

Ivan Fuček

TENDENCIJE I PROBLEMATIKA SUVREMENE KRISTOLOGIJE

(Osvrt na Simpozij profesora teologije)

Uvodni uviđaji

I ove (1981.) godine u uskrsnom tjednu, od 22. do 24. travnja, održan je Simpozij profesora teoloških učilišta hrvatskog jezičnog područja. To je šesti po redu takav sastanak koji priređuje Katolički bogoslovni fakultet u Zagrebu preko svog Tajništva Simpozija.¹

Sve teološke visoke škole hrvatskog jezičnog područja pozvane su na suradnju i sudionništvo. Zagreb je bio nazočan s najvećim brojem profesora kako Bogoslovnog fakulteta tako Filozofsko-teološkog instituta Družbe Isusove. Po broju sudionika slijede: Visoka bogoslovna škola u Đakovu, Visoka bogoslovna škola u Rijeci, Vrhbosanska filozofsko-teološka škola u Sarajevu, Centralna visoka bogoslovna škola u Splitu i Franjevačka visoka bogoslovija u Makarskoj. Svih sudionika bilo je do 40. Najodličniji gost prvi dan prije podne bio je zagrebački nadbiskup dr. Franjo Kuharić. Isti dan, pri svršetku raspravljanja, posjetio je skup pomoćni zagrebački biskup dr. Đuro Kokša. Svi sudionici nisu bili uvijek prisutni za vrijeme predavanja, a nisu svi ni sudjelovali u diskusijama. Mjesto održavanja Simpozija, tj. grad Zagreb, pruža prigodu i stvara napasti da se u isto vrijeme obave razni poslovi i posjeti, što donckle rastresa i razbija rad.

Domaćin je i ove kao i lanjske godine bio Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove s lokacijom u zgradi na Fratrovcu 38. Rad je počinjao u 9 sati, a završavao u 18,30, s ručkom u 13 sati i večerom u 19. Svaki je dan u 12 sati bilo lijepo koncelebrirano Euharistijsko slavlje s homilijom i spontanim molitvama ili cum homilia participata, a posljednji dan i spontanom

¹ Pri sastavljanju ovog osvrta slijedim vlastite bilješke. Usp. izvještaje: *Hrvatski teolozi održali simpozij o Isusu Kristu*, u AKSA, br. 16 (571) 24. IV. 1981., 7; A. REBIĆ, *Simpozij hrvatskih teologa o Isusu Kristu*, u GK, br. 9 (454) 3. svibnja 1981., 6–7.

zahvalom nakon pričesti. Htjelo se da ta točka bude središnji i najvažniji dio dana, napose i zato što su okvirna tema »Tendencija i problematika suvremene kristologije«, razrada teme kao i raspravljanje više-manje smjerali, bar uključno, prema tom središtu. Time je bila već programom naglašenija molitvena dimenzija.

Otvarajući simpozij, prvi je skup pozdravio dekan Bogoslovnog fakulteta u Zagrebu prof. dr. Celestin Tomić. On je naglasio potrebu da i naša domaća teologija slušačima i vjernicima jače osvijetli lik Isusa Krista kako bismo ga svi više upoznali i uzljubili. Zatim je progovorio Veliki kancelar Bogoslovnog fakulteta nadbiskup dr. Franjo Kuharić. Među ostalim on je rekao da ćemo u našim raspravljanjima dublje ući u misterij Krista ako nas Duh Sveti rasvijetli. Odnos prema Isusu Kristu uvijek je odnos ljubavi. A Duh Sveti nas uči ne samo spoznavati istinu nego je i ljubiti. Stoga ovih dana valja razmišljati molitvenim raspoloženjem. Profesorima koji predaju teologiju Isus Krist je svjetlo za razum i ljubav za srce. Bogoslovni fakultet u Zagrebu i ostala bogoslovna učilišta jedinstveni su organizam za dobro naše Crkve i našega naroda. Treći po redu skup je pozdravio tajnik Simpozija prof. dr. Tomislav Ivančić. Dao nam je kratak pregled povijesti tog permanentnog obrazovanja profesora naših visokih crkvenih učilišta. Začeo je da se više poradi oko razvijanja domaće teologije s poticajem da bi na takvim skupovima po mogućnosti sudjelovali svi profesori dotičnih institucija. Napokon je nazočne pozdravio i domaćin kuće prof. dr. Franjo Pšeničnjak. Izabравši predsjednika Simpozija — pisca ovih redaka, te bilježnika u osobi prof. Tončija Trstenjaka, dogovorivši se o strukturi rada, tj. o zajedničkoj diskusiji, a ne po grupama, prešlo se na temeljno predavanje.

Modeli suvremene kristologije

1. Prof. dr. Alfred Schneider s predavanjem »Tendencije i problematika suvremene kristologije«, koje je s pauzom trajalo dva i pol sata, odlično nas je uveo u situaciju. Iako podugo, predavanje nije bilo dosadno, naprotiv, veoma zanimljivo.²

U uvodnom dijelu razvio je pitanje: što je uvjetovalo današnje kristološko strujanje? Uglavnom zapažaju se tri činioca: smisao za povijest, u prvom redu ponovno istraživanje dogmatskih izreka Nicejskog (g. 325.) i Kalcedonskog (g. 451.) sabora; probuđenost za Novi Zavjet, u smislu vraćanja na proučavanje izvora; briga za čovjeka danas, sa sistemima društveno usmjerenih teologija u središtu s Isusom Kristom Čovjekom za čovjeka.

Središnji dio predavanja sadržava osam modela suvremene kristologije. Svaki je model plod međuakcije i reakcije. Predavač će pokušati otkriti silnice koje ih spajaju, a da pritom on sam ne unese svoj subjektivni moment. Dat će kratak kritički osvrt na svaki od tih modela. Spomenut će i neke od kriterija kojima se vodio u izboru tih, a ne drugih modela. Uzeo je, naime, u razmatranje nauku onih suvremenih kristologa koji su izvršili znatan utjecaj na daljnje istraživanje, koji taj utjecaj upravo sada vrše u Crkvi i u svijetu i od kojih se, napokon, može mnogo naučiti.

² Autor mi je dao na uvid rukopis svoga predavanja u svrhu potpunijeg osvrta, na čemu posebno zahvaljujem.

Prvi model nudi R. Bultmann cjelokupnim svojim djelom. Njegova je teologija »drastičan primjer protesta protiv teologije objektivnih realnosti«. Sistem mu je usmjeren prema egzistenciji čovjeka, ali je zanemario objektivnu realnost »objavljenih sadržaja«. Njegova kristologija otvara »novu epohu«. Pravi smisao dogme Kalcedonskog sabora »Isus Krist je Bog« treba tražiti u susretu s Bogom u Isusu Kristu, a taj se ostvaruje u »događaju vjere«. Tako se izvan subjektivnog doživljaja vjere ne može govoriti o Kristu. Novi zavjet nije historijski spis, nego izvještaj kršćanske zajednice. Ne možemo prodrijeti do povijesnog Isusa. Zato nam je njegova osoba nepoznata. Ali to nije ni važno. Do smisla Evanđelja dolazimo demitologizacijom, tj. ako ga oslobodimo od kategorija prostora i vremena, ako odbacimo mitološki okvir te ga tumačimo egzistencijalno. »To znači: dok proučavamo Evanđelje, interes ne smije biti usmjeren prema činjenicama u njihovoj povijesnoj objektivnosti, nego prema njihovom značenju za moj spas. Pravi smisao Evanđelja jest shvaćanje moje egzistencije u svjetlu vjere.« Znači, Bultmann ne niječe povijesnost Isusa Krista, ni povijesnost uskrsnuća, ali niječe mogućnost da se o tome konkretno i svrhovito govori. Ta je njegova skepsa urodila rascjepom između »povijesnog Isusa« i »Isusa kerigme«. Njegovi su učenici otišli raznim smjerovima (Braun, Ebeling...), ali je svima abeceda procedure: demitologizacija, odnosno egzistencijalno tumačenje Evanđelja. Želimo li vrednovati tu »kristologiju za čovjeka«, onda je Bultmann zaslužan — uza sve manjke i netočnosti — na dvije razine: jaka reakcija na ono što je bilo do onda; pozitivni impulsi s egzistencijalnim vidom i misijom Evanđelja. U tom se inspirirao na Heideggeru. Schlier, jedan od najnadarenijih Bultmanovih učenika, kasniji konvertit i katolički egzeget, na temelju toga predočit će nam realnost prisutnosti Isusove u događaju spasa.

Drugi model daje nam K. Barth. Njegova je kristologija više »odozgo« nego »odozdo«. Nagnan kao župnik životnom mukom propovjednika, protistira protiv pospanog kršćanstva, protiv teologije u kojoj nema Boga. Zato će njegova teologija biti velika afirmacija Boga, no prigovarati će mu da je zanemario čovjekovu egzistenciju. Kristocentričnost je glavna karakteristika Barthove teologije jer ne možemo govoriti o Bogu izvan Isusa Krista. Prva je zadaća teologije da kroz vjeru otkrije istinu o Božjem životu. Barthova kristologija razlaže istinu o pravom Bogu i pravom čovjeku Isusu Kristu, oslanjajući se izričito na kristološku dogmu Kalcedona, koju tumači na dinamičan način. Bog se odvijeka odlučo za čovjeka. U Isusu Kristu sastaju se Bog i čovjek, oni su u njemu jedno. Antropologija je, prema tome, ovisna o kristologiji. Središnja točka Barthove kristologije jest nauka o pomirenju. Bog se daje čovjeku u Isusu Kristu. Čovjek prima Boga u Isusu Kristu. Ipak novije studije o Barthu govore da je srž njegove kristologije ne toliko utjelovljenje nego više križ i uskrsnuće.

Treći model pruža H. Urs von Balthasar. Njegova je kristologija veoma snažno obilježena osobnim momentima: sukladnost s iskustvom života. Radi iskustva Boga on sve napušta da bi slijedio Gospodina, čeka i pazi dalje na što će biti još konkretno pozvan (g. 1929). Dvadeset godina kasnije (1950.) jasno mu je da mora napustiti i svoj red da u poslušnosti Duhu uzmogne slijediti specifičan poziv. Volja Božja mu je jedino pravilo života. On kao i Barth razmatra ljubav Trojedinog Boga prema svim ljudima. Ta se ljubav Trojedinog najviše ukazuje na križu: beskrajna Očeva ljubav koja

u utjelovljenom i raspetom Sinu uzima na sebe čovjekovu sudbinu i ulazi do kraja u njegovu izgubljenost. Križ je solidarnost s čovjekom čak i ondje gdje se čovjek od Boga doživljava napuštenim. Čovjek u slobodi izriče svoj »Da« Bogu, čemu je uzor Marija. Zato je mariologija interpretacija kristologije i soteriologije. Kršćani koji svoj poziv poput Marije prihvaćaju i izvršavaju, to su sveci. U Kristovo otjastvo poniremo meditacijom i egzistencijalnim kršćanskim ostvarivanjem.

Cetvrti model izgrađuje svojevrstan mistik i znanstvenik P. Teilhard de Chardin. On se trudi da pomiri prirodnu znanost s kršćanstvom. Smatra da je znanost svojom analitičkom metodom nemoćna da protumači jedinstvo svijeta; na taj način svijet je rastrgan na komadiće, atomiziran. Taj put znanosti od analize, koja rastvara, treba zaokrenuti prema sintezi, koja sjedinjuje. U tom je smislu Krist objedinitelj. On je vrhunac — Omega — evolutivne slike svijeta. Time je znanost upućena na kristologiju jer se u Kristu događa susret znanosti i vjere. Krist je »Evolutor«, tj. završnica cijelog svemira. Stoga nije osnovno pitanje hominizacije, tj. pitanje porijekla čovjeka, nego je osnovno pitanje humanizacije, tj. porast čovječnosti u svijetu. A to se događa samo u Kristu. Time je cjelokupni svemir upućen prema kršćanstvu i »kozmoškoj kristologiji«. Prema tome, kršćanstvo danas ne gubi nego dobiva: ono poprima novo sveopće značenje. Tim svojim originalnim putem Teilhard de Chardin je nastojao približiti stvarnost Krista ovom modernom čovjeku. Čini se da su bitne njegove ideje prihvaćene i od Drugog vatikanskog sabora, napose konstitucijama o Crkvi »Lumen gentium« i »Gaudium et spes«.

Peti model donosi nam protestantski teolog W. Pannenberg. On rješava sve kristološke probleme u svjetlu uskrsnuća pa se stoga njegova kristologija i može nazvati »kristologijom uskrsnuća«. Da bi se što bolje shvatila nosivost Kristova uskrsnuća za kršćanstvo, nužno je upoznati ulogu povijesti i objave u Pannenbergovoj teologiji. Povijest je okvir. Pojedini događaji može se shvatiti tek u tom okviru, i to u cjelini. A cjelina se čovjeku razotkriva tek na svršetku svega. Kroz spasopovijest Bog se čovjeku objavljivao preko povijesnih djela koja su uvijek privremenog karaktera. Posljednje djelo, koje više nije privremeno, a koje daje smisao povijesti, jest »uskrsnuće mrtvih«. U tom kontekstu Kristovo je uskrsnuće »proleptičko«, tj. ono je anticipacija svršetka povijesti. U tim vidovima kristologija ima danas šansu da osvijetli, smatra Pannenberg, smisao cjelokupnoj povijesti.

Šesti model susrećemo kod P. Schoonenberga. Kod njega se već radi o izrazitoj kristologiji »odozdo«. Schoonenberg vodi brigu o cjelovitosti slike Isusa Krista u svijesti današnjeg čovjeka. Ali kritizira Kalcedon i ukazuje na nesporazum u shvaćanju »naravi« i »osobe« onda i danas, te tako tumači kao da bi u Isusu bila ljudska osoba. Iz te najosjetljivije točke njegove kristologije javlja se pitanje trinitarne teologije. Kao da Božja troosobnost nalazi svoju realizaciju istom unutar povijesti spasenja. Prije toga kao da je u Boga samo »modalna« razlika. Jasno, pitanje je na koji način njegovu kristologiju uskladiti s tradicijom i crkvenim učiteljstvom. Schoonenberg nije jasan, naprotiv, mutan je i nedorečen. Taj bi pokušaj bio neka »esencijalna« kristologija svoje vrste, a upravo »esencijalnost« predbacuje Kalcedonu. Htijući spasiti u Kristu »čovjeka«, zanemario je u njemu spasiti Boga.

Sedmi model, stoga, polazi drugim putem. To je model K. Rahnera. Kaldonsku definiciju valja u cijelosti prihvatiti i otkriti joj dublje dimenzije za današnje vrijeme. On nalazi dvije poteškoće koje biju današnjeg čovjeka u vezi s Kristovom osobom: prva je opasnost mitološkog shvaćanja, kao da se Bog u Kristu samo ponaša na ljudski način, kao da je Kristova ljudska narav »stvar« kroz koju Bog djeluje, a nije najunutrašnija »transcendentalna stvarnost«; druga je, zapravo, temeljno pitanje preduvjeta, tj. postoje li u čovjeku preduvjeti da shvati i prihvati Kristovu poruku. Istraživanje tih preduvjeta tvori »transcendentalnu kristologiju«. Da uzmognemo Rahnera slijediti, bilo bi potrebno začeti u njegovu:

1. transcendentalnu antropološku metodu koja čovjeka upozorava da je najdublja struktura njegove osobe transcendentalna;

2. trebalo bi začeti i u problematiku tzv. »vrhunarnog egzistencijala« ili Božje milosti koju Bog nudi svakom čovjeku i koju, dakle, treba shvatiti u smislu »ponude«. Ta ponuda od strane Boga čini središte čovjekove egzistencije, ali opet tako da se neokrštenim očuva »nezasluženost milosti«, jer sama »ponuda« još nije i opravdanje;

3. trebalo bi objasniti Rahnerov pojam univerzalne objave u smislu njegove temeljne distinkcije između »transcendentalne« i »kategorijalne« objave;

4. trebalo bi, napokon, razviti cijelu zgradu transcendentalne kristologije da osjetimo kako je u Isusu Kristu sam Bog apsolutni odgovor čovjeku i to definitivan i u svemu.

A. Schneider je u svom predavanju razvijanju Rahnerovih kristoloških postavki posvetio najviše pozornosti.

Osmi model nalazimo u nauci H. Schliera. On zapravo stoji izvan teoloških škola i pokušava spajati protivnosti. Kao Bultmannov učenik i kasniji katolički egzeget sve temelji na biblijskoj misli. Kristologija mu nije samo »odozdo«, nego u skladnom jedinstvu s onim »odozgo«. Kod njega se već može govoriti o tzv. »pneumatskoj kristologiji«: Krist je pomazan Duhom Svetim, još više, »Gospodin je Duh« (2 Kor 3, 17). Radi se o ontičkoj identičnosti Krista i Duha, no Duh Sveti može se shvatiti kao »izvršni organ« Isusa Krista. Pitamo li se koja je forma danas u svijetu Kristove neposrednosti, onda nam Schlier odgovara da je to »pneumatološka forma«, ne »zemaljska«, ne »eshatološka«. Uostalom, to su kod Schliera tek kamenčići ili neki elementi koji nas potiču na daljnji dublji studij njegove kristologije. Ali time je zacrtan put prema pneumatološkoj dimenziji kristologije, tj. treba pronaći oblik Kristove neposrednosti čovjeku ukoliko je prisutan u Duhu. U tom svjetlu bi valjalo govoriti o novim kategorijama o »pneumatološkom Isusu«, o »proslavljenom Isusu«, o »zemaljskom Isusu«.

2. Da dademo kratak osvrt. Schneiderovo je predavanje:

1. informativnog karaktera toliko da se može reći da je to odlična i opsežna informacija sa završnim otvorenim perspektivama daljnjeg studija;

2. ono je posvješćivanje onoga što profesori, osobito kristologije, imaju u pokladu svojih znanja, ali što stimulativno djeluje u smislu diskusije koja može neke vidove produbiti, proširiti, jače naglasiti, zaokružiti;

3. naravno, moglo bi se autoru prigovoriti jesu li to svi »modeli« kristologija danas i da li su, među drugima, »bitni« modeli. Čini se da je autor

namjerno izostavio kristologije: J. Moltmanna, W. Kaspera, Lehmann, H. Schürmanna, još prije Käsemanna i Bonhöffera, pa odbaćenog H. Künga;

4. Moglo bi se postaviti i ovo pitanje: jesu li ti modeli najprikladnije strukturirani, tako da i ne može biti drugih načina »razvrstavanja«?

U našoj je, naime, literaturi R. Brajčić, koji se godinama bavio tim pitanjem, drukčije razvrstao »modele« moderne kristologije. Ovdje ih samo napominjem.

A) Među kristologije »odozgo« smještava šest modela:

a) »teandrički smjer« klasične kristologije koja polazi od Kalcedona, a koju su u posljednje vrijeme razvili Guardini i Chenu s katoličke strane i Florovski s pravoslavne;

b) »teocentrična« kristologija protestanata, osobito dvojice znamenitih -- K. Bartha i E. Brunnera;

c) »egzistencijalna« kristologija pod utjecajem M. Heideggera, gdje se sastaju protestanti i katolici, tj. Bultmann i Tillich, pa Rahner i oni koji ga slijede;

d) »svjetovna« kristologija, gdje se i opet grle protestanti s katolicima, tj. Bonhöffer, Robinson i van Buren, pa Schoonenberg i Teilhard de Chardin, s posebnim evolucionističkim naziranjem na svijet;

e) »eshatološka« kristologija J. Moltmanna, građena na eshatološkoj egzistencijalnoj ontologiji E. Blocha;

f) »politička« kristologija J. B. Metza, »koja ide za tim da pri kristološkom svjetlu ubrza dolazak Božjega kraljevstva već ovdje na zemlji«.

B) Među kristologije »odozdo«, koje više predstavljaju »metodiku postupka« negoli varijante, spadaju radovi protestanata Cullmana, Marxsen i Pannenberg, te radovi katolika Künga i Schillebeeckxa.³ Uostalom, dobiva se dojam da su to još uvijek razni pokušaji razvrstavanja. U svakom slučaju, oni su važni i hvalevrijedni jer nam prilično dobro označuju smjerove kojima valja poći u studiju moderne kristologije da pogodimo pravo, da se ne izgubimo već kod drugog autora. Ta su razvrstavanja dragocjena za sistematsko prilaženje problemu kristologije danas, kao i za rad sa studentima⁴.

3. Plodnu diskusiju, koja je slijedila nakon Schneiderova predavanja nije moguće svesti na zajednički nazivnik. Nastupili su razni profesori, a govorilo se o važnosti pneumatološke kristologije, o uvjetima današnjeg zaozreća od ekleziologije prema kristologiji s Rahnerom i Käsemannom. Tražilo se današnje »bitno kristološko pitanje«: kako je u Isusu Sin Božji? Kakav je čovjek Isus Krist? Što bi bilo u vidu »scientiae salutis« danas najplauzi-

³ Usp. R. BRAJČIĆ, *Korak k većem razumijevanju teologa*, u OZ 35 (1980), 5—18, ovdje osobito 5—7. Dakako, može se postaviti pitanje i kod njegova »razvrstavanja«: jesu li dobro smješteni npr. Rahner, Bonhöffer, Teilhard de Chardin, Metz...? Svakako je pozitivno ovo traženje sistematiziranja. A sigurno da neke autore i nije lako točno smjestiti jer se često u njihovim raspravama nalaze elementi sad »silazne« sad »uzlazne« kristologije. Upućujemo na ovu Brajčićevu raspravu, osobito u pitanju što je kristologija »odozdo« (7—11), pa u odmjerenju odnosa između kristologije »odozdo« i one »odozgo« (12—17), gdje se posebno osvrće na H. U. von Balthasara (14), pa na Künga i Schillebeeckxa (14—17).

⁴ Nije naodmet spomenuti da je R. Brajčić već prije nekoliko godina za bolji rad sa studentima teologije na FTIu izradio ekscerpte iz Pannenbergove kristologije, a M. Matić je u sastavljanju bilježaka na FTIu za predavanja iz kristologije slijedio Cullmana.

bilnije za našu kerigmu, tj. propovijedanje i katehiziranje? Pitalo se: kako je Krist kod nas prezentiran kroz udžbenike, katekizme, liturgijske pjesme, čak i poslanice Biskupske konferencije? Kakve pojmove, pozitivna i negativna iskustva, doživljava ima naš čovjek o Isusu Kristu? Jesmo li dovoljno probuđeni za to da Krist nije »nametanje« čovjeku nego »ponuda«, prema tome, ne »nametnuto« kršćanstvo nego »ponuđeno«? Trebalo bi kao polazište uzeti najobičniju istinu iz vlastitog iskustva: »Ja vjerujem u Isusa Krista i ljubim ga!«

U daljnjem raspravljanju mnogo se govorilo »o povijesnom Isusu« i »o uskrslom Isusu«, te o spoju ili kontinuitetu između ta dva vidika realnosti. Još uvijek je velika preokupacija od »Krista vjere« doći ili doprijeti do autentičnog »zemaljskog Isusa«. Kao da mi je oživjela sva problematika iznesena prije nekoliko godina u članku M. Matića, *Problem oko historijskog Isusa*, gdje na temelju studija A. Schweitzera, H. Zahrnta, J. Jeremiasa, F. J. Schiersca, W. Trillinga, G. Bornkamma, H. Zimmermanna i drugih suvremenih kristologa pokušava naći rješenje tog nimalo jednostavnog pitanja⁵. Na kakvog Isusa mislimo kad govorimo o Isusu Evanđelja? Drugi su skretali razgovor u smjeru našeg osobnog iskustva: što znači »Krist u nama« u smislu pneumatološkog tumačenja? Nije li najlakše govoriti o Bogu Ocu ukoliko mu prilazimo kroz Isusa Krista? Govorilo se i o teologiji Kristove smrti, koju valja promatrati u sklopu »cjelovitog Krista«. Govorilo se i o »Kristovoj proegzistenciji« i što je, zapravo, Pannenberg htio bitno tim izrazom.

U tim okvirima vodile su se žive rasprave čitavo poslijepodne prvoga dana sastanka. Ali kao da je to još uvijek bilo tek ulaženje u predmet, još uvijek donekle tražeći, ponekad razlomljeno hvatanje ovog ili onog vidika fragmentarno, ne slijedeći misao prethodnog govornika. Kao da se svatko žurio da donese na stol za hranu svima svoju originalnu misao, svoje dosadašnje spoznaje i znanja, ali ipak u punoj obazrivosti i taktičnosti prema sugovornicima. U svakom slučaju, uzevši sve u cjelini, već je prvi dan rada bio obogaćenje za svakoga koji je sudjelovao i pozorno slijedio diskutante⁶. Toliko kristološko bogatstvo nije moguće skupiti i proučiti pojedinačno u jedan dan, a nije ga moguće ni doživjeti na tako plastičan i uvjerljiv način kao kroz zajedničko traženje.

Vodjenje daljnje rasprave

1. Drugi dan (23. travnja) ujutro prvo je predavanje održao prof. dr. Aldo Starić, »Schillebeeckxova kristologija u 'Jesus'«. Nema sumnje, i ovdje

⁵ M. MATIĆ, *Problem oko historijskog Isusa*, u OŽ 32 (1977), 121–142, s glavnim podnaslovima: 1. *Od Krista vjere k Isusu povijesti* (Povijest pokušaja, Zašto je nemoguće pisati život Isusov?) (121–132); 2. *Od historijskog Isusa k biblijskom Kristu* (132–135); 3. *Isus je Krist* (135–141). Dobro je usput pogledati i članke: P. SCHOONENBERG, *Današnja kristološka diskusija* u SKS 28 (1976), 19–27, iz: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 123 (1975) 2, 105–117. (tu autor govori o Kalcedonu, o kritici Kalcedona, o novim kristologijama koje idu dalje od Kalcedona); usp. također J. GALOT, *Suvremeni kristološki problem*, u SKS 28 (1976), 28–36, iz: *Correnti Teologiche postconciliari*, a cura di A. Marranzini, Città nuova Ed. (191–204). Galot govori o novijem razviku protestantske kristologije, o tendencijama i problemima u katoličkoj kristologiji, s prilogom obilne literature u bilješkama.

⁶ Uglavnom su se javljali za riječ slijedeći: Golub, Matić, Ivanić, Duda, Bajić, Fućak, T. Sagi-Bunić, Rebić, Fućek, Tomić, Šimunović, Trstenjak, Jozić, Zovkić, Schneider, Aračić, Valković, Marasović, Berljak.

se radi o jednom od »modela«. Izdvojen je od ostalih modela vjerojatno ne zbog svoje najveće važnosti nego jer je nekako (uz H. Künga) još uvijek u fokusu kristološke raspre u Crkvi, a ipak službeno dosad nije otklonjen. Od 1977. godine pa do danas o toj su knjizi napisana 132 osvrti. Radi se o izrazitoj kristologiji »odozdo«, koja ne želi da bude »formalistička«.

Već sam naslov upućuje na to da se ne radi o »Kristu« nego o »Isusu iz Nazareta«. Autor kaže da želi pristupiti Isusu »kao vjernik« i vidjeti kako je Bog u njemu izvršio spasenje svijeta. Radi se o Isusu »za nas«, koji nikoga ne ostavlja indiferentnim nego od svakoga traži da se opredijeli. Autor svoje izdove želi temeljiti na biblijskoj osnovici pa se stoga služi rezultatima mnogih egzegeta. Ideal mu je da donese stanovitu sintezu tih istraživanja, uokvirenu u događanja povijesti spasenja. Knjiga je razdijeljena u četiri dijela.

Prvi je dio posvećen pitanju metode, hermeneutike i kriterija. Isus iz Nazareta je norma i kriterij svake interpretacije Isusa. Zato autor najprije raspravlja o »historijskom pristupu vjernika k Isusu iz Nazareta«. Radi se, dakle, o »povijesnom Isusu« koga ne valja odviše suprotstavljati s »Kristom vjere«. Historijska Isusova osoba postade »povijest«. Ta Isusova historija postade pokret, tj. Crkva, trajna stvarnost među nama jer je to netko prihvatio kao sastavnicu svoga života i jer to netko realno živi.

Kad Schillebeeckx govori o metodama (»Redaktionsgeschichtliches Kriterium«, »Formkritisches Kriterium«, »Traditionsgeschichtliches Kriterium«), želi posebno naglasiti da prva kršćanska zajednica nije bila zainteresirana samo kako bi lik Isusa uljepšala nego je htjela vjerno »pamtiti«, tj. što adekvatnije o Isusu iznijeti ono što je o njemu živjelo u Predaji. Schillebeeckx drži da možemo doći do »ipsissima verba Christi«, do »facta Christi« i do »gesta Christi«. Ali također postoje riječi i čini koje Isus nije rekao nego ih je Crkva njemu stavila u usta, jer je posve u smislu onoga što je on radio i učio: to je, zapravo, ono što Crkva vjeruje o »povijesnom Isusu«. Zato je važno istraživati kakav je Isusov odraz u toj interpretaciji Pracrkve. Kroz tu interpretaciju valja tragati za autentičnim likom Isusa iz Nazareta. Kermatska evanđelja koja posjedujemo jesu povijesni prikazi Isusa. Nerazdvojivo je ono što je on »u sebi« od onoga što je on »za nas«. Kristologija, dakle, treba da bude nauka o Kristu »za nas« danas.

Drugi dio raspravlja o Evanđelju Isusa Krista: što Isus govori, što čini i što se s njim događa. Schillebeeckx želi da se vratimo »narrativnoj kristologiji«, a ne samo da se bavimo »znanstvenom kristologijom« koja utemeljuje sve na ispitivanju »naravi« i »osobe« u Kristu. Isusa valja promatrati u konkretnom životu i djelovanju kakav jest i kakav nam se ukazuje. U tu svrhu potrebno je proučavati sva evanđelja. Ondje ćemo susresti misao o »kraljevstvu Božjem« (»Gottesreich«, »Gottesherrschaft«): radi se o Kralju koji prima članove i koji ih uključuje u svoj svijet. Riječ je, dakle, o događanju Božjega djelovanja u našoj povijesti, ali u isto vrijeme i o eshatološkom završnom stanju, o novom svijetu. Isus svojim prisposobama pokazuje i objašnjava narav toga kraljevstva. Parabole su jednostavne, ali nerijetko šokantne. Isusovi čini su isto usmjereni na pokazivanje toga kraljevstva:

⁷ Puni naslov: E. SCHILLEBEECKX, *Jesus, Die Geschichte von einem Lebenden*, Herder, Freiburg—Basel—Wien 1975⁹, str. 670.

praksom pokazuje kakav je karakter kraljevstva koje naviješta, koje mjesto tu zauzima Bog, koje Isusov život, koje čovjek kao slika Božja, što u tom kontekstu znače čudesa koja pokazuju Božju moć u pitanju tame i svjetla u svijetu: Bog je jači od svake tame. Zatim Isusovo prisno druženje s ljudima, s grešnicima, u zajedničarstvu stola, svakom prilikom... Kraljevstvo Božje »misli« na čovjeka.

Osobite su teškoće oko rekonstrukcije Kristove smrti, oko onoga »dei« (*trebalo je*) u cjelini Božjeg plana spasenja, posebno oko soteriološke sheme. Ali pokret ne prestaje s Isusom. Kristovo je uskrsnuće proces obraćenja Isusovih učenika: oni su povijesnog Isusa prihvatili kao uskrsnulog. Ako je tako, nije li onda sve to njihov puki doživljaj? Na taj prigovor autor odgovara: treba razlikovati »uskrsnuće u sebi« i »uskrsnuće u njima« — u učenicima, pa tumači tako da uskrsnuća »u sebi« nema ako se ono nije prije dogodilo »u njima«. Postojao je prazan grob i postojala su ukazanja Uskrsnulog. Ali logički je, kaže Schillebeeckx, prije vjera u uskrsnuće. Ona je grobom i ukazanjima potvrđena.

U *trećem dijelu* Schillebeeckx donosi »kršćansku interpretaciju raspetog i uskrsnulog Krista«. Kaže da svaka generacija tumači Isusa iz kuta svog kulturnog kruga. Konačni kriterij toga Isusa je sam kršćanski pokret koji je s njime nastao i danas živi, a to je Crkva. Unutar Crkve zasebno mjesto zauzima Biblija kao riječ Božja i kao riječ Prve Crkve (misli se ovdje na knjige Novoga zavjeta).

Postoji nekoliko kristologija:

1. »Maranatha« ili paruzijska kristologija;
2. »Theios Aner« ili kristologija o božanskom Čudotvorcu, o salomonskom Davidovu Sinu;
3. postoje »mudrosne kristologije« koje govore o Isusu kao Učitelju mudrosti: o Isusu kao o preegzistentnoj, utjelovljenoj, poniženoj i uzvišenoj mudrosti;
4. napokon »Pasha«-kristologija govori o uskrsnulom Isusu, a koji je bio razapet.

Dakako, pitanje je kojim su se modelima služili kršćani kroz povijest da izraze tu realnost. Dva su tipa modela:

- a) tip židovskih predanih modela (= Isus kao Prorok zadnjih vremena, kao Davidov Sin za zadnja vremena, kao Sin Čovječji);
- b) tip kršćanskih modela (= prvo kršćanstvo kao židovska interpretacija Isusa, kao Prorok zadnjih vremena, starokršćanska uporaba titula: »Krist«, »Gospodin«, »Sin« — kršćanska proročko-mudrosna interpretacija Isusa kao »mesijanskog Sina Davidova«.

U svemu tome bitno je što se od teologije prešlo na kristologiju. A kristološka dogma, kaže autor, pokušaj je spajanja Kristove poruke i helenističke kulture: govor o čovjeku je govor o Bogu, tj. o čovjeku koji postaje Bogom.

U *četvrtom dijelu* knjige »Jesus« pod naslovom »Za koga mi njega držimo?«, ne raspravlja se više sustavno, nego autor iznosi svoja mišljenja i zapažanja o današnjoj kristološkoj krizi i njenim pretpostavkama, o efemer-nim konjunkturalnim i strukturalnim pojavama u svijetu, o promjeni zajedničkog horizonta shvaćanja i o posljedicama toga za kristologiju, o Isusu ukoliko je slika Boga i paradigma za ljudskost. Tu ima prilično aluzija na

Crkvu i na situaciju u Crkvi danas: jedan se kršćanin nalazi pod utjecajem ovog, a drugi pod utjecajem onog mentaliteta i načina shvaćanja pa nastaju konflikti, slično kao što je nekoć jedan bio vođen geocentričkim Ptolomejevim sustavom i smatrao ga jedino ispravnim, a drugi heliocentričkim, novim Kopernikovim i bio uvjeren da je taj sustav ispravan. Zatim posebno govori o karakteristikama današnjeg horizonta shvaćanja i o sasvim zasebnoj univerzalnosti jednog povijesnog posebnog Čovjeka. Napose raspravlja o Kristovoj osobi: gdje Schillebeeckxova nauka odudara od Kalcedona. Možda je naša pogreška, misli on, što odviše dobro »znamo« tko je Bog, što je ljudska »osoba«, što je Isus »u sebi«. Međutim, on smatra da su sve to pojmovi koji nam još uvijek nisu dovoljno jasni i otvoreni da ih objasnimo pa nam predstoji još mnogo muke da ih donekle protumačimo.

U tim je odrednicama A. Starić dao prikaz djela »Jesus« kao uvod u raspravu koja je imala slijediti. Držao se raspodjelbe knjige i htio nam je naglasiti bitne ideje koje su vodile Schillebeeckxa u ovakvoj koncepciji njegove kristologije, odnosno, u interpretaciji Isusa iz Nazareta. Osobito je vrijedan pozornosti njegov nacrt prijelaza od teologije na kristologiju. Predavač je ideje iznio jasno, objektivno, gotovo bih rekao u smislu reportaže, oprezno, laganim stilom i načinom. Tema je pobudila pozornost prisutnih kao odlično polazište daljnjeg traženja⁸.

2. Na želju prisutnih, prof. dr. Bonaventura Duda obavijestio je skup o dokumentu Međunarodne teološke komisije »Izabrana pitanja iz kristologije«, koja su bila raspravljena i odobrena kao rezolucije na plenarnom zasjedanju 1979. g. u završnoj relaciji. Predgovor je tim zaključcima napisao generalni tajnik Komisije F. Delhaye, 20. listopada 1980.⁹ Tekst je razdijeljen u pet kraćih poglavlja.

U prvom poglavlju govor je o pristupu prema osobi i prema djelu Isusa Krista: o povijesnom istraživanju o Isusu, o jedinstvu između zemaljskog Isusa i proslavljenog Krista.

Drugo poglavlje govori o vjeri u Isusa Krista prema starijim koncilima: o Kristovu božanstvu od početka Novog zavjeta do Nicjeskog sabora, o Kristu Bogu i Čovjeku na Kalcedonskom koncilu, o Kristovu čovječstvu za spas čovjeka na trećem Carigradskom koncilu. Tu se svakako nastojalo osporiti prigovor da je Novi zavjet heleniziran, da je kalcedonska formula helenističkog porijekla, a s tim u vezi onda i kontingentnost takve navodne »hele-nističke formule«.

U trećem poglavlju radi se o današnjoj vrijednosti kristološke dogme: o kristologiji i antropologiji prema modernoj kulturi, o stvarnim peteškoća-

⁸ Nije bilo osvrta na: E. SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen, Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Herder, Freiburg—Basel—Wien 1977. Napominjem da Schillebeeckx u našoj literaturi nije nepoznat. Uz ono što sam rekao u bilj. 3, da spomenem samo neke radove gdje dolazi u prvi plan: A. ŠKRINJAR, *Preegzistencija Bogočovjeka*, u OŽ 35 (1980), 181—204; M. MATIĆ, *Problem oko historijskog Isusa* itd. (v. bilj. 3), osobito pod naslovom *Isus je Krist*, 135—141; o njegovu životu i djelu usp. J. ANTOLOVIĆ, *Graditelji suvremene teološke misli*, u OŽ 31 (1976), 177—181.

⁹ Usp. *Commissio Theologica Internationalis. Quaestiones selectae de Christologia (Sessio plenaria 1979, relatio conclusiva)*, u *Gregorianum* 61/4, 1980, 609—632; tal. prijevod dokumenta u *La Civiltà Cattolica* od 1. nov. 1980, 259—279. Na tom su dokumentu radili poznati teolozi: Juan Alfaro, Hans Urs von Balthasar, Walter Burkhardt, Yves Congar, Édouard Hamel, Karl Lehmann, Gustave Martelet, kard. Joseph Ratzinger, Jean Marie Tillard i Jean Walgrave.

ma ljudi našega vremena, o trajnom značenju kristološke vjere s obzirom na intenciju i na sadržaj, o nužnosti da se kristološka nauka i propovijedanje aktualizira.

Četvrto je poglavlje o kristologiji i o soteriologiji: »radi našega spasenja«, vidovi proegzistencije zemaljskog Isusa, eshatološki Otkupitelj, jedinstvo i mnogostrukost soteriološkog mišljenja u Crkvi. Komisija smatra da se ne može toliko suprotstavljati »zemaljski Isus« i »postpashalni Krist«: smisao uskrsnuća ne može se shvatiti bez smrti, a smrt se ne može razumjeti bez prethodnog Isusova života. Dakle, ne odvajati »pashalnog Krista« od elemenata povijesti.

U petom poglavlju ponovno je riječ o kristologiji: o pomazanju Krista Duhom Svetim i o kozmičkom Kristovu prvenstvu.

Vrijedno je napomenuti da je O. Duda i preveo na hrvatski jezik taj dokument i spremio ga da se tiska. Požaliti je što je vrijeme ovom relatoru bilo prekratko odmjereno, gotovo bih rekao nekako kao »ubačeno«, pa je to utjecalo i na koncentraciju i povezivanje mnoštva elemenata u odviše kratkom odsjeku vremena, a slušači su bili donekle već i zamoreni. Svojim poznatim, zanosnim načinom o. Duda je uspio naglasiti neke osnovne crte dokumenta. U tim naglascima Međunarodne teološke komisije kao da su se osjetili i neki ispravci Schillebeeckxovih, malo prije iznesenih teza¹⁰.

3. Slijedeće predavanje održao je prof. dr. Vjekoslav Bajsić, »Antropološki preduvjeti vjerničke motivacije«. Cilj je tog predavanja bio da svu tu kristološku raspru, koliko je više moguće, odmjerimo našim konkretnim prilikama.

U uvodnom razlaganju Bajsić je rekao da je naš čovjek malo drukčiji od onog evropskog, što treba da uzmemo u obzir pri evangelizaciji. Sudimo ljude prije nego što smo obavili prilično strpljive analize koje su nam u tu svrhu potrebne. Govorimo previše o »zajednici«, a zajednice nema. Prva bi stvar bila »okupljati« Crkvu. Postoje i neka pravila okupljanja, neki antropološko-sociološki uvjeti za to. Treba da sebe uvedemo u neke procese. Kad je riječ o Crkvi, uvijek je pitanje koja je struktura u pozadini. Postoje zapravo dva modela strukture: zatvoreni model zajednice ili »A-model«, koji možemo usporediti sa zatvorenim balonom: taj balon unutra drži plin; i otvoreni model zajednice ili »B-model«, koji možemo usporediti s kristalom, odnosno, s načinom kristaliziranja: atomi pridolaze i slažu se.

Zatvoreni model ili model A. Od srednjeg vijeka pa dalje imamo Crkvu kao državu (država dolazi, možda, od »držati skupa«). A da bi se držalo skupa, nije potrebno da budemo međusobno veliki prijatelji. Stoga se nije ni tražila visoka kvaliteta pojedinca, nego se za pojedinca tražio stanoviti minimum, i to izvana. Zahtjevi nisu bili osobiti: misa svake nedjelje i blagdana, jednom na godinu ispovijed i o Uskrsu pričest, da se ne nađe u zajednici krivovjера. Dakle, neki izvanjski formalizmi bili su dostatni. Kler se pomalo ponašao kao birokracija, a sam građanin kao vjernik. Ako je netko u selu bio »previše pobožan«, postojala je ozbiljna opasnost da bude suspectus de haeresi. Nekako je bio ideal »Pantokrator« ili mrki Krist da te osudi.

¹⁰ Jedan od prvih kratkih komentara ovih kristoloških rezolucija (v. bilj. 9) Međunarodne teološke komisije dao je: GERALD O' COLLINS, *Cosa si dice di Gesù Cristo?*, u *Rassegna di Teologia* 12 (1981), 173—179.

Vjernici su bili motivirani negativno: uglavnom strahom. Smatralo se da neki drugi način valjda niti ne može da bude. Biskupi su imali smirene prilike, bili su potrebni samo u graničnim situacijama.

Kako se vjernik odnosio prema svemu tome? Takav sustav doživljavali bi mnogi kao nametnut, ali nisu smjeli ništa reći. Dakle, izvana se vršio pritisak: oni su »morali držati skupa«, jednako kao i u državi: logički i emotivni pritisak. Ljudi zapravo nisu gledani kao »osobe« nego kao »uloge«. Čovjek se našao u toj situaciji nužno, a njegova je dalje bila stvar kako će se u to »ugurati«. Čime je zapravo čovjek bio motiviran? Situacijom koju podnosi i prema kojoj se drži uglavnom indiferentno kao i prema državi: ispunja minimalne zahtjeve. Naravno, danas će biti sve teže polaziti iz tih i takvih pretpostavki, iz takvog modela i strukture gdje je slika Crkve jednaka slici države.

Otvoreni model ili model B. Kršćanstvo se u tom modelu ne ukazuje kao neka zatvorena država, nego radije kao sakrament: ono je vidljiv znak onog nevidljivog što se u njoj događa. Tu motivacija nije više negativna (strah), nego pozitivna: ljubav, prema bližnjemu, ljubav za svakog čovjeka. Pitanje je da li mi danas želimo s tim kršćanstvom nešto načiniti? Svakako, želimo stvoriti zajednicu, ali ne izlazimo iz zajednice tipa A. Ljudi okupljeni u zajednicu tipa B ljepše i bolje žive nego drugi, jer je motiv ljubav. A ljubav je briga za drugog čovjeka. Ali, imamo li mi uopće kontakta s drugima na toj dubljoj unutrašnjoj razini? Ne stvaramo li uvijek iznova grupe zatvorenog tipa; razne odijeljene grupe? Ukoliko netko uspije kao Majka Terezija, tada to služi strukturi A za njenu propagandu.

Danas se ljudi više ne razumiju jer drukčije gledaju same stvari. Oni nisu zle volje, ali jedni stvari gledaju ovako, a drugi onako. Jedni na Crkvu i državu gledaju u smislu modela A, drugi ipak u smislu modela B. Jednima je Bog »Kralj«, »oni se bore za Božju stvar«, sveci su »dvorani neba« itd. Još uvijek su prisutne strukture države, osjećaju se u Crkvi kao pripadnici države. A vjernike? Kakve vjernike imamo? Imamo li pred očima one koji se bore protiv pričesti na ruku...? Na koji način mijenjati mentalitet? Kakvog Krista, dakle, ponuditi našim vjernicima?

4. Poslije podne razvila se plodna diskusija, mnogostruka i mnogostrana. Ovdje nije moguće slijediti razvoj svih misli koje su bile rečene. Nije ih moguće slijediti u nekoj suvisloj povezanosti. Ponekad je diskusija tekla veoma skladno nastavljajući misao na misao, problem na problem tako da je onaj drugi uvijek više-manje slijedio iz prvoga i produbljivao prvi. Drugi put je diskusija tekla nepovezano, razbacano, donosili su se problemi kako su nekoga zanosili ili mučili. Ovdje je dovoljno da nabacimo bar uglavnom tematiku o kojoj se raspravljalo. A slijedim tematiku prema kronološkom redu diskutanaata.

Najprije se govorilo o raznim »modelima Crkve«, o 7—8 modela, i o tome kako se ti modeli kroz povijest ukrštavaju. Posebno se govorilo o »konzumatorskom modelu«, pa o nekim specifičnostima današnjih modela: bratstvu, nadi, optimizmu i sl. Svakako model B želi nešto načiniti od kršćanstva, to je posebno istaknuto, želi otkupiti čovjeka, osloboditi ga, želi da on može pred zajednicu izaći kakav jest, prema onoj »nemojte suditi...«, »nemojte gledati trun u oku svoga brata«... Isus me treba onakva kakav jesam, a svi me drugi trebaju onakva kakva oni hoće. A ipak Krist nas nije

zahvatio. Krist ne traži najprije: izvedi to, a onda mi dođi — nego on postupa s čovjekom kao da je već obraćen.

Dalje se govorilo o mentalitetu države iz koje ne izlazimo, npr. kad sudimo i osuđujemo, o stvaranju grupa i o njihovim principima, protiv kojih ni Isus nije ništa mogao (farizeji, saduceji, zeloti...). Govorilo se dalje o prisutnosti (neprisutnosti) Krista u našim razgovorima, u konkretnom našem životu, o našem (Kristovom) milosrđu prema rubnim i anonimnim kršćanima, o neizrecivom Kristovu bogatstvu koje treba da trajno jedni drugima saopćavamo, o tome kako bismo i mi trebali da činimo djela koja je činio Krist, jer su Krista ljudi najbolje shvatili preko njegovih djela. Ono što je danas o Kristu najproblematičnije svodi se na njegovu prisutnost sada u svijetu — na prisutnost kroz nas kršćane ukoliko stvarno njemu vjerujemo i ukoliko ga djelom ljubimo: to je svjedočanstvo. U tom smislu pitalo se imamo li što novoga za našu pastoralnu praksu, što Krist nije danas — da se to raščisti — pa zato radije govoriti o tome negoli o onome što on jest, da postane jasno što treba da radimo. Što Krist znači za nas sada i ovdje? Misterij Krista u srži je misterij vjere, a misterij je vjere u središtu Crkve i današnje problematike.

Iz tog vida cjeline vjere koju smo baštinili i koja je perspektivna pokušalo se pronaći neke odrednice za današnje vrijeme, osluškujući, dakako, probleme čovječanstva u cjelini. Budući da današnji čovjek ima smisao za povijest, smisao za poruku Novog zavjeta i smisao za čovjeka — to bi mogle biti odrednice kojima bi trebalo krenuti u naviještanju Krista kao perspektivne budućnosti, Krista kao onoga koji okuplja (komunitarni vidik) i Krista koji i profanom životu daje smisao. Kritički se pitalo: koje su to knjige na hrvatskom jezičnom području koje bi nam mogle poslužiti kao »udžbenici«? U tom je kontekstu pala i diskusija o knjizi H. Künga *Christ sein*, ukoliko takav način prikazivanja odgovara ili ne odgovara tom današnjem čovjeku. Općenito, naglasilo se, opalo je povjerenje u znanost, znanost se pomalo raspada u svom »dogmatizmu«, opalo je povjerenje u tehniku, čovjek danas traži transcendentno pa, s time u vezi, zapada i u krive vode istočnjačkih religioznih ponuda, u antropozofiju, u astrologiju... Antropologija je premalo razrađena u svjetlu kristologije.

5. U petak ujutro, nakon završenih refleksija, teologe je zaokupila eventualna tema slijedećeg simpozija za 1982. godinu. Razni prijedlozi: Aktualizacija Krista u naše vrijeme i u našoj sredini, ili naš Krist i Krist za nas — što se pod tim misli; Ljudi, u čemu su danas prokleti i u čemu je danas njihovo spasenje?; Krist pred upitnicima suvremenog čovječanstva; Otudjenje suvremenog čovjeka i Kristova proegzistencija; Krist za drugoga ili nosilac spasenja otuđenom čovjeku; Isus Krist Spasitelj čovjeka; Čovjekove tjeskobe i spasenje po Kristu; Krist koji razbija obruče ili tamnicu današnjeg čovjeka; Kako naviještati takvog Krista takvom čovjeku?; Teološko značenje Kristove smrti itd. Okvirna tema će se kretati negdje u ovom radnom naslovu: *Proegzistentni Krist i izgubljenost modernog čovjeka*. Kao predavači predloženi su: Schneider, Valković, Aračić sa Bogovićem.

Nakon završnih riječi dekana Teološkog fakulteta dra C. Tomića, tajnika Simpozija dra T. Ivančića i zahvalne molitve, sastanak je završen.