



crkva u svijetu

RASPRAVE I ČLANCI

KRISTOVA LJUDSKA DIMENZIJA U SUVREMENOJ KRISTOLOGIJI

Nikola Bulat

»Krist je svršetak i početak, bezdan božanske tajne između dva odlomka ljudske povijesti... Da bismo mogli shvatiti naš svijet, treba da se vratimo njemu« (Papini).

Tijekom povijesti ljudi su se pokušavali i još će se uvijek pokušavati približiti ovom Božanskom Bezdanu, da bi promaknuli u tajnu koju u sebi skriva božansko-ljudska stvarnost koja se sjedinila u Kristu.

Moguć je dvostruki pristup ovoj tajni: jedan s božanske strane ili »odozgor«, a drugi s ljudske strane ili »odozdo«. *Pristup odozgor* nalazimo već u spisima Sv. pisma. Sama Objava dolazi *odozgor*, od Boga. Bog se objavljuje ljudima preko saveza s izabranim narodom i priprema Kristov dolazak. Polazna je točka našeg spasenja Bog, koji ljudima šalje svoga Sina da ih spasi. Stoga se u Novom zavjetu govori o Kristovu porijeklu *odozgor*. Posebno to ističe Ivanovo Evanđelje: »U početku već bijaše Riječ... i Riječ bijaše Bog... I Riječ je tijelom postala i stanovala među nama« (Iv 1, 1 i 14). Slično o tome govori i sv. Pavao (usp. Gal 4, 4; Fil 2, 5—10). Ovom metodom koja polazi od Kristova božanstva služila se većina crkvenih otaca počevši od Ignacija Antiohijskog, preko apologeta, te velikih crkvenih otaca 4. i 5. stoljeća u kristološkim raspravama, pa preko srednjovjekovne teologije sve do naših dana.

Treba spomenuti da su se veoma rano u prvoj Crkvi formirale i dvije teološke škole, koje su se u tumačenju Objave služile različitim metodama, polazeći od različitih filozofskih sistema.

Aleksandrijska škola oslanjala se na filozofiju Platona i neoplatonizma i u tumačenju Biblije služila se alegorijskom metodom tumačeći Bib-

liju slikovito i često uzimajući preneseno značenje. U odnosu Kristove ljudske i božanske naravi, naglašavala je Kristovo božanstvo. Tu je došlo do raznih nijansa i ekscesa. Apolinarij je ustvrdio da Krist nema razumnu ljudsku dušu, nego da njezinu funkciju vrši Riječ, jer sv. Ivan kaže: »Riječ je tijelom postala.« Monofiziti su išli još dalje svojom tvrdnjom da je u Kristu samo božanska narav koja je sasvim apsorbirala ljudsku. A doketi su govorili da Krist nije imao pravo ljudsko nego samo prividno tijelo.

Pristup odozdo polazi od Kristova čovještva. Tom se metodom već u prvoj Crkvi služila antiohijska škola. U tumačenju Biblije služila se povijesnom, realističkom metodom, u temeljima koje je bio ugrađen Aristotelov filozofski realizam. U Kristologiji se u prvom planu naglašavalo Kristovo čovještvo. I tu je došlo do raznih skretanja koja su oslabila vezu između Kristove ljudske i božanske naravi. Na prvom mjestu dolazi Nestorijeva hereza. Nestorije polazi od činjenice da, prema Aristotelovoj filozofiji, ne može postojati pojedinačna i konkretna ljudska narava a da nije ujedno i osoba. Ako Krist posjeduje dvije naravi — ljudsku i božansku — onda mora posjedovati i dvije osobe: ljudsku i božansku! Među ovim dvjema osobama ne postoji supstancijalno nego samo moralno jedinstvo.

Drugi su opet nijekali Kristovo božanstvo. Arije kaže da je Krist Logos koji je blizu Boga, ali ga je Bog stvorio prije svakog stvorenja. Adopcionisti su tvrdili da Krist nije naravni nego posinjeni Božji Sin. I tako je to išlo tijekom cijele povijesti: jedni su naglašavali Kristovo božanstvo na štetu njegova čovještva, a drugi su naglašavali njegovo čovještvo na štetu božanstva.

Crkva je uvijek bdjela nad čistoćom primljenog poklada vjere od Krista. Tako je bilo i u ovim kristološkim kontraverzijama i zabludama. Na Nicejskom saboru (325. g.) naglasila je protiv Arijeve zablude da je Krist »pravi Bog od pravog Boga, rođen, ne stvoren, iste supstancije s Ocem« (DS 125). Na Efeškom saboru je naglašeno, da su u Kristu dvije različite naravi sjedinjene u jednoj odobi (DS 250), a to je još jasnije rečeno i potvrđeno na saboru u Kalcedonu (451. godine).

Sabor naglašava da je Krist »savršen u božanstvu« i »savršen u čovještvu, pravi Bog i pravi čovjek... istobitan (homousion) Ocu po božanstvu i istobitan (homousion) nama, on isti, po čovještvu, 'u svemu nam sličan osim u grijehu'« (Žid 4, 15; usp. DS 301).

»Ovoga istog Krista, jedinorođenog Sina Božjeg, treba priznati u dvjema naravima nepomiješano, nepromjenjivo, nerazdjeljivo, nerastavljivo, nikada ne nijećući različitost naravi zbog sjedinjenja, što više sačuvavši vlastitost obiju naravi, i u jednoj osobi i u subzistenciji sjedinjenoga, ne u dvije osobe podjeljena ili razdjeljena, nego jednoga i istoga jedinorođenog Sina Božjeg, Riječ, Gospodina Isusa Krista, kako su nas prije proroci i sam Isus Krist poučio i Oci nam u simbolu predali« (DS 302).

Potrebno je bilo iznijeti i naglasiti ovu definiciju Kalcedosnog sabora, da se bolje uoče suvremena kretanja i devijacije u Kristologiji.¹

¹ Usp. Francesco Trivoglio, *Cristo nei padri*, La scuola ed., Brescia, 1981 str. 19–32; B. Lauret, *Christologie dogmatique u Initiation à la pratique de la*

SUVREMENA KRISTOLOŠKA (S)KRETANJA

U suvremenoj kristologiji prevladava metoda *odozdo*, tj. polazi se od Kristova čovještva, da bi se u njegovu životu i radu prepoznalo njegovo božanstvo. Zastupnici metode »odozdo« s pravom naglašavaju, da se u Kristovu čovještvu objavljuje njegovo božanstvo, i da mi, povijesno gledajući, preko njegova čovještva dolazimo do njegova božanstva. Prevladava tendencija da se istakne i naglasi Kristovo čovještvo. Neki teolozi nisu ostali u granicama definirane nauke, nego su skrenuli u novu vrst monofizitizma tvrdeći da Krist nije pravi Bog, nego samo čovjek »na izvanredan način obdaren milošću« (A. Hulsbock), da nije božanska osoba nego ljudska u kojoj se Bog poosobio (Schoonenberg), da je On »čovjek Božji, netko tko je definitivno bio poslan od Boga da ljudima saopći spasenje i da ga isto tako postignu« (Schillebeeckx), itd.

Budući da se ne možemo baviti svim pitanjima koja tretira suvremena kristologija, ograničit ćemo se na pitanja Kristova ljudskog znanja i Kristove ljudske svijesti, i to stoga što neki teolozi kažu da Krist nije bio svjestan da je Božji Sin i da nije bio svjestan svoga poslanja. Zbog ovih i sličnih skretanja Internacionalna teološka komisija izdala je 1986. god. dokument o tome. O tome ćemo poslije. No da nam stvar bude jasnija moramo prije nešto reći o Kristovu ljudskom znanju i ljudskoj svijesti.

1. Kristovo ljudsko znanje

Teologija srednjeg vijeka pridavala je Kristu trostruko znanje: blaženo gledanje koje uživaju blaženici u nebu, uliveno znanje koje posjeduju anđeli, i iskustveno znanje koje pripada ljudima. U pridavanju ovih znanja Kristu nije se polazilo od objave i tradicije, nego od apriornih principa da Krist kao čovjek, dotično Kristova duša, zbog sjedinjenja s Božanskom Osobom, mora posjedovati savršeno znanje u svakom pogledu. To znanje ne bi bilo savršeno kad ne bi posjedovao blaženo gledanje i uliveno znanje i to od prvog časa svoga začeca. Petar Lombardski kaže: »Kristova duša, po mudrosti koja joj je nezasluženo dana u Božjoj Riječi s kojom je ujedinjena i koju ona (duša) savršeno spoznaje, zna sve što Bog zna, ali ona ne može činiti sve što Bog čini i ona ne spoznaje istom jasnoćom i oštroumnošću kao Bog; također nije jednaka u znanju sa svojim Stvoriteljem, iako zna sve što on zna.«² Ovo je bio materijal od kojeg je srednjovjekovna teologija sagradila zgradu na tri kata za trostruko Kristovo ljudsko znanje.³ Nije se dovoljno vodilo računa o razlici između božanske i ljudske naravi u Kristu, pa se Kristovu ljudskom znanju pripisivale božanske osobine, tj. beskonačnost. Ali, ako su u Kristu ostale sasvim nepomijsane božanska i ljudska narav, onda je i Kristovo ljudsko znanje moralo zadržati svoje ljudske dimenzije. Posebne poteškoće u Kristologiji stvara blaženo gledanje. Intuitivno

theologie, vol. 2, Cerf, 1982, str. 267—281; L. Boff, *Gesù Cristo liberatore*, Cittadella ed., Assisi, III ed., 1982, str. 179—189; J. Galot, *Chi sei tu, o Cristo?* Libr. edit. Fiorentina, III. ed., Firenze, 1984, str. 23—24.

² P. Lombardo, *Sent.* III, dist. 14, n. 2; PL 192, 783—784

³ Usp. J. M. Salgado, *La science du Fils de Dieu fait homme. Prises de position des Pères et de pré-Scholastique /IIe—XIIes/ u Doctor Communis*, 36/1983, 283.

gledanje Boga koje posjeduju blaženici u nebu isključuje glad, žeđ, umor, tjeskobu, patnju, bol, smrt, a prema Novom zavjetu Krist je sve to iskusio. Neki teolozi pristupaju i ovom pitanju ne od apriornih principa kao srednjovjekovna teologija, nego »odozdo« tj. od Objave i tradicije. Može li se iz Objave i tradicije zaključiti, da je Krist kao čovjek, za svog boravka na zemlji, gledao Boga kao blaženici u nebu i u njemu sve spoznavao?

Jean Galot analizira tekstove Sv. pisma koji se navode u prilog da je Krist posjedovao blaženo gledanje za svog zemaljskog života i dolazi do zaključka, da se ti tekstovi (usp. Iv 8, 38; 3, 11; 3, 31—32; 6, 45—46) ne odnose na blaženo gledanje za trajanja Kristova zemaljskog života, nego na Krista ukoliko je preegzistirao kao Božja Riječ ili druga Božanska Osoba. Samo jedan primjer: »Ja govornim, što sam vidio kod svoga Oca, a vi činite, što ste naučili od svoga oca« (Iv 8, 38). U svim se ovim tekstovima govori u prošlom vremenu što je Isus vidio kod Oca, a ne što sada vidi.⁴ Radilo bi se dakle o viđenju i znanju koje Krist ima kao druga Božanska Osoba.

Poteškoća da je Krist kao čovjek već na zemlji posjedovao blaženo gledanje tako je ozbiljna, da P. M. J. Nicolas, koji inače prihvaća ovo mišljenje, stavlja u sumnju savršenost ovoga gledanja od prvog časa začeca. On izražava mišljenje da Krist nije ni znao ni shvaćao od prvog časa svog začeca sve što čovjek treba znati i shvatiti. Tvrdnja da Krist nije ništa naučio od drugih ljudi, označuje to, da nije imao učitelja u strogom smislu.⁵ Nicolas misli da se gledanje Boga ne mora poistovjetiti sa spoznajom svih stvari u Bogu. Prema njegovu mišljenju, u odnosu na stvorene stvari, Krist »bi boravio na zemlji kao čovjek, neusporidivo pronicav i često obasjan proročkim svjetlom, ali je bića i stvari susretao samo u prostoru i vremenu i na ljudski način«. »Zašto se ne može misliti, da je njegovo Gospodstvo čekalo dan uskrsnuća da se može ostvariti u svojoj svojoj moći i da obuhvati pogledom i voljom sva vremena i sva mjesta?«⁶ Ovo je novi pogled na blaženo gledanje!

2. Kristova ljudska svijest i Kristovo »ja«

Imajući u vidu da je Krist pravi čovjek, jednak nama, ne samo da se njegovo ljudsko znanje pokušava staviti u ljudske granice, nego se u suvremenoj kristologiji govori o njegovoj ljudskoj psihologiji i njegovu psihološkom »ja«.

Déodat de Basly je prvi počeo govoriti o Kristovu ljudskom »ja«. To je najprije učinio u romanu *La Christiade Française* (1927. g.), a poslije nadopunjavao i tumačio u člancima objavljenim u *France Franciscaine*.

U spomenutom romanu govori o turniru ljubavi koji se zbio između Trojedinog Boga i »Uzetog Čovjeka« (Assumptus Homo), tj. Čovjeka

⁴ J. Galot, *Le Christ terrestre et la vision, Gregorianum*, 67/3/1936/, 429—450, posebno 441—444.

⁵ M. J. Nicolas, *Voir Dieu dans la »condition charnelle«, u Doctor Communis*, 36/1983/, 391, 393, 387.

⁶ *Ibid.*, 391.

Isusa Krista. Trojedini Bog je htio da bude ljubljen od bića (koje je izvan njega, izvan Apsolutnog, i stoga je stvorio najvišeg Ljubitelja, a to je Krist čovjek ili Assumptus Homo. Assumptus Homo potaknut ekstremnom ljubavlju poduzeo je herojsku borbu protiv onoga nižeg u samom sebi i ta je borba išla do skrajnjih granica patnje i mučenja na Kalvariji. Assumptus Homo je tako posvjedočio svoju herojsku ljubav, a snagom ugovora koji je prihvatio Trojedini Bog, to vrijedi i za spasenje čovječanstva.

Iz činjenice da u ovom turniru ljubavi sudjeluju dvojica, de Basly zaključuje, da svaki za sebe mora biti autonomna jedinka, individuum, obdaren vlastitom inteligencijom i vlastitom voljom. Partneri u ovome turniru ne mogu biti Otac i Riječ ili druga Božanska Osoba, jer čine »Apsolutnu jedincatu i nedjeljivu duhovnu moć razuma i volje«; prema tome radi se o jednom autonomnom subjektu. Da bi drugi natjecatelj bio autonoman, u Kristu treba dopustiti individualno ljudsko »ja«, jer posjeduje razum i volju. On je »Djelatelj i Ljubitelj koji djeluje slobodno«. ⁷ Assumptus Homo je »subjekt koji misli: 'Ja', stvarni subjekt koji kaže 'Ja', kao uostalom svako inteligentno i voljeno biće«. ⁸

Iz ovoga slijede drugi zaključci: ako je Assumptus Homo autonomni subjekt, onda ne može postojati supstancijalno jedinstvo između njega i Riječi ili druge Božanske Osobe. To jedinstvo ostaje nešto sasvim izvanjsko. Ako u Kristu čovjeku postoji autonomno ljudsko ja, onda sva djelovanja koja izviru iz ljudske naravi treba pripisati ovom ljudskom ja, a ne Božanskom »JA« ili božanskoj osobi, kako to izlazi iz definicije Kalcedonskog sabora. ⁹

De Basly tvrdi da je cijela zbrka nastala, jer je u Kristologiju uveden pojam osobe i to čini da Assumptus Homo gubi svoju autonomiju koju se želi nadomjestiti autonomijom Utjelovljene riječi. ¹⁰ On ipak kaže da u Kristu nema ljudske osobe samo stoga, jer je čovjek Krist uzet od Božanske Osobe. Tako je, barem verbalno, ostao u granicama definicije Kalcedonskog sabora da su u Kristu dvije naravi sjedinjene u jednoj Božanskoj Osobi.

Paul Galtier je jedan od teologa koji je pokušao sistematski odrediti sadržaj Kristove ljudske svijesti i objasniti njezin odnos s osobom Riječi. ¹¹ On polazi od činjenice da se osoba i svijest ne mogu poistovjetiti (kako je mislio Günter, jer bi u tom slučaju bili prisiljeni ili zanijekati ljudsku svijest u Kristu, ili priznati u njemu dvije svijesti i dvije osobe, a jedno je i drugo krivo. Analizirajući čin svijesti gledan općenito, tvrdi da taj čin »proizlazi direktno i formalno iz naravi kao takove«, jer je čin svijesti »sama narav koja samu sebe shvaća prisutnom u svojim činima«. Svijest izlazi iz naravi i okrenuta je prema naravi kao svome objektu, jer je narav »nužni i formalni objekt čina svijesti«. ¹²

⁷ D. de Basly, *Structure philosophique de Jésus*, I, 33

⁸ isti, *Christiade Française*, II, str. 182.

⁹ D. de Basly, *Structure philosophique de Jésus*, str. 36 pss.

¹⁰ Usp. isti, *Christiade Française*, II, 139; *L'Assumptus Homo, u France Franciscaine*, 11, 1928, str. 313.

¹¹ P. Galtier, *L'unité du Christ, Etre, Personne, Conscience*, Paris, 1939.

¹² Nav. dj., 335.

Isto tako treba razlikovati osobu od »ja«, kaže Galtier. U neposrednom psihološkom iskustvu stanja svijesti, nalazi se jedno »ja« i jedno »mene« koji su povezani, ali se i razlikuju. Ono »mene« odnosi se na fenomene psihičkog života kao što su dojmovi i duševna stanja koji se spoznaju kao nešto što se u nama zbiva, a »ja« se shvaća kao aktivni princip koji povezuje i ujedinjuje ta stanja. Svijest zapaža skupa ono »mene« i »ja«. »Mene« joj se predstavlja kao objekt spoznaje, a »ja« joj se prikazuje kao subjekt koji spoznaje.¹³

Galtier kaže da, osim ovoga iskustvenog, psihološkog »ja« i »mene«, treba dopustiti i jedno supstancijalno dublje »ja« i »mene«. »Ja« se zapaža kao nešto fiksno i stabilno ispod promjenljivih stanja svijesti. Ako ovo supstancijalno »ja« pada pod utjecaj svijesti, onda je to jedino kao neposredni nosilac psihičkih čina koji sačinjavaju psihološko »ja«.¹⁴

On sve to primjenjuje na Krista. I u Kristu treba dopustiti ljudsko iskustveno »ja«, jer ne bi bio pravi čovjek ako ne bi imao psihološka ljudska stanja koja ujedinjuje psihološko »ja«. A ovo psihološko »ja«, traži da se u Kristu prizna i supstancijalno ljudsko »ja«, jer su međusobno nerazdvojivo vezani. Kristova ljudska psihologija »bila bi kriva, ako njegovo površinsko i empiričko »ja« ne bi imalo svoj korijen li svoju dodirnu točku u jednom dubljem »ja« istoga reda.¹⁵ Ovo supstancijalno »ja« ne bi bilo ništa drugo nego ljudska narav, jer povijest izvire iz naravi i narav ima za svoj objekt. Priznati u Kristu supstancijalno ljudsko »ja« i »mene« »znači izraziti u psihološkim terminima ono za što nam jamči vjera da je prisutno u Kristu: ljudska narav koja djeluje i očituje se kao naša.«¹⁶ Ovo Kristovo ljudsko »ja« »ništa se ne razlikuje od onoga (ja) koje bi bilo u ljudskoj osobi.«¹⁷ Ipak ovo »ja« nije osoba, jer se temelji na naravi i iz nje izlazi, a narav nije osoba. Ovdje se vidi Kristova ljudska autonomija, jer se u njegovoj ljudskoj svijesti ne očituje direktno ništa božanskoga. Ovoj ljudskoj svijesti nije dostupno ni hipostatsko sjedinjenje. To znači da u Kristu božansko »JA« nije direktni objekt ljudske svijesti. U Kristu su psihološka i vitalna spontanost ostale netaknute.

Galtier naglašava da uz ovu psihološku autonomiju ne znači da u Kristu postoji i ontološka autonomija. Na ontološkom planu postoji apsolutna ovisnost Kristove ljudske psihologije o Riječi, jer je cijela ljudska narav u najdubljem svom bitku vlasništvo druge Božanske Osobe. To još ne znači da druga Božanska Osoba određuje ili modificira ljudska djelovanja. Ona ih samo prisvaja, a ljudska narav ostaje jedini formalni princip tih djelovanja.

Premda su de Basly i Galtier, gledajući verbalno, ostali u granicama definicije Kalcedonskog sabora, jer kažu da je u Kristu samo jedna osoba, ipak Kristova ljudska autonomija o kojoj govori de Basly stvarno je ono što sačinjava bit osobe. S Galtierom je vodio polemiku, u koju

¹³ Nav. dj., 339 pss.

¹⁴ Nav. dj., 344.

¹⁵ Nav. dj., 345.

¹⁶ Nav. dj., 346.

¹⁷ Nav. dj., 349.

sada ne ćemo ulaziti, P. Parente zastupajući mišljenje da je u Kristu samo jedno i to božansko »JA«.¹⁸

Već smo prije rekli da su neki suvremeni katolički teolozi prešli i verbalne granice ortodoksности tvrdeći da u Kristu ljudska narav uključuje i ljudsku osobu. Drugi su opet zaključili da objekt Kristove ljudske svijesti može biti samo ljudsko» ja«. To znači, zaključuju oni, da Krist kao čovjek nije bio svjestan da je naravni Božji Sin, da je i sam Bog, i da nije bio svjestan koje je njegovo poslanje.

Tako J. I. Gonzáles Faus tvrdi da Krist u svome zemaljskom životu nije znao da je Bog: imao je ljudsku svijest i smatrao se čovjekom. Mislio je da je »Sin« i da je Bog njegov Otac, ali da je bio svjestan da je Bog. ne bi bio mogao vjerovati u Boga, a Evanđelja nam kažu da je Krist vjerovao u Boga.¹⁹ Slično kaže i Schillebeeckx da je Krist Boga nazivao »Abbà«, ali da se iz toga ne može zaključiti da je bio svjestan svog transcendentnog sinovstva. On je bio svjestan da se potpuno predaje svome poslanju solidarnosti s drugim ljudima, ali tek poslije uskrsnuća kršćanska je zajednica u tom činu spoznala događaj koji je Bog htio.²⁰ Secondo J. Sobrino iznosi slične misli. Za njega je Kristov odnos prema Ocu, odnos pouzdanja. Upravo to znači izraz »Abbà«. Ono što je najdublje u Kristovoj osobi jest njegova vjera. On nije bio svjestan da je vječni Božji Sin. »Kristovo božanstvo sastoji se u njegovom konkretnom odnosu s Ocem. U ovom jedincatom načinu, posebnom i neponovljivom, da se stavi u odnos s Ocem, sastoji se konkretni način participacije na božanstvu«, kaže Sobrino.²¹ Za njega je bit osobe u odnosu prema drugome, pa je Kristova osobnost u odnosu s Ocem. Leonardo Boff piše: »Ako se vjera, u Starom i Novom zavjetu, sastoji bitno u tome da se može reći DA i Amen Bogu otkrivenom u životu, u postojanju i utemeljenju u Njemu kao apsolutnom smislu svega, u neprestanom okretanju i razumijevanju u Njemu, onda je Krist bio izvanredni vjernik i imao je vjeru. Vjera je bila način Isusova postojanja.«²² Iz ovog naglašavanja da je Krist bio vjernik, da je vjerovao, izlazi zaključak, da nije gledao Boga kao blaženici u nebu i da nije znao da je Bog. Da je, naime, gledao Boga kao čovjek, i da je znao da je i sam Bog, to isto što zna ne bi trebao vjerovati. Boff nastavlja: »Ovdje moramo jasno razlikovati svijest koju je Krist imao o sebi i svome poslanju i načine na koje se ona manifestirala. Nema sumnje, da je Krist, barem pri svršetku svog života, imao jasnu svijest da je on odlučujući za dolazak kraljstva i da stoji u jedincatom odnosu s Bogom. On naziva Boga 'Abba-Oče« i osjeća se i njegovim sinom. (...) Vjerujemo da je njegovo duboko iskustvo Oca i odgovarajuće sinovstvo stavilo temelj Isusovoj

¹⁸ Usp. P. Parente, *L'io di Cristo*, Brescia, 1955; isti, *Teologia di Cristo*, Roma, 1970, I, 475 pss.; A. Contri, *La coscienza della duplice relazione a Dio Padre nell'unico io di Gesù Cristo*, u *Bollettino della Diocesi di Verona*, 63/1976/, 755—776; isti, *Gesù Cristo Figlio di Dio e Salvatore*, Elle di ci, Torino, 1985, 150—162.

¹⁹ J. I. G. Faus, *L'umanità nuova*, Madrid, 1974, 135.

²⁰ Usp. J. Galot, *Cristo contestato*, Libr. ed. Fiorentina, 1979, 104.

²¹ S. J. Sobrino, *Cristologia desde América Latina* (...), Messico, 1974, 104.

²² L. Boff, *Gesù Cristo liberatore*, Cittadella ed. Assisi, ed. III, 1982, str. 111—112.

svijesti da je poslanik i inaugurator Božjeg kraljevstva.«²³ Kod prosuđivanja ortodoksnosti ovih teologa, treba voditi računa o tome, da oni ne daju isto značenje naravi i osobi kao skolastička teologija. »Narav se u čovjeku sastoji u svemu onom, kaže Boff, što je dano s fizičke, psihičke, povijesne, socijalne i duhovne točke gledišta. O s o b a je ova ista narav tako označena ukoliko se posjeduje i dinamički ostvaruje i odnosi u jedinstvu s totalitetom stvarnosti koja ju okružuje« (n. dj., 187). »Osoba je sama narav ukoliko je svijesna sebe, otvara se, posjeduje se i disponira se u relaciji, da se, ikako ćemo dalje vidjeti, može poistovjetiti s onim s kojim je u odnosu« (n. dj., 188). — Neki se od spomenutih teologa služe obiljem riječi, pa nije uvijek lako u toj šumi naći pravi smisao što su htjeli reći.

Iznesena i slična mišljenja ponukala su Internacionalnu teološku komisiju da se pozabavi ovim pitanjima i izda o tome dokumenat o kojem treba nešto reći.

3. »Svijest koju je Isus imao o samom sebi i o svome poslanju«*

Ovaj naslov nosi dokumenat koji je izdala Internacionalna teološka komisija (unaprijed ITK) 1986. godine. Dokumentat se sastoji od prethodne napomene, uvoda i četiri propozicije ili tvrdnje koje su komentirane uz obilje navoda iz Sv. pisma.

U prethodnoj napomeni generalni tajnik ITK Philippe Delhaye iznosi kako je i zašto nastao ovaj dokumenat. Proučavajući ekleziološke probleme iskrslo je i pitanje, kaže on: »kako treba današnjim kršćanima prezentirati svijest koju je Krist imao, da je Božji Sin i da je osnovao Crkvu 'zajednicu' koju je on otkupio svojom krvi?« Stoga je već 1983. g. na dnevni red stavljen projekt istraživanja da se razjasne dva pitanja: »Kakav je sadržaj 'znanja-svijesti' Krista, Boga i čovjeka? Kakvo je njihovo psihološko i ontološko određenje?« Zadatak je povjeren posebnoj potkomisiji eminentnih teologa, koji su u suradnji s Papinskom biblijskom komisijom izradili ovaj dokumenat. Konačna je redakcija dana i gotovo (»quasi«) jednodušno izglasana 8. prosinca 1985. te podnesena na odobrenje kardinalu J. Ratzingeru, predsjedniku ITK i predstojniku Kongregacije za nauk vjere. Dokumentat nosi datum 31. svibnja 1986.

U uvodu se kaže da se ova komisija već jednom bavila kristološkim pitanjima te da je bilo govora da bi trebalo dati sintezu i da se nauku Kalcedonskog sabora o osobi i naravi Isusa Krista nadoda i soteriološka dimenzija. U istom se kontekstu govorilo i o »vrlo teškom pitanju svijesti i znanja Kristova«. »Komisija ne namjerava obuhvatiti sve aspekte koji se odnose na tu temu, koliko god su veoma važni. Ipak duh vremena traži, da se dade odgovor barem na neka od pitanja o Isusu Kristu koja danas pokreću misli i srca ljudi« (str. 55). U uvodu se nastavlja: »Pričinjena povijesno-kritičke metode na Evandjelja uzrok je nastalih pitanja

²³ Isti, nav. dj., str. 143—144.

* Usp. *La Civiltà Cattolica*, 5. Luglio, 1986, str. 53—65. Brojevi u zagradama u tekstu označuju stranice ovog broja *La Civ. Catt.*

o Isusu Kristu, o njegovoj svijesti koju je imao o svome božanstvu, o svome životu i svojoj spasonosnoj smrti, o svome poslanju, o svome nauku i iznad svega o svom planu da ustanovi Crkvu« (55). Stručnjaci koji su primijenili na Evandjelja tu povijesno-kritičku metodu došli su do različitih odgovora, katkada međusobno oprečnih. O ovim se pitanjima danas raspravlja u dnevnom tisku i preko sredstava priopćavanja. To je znak koliko su ova pitanja važna za kršćane. »Tko bi mogao imati povjerenja u jednog Spasitelja, koji nije znao da je spasitelj i koji nije htio to biti?« (56).

Kad se sučeljuju ova tako važna teološka i pastoralno pitanja, pri tumačenju Sv. pisma »treba tražiti što su sveti pisci stvarno namjeravali označiti« i voditi računa »o sadržaju i jedinstvu cijeloga Sv. pisma«, kako to traži Vatikanski II sabor, i sukladnosti »s živom tradicijom cijele Crkve i analogijom vjere« (usp. DV. 12, 24).

Dalje se naglašava da ITK ne namjerava polaziti od neke apriorne filozofske terminologije, nego od Objave i općeg poimanja »po kojemu smo, ukoliko smo ljudi, sami prisutni u nama samima u našem 'srcu' i u svakom našem činu. Znamo, ipak, da Kristova svijest participira na osobitom i tajanstvenom karakteru njegove osobe i da, stoga, ona izmiće čisto razumskom promatranju« (57).

Nakon prethodne napomene i uvoda slijede četiri propozicije s odgovarajućim tumačenjem. Prve se dvije odnose na Kristovu svijest o svome identitetu i svome poslanju, a druge dvije o Kristovoj namjeri da osnuje Crkvu i o njegovoj svijesti da je poslan od Oca za spasenje svijeta. Nas ovdje zanimaju prvi dvije, i samo će one biti uzete u razmatranje, jer su povezane s onim što je naprijed izneseno.

Prva propozicija

»Isusov život svjedoči o svijesti njegova sinovskog odnosa prema Ocu. Njegovo ponašanje i njegove riječi, ponašanje su i riječi savršenog 'sluge'; uključuju autoritet koji nadilazi autoritet starih proroka i koji pripada samo Bogu. Isus je postigao takav neusporedivi autoritet od svog posebnog odnosa s Ocem, kojega on naziva 'Moj Otac'. On je bio svjestan da je jedini Božji Sin, i u tom smislu, da je on sam Bog.«

Nije ne važno spomenuti da ITK u svome izlaganju ne spominje nikakve zablude i imena, nego mirno iznosi pozitivnu katoličku nauku pozivajući se na Objavu.

Dokumenat naglašava da naziv »Božji Sin« nije rezultat kasnijeg razvoja mišljenja u prvoj Crkvi, nego se nalazi u najstarijim formulacijama apostolskog propovijedanja, u ispovijestima vjere i u himnama (usp. Rim 1, 3; Fil 2, 6).

Još se posebno naglašava da je oznaka »Otac« kršćanski način označavanja Boga i da potječe od samog Krista. »Radi se o jednoj od najsigurnijih činjenica povijesnog istraživanja o Isusu. On, stoga, nije samo Boga nazvao 'Otac' ili 'moj Otac' općenito; obraćajući se njemu u molitvi zazivao ga je imenujući ga 'Abba' (usp. Mk 14, 36; Rim 8, 15; Gal

4, 6), što je znak nečeg novog« (58). Za takvu intimnost nema primjera prije Isusa. Ona očituje prisnost kojoj nema ravne. Abba odgovara našem izrazu »tata« (usp. *Rječnik bibl. teolog.*, 748). Kad poučaje učenike kako će moliti (usp. Mt 11, 25; Lk 11, 2) pravi razliku između izričaja »moj Otac« i »vaš Otac«. To znači da Bog nije Otac u istom smislu Isusu i njegovim učenicima, jer bi u tom slučaju upotrijebio izraz »naš Otac«. Sve to znači da: »Prije objave svog misterija ljudima, bila je u ljudskom opažanju Kristove svijesti posebna i veoma duboka sigurnost, sigurnost njegova odnosa s Ocem. Zazivanje Boga kao 'Oca' dosljedno uključuje svijest koju je Krist imao o svom božanskom autoritetu i o svom poslanju. Ne nalazimo bez razloga u ovom kontekstu izraz 'objaviti' (Mt 11, 27; usp. 16, 17). Svjestan da je on onaj koji savršeno poznaje Boga, Isus dakle ujedno zna da je glasnik konačne Božje objave ljudima. On zna i svjestan je da je Sin (usp. Mk 12, 6; 13, 32)« (58). Iz navedenog izlazi da je Krist još prije svog javnog djelovanja (»prije objave svog misterija ljudima«) bio svjestan tko je i kakvo je njegovo poslanje.

Upravo zato, jer je svjestan tko je, Isus govori s takvim autoritetom koji pripada samo Bogu. Tako, vječno spasenje ljudi ovisi o tome kakav će tko zauzeti stav prema Isusu (Lk 12, 8; Mt 10, 32). Njega treba slijediti, ljubiti više nego oca, majku, više od bilo kojeg zemaljskog dobra, pa i vlastitog života, a On za to obećaje vječni život (Mk 29—31). Sve to Isus čini u svoje ime kao onaj koji ima vlast dati vječni život. On je gospodar subote, vrhovni zakonodavac (Mt 5, 22 i 28), iznad proroka i kraljeva (Mt 12, 42), jedini učitelj, koji je na koncu rekao: »Nebo će i zemlja proći, ali riječi moje sigurno neće proći« (Mk 13, 31).

Dokumenat se više poziva na sinoptike i sv. Pavla, jer su njihovi zapisi stariji od Ivanova Evanđelja i jer neki teolozi misle da je ono što donosi Ivanovo Evanđelje »razmišljanje o Isusu učinjeno u svjetlu uskrsnuća i nije toliko izraz njegove samosvijesti« (L. Boff, *Gesu Cr. lib.*, str. 144).

Ipak se svjedočanstvo Ivanova Evanđelja ne može mimoići, jer se u njemu nalaze izričito izrazi o Kristovu jedinstvu s Ocem. »Ja i Otac jedno smo« (10, 30), »Otac je u meni i ja u Ocu« (10, 38).

Na kraju prve propozicije stoji kao zaključak: »I s povijesne točke gledišta možemo s utemeljenim razlogom tvrditi, da se prvotno apostolska proglašenje Isusa kao Božjeg Sina temelji na samoj svijesti koju je Isus imao da je Sin i Poslanik Očev« (59).

Druga propozicija

»Isus je poznao svrhu svog poslanja: naviještati Kraljevstvo Božje i učiniti ga prisutnim u svojoj osobi, u svojim činima i svojim riječima, kako bi se svijet pomirio s Bogom i obnovio. On je slobodno prihvatio volju Očevu: dati vlastiti život za spasenje svih ljudi; znao je, da je poslan od Oca da služi i daje vlastiti život 'za mnoge' (Mk 14, 24).«

U dokumentu se odmah naglašava da »Apostolsko propovijedanje Kristova božjeg sinovstva jednako i nerazdvojivo uključuje soteriološki smisao« (59), jer poslanje i dolazak Kristov u tijelu, njegovo poniženje

(Fil 2,7), usmjereni su za naše uzdignuće: da postanemo pravedni, bogati i sinovi posredstvom Duha Svetoga. Takvo sudioništvo na Kristovu božanskom sinovstvu koje se ostvaruje u vjeri i posebno izražava u molitvi kršćana upravljenoj Ocu pretpostavlja svijest koju je imao sam Krist da je Sin. »Cijelo apostolsko propovijedanje temelji se na uvjerenju da je Isus znao da je Sin, Poslanik Očev, i da bi bez takve Isusove svijesti, ne samo kristologija, nego i cijela soteriologija bila lišena temelja« (59).

Baš ta Kristova svijest svog posebnog odnosa sa »svojim Ocem« temelj je i pretpostavka njegova poslanja i iz toga poslanja možemo izvesti njegovu svijest, jer »Prema sinoptičkim Evanđeljima, Isus zna da je poslan za naviještanje Blage Vijesti Božjeg Kraljestva (Lk 4, 43; Mt 10, 24); zbog toga je 'izišao' (Mk 1, 35) i došao« na svijet (Mk 2, 17), (59).

Svojim ponašanjem i riječima Isus je objavio svrhu svog dolaska: zvati grešnike (Mk 2, 17), »tražiti i spasiti što bijaše izgubljeno« (Lk 19, 10). On zna da je »došao« ne da mu služe, nego da služi i da »dade vlastiti život kao otkup za mnoge« (Mk 10, 45).

Krist isto tako zna, da njegov »dolazak« ima svoj početak u Bogu. To izričito kaže Ivanovo Evanđelje: da je »došao u ime svog Oca« (5, 43), da je od njega »izišao«. Poslanje primljeno od Oca, nije mu nametnuto izvana, nego je njemu vlastito i podudara se s cijelim njegovim bićem, jer volja onoga koji ga je poslao ujedno je i njegova volja (Iv 6, 39), On govori riječi svoga Oca (Iv 3, 34; 12, 49), njegova su djela Očeva djela (Iv 9, 4), On i Otac jedno su i »Tko vidi mene vidi i Oca« (Iv 14, 9). Sve ovo govori da se »Svijest koju je Isus imao o samom sebi, podudara sa sviješću njegova poslanja« (16), naglašava se u dokumentu.

U dokumentu se dalje tvrdi da »Svijest koju je Isus imao o svome poslanju, uključuje i svijest o njegovoj preegzistenciji« (60), jer je vremensko slanje bitno neodjeljivo od vječnog izlaženja u Bogu. Ono je njegov produžetak. Isusova ljudska svijest o vlastitom poslanju »prevodi«, tako reći, u svakidašnji ljudski jezik njegov vječni odnos s Ocem.

Nameće se pitanje: kad je Isus, ukoliko je čovjek, »postao« svjestan svog identiteta da je Božji Sin i svog spasonosnog poslanja? Da li od samog časa začeca? Poslije, tijekom svog razvoja ili nakon uskrsnuća? — kako misle neki teolozi. O tome se u dokumentu ništa direktno ne govori, ali je cijela impostacija o Kristovoj ljudskoj svijesti takva, da se vidi da je on bio svjestan svog identiteta i poslanja »prije objave svog misterija ljudima«.

U dokumentu se, također, izričito ne govori da li se je Kristova ljudska svijest postepeno razvijala kao svijest svakog čovjeka. Ipak je značajno što se kaže na kraju obrazloženja ove druge propozicije. Potvrđuje se da je Isus, iako je bio Božji Sin, svoj odnos s Ocem izražavao na kenotički način, tj. snižavajući se na ljudsku razinu. I da bi ostvario savršenu poslušnost, Isus je slobodno odbacio sve ono (Fil 2, 6—9) što bi ga u tome moglo spriječiti. »Tako, npr. neće da se uteče legijama anđela, što bi mogao postići (Mt 26, 53), hoće da raste kao čovjek 'u mudrosti, dobi i milosti' (Lk 2, 52), da uči biti poslušan (Žid 5,8), da se sučeli s

napastima (Mt 4, 1—11), da trpi. Sve ovo nije nespojivo s tvrdnjama da Isus 'sve zna' (Iv 16, 30), da 'mu je Otac pokazao sve ono što čini' (Iv 5, 20; 13, 3; Mt 11, 27), ako se takve tvrdnje shvate u smislu da je Isus primio od Oca sve ono što mu omogućuje izvršiti njegovo djelo objave i univerzalnog otkupljenja« (61). Iz ovog se daje zaključiti, da nije isključen Kristov ljudski razvoj u onome što spada na ljudsku narav u što je uključena i ljudska svijest.

U prethodnoj se napomeni kaže da se u dokumentu ne radi o Kristovom božanskom, ulivenom, ljudskom, mističnom ili proročkom znanju, iako je ITK proučavala te stvari, ali nije bilo dovoljno vremena, da se »mogu dati odgovori koji bi bili međusobno sukladni, bilo s naukom Crkve, bilo s istraživanjima koje su toliki teolozi i filozofi provodili u tom smjeru već od početka posljednjeg stoljeća« (54). Upada u oči, da u nabrojenim znanjima koja se pridaju Kristu nije spomenuto blaženo gledanje. Je li to slučajni propust?

Spomenimo još i to da se u dokumentu naglašava, da se radi samo o nekim propozicijama o onome o čemu je Krist bio svjestan o svojoj osobi i svome poslanju, a ne upušta se u teološka razglabanja o tome. »Stoga nema nikakva spomena pokušajima da se teološki formulira kako se takva svijest mogla uklopiti u Kristovu ljudskost« (57), tj. ne govori se o načinu kako je Kristova ljudska svijest sve to spoznavala ili na koji je način toga bila svjesna. Komisija je dakle iznijela činjenice koje spadaju na vjeru, o načinu kako se to konkretno ostvaruje mogu teolozi slobodno raspravljati. Objavljena je činjenica da je Krist bio svjestan svog identiteta i poslanja, a na koji je način ljudska svijest dosegala do ovih božanskih svojstava, slobodno je raspravljati.

4. Na koji je način Krist svojom ljudskom svijesti bio svjestan svog Božanskog »JA«?

Radi se o vrlo teškom pitanju gdje je slobodna teološka rasprava ako ne prelazi u granice definirane nauke. Treba naglasiti, da je cijelo vrijeme u pitanju samo Kristovo ljudsko znanje i ljudska svijest, a ne božansko znanje i božanska svijest. Pitanje je, dakle, kako ljudska Kristova svijest doseže ili biva svjesna Božanskog JA? Može li Kristovo Božansko JA biti direktni objekt njegove ljudske svijesti? Odgovori su različiti. Spomenut ćemo samo neke.

Paul Galtier — koji tvrdi, kako smo vidjeli, da Isus ima psihološko ljudsko ja koje ujedinjuje duševna stanja i koje je centar psihičkog života u Kristu — misli da Kristovo božansko »JA« ne može biti direktni objekt njegove ljudske svijesti. Treba reći, kaže on, da bi se »Kristova ljudska narav, ako je bila spoznata jedino putem neposredne svijesti, mogla i trebala pokazati samoj sebi, kao da je bila osoba sama u sebi.«²⁴ Da ta ljudska narav, spoznajući samu sebe putem ljudske svijesti, ne bi napravila grešku i samu sebe smatrala autonomnim subjektom ili osobom, dolazi joj u pomoć blaženo gledanje. Blaženo gledanje koje posjeduje Kristova ljudska duša sprečava Kristovu ljud-

²⁴ P. Galtier, *L'unité du Christ*, str. 350.

skost da samu sebe smatra osobom. Upravo po blaženom gledanju Kristova ljudskost »zna« da nije autonomni subjekt nego dio supstancijalne cjeline koju sačinjava s Utjelovljenom Riječi. »Sama svijest koja, zapažajući dojmove i djelovanja svoje ljudske naravi, dozvoljava mu (Krist) reći: žedan sam, pokoravam se, zapaža i gledanje Božje naravi, koje mu dopušta nazvati se Bogom preko samog svog čovječstva.«²⁵ Treba naglasiti da se ovo gledanje Božje naravi, iako ga svijest zapaža, ne može poistovjetiti s činom svijesti koji ona ima sama o sebi. To znači da Krist kao čovjek nije direktno svjestan svog Božanskog »JA«, nego »gleda« to svoje JA i preko tog gledanja postaje na ljudski način toga svjestan. »Činjenica, za ljudsku narav, da vidi Riječ i da se vidi s njom sjedinjena, ne čini je svjesnijom negoli je činjenica za nas da poznamo našu obitelj ili narodnost i postajemo svjesni jednog ili drugog. Da bi se nazvao Sinom Božjim, Krist je trebao znati, čak vidjeti, što je i u kojem smislu ili na koji je način to, ali mu nije bilo nužno imati svijest više negoli mu je moguće.«²⁶ To znači da je Krist iz »drugih izvora« znanja (blaženog gledanja) znao da je Božji Sin i sam Bog, a ne direktno preko svoje ljudske svijesti.

H. Diepen smatra da Božanska osoba u Kristu ostaje izvan domašaja njegove ljudske svijesti. Ljudska se svijest otvara prema osobi, ali sama od sebe ne može do nje doseći. Kristovi su ljudski čini u svijesti zapaženi »kao čini nekoga koji nije jednostavno ljudska narav koja subzistira sama u sebi«, kao čini koji nisu autonomni, nego ovisni. Sama ljudska svijest ne može reći o kome su ovisni, ali ovu nemogućnost svijesti nadopunja blaženo gledanje koje »vidi« Božansku osobu u kojoj su ovisini čini Kristove ljudske naravi.²⁷

Slično misli i J. H. Nicolas koji kaže: »Treba zaista reći da bi, Kristova duša, ako nije imala blaženo gledanje, imala svijest o misteriju (tajni). Njegova svijest ne bi se zatvorila ispod jednog ljudskog ja koje ne postoji i bila bi u nemogućnosti doseći svoje »ja« koje je božansko«. Ali tu je blaženo gledanje koje »ne bi moglo nadomjestiti Kristovu ljudsku svijest, ali je može nadopuniti i osloboditi od nepodnošljive zabune u kojoj bi se našla, da je bila pripuštena samoj sebi. Zahvaljujući blaženom gledanju, Krist je imao na ljudski način svijest da je Riječ, dosegaio je u zadnjim temljima svojih djelovanja i svojih zapažanja božansko »JA«, kojemu su ona stvarno pripadala, kao što naša djelovanja i naša zapažanja pripadaju našem ljudskom ja.«²⁸

Jean Galot ne misli da ove teorije o blaženom ogledanju mogu dovoljno protumačiti Kristovu ljudsku svijest o njegovu Božanstvu. Blaženo gledanje nije neki produžetak svijesti o sebi kao svijesti. Ova nadpuona blaženim gledanjem nije više čin svijesti o samoj sebi, nego nešto što dolazi kao objekt tog gledanja. To nije ono Božansko JA koje bi trebalo biti shvaćeno kao subjekt ljudske svijesti.

²⁵ Isti, nav. dj. 371.

²⁶ P. Glatier, nav. dj., str. 360, n. 1.

²⁷ Usp. H. Diepen, *La psychologie humaine du Christ selon T. d'Aquin*, u RT 50, 1950, str. 532.

²⁸ J. H. Nicolas, *Chronique de théologie dogmatique*, u RT, 53, 1953, str. 423—424.

Jean Galot dapače zastupa mišljenje, i to dokazuje, da Krist u svom zemaljskom životu nije ni posjedovao blaženo gledanje. On kaže da se svi tekstovi u Sv. pismu koji govore da Isus vidi Oca, odnose na prošlost, tj. vidio je dok je bio kod Oca. »Viđenje, u svojoj intimnosti s Riječju, došlo je u naš svijet i prestalo je; ali se ono produžava u svojim posljedicama i u svjedočanstvu«,²⁹ tj. Krist se u svom propovijedanju poziva na ono što je kao Vječna Riječ vidio kod Oca. A »Viđenje koje je vlastito Sinu kao Bogu u svojoj božanskoj naravi, ne može biti pripisivano ljudskoj spoznaji s naslova blaženog gledanja«, kaže Galot.³⁰

Osim toga blaženo gledanje u kristologiju unosi nepremostive poteškoće. Ako je Krist već na zemlji uživao slavu blaženika kako je mogao biti žedan, gladan, osjećati umor, biti žalostan, plakati, trpjeti, podnositi patnje na križu? Blaženo gledanje sve ovo isključuje. »Krist na zemlji nije provodio život jednog izabranika na nebu; provodio je zemaljski život jednak našem... Bilo bi, dakle, malo u sukladnosti s Evandeoskim svjedočanstvima, da se ne rekne suprotno ovim svjedočanstvima, tvrditi da se duša Kristova već ovdje na zemlji nalazila u slavi, i da se proslava koja je slijedila poslije smrti odnosila samo na tijelo. Osim toga, ne znači li to stavljati u pitanje Utjelovljenje onako kako se ono zbilo? Ako je Kristova duša bila u stanju slave, njegov bi život na zemlji samo prividno bio jednak našem... Onda bi trebalo sumnjati u istinitost s kojom bi Krist bio postao solidaran s našim ljudskim patnjama. Zar to ne bi bilo izvanjsko zaodjevanje ovog života među nama, pomalo na način doketa?«³¹

Nećemo se dalje zadržavati na ovom pitanju nego samo napominjemo, što je već rečeno, da ni ITK među znanjima koja se pripisuju Kristu, ne spominje blaženo gledanje.

Treba još napomenuti da Galot zastupa mišljenje da je u Kristu samo jedno »JA«, i to ono božansko. On to opširno dokazuje na temelju Sv. pisma.³²

Na koji je način Kristova ljudska svijest svijesna svog božanskog »JA« prema Galotu? On polazi od konstatacije: »Postoji odjeljenost između božjeg znanja i ljudskog znanja, između božje svijesti i ljudske svijesti ujedinenih u Kristovoj osobi, ali različite i bez pomiješanosti«. ³³ Osoba je Sina subjekt ili JA koje ujedinjuje božansko i ljudsko u Kristu, koje izvodi božanska i ljudska djelovanja i kojemu se pripisuju ta djelovanja. Evandjelja nam iznose temeljnu tvrdnju s Kristove strane da je Božji Sin. »Ta je tvrdnja neosporni izraz ljudske svijesti: to pokazuje da je Isus na ljudski način imao svijest da je Božji Sin. Ova ljudska spoznaja mora se okarakterizirati kao intuitivna spoznaja Boga.

²⁹ J. Galot, *Le Christ terrestre et la vision, u Gregorianum*, 67/3, 1986, str. 429—450, posebno 440—450, ovdje 444.

³⁰ Isti, *ib.*, 443.

³¹ J. Galot, *La coscienza di Gesù*, Cittadella edit., Assisi, sec. ediz., 1974, str. 130—131.

³² J. Galot, *La coscienza di Gesù*, str. 9—83 i 98—117.

³³ Nav. dj. 134.

Karakteristika je svijesti da zaista bude intuitivno zapažanje »ja« sa strane sama sebe u djelovanju svoje svijesti. U ljudskoj psihologiji 'Krist intuitivno zapaža svoje božansko 'JA'« — kaže Galot.³⁴

Ovo intuitivno zapažanje svog božanskog JA nije isto što i intuitivno gledanje Boga u nebu. Ovdje Krist intuitivno spoznaje svoje JA, što je karakteristika svake svijesti, a blaženici u nebu gledaju i spoznaju Božju bit.

Ovdje ne bi trebalo postavljati pitanje, misli Galot, kako duša Kristova spoznaje i vidi Riječ i da li u Riječi spoznaje sve stvari, nego bi »trebalo reći: Riječ, preko svoje ljudske duše, spoznaje samu sebe. I ovaj je način govora adekvatniji, privući će pažnju više na činjenicu, da se radi o spoznaji koja je svijest o sebi.«³⁵ Naime, »Subjekt čina svijesti jest Riječ radije nego ljudska duša... Ono što je bitno jest da je Isus Božji Sin postao čovjekom. Takva je struktura koja se mora izraziti u svijesti na takav način, da svako tumačenje mora uzeti kao polaznu točku ne čovjeka, nego Božansku osobu.«³⁶

Misao je J. Galota jasna: u Kristu je Božanska osoba koja uključuje božansko JA. Osoba je subjekt i nosilac ne samo božanskih nego i svih ljudskih djelovanja u Kristu. Ona je i subjekt djelovanja ljudske svijesti i baš preko te ljudske svijesti i na ljudski način postaje svjesna svoga božanskog Ja. »Osoba je Sina subjekt koji aktivno stiče svijest o samom sebi. Ne može se osoba ostvaiti po strani pripisujući ljudskoj duši ili ljudskoj naravi dinamizam čina svijesti. Ovaj dinamizam u Kristu dolazi od Riječi... Ako se prizna, na početku čina svijesti, ovaj dinamizam osobe Riječi, moći će se riješiti obično češće postavljeni problem Kristove psihologije koji se često ovako iznosi: kako ljudska svijest uspijeva zapaziti božansko »JA.«³⁷

Problem je u tome što postoji nerazmjer između ograničene ljudske svijesti i njezina objekta koji je u ovom slučaju Božanska osoba. Problem je tim veći, jer se radi o direktnom zapažanju Kristove ljudske svijesti njegova božanskog JA. Svijest, naime, direktno i intuitivno spoznaje svoje ja u svom djelovanju. Međutim, ako se pođe od osobe Riječi iščezava ovaj nerazmjer, jer Osoba Sina preko svoje ljudske svijesti i na ljudski način postaje svjesna sebe, svoga božanskog JA. Ovdje iščezava nerazmjer između subjekta i objekta. »U blaženom gledanju subjekt je čovjek i ništa drugo nego čovjek; objekt nije božansko 'JA' nego Božja bit. Naprotiv u Kristovoj ljudskoj svijesti, subjekt je Božanska osoba, osoba Utjelovljene Riječi. I objekt koji se zapaža, jest ova ista osoba pod formom 'mene'. Prema tome: »U Kristovoj ljudskoj svijesti treba priznati potpuni razmjer između subjekta i objekta, jer je to jedno božansko 'JA' koje zapaža samo sebe.«³⁸

³⁴ Nav. dj. 129.

³⁵ Nav. dj. 129—130.

³⁶ Nav. dj. 154.

³⁷ Nav. dj., 157—158.

³⁸ Nav. dj., 158.

Ovdje nema poteškoća u nerazmjeru između subjekta i objekta. Poteškoća je u tome »kako Božji Sin može postati svjestan samoga sebe preko ljudske svijesti?«³⁹ Iako ne postoji nerazmjer između subjekta i objekta, jer se na početku čina svijesti (subjekt) i na kraju tog čina radi o istoj osobi (objekt), ipak »ljudska svijest mora biti pokrenuta od božanskog 'JA'. Ovdje stižemo do tajne hipostatskog (osobnog) jedinstva, kaže Galot. Utjelovljenje nije ništa drugo nego nadilaženje, sa strane osobe Riječi, razmaka koji dijeli Boga od čovjeka.«⁴⁰

Sam čin Utjelovljenja za ljudsku narav znači uzdignuće u nadnaravni red i osposobljavanje da se njezina djelovanja usklade s božanskim JA. To omogućuje da ljudska svijest bude pokrenuta od božanskog JA i da refleksivno zapaža božansko »mene«. »Čin svijesti u Kristu je potpuno ljudski. On je sličan činu svijesti drugih ljudi s jedinom razlikom, da za princip ima božansko JA, kaže Galot.⁴¹ »Struktura čina Kristove svijesti ne zahtijeva drugi izvanredni elemenat osim onoga koji je konstituiran od samog osobnog jedinstva.«⁴² To znači da, osim samog osobnog jedinstva s Riječju, ljudskoj svijesti nije potrebna nikakva druga nadnaravna pomoć da bi zapažala božansko JA, kao što je blaženicima u nebu potrebno svjetlo slave (lumen gloriae) da bi mogli gledati Boga. »Ovo znači da je Krist bivao svjestan svog čožanskog JA toliko spontano, toliko lako, koliko svaki čovjek biva svjestan svoga ja.«⁴³

Zaključak

Iz ovoga izlaganja izlazi činjenica koja se temelji na Objavi da je Krist bio svjestan svog identiteta i svog poslanja. To je ono što je naglašeno i obrazloženo u dokumentu Internacionalne teološke komisije. Način na koji je Isus preko svoje ljudske svijesti bio svjestan svog božanskog JA pitanje je o kojemu teolozi mogu slobodno raspravljati. Iznešena su neka mišljenja o tome. Teolozi su zaokupljeni mišlju da istaknu Kristovu ljudsku dimenziju. Neki u tome pretjeravaju na štetu Kristova božanstva. Galot se pokušao strogo držati definicije Kalcedonskog sabora o nepomiješanosti božanske i ljudske naravi u Kristu koje su ujedinjene u osobi Riječi. Ljudskoj naravi ne pridaje ništa što bi je izdizalo iz ovozemaljskih uvjeta našega ljudskog života, a isto tako ništa joj ne odriče što joj pripada zbog njezina jedinstva s osobom Riječi. Pokušao je obrazložiti na temelju objave da toj naravi ne pripada blaženo gledanje dok je u uvjetima našeg zemaljskog života. U tome slučaju Krist je imao mnogo zajedničkoga s nama ljudima.

S druge strane, ako je Krist bio pravi čovjek, »istobitan s nama«, kako kaže sabor, onda je njegova ljudska psihologija imala svoj razvoj kao i naša. To znači da se i njegova ljudska svijest polako budila kao svijest svakog djeteta. U određenom razvoju kao i svako dijete opazio je da on nije isto što i drugi. To znači nasuprot onomu »ti« drugih ljudi u

³⁹ Nav. dj., 159.

⁴⁰ Nav. dj., 159.

⁴¹ Nav. dj., 159.

⁴² Nav. dj., 160.

⁴³ Nav. dj., 160.

njemu se javlja svijest o svome »ja«. To je njegovo božansko JA. Jasnije rečeno: čim je Kristova ljudska svijest došla do takvog razvoja da je mogla funkcionirati, njegovo je božansko JA preko te svijesti postalo svijesno na ljudski način samo sebe. Dječaka Isusa vidimo u hramu »gdje sjedi među učiteljima, slušajući ih i postavljajući im pitanje«, tj. sam uči, a iza toga kaže Mariji i Josipu: »Pa zašto ste me tražili? Zar niste znali, da ja moram biti u kući svoga oca?« (Lk 2, 49). Već je tada bio svjestan svog božanskog sinovstva. To je ono što se u dokumentu kaže »htio je rasti kao čovjek 'u mudrosti, dobi i milosti' (Lk 2, 52), učiti se slušati (Žd. 5, 9), sučeliti se s napastima (Mt 4, 1—11), trpjeti«. Ovako shvaćen »razvoj« svijesti u Kristu ne ugrožava, nego dapače uključuje svijest o vlastitom poslanju i identitetu.

DIMENSIO HUMANA CHRISTI IN CHRISTOLOGIA CONTEMPORANEA

Summarium

Auctor exponit aliquas opiniones in christologia contemporanea de humanitate Christi et eas comparat cum definitione Concilii Calcedonensis de una persona in duabus naturis in Christo. Aliqui, enim, theologi dicunt Christum-hominem non fuisse conscium suae filiationis divinae, suae deitatis et suae missionis salutaris. Aliqui ita extollunt humanitatem Christi ut, videtur, eius divinitatem negent. Propter has et similes opiniones Commissio internationalis theologica edidit unum documentum (1986) de Conscientia quam Iesus habebat de se ipso et de sua missione. Auctor duas propositiones huius documenti, quae de scientia et conscientia humana Christi agunt, confrontat cum his opinionibus in christologia contemporanea.