci našega istraživanja.

Personalistički pogled na obitelj vodi konzekventno do povratne interpretacije, to jest do boljšeg razumijevanja osobe u svjetlu obitelji. Radi se o analizi obje strane odnosa, svojevrsna binoma *osoba – obitelj*. Na isti način *obostranoga odnosa* pokazuju se daljnji zaključci kako slijedi.

Odnos osoba – dar proizlazi prije svega iz razumijevanja obitelji kao fundamentalne dimenzije egzistencije uvijek. Iz ovakva poimanja obitelji slijedi da se rođenje nove osobe ne može potpuno razumjeti izvan kategorija apsolutnoga dara. Znači, od najveće je važnosti u obitelji upravo obostran odnos *osoba-dar* koji čini temelj razumijevanja egzistencije osobe kao nutarnje otvorene i upućene na egzistenciju drugih osoba. Radi se o personalno-relacijskom odnosu, što smo opširno analizirali u našem radu.

Odnos osoba – nagon važan je u analizama ljubavi, braka i obitelji. Vidjeli smo da Wojtyła opisom i postupnom analizom odnosa *osoba-nagon*¹⁴¹² doprinosi do određivanja ljudske i personalne dimenzije spolnoga nagona u uvijek. Ljudska istina o spolu posjeduje etičko-personalnu dimenziju. Kako represivna, tako i permisivna etika posljedica su nerazumijevanja naravi spola. Norma se uvijek izvodi iz nutarnje logike, to jest istine naravi bita. Utvrđuje li se ta norma spoznajom nutarnje svrhovitosti spolnosti ili njenom funkcijom i smislom unutar bračnoga odnosa muškarca i žene, ona je uvijek upisana u identitet subjekta. Norma je *istina ljubavi*, a istina ljubavi zahtijeva da se nikada ne dovede u pitanje personalni integritet i punina uzajamnoga dara, tj. apsolutno nesebičan i neuvjetovan karakter bračnoga dara. Time je isključeno svako instrumentaliziranje ili depersonalizacija tijela. Stoga se

¹⁴¹² WOJTYŁA, K., *Amore e responsabilità*, 9–60. Usp. BUTTIGLIONE, Rocco, *L'uomo e la famiglia*, 99–119.

pokazuje i zaključuje da je *istina braće i ljubavi* fundament, temelj obitelji. Ona je izvor njena antropološkoga identiteta. Nadalje, pokazuje se da obitelj predstavlja stvarnost koja se izvodi iz me usobnoga *dara osoba* i time se oblikuje bit obitelji na razini personalne egzistencije. Tako shvaćena obitelj tvori konkretnu formu ljudskoga života. Mogli bismo reći i da se u obitelji presijecaju fundamentalne dimenzije ljudskoga života.

Odnos osoba – ljubav temeljem provedenih analiza pokazuje da između u osobe i ljubavi postoji me uosobna veza koja se manifestira u tome što samo osoba može biti subjekt ljubavi. S druge strane, nužno je da osoba koja dolazi na svijet bezuvjetno iskusi ljubav kako bi se mogla razviti kao osoba. Uočavamo i ovdje obostranu relaciju *osoba – ljubav*. Da bi se iskustvo rođenja moglo proživjeti na najhumaniji način, potrebna je obitelj kao zajedništvo ljubavi i života temeljeno na ispravnim vrednotama. Treba naglasiti da je uočeno kako ostvarenje toga odnosa u visoku stupnju ovisi o religioznosti osobe. Kriza religioznosti vodi krizi obitelji, a ta ponovno do krize dovodi uvijek, a u temelju svih kriza stoji ona temeljnih vrednota.

Pokazalo se da personalisti koji pogled na obitelj sadrži daljnje važne elemente. Tu spada iskustvo pripadnosti ili uzajamnosti. To je integralno personalni doživljaj istine *biti tu za drugoga*. Možemo reći i da to znači i drugu osobu prihvatiti u vlastiti prostor slobode. To prihvatanje uključuje spremnost na žrtvu, sposobnost poštivanja, ali i oprost, da bi se mogao realizirati pravi susret me u osobama.

Uočeno je i to da integralni pogled na obitelj obuhvaća, osim ljubavi, i rođenja i mnoge druge aspekte ljudske egzistencije kao što su rad u obitelji ili rad za obitelj¹⁴¹³, tu je i generacijska solidarnost me u članovima obitelji, položaj žene¹⁴¹⁴ kao i muškarca u obitelji, tu je i odgoj djece; svi ovi aspekti ljudske egzistencije također se promatraju u obostranu odnosu. Tako je primjerice analiza odgoja pokazala obostranu relaciju odnosa roditelj – dijete.

Odnos roditelj – dijete ukazuje da prilikom odgoja djeteta i sami roditelji bivaju odgajani. Moglo se utvrditi da obitelj predstavlja najvažniju sredinu za oblikovanje osobe, rast i razvoj djeteta do njegove što potpunije zrelosti.

U raznolikost aspekata ljudske egzistencije prisutne u obitelji spadaju i razna trpljenja članova obitelji, od bolesti do smrti. Sve ove stvarnosti dobivaju, da tako kažemo, bolje antropološko osvjetljenje kada ih promatramo u kontekstu odnosa u obitelji. Obitelj je cilj i motivacija svakoga od ovih aspekata ljudske egzistencije koji u konačnici vode prema samoostvarenju svake osobe u obitelji. Obitelj je i sama subjekt kao zajednica, znači i da bi se

¹⁴¹³ *Laborem exercens*, 19

¹⁴¹⁴ *Mulieris dignitatem*, 17–19.

moglo zaključiti kako i sama obitelj raste i razvija se te po ljudskoj egzistenciji ide prema sve vejoj i savršenoj samorealizaciji do punije svetosti. Stoga ne čudi što je papa Ivan Pavao II. za obitelj rekao da je ona, ili bi trebala, biti *svetište života*.¹⁴¹⁵ S obzirom da su brak i obitelj utemeljeni u Božjem planu, možemo reći i da svaki aspekt odnosa u obitelji predstavlja *o ovje enje* pojedine dimenzije ljudske egzistencije.

Provedene analize pokazuju da je put *sudjelovanja* ili *participacije* put kojim bi trebalo težiti u okviru interpersonalnih odnosa kako u obitelji, tako i u društvu. To je put koji Karol Wojtyła ucrtava u teološko-filozofskoj refleksiji o obitelji u kojoj svi članovi u međusobnom darivanju sebe ostvaruju i punu realizaciju sebe, tj. svoje samoostvarenje.

Analiza autorovih djela i dokumenata na području tematike ljudske osobe, ljubavi, braka i obitelji, osim što pokazuje originalnost mišljenja te aktualnost problematike, istovremeno otvara niz perspektiva koje bi bilo potrebno dalje analizirati i razvijati jer su, kako nam se čini, još nedovoljno istražene.

¹⁴¹⁵ *Familiaris consortio*, 55.

LITERATURA

1. Izvorna literatura

WOJTYLA, Karol, *Milo i odpowiedzialnoś*, Lublin, Wydawnictwo Towarzystwa, Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1960.

WOJTYLA, Karol, *Amore e responsabilita*, Torino, Marietti, 1969.

WOJTYLA, Karol, *Liebe und Verantwortung*. Eine ethische Studie, Kösel-Verlag, München, 1979.

WOJTYLA, Karol, *Love and Responsibility*, New York, Farrar, Strauss&Giroux, 1981.

WOJTYLA, Karol, *Ljubav i odgovornost*, Verbum, Split, 2009.

WOJTYLA, Karol, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków, 1969.

WOJTYLA, Karol, *The Acting Person*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht: Holand/Boston: U. S. A. London: England, 1979.

WOJTYLA, Karol, *Person und Tat*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, 1981.

WOJTYLA, Karol, *Persona ed atto*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1982.

WOJTYLA, Karol, „Osoba: podmiot i wspólnota“, u: *Roczniki filozoficzne*, 24 (1976.), sv. 2, KUL, Band XXIV, Heft 2, Lublin, 1976., 5–59.

WOJTYLA, Karol, „Person: Subjekt und Gemeinschaft“, u: K.WOJTYLA/A.SZOSTEK/T. STYCZEN, *Der Streit um den Menschen. Personalser Anspruch des Sittlichen*, Kevelaer, 1979., 11–68.

WOJTYLA, Karol, „Wupowied wstepna w czasie dyskusji nad „Osoba i czynem“ w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim dnia 16. grudnia 1970 R., KUL 16. XII. 1970.“ (hrv. prijevod: „Uvodni govor kardinala Wojtyle za vrijeme diskusije o 'Osobi i inu' na KUL 16. XII. 1970.“), u: *Analecta Cracoviensia*, br. V–VI, 1973–1974., Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie, 1975., 53–55.

WOJTYLA, Karol, „Slovo ko cove w czasie dyskusji nad „Osoba i czynem“ w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim dnia 16. grudnia 1970 R., KUL 16. XII. 1970.“ (hrv. prijevod: „Završni govor“), u: *Analecta Cracoviensia*, br. V–VI, 1973–1974., Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie, 1975., 243–263.

WOJTYLA, Karol, „O znaczeniu milo ci obljubie czej“, (hrv. prijevod: „O zna enju zaru ni ke ljubavi“), u: *Roczniki filozoficzne*, 24 (1974.), sv. 2, 165–168.

WOJTYLA, Karol, „The Personal Structure of Self-Determination“ (Personalna struktura samoodre enja), u: *Tommaso d'Aquino nel suo Settimo Centenari. Congresso Internazionale (Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974.)*, Edizioni Domenicane, Napoli, 1974., 379–390.

WOJTYLA, Karol, „Osobowa struktura samostanowienia“, u: *Roznicki filozoficzne*, 29 (1981.) z. 2, 5–12.

WOJTYLA, Karol, „Osobna struktura samoodre enja“, u: *Obnovljeni život*, 34 (1979.) 1, 5–13.

WOJTYLA, Karol-JOHANNES PAUL II., „Das Problem der Trennung von Erlebnis und Akt in der Ethik im Lichte der Anschauungen Kants und Schelers“, u: K. WOJTYLA-JOHANNES PAUL II., *Primat des Geistes. Philosophischen Schriften*, Seewald Verlag, Stuttgart-Degerloch, 1980.

WOJTYLA, Karol-JOHANNES PAUL II., „Akt und Erlebnis“, u: K. WOJTYLA-JOHANNES PAUL II., *Lubliner Vorlesungen*, Seewald Verlag, Stuttgart-Degerloch, 1981.

WOJTYLA, Karol, „Subjectivity and the Irreducible in Man“, u: A. TYMIENIECKA (ed.), *Analecta Husserliana*, Vol. VII: *The Human Being in Action*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1978., 107–114.

WOJTYLA, Karol, „The Intentional Act and the Human Act, that is Act and Experience“, u: A. TYMIENIECKA (ed.), *Analecta Husserliana*, Vol. V.: *The Crisis of Culture*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland, 1976., 269–280.

WOJTYLA, Karol, „Participation or Alienation?“, u: *Analecta Husserliana*, Vol. VI, 1977., 61–73.

WOJTYLA, Karol, „The Transcendence of the Person in Action and Man's Self-Teleology“, u: *Analecta Husserliana*, Vol. IX, 1979., 203–212.

WOJTYLA, Karol, *Lectures from Lublin*, New York, Peter Lang, 1993.

WOJTYLA, Karol/IVAN PAVAO II., *Autobiografija*, Nakladni zavod Matice hrvatske, 2003.

GIOVANNI PAOLO II, *Memoria e identità. Conversazioni a cavallo dei millenni*, Libreria Editrice Vaticana, Milano, 2005.

IVAN PAVAO II., *Sje anje i identitet. Razgovori na prijelazu tisu lje a*, Verbum, Split, 2005.

IVAN PAVAO II., *Testament za tre e tisu lje e*, Prometej, Zagreb, 2001.

JAN PAWEL II, *Wsta cie, chod my!*, Krakow, Wydawnictwo w. Stanisława BM, 2004.

GIOVANNI PAOLO II., *Alzatevi, andiamo!*, Editore Mondadori, Milano, 2004.

IVAN PAVAO II, *Ustanite, hajdemo!*, Verbum, Split, 2004.

IVAN PAVAO II, *Dar i otajstvo*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1996.

GIOVANNI PAOLO II, *Dono e mistero*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1996.

JOHN PAUL II., *Gift and Mystery, On the Fiftieth Anniversary of My Priestly Ordination*, published by Doubleday, 1996.

IVAN PAVAO II., *Meditacije u obliku poezije*, Glas Koncila, Zagreb, 2003.

WOJTYLA, Karol, *Rapsody tysiaclecia*, Tygodnyk Powszechny, 19. januarj 1958, 3 (469).

WOJTYLA, Karol, *Poezje i dramaty*, Wydawnictwo Znak, Krakow, 1980.

WOJTYLA, Karol, *Alle fonti del rinnovamento, studio sull'attuazione del Concilio Vaticano secondo*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (CZ), 2007.

GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, Editore Mondadori, Milano, (1994.), 2004.

GIOVANNI PAOLO II., *Uomo e donna lo creó. Catecheci sull'amore umano*, Roma-Città del Vaticano, 1985.

GIOVANNI PAOLO II., *L'amore umano nel piano divino. La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catechesi del mercoledì (1979–1984)*, a cura di G. Marengo, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2009, 2–23.

IVAN PAVAO II., *Muško i žensko stvori ih. Kateheze o ljudskoj ljubavi. Cjelovita teologija tijela*, Verbum, Split, 2012.

IVAN PAVAO II., *Nau itelj ovje nosti. Doctor Humanitatis*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1998.

IVAN PAVAO II., *Tertio millenio adveniente. Nadolaskom tre eg tisu lje a*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1996., dokumenti 101.

GIOVANNI PAOLO II., *Mulieris dignitatem* (MD), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 15. kolovoza 1988.

IVAN PAVAO II., *Dostojanstvo i poslanje žene* (MD). Apostolsko pismo o dostojanstvu i pozivu žene, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1989., dokumenti 91.

GIOVANI PAOLO II., *Familiaris consortio. Esortazione apostolica sui compiti della famiglia cristiana* (FC), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 22. studenog 1981.

IVAN PAVAO II., *Obiteljska zajednica. Apostolska pobudnica o zada ama krš anske obitelji u suvremenom svijetu* (FC), Krš anska sadašnjost, Zagreb 1981., dokumenti 64.

IVAN PAVAO II., *Redemptor hominis. Otkupitelj ovjeka*, Krš anska sadašnjost, Zagreb, 1980., dokumenti 56.

IVAN PAVAO II., *Dives in misericordia (Bogat milosrdem)*, objavljena 30. studenog 1980.

GIOVANNI PAOLO II., *Lettera alle famiglie*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2. velja e 1994.

IVAN PAVAO II., *Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II. – 1994. Godina obitelji*, Informativna katoli ka agencija, Zagreb, 1994.

IVAN PAVAO II., *Laborem exercens (Radom ovjek)*, objavljena 14. rujna 1981., Krš anska sadašnjost, Zagreb, 1981.

IVAN PAVAO II., *Evangelium vitae*, Krš anska sadašnjost, Zagreb, 1995.

IVAN PAVAO II., *Redemptoris missio (Misijsko poslanje Crkve)*, objavljena 7. prosinca 1990.

IVAN PAVAO II., „Bez obiteljskog sklada nema ni svjetskog mira“. Papina poruka za Svjetski dan mira 1994., u: *Glas Koncila*, 33 (1994.) 1, 3.

IVAN PAVAO II., „Iz obitelji se ra a mir ovje anstvu“. Poruka Njegove Svetosti pape Ivana Pavla II. u povodu proslave Svjetskoga dana mira 1. sije nja 1994., u: *Službeni vjesnik Rije ko-senjske nadbiskupije*, 24. (1994.) 1, 2–5.

IVAN PAVAO II., „Obitelj je u službi ljubavi, ljubav je u službi obitelji“. Poruka Ivana Pavla II. za korizmu 1994., u: *Informativna katoli ka agencija* 1 (1994.) 2, 17–18.

GIOVANNI PAOLO II., *Veritatis splendor (VS). Lettera enciclica a tutti i vescovi della Chiesa cattolica circa alcune questioni fondamentali dell'insegnamento morale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 6. kolovoza 1993.

IVAN PAVAO II., *Sjaj istine (VS)*, enciklika o nekim pitanjima moralnog nau avanja Crkve, Krš anska sadašnjost, Zagreb, 1998., Dokument 107.

GIOVANNI PAOLO II., *Evangelium vitae*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 25. ožujka 1995.

IVAN PAVAO II., *Evan elje života*, enciklika o vrijednosti i nepovredivosti ljudskog života, Krš anska sadašnjost, Zagreb, 1997., Dokumenti 103.

IVAN PAVAO II., govor Op em zboru Reda bra e propovjednika 5. rujna 1981. U Castel Gandolfu, *Acta Apostolicae Sedis*, LXXVI (1984.) 2, 96.

IVAN PAVAO II., „Govori o postanku ovještva i ljudske ljubavi“, u: *Svesci* 39/1980., *Communio*, Krš anska sadašnjost, Zagreb, 1980.

WOJTYLA, Karol, *Elementarz Etyczny*, Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lebelskiego, Lublin, 1983.

WOJTYLA, Karol, *I fondamenti dell'ordine etico*, Centro Studi Europa Orientale, Bologna, 1980.

WOJTYLA, Karol, *Temelji etike*, Verbum, Split, 1998.

WOJTYLA, Karol, „Pravednost i ljubav“, u: WOJTYLA, Karol, *Temelji etike*, Verbum, Split, 1998., 97–101.

WOJTYLA, Karol, „Ženidba i ljubav“, u: *Obnovljeni život*, 36 (1981.) 5, 417–421., preveo Toma Bukvi

WOJTYLA, Karol, „O znaczeniu miłoci i oblubie czej. (Na marginesie dyskusji)“, u: *Roczniki Filozoficzne KUL*, 22 (1974), z. 2, s. 162–174.

WOJTYLA, Karol, „Personalistyczna koncepcja człowieka“, u: *Specjalistyczne aspekty problemu antykoncepcji*. Ogólnopolska Sesja Naukowa lekarzy i teologów 7.–8. II. 1976., Kraków, 1980.

WOJTYLA, Karol, „Rodzina jako communio personarum“, u: *Ateneum Kapla skie*, 66 (1974) 395., 347–361.

WOJTYLA, Karol, „The Family as a Community of Person“, u: *Person and community: Selected Essays*, Vol. 4., Catholic Thought from Lublin, (ed.) Andrew. N. Woznicki, Peter Lang, New York, 1993., 315–327.

WOJTYLA, Karol, *Von der Königswürde des Menschen*, Seewald Verlag, Stuttgart, 1980.

2. Sekundarna literatura

a) Literatura o Karolu Wojtyli/Ivanu Pavlu II.

ARA I , Pero, DOGAN Nikola i drugi (ur.), *Obitelji, postani ono što jesi!* Radovi simpozija o pobudnici pape Ivana Pavla Drugog „Familiaris consortio – Obiteljska zajednica“ u akovu, 28. do 30. studenog 1983., akovo, 1984.

BUTTIGLIONE, Rocco, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Jaca – Book, Milano, 1982.

BUTTIGLIONE, Rocco, *My l Karola Wojtyły*, trad. di J. Merecki, TNKUL, Lublin, 1996.

BUTTIGLIONE, Rocco (ed), *La filosofia di Karol Wojtyła. Atti del seminario di studi dell'Università di Bari*, Centro Studi Europa Orientale, Bologna, 1983., 17–43.

BUTTIGLIONE, Rocco, *L'uomo e la famiglia*, Editore Dino, Roma, 1991.

CROSBY, F. John, *The Selfhood of the Human Person*, D.C.: Catholic University of America Press, Washington, 1996.

URI, Josip, „ovjekovo osobno samoodre enje prema K. Wojtyli“, u: KOPREK, Ivan (ur.), *Defensor hominis. Zbornik radova na me unarodnom simpoziju „ ovjek u filozofiji K. Woytile – pape Ivana Pavla II.“ održanog 5. travnja 2003. u Zagrebu*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2003.

ESPOSITO, C., “L'esperienza dell' essere umano nel pensiero di Karol Wojtyła“, u: BUTTIGLIONE, Rocco, *La filosofia di Karol Wojtyła. Atti del Seminario di studi dell'Università di Bari*, Centro Studi Europa Orientale, Bologna, 1983., 17–43.

FORYCKI, Roman, „Antropologia w ujeciu Kardynala Karola Wojtyły (na podstawie ksia ki Osoba i czyn, Kraków 1969), (hrv. prijevod: Antropologija u shva anju kardinala Karola Wojtyle na temelju knjige „Osoba i in“), u: *Analecta Cracoviensia*, V–VI, 1973.–1974., Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie 1975., 117–124.

FROSSARD, André, „Non abbiate paura!“ *André Frossard dialoga con Giovanni Paolo II*, Rusconi, Milano, 1983.

FROSSARD, André, *Conversando con Giovanni Paolo II.*, Milano: Rusconi, 1989.

GAŠPAROVI, Darko, „Pjesništvo Karola Wojtyle“, u: *Rije ki teološki asopis*, 11 (2003) 2., 320–321.

GOGACZ, Mieczysław, „Hermeneutika 'Osoby i Czynu' (Recenzja ksiq ki Ksiedza Kardynala Karola Wojtyły Osoba i Czyn, Krakow 1969.), (hrv. prijevod: “Hermeneutika 'Osobe i ina' i novi model svijesti“), u: *Analecta Cracoviensia*, V–VI, 1973.–1974., Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie 1975., 125–138.

GRYGIEL, Stanislav, „Hermeneutika czynu oraz nowy model wiadomo ci“ (hrv. prijevod: „Hermeneutika ina i novi model“), u: *Analecta Cracoviensia*, V–VI, Kraków, 1973.–1974., 139–151.

HRANI, uro, *L'uomo immagine di Dio nell'insegnamento di Giovanni Paolo II. (1978.–1988.)*, Roma, 1993.

HRANI, Miroslav, PLATZ, Slavko, „Personalni dinamizam ovjeka u filozofiji Karola Wojtyły“, u: *Zbornik radova na meunarodnom simpoziju „Ovijek u filozofiji K. Wojtyły – pape Ivana Pavla II.“ održanog 5. travnja 2003. u Zagrebu*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2003., 119–132.

JAWORSKI, Marian, „Koncepcija antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły (Proba odczytania w oparciu o studium 'Osoba i Czyn')“, (hrv. prijevod: „Koncepcija filozofske antropologije u misli kardinala Karola Wojtyły. Pokušaj iščitavanja na temelju studije 'Osoba i Czyn'“), u: *Analecta Cracoviensia*, V–VI, 1973.–1974., Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie 1975., 91–106.

KAMINSKI, Stanisław, „Jak filozofować o człowieku?“ (hrv. prijevod: „Kako filozofirati o ovjeku“), u: *Analecta Cracoviensia*, V–VI, Krakow, 1975., 73–79.

KALINOWSKI, Jerzy, „Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej. Pytania wywołane przez Osobę i Czyn“ (hrv. prijevod: „Metafizika i fenomenologija ljudske osobe. Pitanja izazvana nakon 'Osobe i Czyn'“), u: *Analecta Cracoviensia* V–VI, 1973.–1974., Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie 1975., str. 63–71.

KEŠINA, Ivan, „Ivan Pavao II. – Papa života“, u: *Zbornik radova na meunarodnom simpoziju „Ovijek u filozofiji K. Wojtyły – pape Ivana Pavla II.“ održanog 5. travnja 2003. u Zagrebu*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2003., 139–140.

KLOSAK, Kazimierz, „Teoria do wiadczenia szlowieka w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły“ (hrv. prijevod: „Teorija iskustva ovjeka u misli Karola Wojtyły“), u: *Analecta Cracoviensia* V–VI, 1973.–1974., Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie, 1975., 81–84.

KOPREK, Ivan: „Antropologija u misli Ivana Pavla II.“, u: TANJI, Miroslav, Željko i dr. (ur.): *Ivan Pavao II.: Poslanje i djelovanje*. Zbornik radova sa simpozija održanog u Zagrebu 24. lipnja 2005., Glas Koncila, Zagreb, 2007.

KOPREK, Ivan, „Suvremeni ovjek i kriza vrednota“, u: *Bogoslovska smotra*, 68 (1997.) 2–3, 237–249.

KRAPIEC, Albert, Mieczysław, OP, „Książka kardynała Karola Wojtyły monografia osoby jako podmiotu moralności“ (hrv. prijevod: „Knjiga kardinala Karola Wojtyły: Monografija osobe kao subjekta moralnosti“), u: *Analecta Cracoviensia*, br. V–VI, 1973.–1974., Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie, 1975., 57–61.

KUC, Leszek, „Uczestnictwo w człowieczeństwie innych“ (hrv. prijevod: „Sudjelovanje u ovjekačnosti drugih?“), u: *Analecta Cracoviensia*, br. V–VI, 1973.–1974., Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie 1975., 183–190.

KUKOŁOWICZ, Teresa, „Osoba i Czyn' a wychowanie w rodzinie“ (hrv. Prijevod: „Osoba i in i odgoj u obitelji“), u: *Analecta Cracoviensia*, V–VI, 1973.–1974., Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie 1975., str. 211–221.

MAJ, Piotr – POPOVI , Petar, „Personalisti ka vrijednost ljudskog ina u filozofiji Karola Wojtyła“, u: *Bogoslovska smotra*, 84 (2014.) 4, 721–744.

MALINSKI, Mieczysław, *Il mio vecchio amico Karol*, Edizioni Paoline, Roma, 1980.

MALINSKI, Mieczysław, *Le radici di papa Wojtyła*, Limowska A. D'Ugo (prevoditelj), Editore Borla, 1980.

MONOPOLI, Natalino – PICCOLOMINI, Remo (pr.), *Un anno con Giovanni Paolo II.*, Messaggero di S. Antonio-Editrice, Padova, 2011.

MONOPOLI, Natalino – PICCOLOMINI, Remo (pr.), *Misli bl. pape Ivana Pavla II. za svaki dan u godini*, Veritas, Zagreb, 2011.

NEGRI, Luigi, „Linee fondamentali della pastorale del Cardinale Wojtyła“, u: *Karol Wojtyła, Filosofo – Teologo – Poeta. Atti del I Colloquio Internazionale del Pensiero Cristiano. Organizzato da Istra – Istituto di studi per la transizione*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 23–25 settembre 1983., 257–261.

PETRA , Božidar, „Recepcija djela Ivana Pavla II. u Hrvatskoj“, u: *Zbornik radova sa simpozija Ivan Pavao II. poslanje i djelovanje, održanog 24. Lipnja 2005. u Zagrebu*, Glas Koncila, Zagreb, 2007., 353–357.

PÓLTAWSKA, Wanda, *Diario di un'amicizia. La famiglia Potlawski e Karol Wojtyła*, Kowalczyk Cegna B. – Bulletti L. (traduttori/prevodioci), San Paolo Edizioni, 2010.

PÓLTAWSKA, Wanda, „Konceptje samoposiadania – podstawa psychoterapi i obiektywizujqcej (W wietle ksia ki Kardynala Karola Wojtyli, 'Osoba i Czyn')“, (hrv. prijevod „Konceptija samoposjedovanja – osnova objektiviziraju e psihoterapije u svjetlu knjige 'Osoba i in'“), u: *Analecta Cracoviensia*, V–VI, 1973.–1974., Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie 1975., 223–241.

PULJI , Želimir, „Krš anski humanizam Ivana Pavla II.“, u: *Obitelji, postani ono što jesi!* Simpozij o pobudnici pape Ivana Pavla Drugog „Familiaris consortio – Obiteljska zajednica“, u akovu, 28.–30. studenog 1983., 104–106.

RICCARDI, Andrea, *Giovanni Paolo II, La biografia*, Edizioni San Paolo, Milano, 2011.

RICCARDI, Andrea, *Ivan Pavao II, Biografija*, Verbum, Split, 2011.

RICCARDI, Andrea, *La santità di Papa Wojtyła*, Edizioni San Paolo, Milano, 2014.

SCOLA, Angelo, „Gli interventi di Karol Wojtyła al Concilio Ecumenico Vaticano II. Esposizione ed interpretazione teologica“, u: *Karol Wojtyła, Filosofo – Teologo – Poeta. Atti del I Colloquio Internazionale del Pensiero Cristiano. Organizzato da Istra – Istituto di studi per la transizione*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 23–25 settembre 1983., 289–306.

SCOLA, Angelo, „Chiesa della persona. Gli interventi di Karol Wojtyła al Concilio Ecumenico Vaticano II.“, u: Scola A., *Esperienza elementare. La vena profonda del Magistero di Giovanni Paolo II*, Maretti, Genova – Milano, 2003.

SCOLA, Angelo, *L'esperienza elementare. La vena profonda del magistero di Giovanni Paolo II*, Marietti, Genova – Milano, 2003.

SEIFERT, Josef, „Karol Kardinal Wojtyła (Pope John Paul II) as Philosopher and the Crackow/Lublin school of Philosophy“, u: *Alethia. An International Yearbook of Philosophy – Volume II: Epistemology*, International Academy of Philosophy Press, 1981., 130–199.

SEIFERT, Josef, „Truth and Transcendence of the Person in the philosophical Thought of Karol Wojtyła“, u: *Karol Wojtyła Filosofo Teologo e Poeta. Atti del Colloquio Internazionale del Pensare Cristiano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1984., 93–106.

SKRZYPCZAK, Robert, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. (tal. prijevod: Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II. La Storia e i Documenti)*, Fede&Cultura, Verona, prima edizione: marzo 2011.

STEPIE , B. Antoni, „Fenomenologia tomizujaca w ksiazce 'Osoba i Czyn'“ (hrv. prijevod: „Tomisti ka fenomenologija u djelu *Osoba i in*“), u: *Analecta Cracoviensia*, V–VI, 1973–1974., Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie 1975., 153–157.

SVIDERCOSCHI, Gian, Franco, *Storia di Karol*, Ancona, 2001.

SVIDERCOSCHI, Gian Franco, *Karol Wojtyła. Biografija Ivana Pavla II. od ro enja do izbora za papu*, Verbum, Split, 2004.

STROBA, Jerzy, „Refleksje duszpasterskie“ (hrv. prijevod: “Dušobrižni ke refleksije“), u: *Analecta Cracoviensia*, V–VI, 1973.–1974., Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie 1975., str. 207–209.

STYCZEN, Tadeus, „Karol Wojtyła – Philosoph der Freiheit im Dienst der Liebe“, u: K. WOJTYŁA, *Erziehung zur Liebe. Mit einer ethischen Fibel*, Seewald Verlag, Stuttgart – Degerloch, 1979., 164–165.

STYCZE , Tadeus, „Vorwort“, u: K. WOJTYŁA – JOHANNES PAUL II., *Lubliner Vorlesungen*, Seewald Verlag, Stuttgart – Degerloch, 1981.

STYCZEN, Tadeusz, „Do wiadczenie czlowieka i wiadczenie czlowiekowi“, u: *Znak*, 32 (1980) 3/309, 263–274.

STYCZEN, Tadeusz, „Metoda antropologii filozoficznej w 'Osobie i Czynie' Kardynala Karola Wojtyly“, u: *Analecta Cracoviensia*, V–VI, 1973.–1974., Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie 1975., 107–115.

SZOSTEK, Andrzej, „Dyskusja nad dzielem Kardynala Karola Wojtyly „Osoba i czyn“, Wprowadzenie“ (hrv. prijevod: „Diskusija o djelu kardinala K. Wojtyle 'Osoba i in', Uvod“), u: *Analecta Cracoviensia*, V–VI, 1973.–1974., Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie, 1975., 49–51.

SZULC, Tad, *Pope John Paul II. The Biography*, Scribner, New York, 1995.

ŠIMUNOVI , Milan, „Obitelj u službi odgoja potpunog ovjeka“, u: Pero ARA I , Nikola DOGAN i drugi (ur.), *Obitelji, postani ono što jesi!* Simpozij o pobudnici pape Ivana Pavla Drugog 'Familiaris consortio – Obiteljska zajednica' u akovu, 28.–30. studenog 1983., akovo, 1984., 85–94.

TI AC, Iris, *Personalisti ka etika Karola Wojtyle*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2008.

TI AC, Iris, „Aktualnost i originalnost Wojtylina shva anja svijesti“, u: *Rije ki teološki asopis*, god. 13 (2005) 2., 459–472.

TOMKO, Josef, „Temeljne vrijednosti obitelji u apostolskoj pobudnici 'Familiaris consortio', u: *Obitelji, postani ono što jesi!* Simpozij o pobudnici pape Ivana Pavla Drugog 'Familiaris consortio – Obiteljska zajednica', u akovu, 28.–30. studenog 1983., 7–16.

VLADI , Vlado, *Filozofski ekumenizam Karola Wojtyle*, Institut Fontes Sapientiae, Zagreb, 2005.

VLADI , Vlado, „Filozofski ekumenizam Karola Wojtyle“, u: *Obnovljeni život*, 60 (2005.) 2, 129–150.

WEIGEL, George, *Witness to hope. The biography of pope John Paul II.*, Cliff Street Books, New York, 1999.

WEIGEL, George, *Testimone della speranza. La vita di Giovanni Paolo II, protagonista del secolo*, Mondadori, Milano, 1999.

WIERZBICKI, Alfred, „Na izvorima humanizma Ivana Pavla II.“, u: *Obnovljeni život*, 58 (2003)2, 151–166.

WILLIAMS, George, Hunston, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, The Seabury Press, New York, 1981.

ZDYBICKA, Zofia Jozefa, „Praktyczne aspekty docieka przedstawionych w dziele 'Osoba i Czyn'“ (hrv. prijevod: “Praktični aspekti istraživanja predstavljenih u knjizi 'Osoba i čin'”), u: *Analecta Cracoviensia*, V–VI, 1973.–1975., Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie 1975., 201–205.

ZELIĆ, Ivan, „Lublinska filozofska škola“, u: *Zbornik radova na meunarodnom simpoziju „Ovijek u filozofiji K. Wojtyły – pape Ivana Pavla II.“ održanog 5. travnja 2003. u Zagrebu*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2003.

b) Ostala literatura

ACTA APOSTOLICA SEDIS – AAS, Typis polyglottis Vaticanis, Rome (vol. 01 – vol. 107., 1909.–2015.)

AKRAP, Ante, „Susret – otkrivanje bitka“, u: *Služba Božja*, 45 (2005.) 1, 5–34.

AKVINSKI, Toma, *De potentia Dei*, 9.

AKVINSKI, Toma, *Suma theologiae*, I. i II.

AKVINSKI, Toma, „Narav ljubavi“, u: VEREŠ, T. (izabrao i prir.), *Toma Akvinski. Izabrano djelo*, Globus, Zagreb, 2005.

ANTUNOVIĆ, Ivan, *Sakrament ženidbe*, Filozofsko-teološki institut DI, Zagreb, 2009.

ARAČIĆ, Pero, „Neki putokazi brakovima i obiteljima u pobudnici 'FC'“, u: *Obnovljeni život*, 37 (1982.) 6, 591–602.

AUGUSTIN, Aurelije, *Ispovijesti*, Zagreb, 1994.

AUGUSTIN, Aurelije, *Trojstvo*, Split, 2009.

BARRET, B. David, JOHNSON, M. Todd, Annual Statistical Table on Global Mission; 2002, u: *International Bulletin of Missionary Research*, January 2002.

BERDJAEV, Nikolaj Aleksandrovič, *Die menschliche Persönlichkeit und die überpersönlichen Werte*, Wien: Berman – Fischer, 1937.

BERDJAEV, Nikolaj Aleksandrovič, *Von der Bestimmung des Menschen*, Gotthelf – Verlag, 1935.

BERGER, Klaus, *Ist Gott Person? Ein Weg zum Verstehen des christlichen Gottesbildes*, Gütersloh, 2004.

BOŽIĆEVIĆ, Vanda, *Filozofija britanskog empirizma*. Hrestomatija filozofije, sv. 4., Školska knjiga, Zagreb, 1996.

BRAJI I , Rudolf, „Da li je u Kristu ljudska osoba?“, u: *Obnovljeni život*, 35 (1980.) 3, 358–370.

BRAJI I , Rudolf, „Osoba u dokumentima Drugog vatikanskog koncila“, u: *Obnovljeni život*, 48 (1993.) 5, 503–514.

BRANDSCHEIDT, Renate, Herz. II. Biblisch, u: *Lexikon für Theologie und Kirche*, izd. W. Kasper, Freiburg, 1993.–2001., 2006., *LThK*, V (1996., 2006.), 49–50.

BROWN, Hunter, HUDECKI, D. L., KENNEDY, L. A. & SNYDER, J. John, (eds.), *Images of the human. The philosophy of the human person in a religious context*, Chicago, Loyola Press, 1995.

BUBER, Martin, *Ich und Du*, u: *Werke* sv. I.: *Schriften zur Philosophie*, München/Heidelberg, 1962.

BUBER, Martin, *Ja i Ti*, Zodijak, Beograd, 1977.

BUBER, Martin, *Il principio dialogico e altri saggi*, Cinisello Balsamo, 1997.

BUBER, Martin, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg, 1962.

BURKE, Peter, *The Italian Renaissance: Culture and Society in Italy*, Cambridge, London: Polity Press, 1999.

CASPER, Bernhard, *Das dialogische Denken, Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Freiburg – München, 2002.

CELESTIN, Tomi , *Uzvišena tajna. Ljubav i obitelj u biblijskoj i liturgijskoj poruci*, FTI, Zagreb, 1974.

CHESTERTON, Gilbert Keith, *Otac zapadne kulture sv. Toma Akvinski*, Naklada „Istina“, Zagreb, 1939.

CIFRAK, Mario – CESTAR, Željko, „Nerazrješivost ženidbe (Mk 10,1–12)“, u: *Služba Božja*, 51 (2011.) 3–4, 297–326.

CODEX IURIS CANONICI (CIC). PII X PONTIFICIS MAXIMI, iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, Typis polyglottis Vaticanis, Romae, 1917.

CODEX IURIS CANONICI (CIC), ZAKONIK KANONSKOG PRAVA – proglašen od pape Ivana Pavla II., 25. sije nja 1983., Glas Koncila, Zagreb, 1996.

CONGAR, *Diario del Concilio 1960–1963, 1964–1966*, vol. I–II, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo, 2005, vol. I, pp. 538; vol. II, pp. 524.

COURTH, Franz, *Der Gott der dreifaltigen Liebe*, Bonifatius GmbH, Buch, Verlag Paderborn, 1993.

COURTH, Franz, *Bog Trojstvene ljubavi*, Krš anska sadašnjost, Zagreb, 1999.

- CORETH, Emerich, *Gott im philosophischen Denken*, Stuttgart, Kohlhammer, 2001.
- CORETH, Emerich, „Smisao ovjekove slobode“, u: *Obnovljeni život*, 53(1998.) 4, 391–402.
- CORETH, Emerich, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Innsbruck, Tyrolia, 1986.
- URI , Ivan, „Tragovima teorijske sinteze o ovjeku kao osobi“, u: *Vjesnik akova ke i srijemske biskupije*, 7–8 (1995.), 335–339.
- DADI , Borislav, „Étienne Gilson: otkri e krš anske filozofije“, u: *Obnovljeni život*, 50 (1995.) 1, 3–24.
- DEKLARACIJA UJEDINJENIH NARODA (UN), *Op a deklaracija o ljudskim pravima*, 10. XII. 1948.
- DEKLARACIJA UJEDINJENIH NARODA (UN), *Me unarodnog sporazuma s obzirom na civilna i politička prava*, 16. XII. 1966.
- DEV I , Ivan, *Pred Bogom blizim i dalekim. Filozofija o religiji*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove (FTIDI), Zagreb, 1998.
- DH – H. Denzinger – P. Hünermann, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i udore u, akovo*, 2002.
- DOGAN, Nikola, *U potrazi za Bogom. Krš anin u postmodernom vremenu*, akovo, 2003.
- DOMAZET, An elko, „Crkva – nositeljica tradicije u postmodernoj“, *Obnovljeni život*, 56 (2001) 4, 423–436.
- DRUGI VATIKANSKI KONCIL, Dokumenti, Krš anska sadašnjost, Zagreb, 2008.
- DRUGI VATIKANSKI KONCIL, Dokumenti. Pastoralna konstitucija o crkvi u suvremenom svijetu, *Gaudium et spes* (GS), Krš anska sadašnjost, Zagreb, 2008.
- DRUGI VATIKANSKI KONCIL, Dokumenti. Deklaracija o odnosu Crkve prema nekrš anskim religijama, *Nostra aetate* (NA), Krš anska sadašnjost, Zagreb, 2008.
- DRUGI VATIKANSKI KONCIL, Dokumenti. Deklaracija o vjerskoj slobodi, *Dignitates Humanae* (DH), Krš anska sadašnjost, Zagreb, 2008.
- DRUGI VATIKANSKI SABOR, Dokumenti. Dekret o odgoju i obrazovanju sve enika, *Optatam totius* (OT), Krš anska sadašnjost, Zagreb, 2008.
- DRUGI VATIKANSKI SABOR, Dokumenti. Deklaracija o krš anskom odgoju, *Gravissimum educationis* (GE), Krš anska sadašnjost, Zagreb, 2008.

DRUGI VATIKANSKI KONCIL, Dokumenti. Dogmatska konstitucija o Crkvi, *Lumen gentium* (LG), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008.

DRUGI VATIKANSKI KONCIL, Dokumenti. Dekret o apostolatu laika, *Apostolicam actuositatem* (AA), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008.

DUDA, Bonaventura, „Ženidba i djevičanstvo u 1 Kor 7“, u: *Bogoslovska smotra*, 49 (1979.) 1–2, 20–51.

DUGANDŽIĆ, Ivan, „Ženidba u svjetlu Biblije, u: *Bogoslovska smotra*, 49 (1979.) 1–2, 5–18.

FORIĆ, Mirko, „Integralni humanizam. U povodu objavljivanja knjige 'Cjeloviti Humanizam', Kršćanska sadašnjost, 1989“, u: *Obnovljeni život*, 45(1990)4, 279–283.

ELIADE, Mircea, *Mito e realtà*, Jaca Book, Milano, 1975.

FRANZEN, August, *Kleine Kirchengeschichte*, Herder-Bücherei, Bd. 237–238., Freiburg i. B., 1968.

FRANZEN, August, *Pregled povijesti Crkve*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1988.

FRKIN, Josip, „Pismo obiteljima pape Ivana Pavla II.“, u: *Obnovljeni život*, 49 (1994.) 6, 591–602.

FURČEK, Ivan, *Osoba. Savjest. Moralno-duhovni život*, Verbum, Split, 2006.

FURČEK, Ivan, *Roditelji. Djeca. Moralno-duhovni život*, Verbum, Split, 2008.

FUHRMANN, Manfred – KIBLE, Brigitte Th. – SCHERER, Georg, Person, u: *HWP (Historisches Wörterbuch der Philosophie)*, izd. J. Ritter, K. Gründer i G. Gabriel, Basel, 1971.–2007.), VII (1989.), 269–319.

GALOT, Jean, *Kristologija. Tko si ti, Kriste?*, Forum bogoslova, Makovo, 1996. GARAUDY,

Roger, *Qu'est-ce-que la morale marxiste?*, Editions Sociales, Paris, 1963. GOLUB, Ivan,

Uvijek slika Božja (Post 1,26). Prilog dogmatskoj antropologiji, Zagreb, 1968.

GOLUB, Ivan, *Prisutni: Misterij Boga u Bibliji*, Glas Koncila, Zagreb, 1969.

GOLUB, Ivan, *Prijatelj Božji*, Naprijed, Zagreb, 1990.

GORTAN, Veljko – BARBARIĆ, Josip, *Toma Akvinski – Izbor iz djela*, I–II., Naprijed, Zagreb, 1990.

GIBLET, J. – GRELOT, P., „Savez“, u: X. LÉON-DUFOUR (ur.), *Rje nik biblijske teologije*, Zagreb, 1988., 1128–1139.

GILSON, Étienne, *Le thomisme*, Ed. Vix, Strasbourg, 1919.

GILSON, Étienne, *Introduzione alla filosofia cristiana*, Ed. Massimo, Milano, 1968.

GILSON, Étienne, *Il filosofo e la teologia*, Morcelliana, Brescia, 1996.

GILSON, Étienne, *Uvod u krš ansku filozofiju*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 1995.

GILSON, Étienne, *L'athéisme difficile*, Paris, 1979.

GORTAN, Veljko – BARBARI, Josip, *Toma Akvinski Izbor iz djela*, I–II, Naprijed, Zagreb, 1990.

GRABNER-HAIDER, Anton (pr.), *Osoba*, u: *Praktični biblijski leksikon*, Kršanska sadašnjost, Zagreb, 1997., 266.

GRESHAKE, Gisbert, *Kratki uvod u vjeru u Trojedinog Boga*, Zagreb, 2007.

GRESHAKE, Gisbert, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg – Basel – Wien, 2007.

GRESHAKE, Gilbert, *Die theologische Herkunft des Personbegriffs*, u: PÖLTNER, Günther (ur.), *Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft*, Wien, 1981., 75–86.

GUARDINI, Romano, „Mondo e persona“, u: *Scritti filosofici*, vol. II, Fabbri, Milano, 1964., pp 1–133.

GUARDINI, Romano, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Mainz, 1988.

HAEFFNER, SJ, Gerd, *Der Beitrag des Christentums zur Gestaltwerdung Europas*, in: *Hans Maier (Hrsg.) Was hat Europa zu bieten?*, Regensburg, 1998., 25–45.

HENRI, Cardinal de Lubac, *Memoria intorno alle mie opere*, Opera omnia, vol. 31, Jaca Book, Milano, 1992.

HENRI, Cardinal de Lubac, *Entretien autour de Vatican II: Souvenirs et Réflexions*. Paris: Cerf, 1985. ET: *De Lubac: A Theologian Speaks*. Interview by Angelo Scola. Translated by Stephen Maddux. Los Angeles: Twin Circle, 1985.

HENRICH, Dieter, *Die Trinität Gottes und der Begriff der Person*, u: O. MARQUARD – K. STIERLE, *Identität*, München, 1996.

KATEKIZAM KATOLI KE CRKVE, Glas Koncila, Zagreb, 1994.

HWP – *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, izd. J. Ritter, K. Gründer i G. Gabriel, Basel, 1971.–2007.

IMODA, Franco, *Razvoj ovjeka, psihologija i misterij, Kršćanska sadašnjost*, Zagreb, 2004.

JAKŠI, Josip, „Obitelj i odgoj u vjeri prema Pismu obiteljima pape Ivana Pavla II. s obzirom na naše prilike“, *Kateheza* 16 (1994.) 4, 288–298.

JERUZALEMSKA BIBLIJA, *Stari i Novi zavjet* (uredili: REBI, Adalbert, FUŠAK, Jerko, DUDA, Bonaventura), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1996.

KALCEDONSKI SABOR, *Kalcedonski sažetak vjerovanja* (22. X. 451), DH 302.

KALIN, Boris, *Povijest filozofije s odabranim tekstovima filozofa*, Školska knjiga, Zagreb, 1991.

KASPER, Walter, *Bog Isusa Krista, Tajna trojedinog Boga*, Nakovo, 1994.

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

KIBLE, Th. Brigitte, Person. II. Hoch-und Spätscholastik; Meister Eckhart; Luther, u: *Historisches Wörterbuch der Philosophie-HWP*, VII (1989.), 283–300.

KNOCH, Wendelin, *Gott sucht den Menschen: Offenbarung, Schrift, Tradition*, Bonifatius GmbH Druck. Buch-Verlag Paderborn, 1997.

KNOCH, Wendelin, *Bog traži ovjeka. Objava, Pismo, Predaja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2001.

KRAUS, Georg, *Gott als Wirklichkeit. Lehrbuch zur Gotteslehre*, Frankfurt am Main, 1994.

KOBUSCH, Theo, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Freiburg – Basel – Wien, 1993.

KONGREGACIJA ZA NAUK VJERE, *Donum vitae, naputak o poštivanju ljudskog života u nastanku i o dostojanstvu rađanja*, Zagreb, 1987.

KONGREGACIJA ZA NAUK VJERE, *Persona Humana* (29. 12. 1975.), Zagreb, 1975.

KONGREGACIJA ZA NAUK VJERE, *De abortu procurato* (DeAP). Izjava o hotimi nom poba aju (18. studenog 1974.), u: POZAI, Valentin, *Život prije rođenja. Eti ko-moralni vidici*, FTI, Zagreb, 1990., 176–192.

KOPLSTON, Frederik, *Istorija filozofije*, Grčka i Rim, tom 1, Beograd, Beogradski izdava ko-grafi ki zavod, 1988.

KOŽUL, Smiljan, „Novi naglasci ženidbe na Drugom vatikanskom saboru“, u: *Bogoslovska smotra*, 49 (1979.) 1–2, 181–185.

KRAUS, Georg, *Gott als Wirklichkeit. Lehrbuch zur Gotteslehre*, Frankfurt am Main, 1994.

KRINETZKI, Leo, *Savez Božji s ljudima prema Starom i Novom zavjetu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1975.

KUŠAR, Stjepan, *Bog kršćanske objave. Građa i literatura za studij teološkog traktata o trojedinom Bogu*, Zagreb, 2001.

KUŠAR, Stjepan, *Srednjovjekovna filozofija*, Školska knjiga, Zagreb, 1996.

LADARIA, F. Luis, „L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II“, u: LATOURELLE, René (ur.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962–1987)*, II, Assisi, 1987., 939–951.

LANGEMEYER, Bernhard Georg, *Theologie im Dialog mit der Wirklichkeit*, Klaus Wittstadt (ur.), Würzburg, 1979.

LANGEMEYER, Bernhard Georg, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn, 1963.

LORETZ, Oswald, *Creazione e mito. Uomo e mondo secondo i capitoli iniziali della Genesi* (Studi Biblici 28), Paideia, Brescia, 1974.

MARITAIN, Jacques, *Anđeoski naučitelj*, izdanje naklada „Istina“, Zagreb, 1936.

MARITAIN, Jacques, *Cjeloviti humanizam*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1989.

MATULI, Tonči, „Aktualne dileme braćunog i obiteljskog morala“ u: *Riječki teološki časopis*, 10 (2002.) 1, 124–125.

MEĐUNARODNA TEOLOŠKA KOMISIJA, *Sulla dignitá e i diritti della persona umana*, u: „La Civiltá Cattolica“ 136 (1985.) I, 459–475.

MENKE, Karl-Heinz, Personalismus. III. Systematisch-theologisch, u: *Lexikon für Theologie und Kirche (LThK3)*, izd. W. Kasper, Freiburg, 1993.–2001., 2006., ovdje VIII (1996., 2006.).

METZ, J. B. – FIORENZA, F. P., „Der Mensch als Einheit von Leib und Seele“, in: Feiner J. – Löhrer M. (Hrsg.), *Mysterium Salutis (MS)*. Bd. II; Einsiedeln – Zürich – Köln, 1967., 584–636.

MILANO, Andrea, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Napoli, 1984.

MILANO, Andrea, *Persona in teologia*, Napoli-Potenza, 1996.

MIŠIĆ, Anto, *Rjeđnik filozofskih pojmova*, Verbum, Split, 2000.

MONDIN, Battista, *I valori fondamentali*, Editrice Dino s.r.l., Roma, 1985.

MONDIN, Battista, *Antropologia filosofica: L'uomo: Un progetto impossibile?*, Pontificia universitas Urbaniana, Roma, 1983.

- MONDIN, Battista, *Corso di storia della filosofia*, vol. I. – vol. III., Massimo, Milano, 1983.
- MONDIN, Battista, *Storia dell'antropologia filosofica*, vol. 2., Bologna, 2002.
- MORESCHINI, Claudio, *Povijest patristi ke filozofije*, Zagreb, 2009.
- MOUNIER, Emmanuel, *Personalismo e cristianesimo*, Ecumenica, Bari, 1977.
- MOUNIER, Emmanuel, *Le personalisme*, Paris, Presses universitaires de France (11), 1969.
- MOUNIER, Emmanuel, *Angažirana vjera*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1971.
- MOUNIER, Emmanuel, *Manifeste au service du personalisme*, u: ISTI, *Scritti filosofici*, II, Milano, 1964., 1–133.
- NEMET, Ladislav, *Teologija stvaranja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003.
- NEMET, Ladislav, *Kršćanska eshatologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2002.
- NICEJSKI SABOR, Nicejski sažetak vjerovanja (19. VI. 325.), DH 126.
- NIKIĆ, Mijo, *Psihologija obitelji. Psihološko-teološko promišljanje*, FTI, Zagreb, 2004.
- O'DONOVAN, J. Leo, „Was Vatican II. Evolutionary? A note on Conciliar Language“, u: *Theological Studies*, 36 (1975) 3, 493–502.
- PANNENBERG, Wolfhart, Person und Subjekt, u: Wolfhart PANNENBERG, *Grundfragen systematischer Theologie*, II, Göttingen, 1980., 80–95.
- PAPINSKO VIJE E ZA OBITELJ, *Ljudska spolnost: istina i značenje* (LjS). Odgojne smjernice u obitelji (8. prosinca 1995.), Kršćanska sadašnjost, Dokumenti 106, Zagreb, 1997.
- PAPINSKO VIJE E ZA OBITELJ, *Priručnik – vademecum – za ispovjednike o nekompitanjima braćunog udore a* (Vademecum), 12. veljače 1997., Kršćanska sadašnjost, Dokumenti 108, Zagreb, 1997.
- PAŠA, Željko, „O Kristovoj svijesti. Način na koji je Isus spoznao samoga sebe kao Drugu božansku osobu“, u: *Obnovljeni život*, 58 (2003.) 2, 189–215.
- PAVAO VI., *Lumen Ecclesiae – Svjetlo Crkve*, Kršćanska sadašnjost, Dokumenti 45, Zagreb, 1975.
- PAVAO VI., *Humanae vitae* (HV). Enciklika o ispravnoj regulaciji poroda, 25. srpnja 1968., Kršćanska sadašnjost, Dokumenti 18, Zagreb, 1997.
- PAVAO VI., *Evangelii nuntiandi*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1976.
- PAVIĆ, Juraj – TENŠEK, Tomislav Zdenko, *Patrologija*, Zagreb, 1993.
- PAVIN, Slavko, „Odgoj savjesti za novo doba“, u: *Obnovljeni život* 48(1993.) 6, 609–618.

PIO XII., Enciklika *Sempiternus Rex* (8. IX. 1951.), DH 3905.

POGLAJEN, Stjepan, Tomislav, *Krš anski personalizam. Govori, lanci, studije*, Glas Koncila, Zagreb, 2010.

RAHNER, Karl, *Temelji krš anske vjere: uvod u pojam krš anstva*, Ex Libris, Rijeka, 2007.

RAHNER, Karl, *Teološki spisi. Izbor*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2008.

RAHNER, Karl, „Probleme der Christologie von heute“, u: Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, I, Einsiedeln – Zürich – Köln, 1962., 169–222.

RATZINGER, Joseph, *Moj život. Autobiografija*, Split, 2005.

RATZINGER, Joseph, *Sol zemlje. Krš anstvo i Katoli ka crkva na prijelazu tisu lje a. Razgovor s Peterom Seewaldom*, Zagreb, 2005.

RAZNI AUTORI, Personalismus, u: *Lexikon für Theologie und Kirche, LthK3*, VIII (1999., 2006), 54–61.

REBI , Adalbert, *Središnje teme Staroga zavjeta*, Krš anska sadašnjost, Zagreb, 1996.

REBI , Adalbert, „ ovjek u Bibliji Staroga zavjeta“, u: *Bogoslovska smotra* 50 (1980.) 2–3, 168–184.

REBI , Adalbert, „Vjera u prekogrobni život u SZ i u kasnom židovstvu“, u: *Bogoslovska smotra* 52 (1982.) 3, 338–366.

REBI , Adalbert, „Der Glaube an die Auferstehung im AT“, u: *Internationale theologische Zeitschrift COMMUNIO* 19 (1990.) 4–12.

REBI , Adalbert, „Martin Buber (1878–1965). Uz 25. obljetnicu smrti“, u: *Bogoslovska smotra*, 61 (1991) 1–2, 117–127.

RICOEUR, Paul, *Philosophie de la volonté. II. Finitude et culpabilité*, Paris, 1998.

RIKARD od Sv. Viktora, *De Trinitate*, IV.

ROLNICK, A. Philip, *Osoba, milost i Bog*, Krš anska sadašnjost, Zagreb, 2012.

RULLA, M. Luigi, *Antropologija krš anskog poziva. Interdisciplinarne osnove*, Krš anska sadašnjost, Zagreb, 2001.

RUP I , Ljudevit, „Obitelj u Bibliji“, u: *Bogoslovska smotra*, 42 (1972.) 1, 5–15.

SARTORI, Luigi, La persona nella storia della teologia, u: FACOLTÁ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE SEZIONE DI PADOVA (ur.), *Persona e personalismo. Aspetti filosofici e teologici*, Padova, 1992., 131–183.

SCHELER, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, A. Franke Verlag, Bern – München, 1980.

SCHERER, Georg, Person. III. Neuzeit, u: *Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWP)*, VII (1989.), 300–301.

SCHMITZ, E. Kenneth, *Zemljopis ljudske osobe*, u: *Svesci Communio*, 20 (1986.) 63, 46–50.
SCHMIDINGER, Heinrich, *Der Mensch ist Person. Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht*, Innsbruck – Wien, 1994.

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

SCOLA, Angelo – MARENGO, Gilfredo – PRADES LÓPEZ, Javier, *ovjek kao osoba. Teološka antropologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003.

SCOLA, Angelo – MARENGO, Gilfredo – PRADES LÓPEZ, Javier, *La persona umana. Antropologia teologica*, Editore JacaBook, Milano, 2000.

SEPE, Crescenzo, *Persona e storia. Per una teologia della persona*, Cinisello Balsamo (MI): Edizioni Paoline, 1990.

SIMONS, Eberhard, Personalismus, u: *Sacramentum mundi (SM)*, III (1969.), 1127–1136., izd. K. Rahner, Freiburg, 1967.–1969.

STALA, Józef, „Punina postojanja osobe – civilizacija ljubavi u kontekstu postmoderne“ u: *Crkva u svijetu*, 50 (2015.) 3., 469–477.

STAUDINGER, Hugo, BEHLER, Wolfgang, *Grundprobleme menschlichen Nachdenkens, Eine Einführung in modernes Philosophieren*, Freiburg/Herder, im Bressgau, 1984.

STOCKMEIER, Peter, Hellenismus und Christentum, u: *SM*, II (1986.), 665–676.

POVELJA O PRAVIMA OBITELJI (Po), 22. listopada 1983., Kršćanska sadašnjost, Dokumenti 68, Zagreb, 1990.

ŠESTAK, Ivan, „Prinos kršćanstva filozofskoj misli o ovjeku“, u: *Obnovljeni život*, 55 (2000.) 4, 433–454.

ŠESTAK, Ivan, „Shvaćanje ovjeka u povijesti filozofije (I. dio). Od starogrčke do renesansne slike ovjeka“, u: *Obnovljeni život*, 58 (2003.) 3, 283–303.

ŠESTAK, Ivan, „Shvaćanje ovjeka u povijesti filozofije (II. dio)“, u: *Obnovljeni život*, 60 (2005.) 1, 3–29.

ŠESTAK, Ivan, „Personalizam i osoba kod E. Mouniera. Uz 50. godišnjicu smrti (1905.–1950.)“, u: *Crkva u svijetu*, 35 (2000.) 4, 373–392.

TANJI, Željko, „Postmoderna – izazov za teološko promišljanje“, *Bogoslovska smotra*, 71 (2001)1, 1–15.

TERTULIJAN, *Adversus Praxeam*, 27,11, u: *Patrologiae cursus completus, Series Latina, PL* 2., izd. J. P. Migne, Paris, 1844.–1855.

TI AC, Iris, „Vrijednost osobe u relisti koj fenomenologiji“, u: *Rije ki teološki asopis*, 14 (2006) 1, 267–280.

TOMI , Celestin, *Uzvišena tajna. Ljubav i obitelj u biblijskoj i liturgijskoj poruci*, FTI, Zagreb, 1974.

TRE I CARIGRADSKI SABOR, *Definicija o dvije volje i dva djelovanje u Kristu* (16. IX. 681.), DH 556.

VALKOVI , Marijan, „Društveni utjecaji na brak i obitelj“, *Bogoslovska smotra*, 69 (1999) 2–3, 295.

VALVERDE, Carlos, *Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie*, Paderborn, Bonifatius, 1999.

VEGETTI, M., *L'uomo e gli dei*, u: J. P. Vernant, *L'uomo greco*, Bari, Editori Laterza, 1991.

VEREŠ, Toma, *Toma Akvinski – Izabrano djelo*, Globus, Zagreb, 1981.

VIDOVI , Marinko, „Brak i obitelj u Pavlovskim spisima, u: *Vjesnik akova ke biskupije* 3 (2008), 221–227.

VIDOVI , Pero, „U po etku stvori Bog obitelj (Post 1,1.27s), u: *Obnovljeni život*, 65 (2010) 2, 221–238.

VON BALTHASAR, Hans Urs, *Teodramatica. II. Le persone del dramma: L'uomo in Dio*, Milano, 1982.

VON BALTHASAR, Hans Urs, *La teologia di K. Barth*, Milano, 1985.

WERBICK, Jürgen, „Person“, u: *Neus Handbuch theologischer Grundbegriffe*, izd. P. Eicher, München, 2005., *NHthG*, III (1985.), 339–350.

WERBICK, Jürgen, Der trinitarische Gott als die Fülle des Lebens, u: Theodor SCHNEIDER (ur.), *Handbuch der Dogmatik*, II, Düsseldorf, 1992., 481–576.

WIERZBICKY, Alfred, „Na izvorima humanizma Ivana Pavla II., u: *Obnovljeni život*, 58 (2003.) 2, 151–166.

WISSER, Richard, „Me uljudskost i raz-sretanje. Temeljni pojmovi Martina Bubera 'Ja-Ti', 'JA-Ono' i 'Carstvo izme u'“, u: *Filozofska istraživanja*, 50 (1993.) 13, sv. 3, 647–666.

WOLFF, Hans W., *Antropologia dell'Antico Testamento*, Brescia, 1975.

ZENKO, Franjo, „Personalizam i Hrvatska. U povodu 100. godišnjice ro enja E. Mouniera“, u: *Nova prisutnost* III (2005.)1, 3–21.

ZENKO, Franjo, *Personalizam Emmanuela Mouniera: pokušaj sinteze marksizma i egzistencijalizma*, TIZ „Zrinski“, akovec, 1980.

ZENKO, Franjo, „Mounierov personalizam suo en s totalitarizmima XX. stolje a. Kritika predtotalitarnih situacija“, u: *Obnovljeni život*, 51(1996.) 1–2, 63–70.

X. LÉON-DUFOUR (ur.), *Rje nik biblijske teologije*, Zagreb, 1988.

Životopis

Jadranka Aži rođena je 7. rujna 1954. godine u Rijeci. Osnovnu i srednju školu završila je u Rijeci. Na Fakultetu za pomorstvo i saobraćaj Sveučilišta u Rijeci diplomirala je ekonomski smjer 1980. godine. Na Katoličkom bogoslovnom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu diplomirala je na Institutu za kršćansku duhovnost 2005. godine.

Od 1974. do 2002. godine radila je na poslovima financijsko-ekonomske struke u Rije kojibanci Rijeka. U razdoblju od 1999. do 2014. godine obavljala je poslove socijalnoga pastorala u Caritasu Rijeke nadbiskupije i Uredu za obitelj pri HBK te u udrugama civilnoga društva Hrvatski braćani i obiteljski savez i Hrvatska zajednica braćanih susreta. Bila je član Organizacijskoga odbora za pripremu Nacionalnoga susreta obitelji 2011. godine te član tima za izradu katehetskih radionica u organizaciji HBK i Ureda za obitelj od 2010. do 2011. godine. Akademске godine 2008./09. sudjelovala je u izvođenju nastave u okviru poslijediplomskoga studija na Filozofskom fakultetu Druže Isusove. U periodu od ak. god. 2009./10. do ak. god. 2014./15. na istom je fakultetu nastavila suradnju u izvođenju nastave.

Sudjelovala je na međunarodnom seminaru češkoga obiteljskog centra *Educating program for women* u češkoj 20. – 23. travnja 2010. godine. Bila je na znanstvenoj konferenciji „30 years of *Familiaris consortio*, Apostolic Exhortation of Pope John Paul II. – State and Church for the future generations“, bez izlaganja, koja se održavala u Budimpešti 30. – 31. ožujka 2011. godine. Sudjelovala je na 15. sajmu u Vinkovcima 15. – 17. travnja 2011. godine s izlaganjem na temu „Kako do Hrvatske po mjeri obitelji“, kao i na kongresu „La fecondità della *Familiaris consortio*: da Giovanni Paolo II. a Benedetto XVI.“, koji se održavao u Rimu 25. – 27. studenog 2011. godine.

Objavljeni radovi:

Antunovi, Ivan – Aži, Jadranka, „Božja zbiljnost i osoba Isusa Krista u teologiji Karla Rahnera“, u: *Bogoslovska smotra*, 82 (2012.), 2, 485–505.

Antunovi, Ivan – Aži, Jadranka, „Rahnerovo poimanje utjelovljenoga Logosa u kontekstu teologije Tome Akvinskoga“, u: *Crkva u svijetu*, 46 (2011.), 3, 342–353.