



crkva u svijetu

RAZGOVORI

POKUŠAJ POMIRENJA VJERE I EGZEGEZE

Hans Urs Von Balthasar: Kennt uns Jesus — kennen wir ihn?, Freiburg-Bassel-Wien, 1980.

Vladimir Merćep

Njemački teolog Bernard Welte priznao je prije nekoliko vremena da je »nastala velika razlika između historijske egzegeze na jednoj strani i dogmatske na drugoj u okviru teologije... Ova je razlika — kaže Welte — možda najproblematičnija i najkarakterističnija stvar u novoj teološkoj situaciji.«¹ Cini se da je toga bio svjestan i švicarski teolog Hans Urs Von Balthasar, kad je u predgovoru svoje nedavno izišle knjige pisao: »Položaj je perpleksan. Cini se da se s jedne strane ponavljaju biblijski prizori, u kojima se narod tiska oko Isusa; gotovo ga pritišće i u jezero baca crkvena i necrkvena pobožnost prema Isusu koja se nadaleko širi u svijetu; s druge strane egzegeti sve više stvaraju ograde koje otežavaju neposredni pristup historijskom Isusu, dapače često ga hoće onemogućiti. Općenita se situacija može ovako lijepo opisati: narod se djelomično ne obazire na te ograde ili ih jednostavno probija u stvarno ispravnom nagonu, tako da ni jedan ipsac ne može relativizirati osebnost i aktualnost Isosova lika. Ja moram k njemu, govori običan čovjek, jer mi pripada.« (H. Urs von Balthasar, *Kennt uns Jesus — kennen wir ihn?*, Freiburg-Bassel-Wien, 1980, str. 5). U samoj knjizi autor jasno označava te »ograde«, koje naziva »neutralnim« znanjem, »čisto historijskim« promatranjem Isusova života (usp. str. 74), što dobrim dijelom dolazi od protestantske liberalne teologije 19. stoljeća (usp. str. 73). Pisac također ističe posljedice toga promatranja: ono je, naime, Isusa svelo na nekog proroka i moralistu (usp. str. 78), i čudi se shizofreničkom stajalištu katoličkih egzegeta i teologa, koji s jedne strane prihvaćaju crkvenu vjeru a s druge gaje takvu znanost koja tu vjeru razara (usp. str. 78—79).

Držimo ipak da će biti najbolje saslušati samoga autora, da se bolje uvidi što je prema njemu napravila od Isusa, u pojedinostima i u cjelini, takva egzegetska znanost: »Trebalo da bude jasno, naglašava Urs, da je kršćanstvo sve do prosvjetiteljstva živjelo i hranilo se od vjere i njezina pogleda na promatrani Isusov lik, i da ono na svojim koncilima i u službenom naučavanju svoje teologije, poglavito u svojim svecima, nije ništa drugo imalo na srcu

¹ B. Welte, *Jesus Christ and the Theologie*, u *Wer ist Jesus Christ* (Izdavao J. Sauer), Freiburg-Basel-Wien, 1977, str. 160.

nego da taj lik zaštiti i rastumači u svojoj njegovoj punini. Tek se s prosvjetiteljstvom... pokušalo otkinuti... od lika, u koji se vjerovalo i od ispovijesti vjere, u korist neutralnog znanja o Isusu. Zbog toga se znanja ruši lik, jer se (od njega, o. n.) vadi komad po komad kao čisti dodatak vjere. Povijest toga rušenja, koja ide od Reimarusa i Lessinga preko Straussa i Renana do Büchmanna, ne treba ovdje opisivati. Dovoljan je ovdje, nastavlja pisac, sumarni katalog onoga što je dala 'neutralna' znanost o Isusu. Njegovo uskrснуće (prema toj znanosti o. n.) možda nije bilo nikakva prijevarena učenika (kako je to držao Reimarus) nego vjerojatno duhovno 'zbivanje', koje su pripovjedači (tj. evanđelisti, o. n.) naturalistički uvećali (a uz to i protuslovno), na što također spada i legenda o praznom grobu. Njegovo nam 'uzašašće' pretpostavlja konačno preživjelu antiknu sliku svijeta. Isus nije pravio čudesa, ili, najviše malo njih koja dovoljno objašnjavaju prirodne sposobnosti liječenja. Treba također pripisati tada na žalost proširenom praznovjerju da je On tjerao vragove. Njegovi su govori redakcijski skupljeni iz njegovih izvjava (i prošireni); njihov je smisao redaktor često promijenio. Teško je (kažu, dopustiti, o. n.) da je Isus predvidio svoju nasilnu smrt (u najboljem slučaju kasnije), još teže da je predosjećao njezino spasonosno značenje, a najteže da je (predosjećao, o. n.) njezin općeniti domašaj (i dalje od Izraela). Stoga su sva proroštva o Muci (ili gotovo sva) morala biti poslije zabilježena. Sav evanđeoski rječnik o 'žrtvi', 'pomirenju', 'otkupljanju' kao i (rječnik, o. n.) u ustanovljenju euharistije naknadno je došao. Budući da je Isus već za života stalno propovijedao Božje milosrđe i svoju solidarnost s grešnicima i odbačenima, nije se mogao prijetiti sudom i nije mogao (barem prije uskrснуća) oprastati grijeh. Križ može biti posljednji, pun izražaja simbol ove Isusove (i Božje) solidarnosti s grešnicima: i ništa više nije bio. Sve izjave koje to nadilaze pripadaju »kasnoj teologiji«... Naravno, povijest djetinstva je legendarna... I zašto Isus ne bi trebao imati tjelesnu braću i sestre, ako se čini da to stavlja do znanja literarni smisao tekstova? (Time onda marijanske dogme stvarno padaju.) Što onda ostaje?, pita se Urs. Otprilike proročki učitelj i moralist... Njegovo označavanje 'Bogom' ili 'Božjim Sinom' u smislu Ivanova Prologa, liturgije, nicejskog, efeškog i kalcedonskog koncila pobožna je preteranost, vjerojatno prouzročena prodorom helenističke misli... Kratki izbor misli (tj. onih koje je autor napomenuo o Isusu, o. n.), koje opsežno potječu od protestantske liberalne teologije 19. stoljeća, danas pojedinačno ili skupno kruže i u katoličkoj egzegzi i teologiji — današnje je protestantsko istraživanje općenito postalo uzdržljivije — i stavljaju nas praktički pred ruševine, što znači pred razaranje lika o kojemu svjedoči Novi zavjet. Gotovo je neshvatljivo, zaključuje autor, da katolički teolozi podnose svoj shizofrenički stav i preporučuju (ga, o. n.) svojim đacima, da istodobno pristaju uz crkvenu vjeru (koja ovaj lik pretpostavlja) i prepuštaju se 'znanju' koje ruši njihovu vjeru« (str. 75—79).

Pred ovakvim rušenjem Isusova lika, do kojega je dovela spomenuta egzegza i teologija, pisac ne želi ostati skršenih ruku, on želi nešto pokušati. Pri tome je najprije uvjeren, da sam pokušaj neće prebroditi sukob između pobožnosti (što u kontekstu knjige znači vjere) i moderne egzegze: »Slijedeća dva razmatranja (tj. knjiga, o. n.) nemaju pretenzija — kaže on — da srede sukob između navne (prije je govorio općenito o pobožnosti, a u samoj knjizi o vjeri u Krista, o. n.) pobožnosti i znanstvene egzegze« (str. 5). Unatoč takvoj autorovoj nakani, on ipak ne odustaje od svog pokušaja, jer je uvjeren, da »jedino spisi Novog zavjeta kao svjedočanstvo vjere, i uzeti u svojoj cjelini, mogu dati plastičnu, dostojnu sliku vjere o Isusu Kristu, dok svaki kritički

pokušaj približavanja njegovoj osobi, koji se postavlja izvan vjere posvjedočene u spisima, omogućuje samo izbljedjelu, izobličenu, nedostojnu vjeru i stoga nezanimljivu njegovu sliku« (str. 5—6). To mišljenje postaje još značajnije zbog nadodanih riječi: »I stvarno je tako: samo onaj koji je uvjeren da ga Isus osobno poznaje dobiva pristup za spoznavanje Njega, i samo onaj koji je uvjeren da ga takva poznaje zna da ga On poznaje« (str. 6)² Ova

² »Es ist wirklich so: nur wer überzeugt ist, persönlich von Jesus erkannt sein, gewinnt Zugang zu seiner Kenntnis, und nur wer die Zuversicht hat, ihn so, wie er ist, zu kennen, weiss sich auch von ihm erkannt« (str. 6).

bi se misao mogla i drugim riječima izraziti: nema spoznaje bez međusobne spoznaje! Spomenuto mišljenje autor razvija u dva dijela. U prvom se pita: da li nas Isus poznaje?, u drugom: da li ga mi poznamo? Autorov odgovor mogao bi se sintetički i stoga ukratko opisati. Budući da ga je iznio na vrlo kondeziran način, kako on to redovito čini, i u njemu nas obogatio mišljenjem, koje se općenito čuje, radije slijedimo dinamički razvoj piščevih refleksija. U zaključku ćemo se malo i na njih osvrnuti.

1. Da li nas Isus poznaje?

Na ovo pitanje autor bez sustezanja pozitivno odgovara. Najprije, zbog toga što On poznaje ljudska srca. O toj spoznaji, napominje Urs, svi evanđelisti obilato svjedoče (str. 15). Kod te se spoznaje ne radi o naravnom daru vidovitosti i spoznaji srca nego o spasonosnom znanju koje u Božjem svjetlu uviđa čovječju propast zbog grijeha i potrebu otkupljenja. U Isusu Kristu, podsjeća autor, ovo Božje svjetlo, sudeći, pada u ljudsku tamu, da bi u tom sudenju istodobno čovjeka oslobodilo iz te tame (str. 20). No postoji mogućnost da se ograniči djelovanje svjetla, naime da se čovjek obrani od njega, da se zatvori prema njemu i pri tome da bude uvjeren o svojem dovoljnom svjetlu (str. 21). Isus nas nadalje poznaje, jer je upoznao našu slabost preko napastovanja (usp. str. 26—34). Da li je time tajna iscrpljena?, pita se Urs. Ako je Isus kušan u svemu kao mi, izuzev grijeha, zar mu ipak ne fall najodlučniji čin, naime znanje koje je grešniku na duši (str. 35)? Na to pitanje autor pozitivno odgovara, jer je On »zbog naših grijeha bio proboden« (str. 35—48). Svojim božanskim pogledom Isus ponire u bezdan ljudskih srdaca, kaže autor. Tako On poslaše naš nepodmitljivi sudac (str. 49). No Isus nije samo sudac nego i apsolutna norma prema kojoj treba suditi (str. 51). Ali tko može opostojati pred tom normom? Zar neće svatko samoga sebe naočigled njezina zahtjeva unaprijed osuditi? Zar je ne moramo predstaviti sa strašnim izgledom, s kojim Michelangelov Krist, kao sudac, tjera osuđene od sebe (str. 53)?, pita se pisac. Da se to ne dogodi, Krist biva naš zagovornik (str. 53—54). Ali, »dvostruka Isusova uloga, tj. kao Božjega zastupnika kod nas i našega zastupnika kod Boga, ne smije se više pojednostaviti, opominje Urs, jer je on kao Bog i čovjek personificirani savez. Ta je uloga posljedica njegove savršene spoznaje čovjeka: spoznaje koju ima kao sveznajući Bog i spoznaje koju posjeduje kao Otkupitelj« (str. 55). Zar ga takva spoznaja čovjeka, tj. spoznaja »odozgo« (ukoliko ga poznaje kao Bog, o. n.) i »iznutra« (ukoliko je Isus kao Otkupitelj iskusio sve ljudsko, izuzev grijeha, o. n.) ne obeshrabruje, dapače: zar ga ne ponizuje?, ponovo se pita autor. Zar u toj proziranosti (našoj, o. n.) nije njemu (tj. čovjeku, o. n.) oduzeta njegova intimnost, njegova sloboda samoočitovanja (ib.)? Odgovor nam na to pitanje (tj. da li čovjeka ne ponizuje takva spoznaja, o. n.) daje otajstvo Novoga i Vječnoga saveza, tj. utjelovljenje (str. 56). Novi i Vječni savez dovršuje bračni odnos ljubavi između Boga i čovjeka (str. 63). Za bračni se odnos u St. zavjetu kaže spoznati. Ta se spoznaja događa na temelju »postajanja jedno tijelo« (str. 57). Međutim, po utjelovljenju tjelesni odnos s čovjekom neizmjerljivo nadvisuje bračni odnos čovjeka sa ženom, stoga neizmjerljivo nadvisuje spoznaju koja se dobiva preko bračnog čina (usp. str. 56-57): »Između Kristova tijela i našega vlada nečuvana tajna, koja nadvisuje sve spolne tajne 'postajanja jedno tijelo'. To je tajna euharistije, koju danas mnogi teolozi i propovjednici tako malo poznaju... Kristovo tijelo zna što su mu ljudi na žao učinili, koji su ga gotovo 'modrim' napravili; zna ono njihove krivice koje je na sebi pomirilo« (str. 59).

U euharistiji, nastavlja Urs, postoji »posebno međusobno poznavanje između njegova tijela i nas; ono nas poznaje u sebi, a mi poznamo njega kao svoju najvlastitiju istinu — ne u sebi nego u Bogu« (str. 62—63). Međutim, »time još nije sve rečeno, napominje autor. Novi i Vječni savez dovršuje bračni odnos ljubavi između Boga i čovjeka, tako da Isus Krist postaje središte dvaju iminentnih odnosa: 'Da oni budu jedno kao što smo mi jedno... Ja u njima, a ti u meni, da postanu potpuno jedno' (Iv 17, 22—23). U međusobnom jedinstvu Isusa i čovjeka otvara se sada posljednje unutarnje božansko otajstvo

postajanja jedne božanske osobe u drugoj; jedan u drugome, pri čemu spoznaja i ljubav nisu više odjeljive jedna od druge. To božansko jedinstvo postaje sada... mjera i ontičko mjesto (seinshafte Ort) za međusobnost spoznaje i biti spoznat. 'Ja sam dobri pastir. Poznajem ovce svoje i ovce moje poznaju mene. Kao što Otac poznaje mene i kao što ja poznajem Oca' (Iv 10, 14). Isusova spoznaja, nastavlja Urs, i spoznaja njegovih nisu više dvije odijeljene spoznaje koje stoje jedna naprama drugoj, nego jedan jedini životni događaj« (str. 63—64). Ta se »darovna mogućnost međusobnog bivanja jedan u drugome, upozorava autor, dovršava u euharistijskom samopredanju Sina svogjima: "Tko jede moje tijelo i pije moju krv ostaje u meni i ja u njemu. Kao što... ja živim zbog Oca, tako će i onaj koji mene jede živjeti zbog mene' (Iv 6, 56)« (str. 64). Tako »u svjetlu ove uzajamnosti nestaje ... predmetnosti«, jer »je svjetlo Božje slave već uvijek u nama i pravi naše oči nadnaravno svjetlima: 'U tvojem svjetlu vide oni svjetlo' (ps. 36, 10). Vječna je hereza gnoze da Boga objektivira kao spoznatu spoznaju-objekt, da je onda ljudski razum koji se posve utvara može secirati. Ako Bog, podsjeća autor, postaje predmet moga razuma, tada on nije više prvotno svjetlo; tada on nije prvotno oko koje me gleda i u čijem svjetlu ja poznajem njegovo svjetlo. Tada sam ja onaj koji mu posuđujem svoje vlastito svjetlo; toliko se možda mučim da svoj individualni, ograničeni način spoznaje proširim na Apsolutno (biće o. n.) i da nestanem kao osoba. Ne: Bog ostaje onaj koji me poznaje... Pavao ovaj osnovni odnos izražava (umkreist) uvijek novim, potpuno jasnim formulama: Znanje (gnosis) napuhuje, a ljubav izgrađuje. Ako se netko umišlja da zna nešto, još ne zna kako treba znati! Ali ako tko Boga ljubi, njega Bog poznaje' (1 Kor 8, 1—3). Baš spoznaja koja drži da je upućena u spoznaju i koja je izgradila silne logičke i dijalektičke sustave o Apsolutnome samo se je nadula na umjetan način. Sve počinje s ljubavlju prema Bogu i njome biva vodena prava spoznaja koja ispunja čovječju želju: bračna spoznaja koju Bog ima o onome koji njega ljubi i koju mu potrebnu dariva« (str. 66). »Naša spoznaja, naglašava Urs, upravo je stvaralački Božji čin: jer Bog, koji je rekao: 'Neka iz tame zasvijetli svjetlo', zasvijetlio je u našim srcima da osvijetli spoznaju slave Božje na Kristovu licu (2 Kor 4,6), kao što se je pojavila Apostolu pred Damaskom; ali ne da mu se pojavi samo kao objektivirana (spoznaja) nego kao nutarnja u njemu, u kojoj da se osvijetli vlastita spoznaja njegovog srca. Dublje i unutarnjije ne može biti izraženo jedinstvo između spoznati i biti spoznat. Ali u svemu tome ne postoji nikakav trag panteizma, jer uvijek postoji udaljenost kreaturalnog poštivanja, koju određuje blizina Božje spoznaje« (str. 68).

2. Da li mi poznamo Isusa?

Da bi odgovorio na to pitanje, autor najprije bilježi da je »uskrsna zajednica upoznala uskrsloga Gospodina kao onoga koji je među ljudima živio, radi njih trpio na križu, i kojega je Otac oživio od mrtvih; u svojoj spoznaji koja je vjerovala stvorila je svojoj vjeri koja je poznavala svjedočanstva — jedina koja posjedujemo o Isusu — pisma, ljetopise, vijesti o Muci i životu« (str. 73). »Novozavjetna svjedočanstva vjere, nastavlja pisac, mogu kao takva predstaviti dostojan lik vjere, lik Isusa kao Božjega objavitelja, i taj lik je samo tako dugo vidljiv i djelotvoran, dok ga promatramo očima vjere. Gdje se vjera ruši, nestaje stvarnoga plastičnog lika u nevažnoj sablasti. To i ništa drugo označuje Pavlovo odbacivanje 'neutralnog', 'čisto povijesnog' promatranja Isusove egzistencije: '... tako malo poznamo od sada Krista čisto naravno (kata sarka — po tijelu), iako smo ga tako poznali' (2 Kor 5, 6). Ono što vrijedi za Pavla, nastavlja autor, vrijedi i za sva novozavjetna svjedočanstva, iako ona djelomično potječu od pisaca koji su osobno upoznali pred-uskrsnog Isusa. Ako ovi još tada nisu posjedovali posvemašnju uskrsnu vjeru — o kojoj svjedoče svojim prijašnjim nerazumijevanjem, i to potcrtavaju (Lk 18-34) — oni su na Isusovu riječ sve ostavili i njega slijedili« (str. 74—75). Poslije ovih riječi autor izlaže što su sve učinili i prosvjetiteljstvo i liberalna protestantska teologija 19. stoljeća kod Kristova lika i kako su plodovi njihova pristupa Isusu došli u katoličku egzegezu i teologiju (str. 75—79), kako smo to već na početku iznijeli. Svi su se ti poslužili »neutralnim«, »čisto historijskim« pro-

matranjem Isusova života (usp. str. 74, 75, 79). Ali, odbacujući takav pristup Isusu, takvo promatranje njegove egzistencije, takvu egzegezu, autor želi dati do znanja da to ne znači nagli povratak nekritičkom fundamentalizmu i bibli-cizmu. »Zar treba da ovdje bude prokrćen put naglom povratku prema ne-kritičkom fundamentalizmu i biblicizmu? Nipošto« (str. 79). »Radije to pokazu-je, kaže Urs, ozbiljno istraživanje koje može posve obogatiti isповijest vjere u Isusovu osobu, ako ne odstupi od stajališta vjere, koje se radije bavi time, da pokaže kako se struje tradicije, čiji su elementi stvoreni već iz vjere prvih vjernika, skupljaju, prožimlju, dobivaju različite izgrađene oblike, pri čemu sigurno biva bačeno uskrsno obasjavajuće svjetlo na prijašnje događaje, sve dok konačno nije nastala pod nadahnućem Duha Svetoga reprezentativna i time normativna slika svega Kristova događaja« (ib.). I »ta slika, nadodaje pisac, dodiruje se u mnogostrukosti vidika središnjega fenomena. Ta je mno-gostrukost potrebna, da zapriječi čovjeku neposredni zahvat, koji bi inače iz-jednao slovo s tijelom utjelovljene Božje Riječi, mjesto da u tekstu vidi samo upućivanje na tu živu Riječ« (str. 79—80). Ta »mногоstrukost pogleda nipošto ne znači 'pluralizam' novozavjetnih teologa: izraz zavodi na krivi put, jer navodi na misao, da bi teološki stavovi bili međusobno nespojivi, dok se oni ipak, puni napetosti, proširuju. očevidno popunjavaju i promiču spoznaju, poput kipa koji, promatran s raznih strana, uvijek pruža nove aspekte. Unutar spoznaje Isusa, kako je omogućuju pogledi koji se međusobno obogaćuju, ima mjesta za 'znanje', opominje autor, koje se može progresivno razvijati. Samo je tada inflacija znanja opasna, dodaje on, ako se, ne brinući za cjelovitost lika, svoje hipoteze (koje rijetko prestaju biti takve) umnožava poput tkiva u staklu i pri tom ih drži jednakim isповijesti vjere ili (od nje, o. n.) jačim« (str. 80).

Pošto je naglasio cjelovitost Isusova lika, unatoč raznim njegovim aspektima u novozavjetnim spisima, Von Balthasar ponovo ističe njihovu konvergenciju prema tom liku: »Istina je cjelina. Nema kanona u kanonu. Nisu najstariji tekstovi najbliži istini; noviji, dapače najnoviji mogu je isto tako dobro pred-staviti u produbljenom obliku (in einer durchdachteren Form). U vidljivo sporednom spisu, kao što je pismo Filemonu, mogu se naći i najblistavija svjedočanstva proživljene kršćanske istine. Nijedan dio (Sv. pisma, o. n.) nije u sebi zatvoren, nego je poput živog organa u tijelu povezan s drugima. Svako evanđelje upućuje na ostala. Pavao ih pretpostavlja, a Djela apostolska nastavljaju... Sva su novozavjetna svjedočanstva međusobno povezana poput korijenja neprodorne šume. Napetosti među svjedocima vjerno odražavaju ve-like napetosti o posvjedočenomu. Pokušaj njihova ublažavanja — neka se pomisli na idilsko Renanova i izbljedjelog Bultmannova Isusa — čini (njegov) lik nevjerovatnim. Trebalo je višestrukih kristoloških postavki da se ne bi iz-dala tajanstvena punina lika, i već zato, jer konačno Isus izmiče svim crtama obećanja: prorocima, svećenicima, mesijama, učiteljima... Jednako je svje-dočanstvo trebalo da prividno bude protuslovno, jer stvarnost traži napetost: isti Ivanov Isus može i mora reći da nije došao da sudi, i da ipak sudi: njegov život, njegova riječ, kao takva, zahtijeva odluku i razdvaja« (str. 81—82). Ako se »napetosti u Isusovu životu, u njegovim riječima i u djelovanju raz-jašnjaju istom u onome što je bio njegov 'čas', koji on naziva Očev 'čas' i istodobno čas 'tame' (tj. čas križa i uskrsnuća, o. n.)... tada treba pretpo-staviti da je Isus stvarno živio za svoj čas« (str. 84—85). Onome koji bi htio raznim hipotezama rastumačiti da Krist nije živio za taj »čas«, autor odvažno veli: »Daleko od mene, Sotono! Ne; sva je drama, od prvog čina do petoga, prema njemu zasnovana. Tako su je svjedočanstva orisala i sama je tako, kako se pretpostavlja, božansko umjetničko djelo. Tko samo hoće 'znati', na-stavlja autor, kako je to u stvari bilo (i misli, da je trebalo biti drugačije nego što je posvjedočeno) taj zapada u bespuće. Tko naprotiv promatra po-svjedočeno lice, njega 'spoznaje« (str. 85).

Mogućnost da se Krist upozna djeluje da autor još više prodre u njegovo otajstvo. Ako je Isus »tijelom postala Božja Riječ, tada ta Riječ, ovaj Sin mora biti također posljednje tumačenje Boga«, ističe Urs (str. 86). No, kako se Bog može »rastumačiti«, tj. učiniti »razumljivim«, pita se autor, kad bi to značilo prema crkvenim Ocima, da bi time prestao biti Bog (str. 87)? Unatoč

tome, nastavlja pisac, ako »Bog sklapa savez s ljudima i taj savez se dovršuje u Isusu, tada ga oni moraju spoznati, željeti da bude spoznat« (ib.). Ali, ako Bog izmiče svakom ljudskom poimanju, mora u životu tumača postati vidljiv, opominje autor (ib.). Na koji način? Najprije ističe Urs, da svaka obavezna definicija Isusa, svaki njegov naslov, kao npr. Mesija, ne obuhvaća potpuno Isusa, koji mu »izmiče« (ib.). I kasnija imena, koja su mu dana poslije njegova uskrsnuća, samo upućuju na njegovu veličinu, koja se nikada ne može dostignuti (str. 88), jer je On »u potpuno doslovnom smislu neobuhvatljiv« (ib.). Ali to ne priječi, dodaje pisac, da On ostane obuhvatljiv, dodirljiv. On je već za zemaljskog života imao nešto od tajanstvenog načina, koji je imao kao Uskrsli, naime da se daje i da izmakne; neka se pomisli na njegovo hodanje po moru! (str. 89). Ne samo to: On pokazuje »usred svoje prisutnosti među ljudima svoje odsutnosti« (ib.). Sve je to »predigra za poslije-uskrsni način kojim se Proslavljeni sada pojavljuje, tj. bliz i ljudski, sve dotle da ga se dotiču, da zajedno jede s učenicima, ali i da može nestati u času kad ga prepoznaju« (str. 91). Ta pak »istovremenost prisutnosti i neobuhvatljivosti jest posljednje tumačenje Jahvina načina opstanka, kao onoga, koji je vjeran svojem savezu, koji prati svoj narod, a da ga ne općara nikakvim ljudskim sredstvom« (str. 91—92). Autor zatim malo konkretnije izlaže kako Isus tumači Boga: On ga »tumači u svom naučavanju, koje spaja s onim što čovjek zna iz zakona i proroka, i od toga ide u dva smjera, koji ne otkrivaju samo Božje srce nego i čovječje, njihov neposredni susret u Novom i Vječnom savezu« (str. 92). No tko je Isusov tumač: Duh Sveti, odgovara Urs. »Bez njega slika koju nas duh stvara o Isusu ostaje blijeda i jednostrana; on ne može shvatiti napetosti u kojima Isus na jedinstven način objavljuje unutrašnje Božje mišljenje. To dovoljno pokazuju bezbrojne Isusove slike, koje su ljudi formirali po vlastitom nahodanju... Sve te ljudske, previše ljudske, slike koje su slikane »po tijelu (kata sarka)«, Pavao od sebe odbacuje, da bi primio pravu sliku po Duhu (kata pneuma) i (nju, o. n.) izgradio« (str. 102—103).

Međutim, nama podijeljeni Duh, koji nas »uvodi u svu Kristovu istinu, neodjeljiv je od Krista koji je sada produhovljen i koji se daje u euharistiji, i to tako neodjeljiv, kaže autor, da ih Pavao spominje u savršenom jedinstvu: 'A Gospodin je Duh' (2 Kor 3, 17)« (str. 103—104). Da Božji Duh djeluje u nekom čovjeku, to će se prepoznati, tvrdi Urs, po tome što u njemu oblikuje Isusovo mišljenje (str. 104). Znanje proizvedeno pod utjecajem Duha Svetoga neopozivo spada na našu spoznaju Isusa: po njemu se doista razlikuju pneumatični ljudi (str. 105). No Krist se može potpuno shvatiti tek nakon uskrsnuća: »Kao što se neka melodija može istom shvatiti, pošto je iščeznuo njezin posljednji ton i mi sve tonove skupljamo u jedinstvo u svojem pamćenju, ... tako nam postaje posve razumljiv Kristov događaj istom nakon uskrsnuća. Uskrsnuće je bilo prvim kršćanima ključ za križ (tj. za razumijevanje križa, o. n.) i svjetlo u kojemu su mogli razumjeti pojedine događaje iz Isusova života. Duh Uskrsloga, koji je također euharistijski i pneumatički duh, uvodi u svu istinu. Ali također, baš i prije svega, u istinu i potrebu križa, ... na koji put je pozvao svoje sljedbenike već zemaljski Isus« (str. 106—107). Autor također ne zaboravlja istaknuti važnost Isusove slike koju Duh Sveti predočava svojoj Crkvi: »Samo slika, koju Duh predočava svojoj Crkvi, pretvorila je tokom stoljeća grešne ljude u svece. Moralo bi se na tom kriteriju preobražajne moći mjeriti koliko je neko predočavanje Isusa vrijedno, koje nam hoće priopćiti spoznaju o njemu« (str. 112). Spoznaja koju nam Duh sveti priopćuje o Isusu razlikuje Isusa od svakog drugog lika svjetske i religiozne povijesti. Zato on nije učitelj, ni mudrac, ni prorok, ni osnivač religije. On može, ističe Urs, imati u sebi ponešto od svega toga, ali je bitno drukčiji od svega toga. To znaju oni koji ga slijede: »Komu ćemo ići? Ti imaš riječi vječnoga života. Mi vjerujemo i znamo da si Svetac Božji« (Iv 6, 68). Oboje, znanje i vjera, jedinstveni su čin tvrdnje koja priznaje naočigled pristajanja uz očitost lika koja se traži, koja izarava. Niti znanje ostavlja iza sebe vjeru, niti vjera ide u neku oblast u kojoj slijepo i bez spoznaje tvrdi (str. 113). Ako se pak »uspostavi nutarnji osobni odnos između Isusa i vjernika ('Ja poznajem svoje i mene moji poznaju', Iv 10, 14), tada je međusobna spoznaja, upozorava pisac, istodobno i otvaranje jednoga prema drugome« (str. 114). Takva »spoznaja, nastavlja autor, saopćuje i sigurnost, koja vjerniku omogućuje zalaganje či-

tavoga života: 'Znam komu sam povjеровao i siguran sam da on može sačuvati povjerenost mi blago' (2 Tim 1, 12)«. Ta je Pavlova riječ, kaže Urs, »izjava onoga koji je u Duhu Svetom, koji mu je dan, upoznao, da ništa ne može učiniti prijepornim položaj lika Isusa Krista. Pred njegovim pogledom on dominira nad svakim drugim likom... I tako on dolazi do nečuvane, za naravno uho pretjerano zvučne izjave: 'Naravni čovjek ne shvaća ono što dolazi od Božjega Duha, jer je to za nj ludost. On to ne može shvatiti jer se to mora prosuđivati uz pomoć Duha. Naprotiv, duhovan čovjek prosuđuje sve, a sam ne podliježe ničijem sudu. Jer, tko je upoznao misao Gospodnju da ga može poučiti? Ali mi posjedujemo Kristovu misao' (1 Kor 2, 14—16). Kristova misao, nastavlja autor, nije samo objektivna misao o njegovu liku (i to je misao Gospodina, tj. Boga) nego i subjektivni duh koji Kristom gospodari, Duh Sveti, koji je ponovno božanski, ali biva podijeljen vjerniku za razumijevanje: ona ga 'ima'. Odatle upravo dolazi nadmoć suda onoga koji je obdaren Duhom nad svakom naukom unutar svijeta, nad svakim likom i nad svakom mudrošću, nadmoć koja ga čini nepristupačnim svakom drugom sudenju na temelju njegove spoznaje Krista, koja ga također stvarno — jer se njegova pretenzija pojavljuje kao 'ludost' — predestinira za mučenika« (str. 116). Takvo Apostolovo shvaćanje ne znači uzdizanje. Jer, on »zna, nadodaje Urs, da se Kristov božanski lik može samo preko Božjega Duha, koji mu je dan, uočiti i svjedočiti« (ib.). Zato on priznaje: »Nitko ne može reći: Isus je Gospodin nego pod djelovanjem Duha Svetoga« (1 Kor 12, 3). A do te izjave, tvrdi autor, koja iz pune »spoznaje tajne«, iz »potpunog uvjerenja i uvida« ispovijeda Krista kao sadržaj sve »mudrosti i spoznaje« (Kol 2, 2), Pavao hoće dovesti sve svoje zajednice (str. 116—117). No naš je pisac svjestan, da »spoznaja Isusa jest i ostaje spoznaja«, da je Isus »nedostiživo veći«, jer »u njemu objavljena ljubav nadvisuje moć shvaćanja svake spoznaje« (str. 117).

Zato Pavao u poslanici Efežanima (3, 16—19) daje trostruku izjavu (str. 117—119): a) spoznaja Krista izlazi od Oca i daje se u njegovu Duhu, koji nas na nutarnji način jača za spoznaju. To pak unutarnje jačanje ne djeluje da mi potonemo u svoju vlastitu dubinu, nego da pronademo Krista u sebi koji u nama stanuje. Toga Krista, kojega nalazimo po Duhu, možemo susresti samo u »vjeri« i ako prihvatimo njegovu zapovijed ljubavi. Tako dolazimo do druge izjave: b) naime, da mi ne možemo drukčije pronaći dimenzije Kristove ljubavi nego u crkvenoj zajednici, u kojoj se dolazi do izmjene poslanja i karizmâ koje Duh proizvodi: svatko mora drugom propćiti ono što mu je pripćeno o spoznaji Krista. Jer, nitko ne može istodobno stupati po svim stranama ljubavi koja je bila podijeljena svecima. To može Crkva, koja je kao cjelina Kristova zaručnica, i to samo onda, kad je od njega oblikovana posuda za primanje njegove punine. c) Konačna izjava: svi moramo »upoznati« Kristovu ljubav (njegovu trojedinu ljubav) i to stvarno, kao nešto što »nadilazi svaku spoznaju«, što prekoračava naše spoznajne sposobnosti, da u tom spoznajom nastojanju, koje nas nadvladava po Kristu kojeg susrećemo u sebi »živa« i »u njemu svu puninu božanstva« (Kol 2,9), budemo uvedeni upravo u puninu vječnoga trojedinoga života ljubavi i u njemu budemo sakriveni. S tom trinitarnom spoznajom i trinitarnim životom autor završava svoju knjigu.

3. Zaključne refleksije

Poslije ovog kratkog presjeka spomenutog djela, držim da će biti korisno naglasiti neke misli, odnosno pred nekima se zaustaviti. Pri tom se ne smije zaboraviti književna vrsta u kojoj je knjiga napisana; radi se, naime, o dvjema meditacijama, a ne o znanstvenom djelu. Stoga kod postavljanja eventualnog pitanja moramo paziti da se ne bismo nespretnom rukom dotaknuli ovoga, usudio bih se reći, malenog remek-djela, koje je stvarno pjesma vjere, teologije i bujnog duhovnog života. Zato ćemo, eventualno, pitanje postaviti samo tamo gdje nam se čini, da je jasno izražena autorova misao. Neka se čitatelj ne čudi tome, jer svaka knjiga spontano izaziva druge misli, druga, u njoj nepostavljena pitanja. To činim i zbog toga što se već godinama zaustavljam pred knjigama velikih autora i s njima diskutiram. Mislim da je to najbolji

način, kao što reče Pio XI, da se »služi istini, otkrivanju i pobijanju zablude«. Možda čovjek u tom nastojanju pogriješi, ali se svatko tko se hvata pera mora truditi da služi istini.

1. Autor je najprije istakao, da egzegeti sve više otežavaju, čak onemogućavaju neposredni pristup historijskom Isusu, dok se pobožnost i vjera naroda, iz koje ona izvire, ili djelomice ne obaziru na egzegetske ograde ili ih posve odbacuju. Zašto? Zato što narod stvarno i nagonski osjeća, da ni jedan pisac ne može relativizirati osebjnost i aktualnost Isusova lika; dakle, prema egzegezi (barema nekoj) teško je ili nemoguće doći do historijskog Krista, dok je to moguće prema vjeri i pobožnosti jednostavnog čovjeka: jer on nagonski osjeća da mu pripada sav Krist, tj. onakav kakav je bio i kakav jest! Već ta konstatacija s jedne strane mora čovjeka ispuniti osjećajima zahvalnosti prema autoru, a s druge osjećajem boli. »Zahvalnosti«, što je autor imao odvažnosti da u oči pogleda današnjoj (nekoj) egzegezi i što se nije bojao jasno i javno iznijeti pred javnost današnje stanje (barem neke) egzegeze, to više što se autoru ne može predbaciti zatvorenost duha i nepoznavanje stvari o kojoj svjedoči. Ali i »osjećajem boli« što je došlo do sukoba između vjere, pobožnosti i znanosti, koji nužno, prije ili poslije, mora dovesti do smanjivanja same vjere i pobožnosti, do razdora u samoj Crkvi i, dosljedno, do naglog opadanja svećeničkih i redovničkih zvanja. Nije uzalud napisao francuski egzeget A. Feuillet: »Htjelo bi se danas dopustiti, da nas ona (Evangelja, o. n.) stavljaju u jedinstvenu (Isusovu) prisutnost, ali prije svega u prisutnost doktrinarnih konstrukcija kršćanstva. Taj način postupanja prema Evangeljima, koji sve više zahvaća i kvari katehezu, jest jedan od najdramatičnijih i istodobno najnepoznatijih aspekata krize sadašnjega časa.«³

2. Autor je također jasno naznačio i plodove takve egzegeze, naime, rušenje Kristova lika, rušenje njegova božanstva: povijest njegova djetinjstva bila bi legendarna; imao bi tjelesnu braću i sestre, dosljedno, nestalo bi i marijanskih dogmi; On ne bi činio čudesa koja bi nadvisivala prirodne sposobnosti liječenja; dakle, evandeoska čudesa na naravi ne bi se zbila; ne bi izgonio vragove iz ljudi; nije predvidio svoju smrt; sva proroštva o Muci i evandeoski tekstovi o »žrtvi«, »pomirenju«, »otkupljenju« ne bi potjecali od Isusa; on ne bi oprštao grijeha za vrijeme zemaljskog života; redaktori evangelja stavili bi govore Isusu u usta i proširili ih na temelju njegovih izjava, dakle, ne bi donijeli njegovu misao; Isusovo tjelesno uskrsnuće nije se povijesno zbililo nego samo u duši njegovih učenika; prazan grob je legenda, a Kristovo uzašašće pretpostavljalo je antiknu preživjelu sliku svijeta. Na temelju svega toga Isusov bi se lik sveo na nekoga proroka i moralistu; on nipošto ne bi bio Bog ili Božji Sin u smislu Ivanova Prologa, liturgije i koncilskih definicija. Na žalost, ti razni elementi, kojima se reducira Isusov lik, nalaze se i u katoličkoj egzegezi i teologiji, ističe Urs. (Ako se o tome želi nešto više znati, neka mi bude slobodno uputiti na moju studiju: *Kuda ide katolička pokonciljska teologija*, Crkva u svijetu, Split, 1980). Zato nije čudo što je R. Etchagaray, predsjednik Francuske biskupijske konferencije, napisao u predgovoru knjige kojom su neki francuski biskupi pokušavali rastumačiti nicejsko-carigradsko vjerovanje: »Ovo je (vjerovanje o. n.) najekumenskije među svim (vjerovanjima, o. n.), jer *tragovi borba koje nosi protiv velikih zabluda ponovno nalaze u naše dane istu prikladnost, istu uspješnost, jer je naše doba stvarno obilježeno istim borbama, koje je Crkva upozнала kod svojih početaka*«⁴ (mi potcrtali). Pred takvom vjerskom situacijom, u istoj knjizi, msgr. D. Pezeril, pomoćni pariški biskup, priželjkuje saziv novooga koncila, jer »*previše sumnja aktualno dodiruje bit vjere*... da bi Crkva mogla šutjeti«⁵ (mi potcrtali), a veliki talijanski teolog, kardinal Pietro Parente s boli u duši upozorava na zastranjenje u katoličkoj egzegezi.⁶ Spomenutim pak svjedočanstvima zaslužuje nadodati i mišljenje talijanskog isusovca G. B. Sale⁷ koje je

³ A. Feuillet, *L'Agonie de Gethsémani*, Paris, 1977, str. 234.

⁴ *Des Evêques dissent la foi de l'Eglise*, Paris, 1978, str. 11.

⁵ *Ib.*, str. 44.

⁶ P. Parente, *Con Gesù Cristo nel suo Vangelo*, Rovigo, 1979, str. 9—12; usp. *Crkva u svijetu*, br. 3/80, str. 226—227.

iznio povodom Kúngova slučaja i njime jasno uočio glavni razlog reduciranja Kristova lika, naime, »svođenje kršćanskog otajstva u granice razuma«: »... *Kúngov slučaj*, piše Sala, sve više se predstavlja kao *katalizator nekih tendencija* koje su ovih posljednjih desetljeća iskrse osobito u pokoncilsko doba, u Katoličkoj Crkvi u *zemljama njemačkog jezika*. Nije moguće zasada, pod pritiskom dramatičnih događaja (tj. poslije izjave Njemačke biskupske konference i Sv. Stolice o Kúngu, o. n.), koji su još u razvoju, dati ispravnu analizu i dovoljno prihvatljiv sud. Unatoč tome već je moguće uočiti, u *subjektivnosti pojedinog teologa*, stvarno izdignuće na *kriterij zadnjeg teološkog rada*, epicentar potresa, koji je poslije duge inkubacije uzbudio Crkvu u Njemačkoj. Cilj protiv koga je uperena rušilačka snaga toga načela, duboko tuđega Crkvi kao zajednici vjere, jest *jednostavno odbacivanje crkvenog učiteljstva*«, tj. »odbacivanje autentičnog i stoga obaveznog tumačenja Objave, s dosljednim *svođenjem kršćanskog otajstva u granice samog razuma*.«⁶

3. Prema Ursu reduciranje Isusova lika na nekog proroka i moralistu jest plod »neutralnog« znanja, »čisto-historijskog« promatranja Isusova života, kojim su se poslužili iluministi, Strauss, Lessing, Renan, Bultmann, protestantska liberalna teologija 19. stoljeća, a kojim se služe također neki katolički egzegeti i teolozi. Jasno je, da naš autor odbacuje takvo promatranje Isusa, takvu egzegezu i teologiju. Koju onda prihvaća? Onu koja štiti cjelovitost Isusova lika kakva ga vjera prikazuje, dakle onu egzegezu i teologiju koja ne odstupa od vjere Crkve ili njezine žive svijesti o Isusu, kakvu je kršćanstvo pokazivalo sve do prosvjetiteljstva na svojim koncilima i u službenom naučavanju svoje teologije, osobito u svojim svecima (usp. str. 75). Zato prema njemu »samo spis Novoga zavjeta kao svjedočanstva vjere, uzeti u svojoj cjelini, mogu dati plastičnu, dostojnu sliku vjere o Isusu Kristu, dok svaki *kritički* pokušaj približavanja njegovoj osobi, koja se postavlja *izvan vjere*, posvjedočene u spisima, omogućuje samo izbljedjelu, izobličenu, nedostojnu *vjere* i stoga nezanimljivu sliku« (str. 5—6; mi potcrtali). Budući da su novozavjetni spisi svjedočanstva vjere o Isusu, samo ona mogu dati pravu sliku o toj *vjeri* onome koji im u toj *vjeri* pristupa: »Stvarno je tako: samo onaj koji je *uvjeren da ga Isus osobno poznaje*, dobiva pristup za spoznaju Njega, i samo onaj koji je uvjeren da ga kao takva poznaje zna da ga On poznaje« (str. 6; mi potcrtali). Kristov »lik je samo tako dugo *vidljiv i djelotvoran*, dok ga *promatramo očima vjere*« (str. 74; mi potcrtali). Kod takve teologije i egzegeze novozavjetne spise treba »uzeti u svoj cjelini«. Zašto? Zato što je »istina cjelina« (str. 81); zato što su »sva novozavjetna svjedočanstva međusobno povezana poput korijenja neprodorne šume« (str. 81—82); što se Krist može potpuno shvatiti tek od uskrsnuća: »Uskrsnuće je bilo kršćanima ključ za križ i svjetlo u kojemu su mogli shvatiti pojedine događaje Isusova života« (str. 106—107); što je sva drama Isusova života zasnovana prema njegovu »času«, tj. prema Muci i Uskrsnuću (usp. str. 85). To promatranje u cjelovitosti Isusova života rastumačit će napetosti kod svjedoka o Isusu, naime neka prividna protuslovlja, jer otajstvena Isusova osoba traži napetost: Isus je neobuhvatljiv i obuhvatljiv; njega ne može izraziti nijedna ljudska definicija; On je već za zemaljskoga života imao nešto od tajanstvenoga načina koji je imo kod uskrsnuća, naime da se daje i da izmakne (usp. str. 89).

Ako se novozavjetnim spisima tako pristupi, tj. očima vjere, i kod toga se zaštititi cjelovitost Isusova lika, tada se i »znanje« o Isusu može progresivno razvijati, tj. može doći do izražaja i »čisto-historijsko« promatranje njegove osobe. Ali takvo bi promatranje prema Ursu bilo opasno, kad bi se hipoteze smatrale »jednakima« ispovijesti vjere ili »jaćima« od nje; i zbog toga što hipoteze »vrlo rijetko prestaju biti takve« (str. 80). Uostalom, opominje autor: »Tko misli da je trebalo biti drukčije nego što je posvjedočeno lice, taj zapada u bespuće: tko naprotiv promatra posvjedočeno lice, njega 'spoznaje'« (str. 85). Na koncu, autorova je egzegeza svjesna, da su novozavjetni spisi nastali pod

⁷ G. B. Sala je profesor filozofije na Hochschule für Philosophie u Münchenu i možda najbolji poznavalac problema koje Kúng obraduje u svojim djelima, jer je o njima napisao opširne studije i jednu knjigu (usp. G. B. Sala *Ancora sul magistero della Chiesa i Hans Kúng, u La rivista del clero italiano*, 61/1980, svibanj, str. 409, bilješka 1).

⁸ Nav. čl., nav. mj., str. 422.

nadahnućem Duha Svetoga i postali »normativna slika« događaja Kristova« (str. 79) i da se egzegetsko tumačenje mora provjeriti na slici koju je Crkva stvorila o Isusu: Samo slika koju Duh Sveti predstavlja Crkvi pretvorila je tokom tisućljeća ljude u svece. Na tom bi se kriteriju preobražajne moći moralo mjeriti koliko je neko predočavanje Isusa vrijedno, što nam obećaje saopćiti o njemu (str. 112).

Time što autor odbacuje »neutralno«, »čisto- historijsko« promatranje Isusove egzistencije, što dakle odbacuje »čisto-historijsku« egzegezu, on drži da to ne znači nagli povratak nekritičkom fundamentalizmu i biblicizmu (str. 79). Skromno mislim da ta sintetički izražena Ursova misao podržava to njegovo uvjerenje; jer on ipak dopušta neko »čisto-historijsko« promatranje Isusove osobe; jer u cjelini promatra novozavjetne spise koji međusobno bacaju svjetlo jedan na drugi; jer u Uskrsnuću nalazi ključ za shvaćanje Isusova križa, svjetlo u kojemu su se mogli shvatiti pojedini događaji iz Isusova života (str. 106—107); jer želi pokazati »kako se struje tradicije, čiji su elementi stvoreni već iz vjere prvih vjernika, skupljaju, prožimlju, dobivaju različite izradene oblike« (str. 79).

Uvjereni smo da će izloženo pristupanje novozavjetnim spisima odgovoriti zahtjevima prave vjere i prave pobožnosti, da može spojiti takvu egzegezu, s jedne strane, i s druge vjeru i pobožnost koja iz nje izvire. No kod takva pristupanja naš bi razum mogao zahtijevati da se malo više drži do njegovih prava, tj. do razumnosti naše vjere. Stoga mi se čini da se kod takve egzegeze postupa ponešto fideistički. Možda smo krivo shvatili autorovu misao! Ali neke izjave mogu podržati takav dojam. Autor je već u samom predgovoru napisao: »I stvarno je tako: samo onaj koji je uvjeren da ga Isus osobno poznaje dobiva pristup za spoznaju Njega...« (str. 6; mi potertali). Stoga bi se moglo zaključiti da se nevjerniku ne bi moglo govoriti o Isusu; da onaj koji ništa ne zna o Njemu, ne može imati nikakav pristup da ga spozna. Čini se da se tako ne daje dovoljno važnosti razumnom pristupanju Evanđeljima i Isusovoj osobi. Sigurno, samo razumna spoznaja neće nas dovesti do onakve spoznaje kakvu nam omogućuje spoznaja po vjeri, ali nam ona ipak može dati neku spoznaju o Njemu. Možda autor nije naglasio razumski pristup Evanđeljima zbog loga, što se čini da on nema velikog povjerenja u čisto razumsku ljudsku spoznaju Boga: »Vječna je hereza gnoze što Boga kao spoznatu spoznaju-objekt objektivira, da je onda ljudski razum, koji se posve utvara može secirati. Ako Bog postaje predmet moga razuma, tada on nije više prvotno oko koje me gleda i u čijem svjetlu poznajem njegovo svjetlo. Tada sam ja onaj koji mu posuđujem svoje vlastito svjetlo... Upravo se spoznaja, koja drži da je upućena u spoznaju i koja je sagradila silne logičke i dijalektičke sustave o Apsolutnome, samo nadula na umjetan način. Sve počinje s ljubavlju prema Bogu i njome je vodena istinska spoznaja koja ispunja čovječju želju« (str. 65—66). Međutim, naravna je spoznaja Boga prava spoznaja, o njoj govori sv. Pavao (Rim 1, 19—20). Priznajem da će nas spoznaja koja počinje s ljubavlju prema Bogu dovesti do sve dublje spoznaje Boga, ali i s naravnom spoznajom trebamo računati, osobito ako želimo govoriti o Kristu i Bogu onima koji o njima ništa ne znaju, ako želimo racionalno utemeljiti svoje kršćanstvo.

4. Konačno, unatoč ovom nekom fideističkom pristupu novozavjetnim spisima, treba duboko u srce usaditi autorovo naglašavanje važnosti Duha Svetoga, Euharistije, Crkve, da bi se moglo doći do prave spoznaje Krista, do sigurnosti u vjeri, do potpunog predanja Bogu i do prozivanja trinitarnog života.