
RAHNEROVO POIMANJE UTJELOVLJENOGA LOGOSA U KONTEKSTU TOME AKVINSKOG

Ivan Antunović, Jadranka Adžić, Zagreb

Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet Družbe Isusove
e-mail: iantunovic@ffdi.hr

UDK: 230.2-05 Rahner, K.
1 Thomas Aquinas, sanctus
Stručni rad
Primljeno 5/2011.

Sažetak

Pojam "simbola" zauzima veoma važnu ulogu u filozofskim i teološkim promišljanjima Karla Rahnera. Premda se u teologiji kao znanosti ne ističe u velikoj mjeri značenje simbola, činjenica je da se teško može razumjeti njezina poruka ako simbolizam nije barem implicitno u njezinoj upotrebi. To se na poseban način odnosi na nauku o Trojstvu i na kristologiju. Teologija o Logosu je u najjemenitijem smislu teologija simbola u pravom smislu te riječi. Logos je Očeva "riječ", njegova savršena "slika", odraz njegove biti, njegova izričajnost. U tome smislu, Logos je Očev "simbol", istobitan s njime te istovremeno različit od stvarnosti koju simbolizira. U njemu se simbolizirana Očeva egzistencija samoposjeduje "ad intra" i izriče "ad extra".

Stoga se teološka simbolička dimenzija savršeno može primijeniti i na kristologiju. Utjelovljeni Logos je apsolutni Božji simbol u svijetu u kojem je intenzivno nazočna ona stvarnost koju simbolizira. On je istodobno prisutnost i objava onoga što je Bog u sebi i izričaj onoga što Bog želi biti u svijetu, i to bezgranično i neopozivo. To je na poseban način izraženo u "teologiji utjelovljenja". Zahvaljujući ovom povijesnom događaju, Kristovo čovječstvo se ne može poimati kao "časnička odora", ili kao maska ili puki znak kojim se Bog služi da bi tek nešto naznačio od onoga što u sebi sadrži njegova utjelovljena Riječ. Nasuprot tome, upravo u Kristovu čovječstvu Logos izražava što se nikako nije moglo izraziti na tako savršen način, tj. svoju istobitnost s Ocem na razini biti i različitost s njime na razini naravi, s jedne strane, i, s druge, istobitnost s čovjekom na razini naravi i različitost od njega na razini biti. Osim toga, utjelovljeni Logos ostvaruje ono spasenje koje je Otac od vijeka želio podariti čovjeku tako što ga čini sudionikom svojega trojstvenog života.

Ključni pojmovi: Božje samodarivanje i postajanje; Isus kao egzistencija Logosa u svijetu; imanentno Trojstvo i Trojstvo u ekonomiji spasenja; Božja "samointerpretacija" (Selbstausslegung)

u povijesti spasenja; Rahnerovo poimanje pojmova vječnosti i vremena; Kristovo utjelovljenje kao "sakrament-simbol" Božje ljubavi u svijetu.

UVOD

U svojim promišljanjima Rahner smatra da se događaj utjelovljenja temelji na Božjem *samodarivanju*¹ i *postajanju*. U tom je kontekstu izradio dijalektičku formulu o kojoj se mnogo raspravljalo: "Bog, koji je po sebi nepromjenjiv, može se promijeniti u drugome."² To predstavlja izazov nauci o Božjoj nepromjenljivosti, a osobito kalcedonskom Vjeronanju u kojem stoji pojam "nepromijenjenosti". Rahner naziva "događaj Krista"³ paradigmom odnosa između Boga i svijeta te vrhuncem povijesti spasenja.⁴ U ovome članku prikazat ćemo Rahnerovo razmišljanje o Božjem "postajanju" u Kristovoj osobi i njegovu utjelovljenju u širem kontekstu Božjega slobodnog odnosa prema svijetu i njegova postupnog ulaska u povijest spasenja. Treba naglasiti da se ovdje misli na "povijest nepromjenjivoga Boga". Sljedeći Rahnerov dijalektički iskaz odnosi se na razliku između Boga "u sebi" i Boga "za nas", odnosno Boga ukoliko se misli na "našega spasitelja". Ovo drugo zapažanje odnosi se na stvarnu povijest Božjeg dijaloga s čovjekom i ljudskim rodom. Kristovo utjelovljenje vrhunac je te povijesti te je prikazujemo kao konačno Božje "samoocitovanje", Božju simbolizaciju sebe,⁵ i time kao neku vrstu Očeva *postajanja*. Isti događaj Kristova utjelovljenja promatraćemo također kao "samoostvarenje" (njem. *Selbstvollzug*) samoga Sina-Spasitelja, to znači kao stvarnu povijest Logosa u svijetu. Pojam "događaj

¹ Ispražnjenja sebe, samoopljenjenja, *kenosis*. "Incarnation", u: *Theological Investigation* (nadalje TI), vol. 4, str. 113, bilješka 3. Njemački tekst: "Der an sich selbst Unveränderliche kann 'Selber am andern' veränderlich sein", u: *Schriften zur Theologie* (nadalje ST), vol. 4, 147.

² Engleski i latinski (vjerojatno i Rahnerov njemački izvornik) zapravo imaju 'u sebi', a moglo bi se reći i 'po sebi', jer bi se u nekim kasnijim rečenicama 'Bog u sebi' mogao pogrješno protumačiti. No 'u sebi' je možda preciznije s obzirom na izvornu formulaciju.

³ Riječ je o pojmu koji se odnosi na Kristovo Utjelovljenje.

⁴ Usp. Karl Rahner, "Incarnation", u: *TI*, vol 1, 176, bilješka 1. Rahner shvaća kristologiju kao 'radikalno ozbiljenje' odnosa između Boga i svijeta.

⁵ Rahner se služi u složenicama sa "self-" (njem. *selbst-*). U nekim slučajevima bilo je moguće i u hrv. zadržati takvu konstrukciju (npr. "samoocitovanje"), dok mi se u nekim slučajevima to činilo nespreno (npr. "samosimbolizacija") pa sam umjesto toga pisao "sebe", npr. "simbolizacija sebe".

Krista” Rahneru je služio da njime izrazi dinamično jedinstvo između Spasiteljeve osobe i njegova djela, a nadasve njegove smrti. U zaključku donosimo vrijednosnu usporedbu između Rahnerova poimanja čovjeka Isusa kao *ek-sistencije* Logosa u svijetu i izraza sv. Tome “*novus modus existendi in alio*” kojim se opisuje Sin u njegovu vremenitom poslanju.⁶ Pokazat ćemo da je Rahner sa svojim dijalektičkim poimanjem nepromjenljivosti i postajanja otišao korak dalje od Tomine formulacije, te je istodobno ostao vjeran pojmu “neizmijenjenosti” iz kalcedonskog Vjerovanja.

1. ISUSOV ŽIVOT KAO LOGOSOVA “EK-SISTENCIJA” U SVIJETU: KORAK DALJE OD SV. TOME

Rahnerovu kristologiju simbola razmotrili smo iz perspektive povijesti spasenja i u svjetlu njegove dijalektičke formule Božje nepromjenljivosti/postajanja. To je postajanje započelo u osvit povijesti spasenja i kulminiralo u događaju Krista. Promatran s Božje strane, kristološki je događaj Očeva konačna “samointerpretacija” u povijesti. Promatran sa strane samoga Krista, on je “samoostvarenje” Sina-Spasitelja, koje doseže konačno ispunjenje u smrti na križu. Taj je događaj istinska povijest kako čovjeka Isusa tako i samoga Logosa. Rahner naglašava kako se tvrdnja da Bog “može sam biti podložan promjeni u nečem drugom”, ne bi smjela reducirati na tvrdnju o promjeni *nečega*. Naprotiv, Isusova povijest “upravo je povijest Riječi Boga samoga, *njegovo vlastito* postajanje”.⁷ Ista je ideja izražena riječju *ek-sistencija*, kad Rahner kaže kako “ta ljudskost i ljudski događaji u povijesti te ljudskosti u Kristu jesu *ek-sistencija* samoga Boga u svijetu”.⁸ To podsjeća na Tomin opis božanskoga poslanja kao “*novus modus existendi in alio*”.⁹ Kao što ćemo vidjeti, Rahner u svom stavu ide korak dalje od sv. Tome, premda ostaje u temeljnom suglasju s kalcedonskim opisom dviju naravi kao hipostatski ujedinjenih, a neizmijenjenih.

⁶ Toma Akvinski, *Suma Teologije* I, q. 43, a. 1.

⁷ Usp. K. Rahner, “Incarnation”, FCF, 220.

⁸ K. Rahner, “Current Problems”, *TI*, vol. 1, 191ss.

⁹ T. Akvinski, *STh* I, q. 43, a. 1.

1.1. "Novus modus existendi in alio" prema sv. Tomi
(I. q. 43. a. 1 c.)

U svom razmatranju "poslanja" božanskih osoba sv. Toma kaže: "Božanska osoba pristaje, dakle, biti poslana u smislu da to s jedne strane podrazumijeva izlazak iz drugoga, a s druge strane, *nov način postojanja negdje*. Tako se za Sina kaže da je bio poslan od Oca na svijet – premda je on već *bio na svijetu* – jer je počeo biti na svijetu na vidljiv način preuzevši na se tijelo". Poslanje dakle znači "novi način postojanja" (*novus modus existendi*) u svijetu. Ono se događa u vremenu jer, kao što podrazumijeva "vječno izlaženje" božanske osobe, tako ima i "učinak u vremenu". Međutim, prema Tomi, taj "učinak u vremenu" ne može biti promjena što se tiče Boga, nego samo u stvorenju. Tako Toma piše: "Razlog iz kojeg je božanska osoba prisutna na nov način u nekome ili je tko u vremenu posjeduje nije promjena u božanskoj osobi, nego u stvorenju, kao što je Gospodin vremenito božansko ime iz razloga postanka stvorenja."¹⁰

Problem oko Božjeg "novog načina postojanja u nečem drugom" može se objasniti u širem kontekstu odnosa između Boga i stvorenja uopće. Sv. Toma razlikuje "stvarni odnos" i "pojmovni odnos" ili "odnos razuma".¹¹ Po njegovu mišljenju, svaki odnos između Boga i stvorenja "postoji stvarno u stvorenju", ali u Bogu postoji samo "putem našeg načina razmišljanja". Bog je posve izvan poretka stvorenja, budući da su mu ona podložna, a ne on njima, jasno je da je odnos s Bogom stvarnost što se tiče stvorenja, ali odnos sa stvorenjima nije stvarnost što se tiče Boga, mi to kažemo o njemu zbog stvarnog odnosa u stvorenjima. Tako da kad govorimo o njegovom odnosu sa stvorenjima, možemo primijeniti riječi koje podrazumijevaju vremeniti slijed i promjenu, ne zbog bilo kakve promjene u njemu, nego zbog promjene u stvorenjima.¹² Iz toga proizlazi da je razlog iz kojeg "stvarni odnos" ne može postojati u Bogu, jasan: bilo koji odnos koji podrazumijeva vremeniti slijed i promjenu ne može biti stvaran u Bogu, nego samo u stvorenjima. U svome djelu *Summa contra gentiles* Toma tvrdi da Bog ne može imati ni "predikativni" ni "transcendentni" stvarni odnos sa svijetom. Inače bi u jednom slučaju Bog poprimio

¹⁰ T. Akvinski, *STh* I, q. 43, a. 2 ad 2.

¹¹ Usp. T. Akvinski, *STh* I, 1. 13, a. 7.

¹² Usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae*, (latinski tekst s engleskim prijevodom), London, 1964-1975, vol. 7, 75.

slučajno savršenstvo i bio podložan promjeni, a u drugom, Bog bi ovisio o svijetu.

No s pravom možemo postaviti pitanje je li "ovisnost" nužno implicirana u "transcendentalnom odnosu". Toma priznaje stvarne odnose u Trojstvu koji su transcendentalni, a ipak ne podrazumijevaju međusobnu ovisnost. Dakako, Toma bi rekao da stvarni odnos ne može postojati s obje strane kad one nisu na istoj razini bivstvovanja, budući da je Bog "posve izvan poretka stvorenja".¹³ No upravo zato što nisu u istom poretku bivstvovanja, zar ne možemo tvrditi da postoji stvarni transcendentalni odnos na obje strane, premda u asimetričnom kontrastu? Što se tiče stvorenja, njegov transcendentalni odnos prema Bogu podudara se s njegovom radikalnom ovisnošću o Stvoritelju kad je riječ o njegovom samom bivstvovanju i opstojanju. No zar ne može postojati "transcendentalni odnos" i što se tiče Boga, kad on, vječnom odlukom, u slobodi konstituira stvorenje kao suprotnu stranu u tom odnosu tako da je stvorenje u potpunosti "posljedično" s obzirom na tu Božju vječnu odluku. Taj bi transcendentni odnos s Božje strane podrazumijevao ovisnost o stvorenju. No budući da je ta ovisnost od početka posljedica slobodne volje samoga Boga, ona ne ugrožava njegovu suverenost.

Zbog svoga stava o odnosu između Boga i svijeta, kad se bavi vidljivim poslanjem Sina u hipostatskoj uniji Toma neizbježno ističe: "Ta unija nije u Bogu stvarno, nego samo u našem načinu razmišljanja. Za Boga se kaže da je ujedinjen sa stvorenjem u onoj mjeri u kojoj je stvorenje ujedinjeno s Bogom, bez ikakve promjene u njemu."¹⁴ Ta je tvrdnja inspirirana istom idejom o Božjoj nepromjenljivosti, jer bilo koji odnos između Boga i stvorenja "nastaje zbog promjene stvorenja", a "ne nastaje zbog promjene u Bogu". U svjetlu tog ne-stvarnog odnosa što se tiče Logosa u hipostatskoj uniji, izraz "*novus modus existendi in alio*" može samo označavati Logosov nov način prisutnosti u "*nečemu drugom*", a ne u svom vlastitom *drugome*. Drugim riječima, ljudska narav služi samo kao *prigoda* da Logos bude prisutan i očituje se, ali ona sama nije stvarna objava ni Logosovo *samoizražavanje*, upravo zato što on nije "stvarno" ujedinjen s čovječanstvom.

Kakav je Rahnerov stav prema tom Tominom poimanju odnosa između Boga i svijeta općenito te napose hipostatske unije? Što se tiče tvrdnje da između Boga i stvorenja ne postoji

¹³ Usp. T. Akvinski, *STh* I, q. 13, a. 7.

¹⁴ T. Akvinski, *STh* III, q. 2, a. 7 ad 1.

stvarni odnos, Rahner kaže: "Tvrđnja o Božjoj nepromjenjivosti ili nedostatku bilo kakvog stvarnog odnosa između Boga i svijeta u istinskom je smislu dijalektička tvrđnja."¹⁵ On smatra da bi pitanje o "stvarnom odnosu" trebalo ozbiljno razmotriti što se tiče samoga stvorenja: "Ta metafizika [o Božjoj nepromjenljivosti] iziskuje ponovno promišljanje; a to bi naravno dovelo do problema – u kojem smislu se Bog ne mijenja kad stvara svijet? Tu bi bilo nužno reći da on u samome sebi ne postaje sebi drugi kad svijetu postaje drugi kao ono što je drugo u odnosu na njega i izvedeno iz njega, i obratno."¹⁶ Taj stvarni odnos između Boga i svijeta postaje još jasniji u povijesti spasenja koja je, kaže Rahner, istinski dijalog između Boga i čovjeka. Bog čini svoju riječ ovisnom o čovjekovu odgovoru i "nikad ne prestaje biti poticana"¹⁷ ljudskom reakcijom. To postaje najočitije u događaju Krista, u onoj mjeri u kojoj je čovjek Isus objava ili *Realsymbol* Logosa.

1.2. Rahnerovo poimanje Logosove "ek-sistencije" u svijetu

Dok sv. Toma opovrgava stvarni odnos između Logosa i njegova čovječstva, Rahner smatra da se u događaju Krista sâm Logos predao Isusovoj ljudskoj stvarnosti i bio njome dotaknut. On smatra da to zahtijeva soteriološko načelo: "Kad je ono što mora biti otkupljeno Otkupitelj, onda je ono samo otkupljeno."¹⁸ Posve je jasno da "Otkupitelj" nije samo čovjek Isus kao takav, nego cijela osoba – utjelovljena Riječ. Mogli bismo možda reći da se svi događaji čovjeka Isusa mogu podrazumijevati i za Logos, slijedom načela *communication idiomatum*. No upravo tu ideju Rahner kritizira kao čisto "formalno" razumijevanje hipostatske unije kao nečega što konstituirá logičan predmet otkupiteljskoga djela. Ako sam Logos nije stvarno uključen i dotaknut u otkupiteljskome djelu, onda je on u svome trpljenju i smrti "samo učinio da 'drugi' čovjek stvarno plače i umre te tako on sam ostaje Sveti, spokojno izdignut iznad smrti, kao što je uvijek bio, jest i bit će".¹⁹ U tom slučaju ne bi se moglo govoriti o stvarnoj kenozii

¹⁵ K. Rahner, "Current Problems", *TI*, vol. 1, 181.

¹⁶ K. Rahner, "Current Problems", *TI*, vol. 1, 176.

¹⁷ Usp. K. Rahner, "Theos", *TI*, vol. 1, 110ss.

¹⁸ K. Rahner, "Current Problems", *TI*, vol. 1, 17. Vidi također: J. Galot, *Dieu souffre-t-il?*, Pariz, 1976; Idem, "La réalité de la souffrance de Dieu", u: *NRTh* 101 (1979), 224-245.

¹⁹ K. Rahner, "Current Problems", *TI*, vol. 1, 177.

što se tiče njega, dok ostaje netaknut u svojoj punini, niti bismo mogli govoriti o kenozu što se tiče preuzete ljudske stvarnosti koja “nikad nije poznavala ništa doli sebe – prazninu, smrt, suze, čitavu bijedu čovjeka”.²⁰ Kako bi izrazio stvarnu “uključenost” Logosa u događaju Krista, Rahner rabi riječ *ek-sistencija*: Isusova ljudska stvarnost je Logosova “ek-sistencija” u svijetu. Ta tvrdnja može imati dva značenja, a oba ovise o *egzistencijalnoj* naravi čovjeka. Prvo bi bilo da je ljudska narav “apsolutno otvorena prema gore”, što je stvarnost koja doseže svoje puno ostvarenje “kad u njoj sam Logos postaje *opstojan* u svijetu”.²¹

Drugo bi bilo da, budući da je čovjek “egzistencijalno biće” koje se mora ostvariti u povijesti, u slučaju čovjeka Isusa taj proces samoostvarenja u svom zemaljskom životu jest “ek-sistencija” Logosa u svijetu.²² Stoga pojam “ek-sistencija”, u smislu u kojem se ovdje rabi, znači da je preuzeta ljudska narav, kao i Isusova ljudska narav, Logosova “ek-sistencija” u svijetu.

No što je pravo značenje tvrdnje da je Isusova ljudska narav “ek-sistencija” Boga? Ako pod “ek-sistencijom” podrazumijevamo proces samoostvarenja koji se eminentno događa u čovjeku, onda, budući da je Bog “vrhunska stvarnost”, on ne može u tom smislu “ek-sistirati”.²³ Međutim, pojam može također značiti i “dolazak na svjetlost” (*zur Erscheinung kommen*): u tom slučaju Božja “ek-sistencija” znači “pojavu” ili “očitovanje sebe” u svijetu. Ta ideja nužno podrazumijeva Logosovu stvarnu “uključenost” u utjelovljenju time što je “zaista ujedinjen” s čovječtvom. Inače, ne može postojati stvarna “objava sebe” Boga; u najboljem slučaju to bi moglo biti pojavljivanje pod “maskom” ili objava tek samim “riječima”, ali ne “djelima”. Stoga se pojam “ek-sistencije” podudara s pojmom *Realsymbola*, dok istodobno pridaje veći naglasak dinamičko-egzistencijalnom vidu tog simbola. Ako je Logos zaista ujedinjen s čovječtvom, onda je Isusova životna povijest uistinu povijest Logosa: “Preuzimanje ‘ljudske naravi’ od strane Logosa preuzimanje je ‘naravi’ koja nužno djeluje u slobodi prema svojoj sudbini [tj. egzistencijalne naravi]. Sâmo utjelovljenje je božanski trenutak koji je u potpunosti razvijen tek u smrti i uskrsnuću Isusa Krista”.²⁴ Kristov konkretan zemaljski život je stoga stvarna

²⁰ K. Rahner, “Current Problems”, *TI*, vol. 1, 178.

²¹ K. Rahner, “Current Problems”, *TI*, vol. 1, 183.

²² K. Rahner, “Current Problems”, *TI*, vol. 1, 191.

²³ K. Rahner, “Current Problems”, *TI*, vol. 1, 184.

²⁴ K. Rahner, “Salvation”, *SM V*, 428.

povijest progresivnog “dolaska na svjetlost” utjelovljenog Logosa u svijetu do njegova potpunog očitovanja u “sablazni križa”. Imajući to na umu, Rahner ozbiljno misli “da je povijest postajanja te ljudske stvarnosti postala *njegova* [Logosova] *vlastita* povijest, da je naše vrijeme postalo vrijeme Vječnoga, da je naša smrt postala smrt samoga besmrtnoga Boga”.²⁵

Konkretnije rečeno, na koji je način čovjek Isus Logosova “ek-sistencija” u svijetu? Ponajprije kroz njegov “sinovski stav” prema Ocu. U unutarnjem Trojstvu, Logos je Sin koji “proizlazi” iz Oca kao njegova savršena “slika-izraz”.²⁶ Stoga Logos-Sin nužno dolazi od Oca po svojem podrijetlu i na Oca se ponovno upućuje kao njegova vlastita slika. Taj dvostruki pokret “od Oca” i “natrag k Ocu” predstavlja karakteristično obilježje Logosa-Sina. Utjelovljenjem Logos poprima novu dimenziju u svom vječnom Sinovstvu, a to je dimenzija stvorenja. Utjelovljeni Logos sad može promatrati Oca “divljenjem stvorenja, molitvom i poslušnošću njegovoj volji”.²⁷ Stoga možemo govoriti o “novom iskustvu” Logosa, novom načinu izražavanja njegova Sinovstva prema Ocu. Štoviše, u svjetlu Rahnerova naučavanja da ne postoji stvarni dijalog između Oca i Sina u imanentnom Trojstvu, to novo iskustvo utjelovljenoga Logosa još je značajnije. No čak ako se i ne složimo s Rahnerovim opovrgavanjem međusobnog odnosa između Oca i Sina u imanentnom Trojstvu, još uvijek bismo trebali govoriti o novom iskustvu utjelovljenoga Sina putem istinske ljudske subjektivnosti. To se novo iskustvo može opisati kao njegova *pustolovina* u svijetu ako imamo na umu da sam utjelovljeni Sin mora proživjeti povijest “samointerpretacije” i “samoostvarenja” kroz življenje istinske vjere i poslušnosti. U tom je smislu očitovanje Isusovog “sinovskog odnosa” tijekom cijelog njegovog zemaljskog života stvarno “proživljeno” u vremenu i u svijetu Logosova vječnog Sinovstva. Kao posljedica toga, Rahnerovo poimanje Isusova ljudskog života kao Logosove “ek-sistencije” u svijetu razlikuje se od izričaja sv. Tome “*novus modus existendi in alio*” na dva načina. Prvo, značenje “ek-sistencije” više je unutarnje i dinamično. Umjesto nekog novog načina “bivanja prisutnim”, “ek-sistencija” znači stvarno “očitovanje sebe” ili “dolazak na svjetlost” kroz povijesni proces, to jest, kroz Isusov život. Druga je razlika posljedica prve. Dok se Tomino “*in alio*” može prevesti

²⁵ K. Rahner, “Incarnation”, FCF, 220.

²⁶ K. Rahner, “Symbol”, *TI*, vol. 4, 236.

²⁷ K. Rahner, “Current Problems”, *TI*, vol. 1, 158.

kao “u nečem drugom”, za Rahnera je Isusova ljudska stvarnost zaista vidljivi “*drugi*” Logosa. “Onaj koji je po sebi nepromjenljiv može *sam* biti podložan *promjeni u nečem drugom*”.²⁸ Točnije bi bilo: “može *sam* biti podložan *promjeni u drugome*”. No Rahnerov izričaj “*sich-selbst-am-anderen-ändern*” zapravo znači promjena sebe u *vlastitij drugosti*. To je jasno iz njegova opisa tog “drugog” kao “drugog koji proizlazi” (*das entsprungene Andere*), kojega konstituira izvorno ja (*der Ursprungliche selbst*). Stoga je Isusova ljudska realnost zapravo “drugost”, *Realsymbol* ili *ek-sistencija*, Logosa u svijetu. Ona je Logosova vlastita stvarnost ne samo zbog činjenice da je ujedinjena s Logosom. Nego, ona je “jedno s Logosom” upravo zato što je to Logosova *vlastita* “stvarnost”, to jest, Logos se “stvarno” ujedinió s čovječtvom, konstituirajući ga svojom vlastitom *drugošću* ili *ek-sistencijom*.²⁹

Tako Rahnerova ideja “ek-sistencije” ozbiljno shvaća implikacije Isusova zemaljskog života. To je u suglasju s njegovom afirmacijom važnosti teologije Isusova života.³⁰ Također nas podsjeća na njegov inicijalni program kristologije temeljene na otajstvima Isusova života, koji je iznio u zaključku svoje disertacije *E Latere Christi*. No u samim svojim kristološkim spisima Rahner nije dovoljno proveo u djelo svoj izvorni program. Njegova kategorička kristologija “*odozdo*”, premda temeljena na biblijskim podatcima, ograničena je na teorijsko razmatranje o Isusovoj svijesti i znanju te na teologiji Kristove smrti i uskrsnuća. Koliko god su ta razmatranja važna, treba ih upotpuniti razmatranjima ostalih otajstava Isusova života. Značenje *Realsymbola* ili *ek-sistencije* ovisi o konkretnom sadržaju pripovijesti, bez kojih bi njihova znakovna vrijednost bila znatno osiromašena.

Tomino izostavljanje “stvarnog odnosa” između Logosa i njegova čovječstva temelji se na nepromjenljivosti Logosa. No Rahnerova ideja da je čovjek-Isus Logosova “ek-sistencija” u svijetu iziskuje stvarnu uključenost Logosa u Isusovu utjelovljenju i životu. Stoga Rahner mora “postajanje” pripisati utjelovljenom Logosu. Problem je, dakle, kako to pomiriti s nepromjenljivošću Boga uopće i, napose, s kalcedonskom formulacijom o “neizmijenjenosti” Logosa. Rahnerova dijalektička formulacija, zajedno s njegovim shvaćanjem

²⁸ K. Rahner, “Incarnation”, *TI*, vol. 4, 115.

²⁹ K. Rahner, “Current Problems”, *TI*, vol. 1, 191.

³⁰ Usp. K. Rahner, “Remarks on the importance of the History of Jesus for Catholic Dogmatics”, *TI*, vol. 13, str. 201-212; vidi također: J. Alfaro, “Die Heilsfunktionen Christi als Offenbarer, Herr und Priester”, *MS III/1*, 649-708.

simbolizma, može nam ponuditi rješenje tog problema. To je proces u kojemu se izvorno biće razvija u svoje mnogostruke trenutke kao svoj izričaj, a da time ne gubi svoj vlastiti identitet.

ZAKLJUČAK

U ovome članku pokušali smo prikazati Božju "simbolizaciju sebe" kao nešto što se ostvaruje u povijesti spasenja. Riječi "sebi" i "sâm" koje se pojavljuju u Rahnerovoj formulaciji interpretirali smo kao Bog "u sebi" i "Bog našega spasenja", s time da je ovaj drugi očitovanje, ili simbol, onog prvog, radi čovjeka. Tijekom cijelog procesa simbolizacije sebe u povijesti spasenja Rahner smatra da Bog "u sebi" kao Bog Ljubavi, ostaje nepromijenjen usred novih i nepredvidivih izričaja u njegovu dijalogu s čovjekom. Rahner razlikuje Kristovo "vječno Sinovstvo" i "konkretno Sinovstvo". U svom sinovskom stavu prema Ocu, Isus Krist je "ek-sistencija" ili *Realsymbol* "vječnoga Sina". Stoga postoji stanoviti paralelizam između povijesti spasenja u cjelini i Kristova utjelovljenja. Kao što ne postoji statička identičnost, nego proces "postajanja identičnim" između *Deus in se* i *Deus extra se*, tako postoji istinska povijest "samointerpretacije" i "samoostvarenja" kojom "konkretni Sin" postaje istinski On sam, tj. "vječni Sin". No kao što u povijesti spasenja Bog "u sebi" ostaje neizmijenjen unatoč promjenljivim očitovanjima Boga "našeg spasenja", tako i "vječni Sin" zadržava svoj identitet kao trajni "zakon" i "pozadinu" od samoga početka u promjenljivoj povijesti "konkretnoga Sina".

Konačno, što se tiče Rahnerova dijalektičkog iskaza, moramo obratiti pozornost na njegovo vlastito pojašnjenje da izraz *Sich-selbst-am-anderen-Andern* znači promjenu sebe, ali ne u sebi. Jasno je da se iza tog iskaza nalazi proces simbolizacije. Ključna je ideja postajanja "izvedenim drugim" istodobno ostajući "izvornim ja". Međutim, Logos može postati "izvedenim drugim" samo tako što istinski izražava sebe u "drugome", ili je *stvarno* ujedinen s njime, na takav način da taj "izvedeni drugi" i ono što mu se događa zaista pripadaju "izvornome ja", tj. Logosu. Ako se složimo s time, onda je stvarna namjera Rahnerove dijalektičke formule očuvana, čak ako i izbjegnemo riječ "promjena". To se može vidjeti iz Rahnerova vlastitog iskaza: "U konačnici nije toliko važno želimo li nazvati *promjenom* ono što tek trebamo reći, naime, da je taj događaj vremenitog postajanja zaista događaj samoga Boga,

ili pak želimo izbjeći taj pojam.”³¹ Stoga je važno zadržati stav da je Isusova ljudska stvarnost, sa svojim procesom postajanja, *Realsymbol* ili sama “ek-sistencija” Logosa u svijetu, bez obzira rabimo li riječ “promjena” ili ne.

Termini *Realsymbol* i *ek-sistencija* podudaraju se i nude najbolju interpretaciju Rahnerove dijalektičke formulacije Božjeg postajanja u događaju Krista. U svjetlu tog naglaska na dinamičnoj i stvarnoj uključenosti Logosa, Rahnerova formulacija ide korak dalje od kalcedonske i Tomine, dok istodobno ostaje vjerna temeljnom zahtjevu kalcedonskog opisa, a to je “neizmijenjenost”. Ipak, Rahnerov dijalektički iskaz, zbog činjenice da ga on sam nije podrobnije objasnio, nije uvijek ispravno shvaćen ni cijenjen.

RAHNER'S UNDERSTANDING OF THE INCARNATE LOGOS IN THE CONTEXT OF THE THEOLOGY OF THOMAS AQUINAS

Summary

The notion of “symbol” plays an important role in Karl Rahner’s philosophical and theological thought. Although theology as a science does not considerably point up the meaning of symbol, the fact is that it is difficult to understand its message unless symbolism is at least implicitly in its use. This particularly refers to the doctrine of the Trinity and Christology. The theology of the Logos is in the most eminent sense the theology of the symbol in the true sense of the word. The Logos is the Father’s “word”, his perfect “image”, the reflection of his essence, his expression. In that sense, the Logos is the Father’s “symbol”, consubstantial with him, and at the same time different from the reality that it symbolizes. In it the Father’s symbolized existence is self-possessed “ad intra” and expressed “ad extra”.

Therefore the theological symbolic dimension can be perfectly applied to Christology. The Incarnate Logos is the absolute God’s symbol in the world in which the reality that it symbolizes is intensively present. It is at the same time the presence and revelation of what God is in itself and the expression of what God wants to be in the world, and to be infinitely and irrevocably. It is in a special way expressed in the “theology of the Incarnation”.

³¹ FCF, str. 221.

Thanks to this historical event, Christ's humanness cannot be seen as an "officer uniform", or as a mask, or merely a sign that God uses to mark out only a little of what his Incarnate Word contains. Contrary to this, just in Christ's humanness Logos expresses what was impossible to express in such a perfect way, i.e. that it is the same substance as the Father at the level of essence yet different from him at the level of nature, on the one hand, and on the other hand, it is the same substance as Man at the level of nature yet different from him at the level of essence. In addition, the Incarnate Logos realizes the salvation that Father has always wanted to give the man so as to make him a participant in his Trinitarian life.

Key words: God's self-giving and genesis; Jesus as the existence of the Logos in the world; immanent Trinity and Trinity in the economy of salvation; God's "self-interpretation" (Selbstauslegung) in the history of salvation; Rahner's understanding of the notions of eternity and time; Christ's Incarnation as the "sacrament-symbol" of God's love in the world.