

KRITIKA SCHILLEBEECKXOVE KRISTOLOGIJE (II)

Vladimir Merćep

10. *Isus nije tjelesno uskrsnuo**

Kad pisar pristupa Isusovu uskrsnuću, čini se da njegove hipoteze postaju još hipotetičnije, čak ga dotle dovode da zaniječe Isusovo tjelesno uskrsnuće. Prije nego se osvrnemo na te hipoteze, držimo korisnim spomenuti neka načela, o kojima bi mogao voditi računa svaki povjesničar kad pristupa evanđeoskim izvještajima o uskrsnuću. Čini se da Sch. na to nije dovoljno pazio; a to u stvari daje globalni odgovor na njegove hipoteze. Evo tih načela:

Jedan od zakona trijezne kritike sastoji se u tome da se ne zaniječe sklad u bitnoj stvari zbog nesklada u pojedinostima. Taj bi nesklad radije potvrdio sklad, jer je znak neovisnosti svjedoka (B. de Solages, *Christ est ressuscité*, Paris, 1976, str. 96). Uostalom, tim se je zakonom vodio i sam Sch. kad ističe da se unatoč različitim evanđeoskim tradicijama o Isusu, dakle usprkos različnosti u pojedinostima, sve slažu u jednoj osobi, u Isusu.

Svaki je evanđelist imao posebnu svrhu, posebnu teologiju kod pisanja Evanđelja, pa i kod opisivanja uskrsnuća (usp. B. de Solages, nav. dj., str. 97—101); stoga se ne treba čuditi ako neka pojedinost nekog evanđelista nije poslužila svrsi drugog evanđelista.

Teško je dokazati da su evanđelisti htjeli detaljno opisati uskrsne događaje ili da bi nam svojim izvještajima omogućili da bismo ih mi mogli opisati; zbog toga svaki historičar mora biti duboko svjestan krhkosti svoga pokušaja kad želi točno opisati uskrsne događaje, i to na temelju evanđeoskih izvještaja, ili kad ih kani odbaciti kao neistinite, zato što tekstovi ne govore o svim okolnostima uskrsnuća.

Evanđelisti su pisali za one koji su već vjerovali u Kristovo uskrsnuće, dok mi danas katkada tražimo u njihovim izvještajima ono što su oni pretpostavljali (usp. B. de Solages, nav. dj., str. 102); ako se, dakle, ne stavimo na njihovo stajalište, nećemo dobro shvatiti i dovoljno poštivati evanđeoski tekst!

Evanđelisti nisu povezivali uskrsne događaje koje su nepotpuno ispričali, nego su ih poredali u službi svrhe koju su imali; ako se to ne bude

* Nakon opširne informacije o Schillebeeckxovoj kristologiji (usp. *Crkva u svijetu*, br. 3, 1977, str. 201—214) dr. Merćep je iznio svoje kritičko stajalište u našoj reviji, br. 4, 1977, str. 308—320. Ovo je nastavak i ujedno svršetak Merćepove kritike Schillebeeckxove kristologije. Ispričavamo se autoru i čitateljima što se u prošlom broju (br. 4, 1977) potkrala tiskarska pogreška, jer je na str. 313. u 25. retku odozgo ispuštena riječ »većma«; treba dakle stajati: u njima je Isusovo božanstvo većma opisano na implicitan način.

držalo na pameti, olako se mogu proglasiti protuslovnim uskrsne pojedinosti.

Konačno, historičar mora voditi računa i o mogućnostima da bi neki evanđeoski tekst (općenito) i uskrsni detalj mogao biti čisto literarne naravi; no u pojedinom slučaju to se mora dokazati!

U vezi s nekim autorovim hipotezama o uskrsnuću dovoljno je zabilježiti slijedeće:

1. Teško je dokazati da je predaja o Isusovu uskrsnuću bila neovisna o predaji praznog groba. Kad se u najstarijem dokumentu (1 Kor 15, 4—8) govori o ukazanjima uskrsloga, pretpostavlja se da je grob prazan: jer isti Isus koji je bio sahranjen uskrsnuo je. (Da je Isus bio sahranjen, dovoljno se sjetiti židovskog zakona (Deut 21, 22—23) koji naređuje da se raspeti istoga dana sahrani). Ovo što smo rekli za 1 Kor vrijedi i za sve evanđeoske izvještaje. Suvišno je napominjati da historičar mora shvatiti ne samo ono što je napisano nego i ono što se samo po sebi razumijel!

2. Isto tako teško je dokazati da je predaja o Isusovim ukazanjima starija od predaje o praznom grobu, jer uskrsnuće s ukazanjima pretpostavlja prazan grob!

3. Nema smisla isticati da je predaja o praznom grobu starija od evanđeoskih iskaza o ukazanjima, jer su evanđeoski iskazi nastali nakon što se grob ispraznio i Isus objavio svojim!

4. Teško je također prihvatiti hipotezu da se u početku nije nikada govorilo o praznom grobu nego o svetom grobu, jer izvještaji koje posjedujemo u Evanđeljima govore samo o praznom grobu, dok o svetom grobu uopće nema ni riječi.

Autoru bi anđelova riječ ženama u Markovu izvještaju bila dokaz protiv praznog groba, jer njegova »poruka nije prazan grob nego: On je uskrsnuo!« (str. 349). Ne vidimo razloga zašto bi anđeo morao navijestiti da je grob prazan, ako su i same žene koje su ušle u grob mogle vidjeti grob prazan! Osim toga, sasvim je naravan bio odgovor anđelov: »Vi tražite razapetog Isusa Nazarećanina. Uskrsnuo je! Nije ovdje« (Mk 16, 5). Uostalom, tim je riječima anđeo navijestio da je i grob prazan! Još čudnija je autorova hipoteza, prema kojoj bi anđelova prisutnost u Markovu izvještaju i odgovor žena bili dokaz da je vjera u uskrsloga Isusa djelo Božje objave. Pitamo se: zar se nije moglo zbiti onako kako je to Marko ispriповijedao? Ako se moglo tako dogoditi i k tome nemamo nikakva odlučna razloga da to zaniječemo, zašto ne bismo vjerovali Marku dok se ne dokaže protivno?

5. Autor drži da se ni iz jednog dijela Markova izvještaja ne zaključuje od praznog groba na Isusovo uskrsnuće nego iz riječi anđela. Ne znam čemu to isticanje kad svi znamo da prazan grob sam po sebi ne bi bio dovoljan dokaz za Isusovo uskrsnuće, ali nadodajem: bez praznog groba ne bi bilo uskrsnuća!

6. Još čudnija je autorova hipoteza o »svetom grobu«. Namjesto činjenice on stavlja hipotezu. »Činjenica je ovdje«, lijepo piše B. de Solages, »da Marko opisuje čas kad žene nalaze prazan grob. Hipoteza kaže da se tu ne radi o svemu tome, nego naprotiv o času kad se zbivala komemoracija o kojoj ni jedan tekst ne govori i koja je samo izmišljena« (nav. dj., str. 125). S pravom nadodaje A. L. Descamps: »Hodočašća (na sveti grob) potvrdila bi na impresivan način starinu predaje o Isusovu grobu. Jer zašto bi mogao hodočasnike zanimati (tj. zašto bi se komemorirao, o. m.) prazan grob, ako bi oni bili uvjereni da on sadrži Isusovo tijelo i tako došli u protuslovlje s onim što su vjerovali (A. L. Descamps, *Edward Schillebeeckx: Jezus, Het verhaal van een levende, Brugges-Emmaus-Blomendaal*, 1974, u *Revue Théologique de Louvain*, 2, 1975, str. 218).

Na koncu u ovoj hipotezi Sch. uzima u obzir samo ono što je u prilog njegovu mišljenju, kao što su riječi: »Evo mjesta gdje ga položiše«. Ali zaboravlja da se one nalaze u svome kontekstu, iz kojega se ne mogu izdvojiti i koje s njim tvore dio literarne cjeline!

7. Teško je potpisati autorovu hipotezu prema kojoj bi Luka uveo u uskrsne izvještaje grčko-rimsku teoriju o »ugrabljivanju« poslije smrti. No pitamo se: zašto ne bismo ustvrdili da su i ostali evanđelisti isto učinili, jer se i u njih može jasno razabrati da uz prazan grob postoje i ukazanja? Istina, u Marka ne nalazimo uz prazan grob ukazanja, jer se čini da samo osam prvih redaka 16. poglavlja Markova Evanđelja koji govore o praznom grobu, potječu od Marka (usp. B. de Solages, nav. dj., str. 97—98 s bilješkom 2 na str. 97), dok bi ostali tekst spomenutog poglavlja nadodao netko drugi (usp. isto, str. 105, bilješka 2). Stvarno, što se tiče Marka, možemo sa sigurnošću reći da današnji njegov tekst (Mk 16, 1—8) ne donosi vijesti o ukazanjima. No da li prijašnji njegov tekst nije imao i ukazanja, teško je sigurno ustvrditi. Zašto ne? Jer se čini, da današnji Markov tekst, tj. 16. poglavlje nije dovršeno, da mu nešto nedostaje, da je okrnjeno. Ono, naime, završava sa šutnjom žena o uskrsnuću. Zato s pravom drže neki egzegeti da je posebno čudno što tako završava izvještaj o uskrsnuću i da je psihološki iznenađujuće da bi žene dugo šutjele o tako velikom događaju (usp. B. de Solages, nav. dj., str. 98). Ne smije se također zaboraviti da Marko nije pisao Evanđelje nekoliko dana nego nekoliko godina poslije uskrsnuća, kad je cijela Crkva vjerovala u uskrsnuće, dakle: kad bi i ženama nestalo svakog straha o kojem govori osmi redak spomenutog Markova poglavlja. Ako je pak Markovo Evanđelje nepotpuno, okrnjeno, tada postoji neka vjerojatnost da je i on govorio o ukazanjima, kao što je izvijestio o grobu. Na taj bi način svi evanđelisti, ne samo Luka, uveli teoriju »ugrabljenja« u Isusovo uskrsnuće. No tko to može ozbiljno prihvatiti?

Prema našem piscu Luka bi se poslužio teorijom »ugrabljenja« po uzoru na grčko-rimske legende. No treba imati na umu, odgovaramo, da svi evanđelisti, pa i Luka, nisu pisali svoja Evanđelja nevjernicima nego vjernicima koji su vjerovali u uskrsnuće, koji su slušali o uskrsnuću kao središnjem predmetu propovijedanja, i koji su se obratili na krš-

ćanstvo upravo zbog Kristova uskrsnuća. Stoga evanđelistima nije trebalo tumačiti Isusovo uskrsnuće pomoću grčko-rimskih legenda. Osim toga čini se malo vjerojatnim da bi najveći dokaz Isusova božanstva, tj. tjelesno uskrsnuće, mogao biti osvijetljen nečim što bi u stvari potamnulo njegovu božansku silu: ako je Krist uskrsnuo poput mitskih, grčko-rimskih junaka, zašto onda i sam Krist ne bi bio neki mitski heroj? Čemu uz postojeće mitove stvarati još nove? Na koncu, ne smije se prijeći olako preko činjenice koju na žalost mnogi egzegeti, pa i katolički, danas zaboravljaju kao reakciju na pretjeranu apologetiku, naime da se i Luka zanimao i za historičnost događaja iz Isusova života, kako to slijedi iz njegova uvoda u Evanđelje (usp. B. de Solages, nav. dj., str. 102). Stoga ne vjerujemo da bi uvađanje legendarnih mitova i legendarnog načina opisivanja Isusova uskrsnuća moglo poslužiti toj svrsi.

Još teže je prionuti uz autorovu hipotezu da su ukazanja bila samo plod obraćenja učenika Kristu, dakle bez njegova vanjskog, objektivnog tjelesnog viđenja. To bi značilo uništiti sve evanđeoske tekstove koji govore o praznom grobu i o ukazanjima kao i svjedočanstvo sv. Pavla. Priznajemo da je vjera u Kristovo uskrsnuće donijela i obraćenje učenika koji su bili napustili učitelja. No obraćenje je pretpostavilo Isusovo tjelesno uskrsnuće. Osim toga, ako neki egzeget, kao Sch., ustvrdi da su ona ukazanja bila samo »obraćenja« bez prethodnog stvarnog Isusova viđenja, mora to zaključiti samo iz novozavjetnih tekstova. Ali ako se izuzme svjedočanstvo sv. Pavla, novozavjetni tekstovi ne donose rječnik obraćenja (usp. A. L. Descamps, nav. čl., nav. mj., str. 220).

Što se pak tiče nekih autorovih opažanja na račun svjedočanstva o Kristovu tjelesnom uskrsnuću, može se primijetiti:

a) Iako Pavao u 1 Sol 1, 10; 4, 14 ne spominje ukazanja nego samo Isusovo uskrsnuće, iz te se šutnje ne može ništa zaključiti, kako bi htio Sch. (str. 364), protiv ukazanja; kad izražavamo vjeru u uskrsnuće, ne moramo uvijek spomenuti i ukazanja!

b) Prem piscu u 1 Kor 15, 3—8 ne bi se govorilo o ukazanjima nego o tome da Pavao naviješta istu vjeru kao i ostali Apostoli (str. 371—383). Slažemo se, da je Pavao htio u kontekstu 1 Kor 15 naglasiti da sve navedene osobe u 1 Kor 15, 1—3 propovijedaju istu nauku o Kristovu uskrsnuću, ali se također priključujemo A. L. Descampsu koji nadodaje: »Ali to nije smisao navedenog vjerovanja (tj. u 1 Kor 15, 3—8, o. m.) koje je bilo jednostavno nabranje vizije i svjedoka, a ne propovjednika koji očituju svoje slaganje« (nav. čl., nav. mj. str. 219). Da Pavao u spomenutom tekstu govori o objektivnoj, vanjskoj, osjetnoj viziji uskrsloga Krista za koju jedino može imati svjedoka, slijedi i iz toga što u istom poglavlju poslanice Korinćanima naziva sebe i druge osobe svjedocima (usp. r. 14—16). To uostalom potvrđuje i 1 Kor 15, 3—8; radi se, naime, o istom onom koji je umro, sahranjen, i uskrsnuo; dakle o onome koji je tjelesno uskrsnuo. Istina, taj uskrsli je u »duhovnome« tijelu (usp. isto, r. 44). Ali postoji između umrloga i uskrsloga kontinuitet. Nije došao netko drugi na mjesto sahranjenoga i uskrsloga Isusa! Toga je bio svjestan A. Loisy kad je pisao: »Evanđelisti i sveti Pavao ne kane

uostalom pričati svoje subjektivne dojmove, oni govore o Kristovoj objektivnoj, vanjskoj, osjetnoj prisutnosti, a ne o idealnoj prisutnosti, još manje o imaginarnoj prisutnosti. Premda je Isusovo tijelo na neki način produhovljeno uskrsnućem, ipak učenici ne predstavljaju Spasitelja kao čistog duha, niti uskrsnuće kao ostatak njegove besmrtno duše. Ova posljednja ideja bila je njima posve tuđa. Njima je Spasitelj živ, prema tome s tijelom koje je imao prije smrti. Uvjeti postojanja toga tijela bili su različiti, ali je to onaj isti koji je bio stavljen u grob i za kojega su vjerovali da u njemu nije ostao« (Les Évangiles synoptiques, str. 743—744). U istom smislu piše moderni protestantski egzeget M. Hengel (usp. *Ist der Osterglaube noch zu retten?* u *Teolog. Quartalschrift*, Tübingen, 3, 1973, str. 269).

c) Želeći uništiti ukazanja kao vanjske vizije i pretvoriti ih u vizije obraćenja, tj. u djelovanja Božje milosti, autor analizira na dugo i široko Pavlovo viđenje kod Damaska (str. 279—398). No prije negoli pristupi tom poslu, izlaže Pavlovo shvaćanje o ukazanjima prema njegovim poslanicama.

Priznajemo da su ta mjesta iz poslanica stvarno vrlo važna za shvaćanje Pavlova obraćenja, jer su autobiografski obilježena. No, kako je A. L. Descamps opravdano naglasio, naš ih pisac tumači malo ili nimalo, ili ih shvaća na tendenciozan način. Tako kad tvrdi da Gal 1, 15—17 možda ne upućuje na ukazanje kod Damaska, zabašuruje izraze apokaliptein (objaviti) i apokalipsis (onaj u Gal 1, 12 treba usporediti sa 1 Kor 1, 7; 2 Kor 12, 1; 2 Sol 1, 7). Dok, nadalje, kaže da u 1 Kor 9, 1 (→vidio sam Krista-heoraka) znači da svi apostoli navješćuju istu vjeru, tim prevrću svaku mjeru, zaključuje Descamps (nav. čl., nav. mj., str. 220).

Što se pak tiče autorovih tumačenja Pavlove vizije kod Damaska, o kojoj govore Djela apostolska u poglavljima 9, 22. i 26., slažemo se s njim da ona Pavlova vizija nije isto što i ukazanja Petru i ostalim apostolima, ali ne možemo prihvatiti njegovo mišljenje da nema ništa zajedničko s uskrsnim ukazanjima. Jer i kod ukazanja Pavlu postoji nešto vanjsko, što djeluje na vanjska sjetila kao i kod apostolskih ukazanja: Pavao vidi svjetlo, čuje Kristov govor. Osim toga lako je shvatiti da Pavao nije mogao vidjeti Kristovu osobu, jer je pao na zemlju (Dj 9, 4) i obnevidio zbog sjaja one svjetlosti (Dj 22, 11). No u takvom stanju Pavao je osjetio Isusa živa, možda još više nego apostoli, ugledavši čitavu Isusovu osobu. Vjerojatno zbog takvog susreta s Isusom Djela apostolska ne ustručavaju se neposredno nakon toga istaknuti da se Pavlu Krist ukazao i da ga je vidio. Ananija veli Pavlu: »Isus, koji ti se je ukazao na putu« (9, 17). U 22, 16 Ananija opet kaže Pavlu: »Bog naših otaca izabra te . . . da budeš svjedok pred svim ljudima za ono što si vidio i čuo.« A u 26, 16 sam Krist naglašava Pavlu: »Jer za to sam ti se ukazao da te postavim slugom i svjedokom onoga što si vidio.« Treba također spomenuti da je Pavao uvijek razlikovao ukazanje kod Damaska od viđenja i objava koje je kasnije imao, i da ga je poistovjetovao s ukazanjima ostalim apostolima (usp. 1 Kor 15, 3—8).

Iz ukazanja Kristova Pavlu kod Damaska Sch. zaključuje da može biti ukazanje i bez vizualnog gledanja. Slažemo se s njim ako se radi o

onakvom ukazanju kakvo je bilo Pavlovo kod Damaska. No ne možemo pristati uz njega kad tvrdi da je ukazanje kod Damaska bilo samo očitovanje Božje milosti (str. 382). Zacijelo, ono je bilo i očitovanje Božje milosti, ali i viđenje, gledanje, kako to Pavao ističe u svojim poslanicama. Trostruko propovijedanje u Djelima apostolskim u biti istog viđenja potvrđuje da se kod Damaska radilo i o viđenju, a ne samo o djelovanju Božje milosti!

Kad Sch. kanj uništiti svjedočanstva onih koji tvrde da su vidjeli Krista, on to čini, jer u početku uskrsne vjere postavlja iskustvo obraćenja pod utjecajem Božje milosti. Da je vjera u uskrsloga Krista donosila sa sobom i obraćenje, to je u nekom smislu jasno, ako pomislimo na ono što su muka i smrt Isusova značile za učenike. No egzeget mora dokazati iz nz. tekstova, a ne pretpostaviti, da je temelj uskrsne vjere bilo iskustvo obraćenja. Ako se pak izuzme Pavlov slučaj, ti tekstovi ne govore o obraćenju učenika. Slažemo se također s piscem, da NZ ne izvještava o tome kako se ostvarilo uskrsnuće i da prazan grob sam po sebi ne može pružiti njegov dokaz. Ali grob i ukazanja mogu!

Autor niječe da ukazanja mogu stvoriti iskustvo o uskrsnuću, jer bi prema njemu pretpostavljala vjeru u uskrsnuće. Zacijelo, kad nz. tekstovi izvješćuju o ukazanjima, Crkva je već vjerovala u uskrsnuće. No to ne znači da je ta vjera nastala prije ukazanja: moramo, naime, vjerovati svjedocima koji opisuju kako je došlo do te vjere!

Ne možemo, nadalje, prihvatiti autorovo mišljenje da Kristovo uskrsnuće ne znači pojavu živoga pred Božjim prijestoljem (str. 552), da ono ne uključuje nestanak mrtvoga tijela iz groba (str. 400) i da izraz »uskrsnuo treći dan« nema kronološko značenje (str. 561).

Na prve dvije tvrdnje može se zajednički odgovoriti slijedeće: historijska analiza novozavjetnih svjedočanstava dovodi do zaključka da je Isus stvarno umro i pokopan, da mu je grob pronađen prazan i da su svjedoci, dostojni vjere, vidjeli proslavljeno tijelo. Osim toga, stalna vjera Crkve, od njezina početka do danas, ispovijeda da isti preminuli i sahranjeni Isus živi u proslavljenom tijelu koje je bilo smrtno. To je vjekovno crkveno uvjerenje izraženo još snažnije i sigurnije u vjerskoj istini, da se u žrtvi sv. mise nalazi ista žrtva Križa.

S obzirom na treću tvrdnju napominjemo, da je brojni egzegeti odbacuju, što je uostalom poznato i našem piscu. Osim toga priznajemo da se u Bibliji često govori o »trećem danu« kao o odlučnom spasonosnom događaju: dakle, uz kronološko obilježje »trećeg dana« dolazi do izražaja i njegovo spasonosno značenje. No kad naš autor odbacuje od spasonosnog značenja kronološko obilježje »trećeg dana«, čini se da to radi previše samovoljno. Budući da je poznata sakralnost broja tri, držimo da je Providnost upravo htjela naglasiti i kronološki momenat kad se zbio najveći događaj spasenja, kojemu su prethodili toliki razni spasonosni čini prošlosti. Slažemo se također da kronološko obilježje broja tri može posve iščeznuti i pretvoriti se u simboličko, ali to treba dokazati. Držimo da konkretnost i kontekst evanđeoskih izvještaja o Kristovom uskrsnuću isključuju tu mogućnost.

Razmišljajući o uskrsnuću Sch. bi htio, na koncu, da je Šimun postao Petar-stijena, jer bi se prvi obratio, dosljedno, prvi doživio Kristovo uskrsnuće (str. 409).

Ne želeći ulaziti u pobijanje te hipoteze — jer je ni pisac nije pokušao znanstveno opravdati! — napominjemó da ne samo velika većina katoličkih egzegeta nego i neki protestanti brane historičnost riječi kojima je Isus obećao primat Šimunu.³

11. Teško održive hipoteze o prvotnim kršćanskim vjerovanjima

Slažemo se s autorom da su prvi kršćani htjeli u početku svojim vjerovanjima izraziti razne aspekte Isusova života, ali nam se čini da je pisac zaboravio naglasiti da su oni bili stvarni, tj. uzeti iz njegova života, a ne izmišljeni i njemu pripisani poslije uskrsnuća, kako to Sch. tvrdi za prvo i drugo vjerovanje. On s historijskog gledišta ne može dokazati da je prvotna kršćanska zajednica »personalizirala« Isusovu poruku o Božjem vrhovništvu, tj. da je Isusa, koji nije sebe propovijedao, kako to drži autor, počela propovijedati kao eshatološkog spasitelja. Ako je to vjerovanje došlo u Markovo Evanđelje, mislimo da autor nije mogao zaključiti da ono nije poznavalo Kristovo uskrsnuće: to Evanđelje, kako smo vidjeli, jasno govori o uskrsnuću! Držimo također, da je autor morao biti oprezniji o ukazanjima prema Marku, jer se čini da njegovo Evanđelje nije dovršeno. Nije, nadalje, dozvoljeno, kako to naš pisac čini, iz sličnosti evanđeoskih čudesa (u Mk i Iv) s čudesnim legendama grčko-rimskih božanstava zaključiti na njihovu identičnost. Jer, uza sve sličnosti mogu postojati i stvarno postoje bitne razlike! Tako npr. bitno se razlikuje završetak Ivanova Evanđelja od završetka životopisa legendarnih božanskih ljudi. Ivan je tim završetkom htio utvrditi prve kršćane u vjeri u Kristovo božanstvo, dok nijedan pisac nije kanio završetkom legendarnih životopisa uvjeriti čitatelje u pravo božanstvo svoga heroja. Bitna je razlika i u tome, što Ivan spomenutim završetkom daje do znanja čitateljima da su istinita čudesa koja su iznesena u njegovu Evanđelju, jer bi u protivnom njegov slučaj bio beskoristan, pogotovo za one koji već vjeruju i koji su (barem neki!) prisustvovali Isusovim čudesnim djelima. Začuđuje nas također autorovo mišljenje prema kojemu bi Lukino Evanđelje o Isusovu djetinjstvu bilo napisano u stilu »božanskih čudotvoraca«, jer bi Isus već od djetinjstva bio Božji Sin ukoliko je djevičanski rođen (str. 448). No zar već od djetinjstva nije bio Božji Sin prema kršćanskom vjerovanju? Zar sva Crkva nije već vjerovala u Kristovo božanstvo kad je Luka pisao svoje Evanđelje? Zašto bi onda njegovo djetinjstvo bilo opisano aretaloški? Zbog toga, odvratit će možda pisac, što je djevičanski rođen? No, ako je djevičan-

³Usp. najnoviju obranu te historičnosti kod F. Spadafora, *Leona XIII e gli studi biblici*, Rovigo, 1976, str. 215—245. Pošto je talijanski protestantski egzeget F. Salvini, *Da Pietro...*, str. 88, naveo mišljenje O. Cullmanna, da su riječi obećanja primata »upravljene apostolskoj osobi« (tj. Šimunu), nadodaje: »To su riječi (Cullmann) o kojima bismo trebali svi razmišljati. Samo nepristrani studij bez predrasuda može dopustiti da prodremo dublje u evanđeosku poruku«.

ski rođen i ako je stvarno Božji Sin, zašto bi onda bio opisan na legendaran način?

Što se tiče daljnjih autorovih refleksija o ukazanjima (str. 449) i čudesima (str. 450), dovoljno smo govorili u prethodnim primjedbama.

O trećem načinu vjerovanja koji pisac predlaže držimo da se može reći sa A. L. Descampsom: »Koliko nam je poznato, nijedan biblijski tekst ne govori, kako to hoće Sch., o nekoj utjelovljenoj, poniženoj i zatim uzvišenoj mudrosti« (nav. čl., nav. mj., str. 223).

Skromno mislimo da je autor na početku svojih razmišljanja o prvotnim kršćanskim vjerovanjima morao staviti četvrti način vjerovanja, tj. kristologiju Isusa uskrsloga. Ona je bila prvotno i temeljno vjerovanje učenika i kršćana, kako to slijedi iz Djela apostolskih. Petar u svojem govoru jednostavno tvrdi da je Isus uskrsnuo i da je on s drugim učenicima svjedok uskrsnuća; to čini bez ikakva komentara i teološke refleksije; samo ističe događaj i ništa više! (usp. Dj 21—24. 32. 36; 1 Kor 15, 3—8). Poslije, malo po malo, pod utjecajem Kristova uskrsnuća i djelovanja Duha Svetoga, učenici dolaze do potpune vjere u božanstvo svoga Učitelja. Tako 25. g. poslije Isusova uskrsnuća znademo na temelju poslanice sv. Pavla da je prvotna kršćanska zajednica vjerovala u Kristovo božanstvo. O tome svjedoče razne molitve, liturgijski himni, doksologije u Pavlovim poslanicama, osobito naslov Kyrios-Gospodin kojim se Krist štuje kao Bog (usp. 1 Kor 8, 6; 12, 3; Filip 2, 9—11). To je njihovo uvjerenje nastalo u vezi sa zemaljskim Isusovim životom. Dok su ga promatrali u uskrsnoj slavi, sjećali su se njegovih riječi i djela kojima je dao očite dokaze svoga božanstva. Zbog toga vjera prvotnih kršćana nije bila stvaranje nekog mita, nego postupno otkrivanje otajstva koje se pojavilo za vrijeme njegova zemaljskog života i slavnog uskrsnuća. Zbog takva postanka vjere u Kristovo božanstvo ne možemo potpisati autorovo mišljenje prema kojemu bi u temelju vjerovanja prvotnih kršćana bilo shvaćanje o Isusu kao eshatološkom proroku. Kad bi on bio eshatološki prorok, tada ne bi mogao biti Bog u pravom smislu riječi! Ne može se prionuti uz to mišljenje ni zbog toga što se čini da ono počiva na labavim nogama: postoji, naime, mali broj svjedočanstava koja bi dopuštala da se utemeljeno utvrdi da je ideja o eshatološkom proroku bila mnogo raširena oko 30. g. naše ere (usp. J. M. Nützel, *Zum Schicksal des eschatologischen Propfeten*, u *Bibl. Zeitschrift*, 1976, sv. 20, str. 59—94).

12. Neodržive hipoteze o Isusu kao predmetu vjere

I na pitanje kako je Isus postao predmet vjere mogu se napraviti ozbiljne primjedbe. Najprije, prvi kršćani nisu samo vjerovali da Bog djeluje u Isusu na odlučan način, nego su oni malo po malo došli do uvjerenja da je On pravi Božji Sin. Do toga su došli na temelju njegova poučavanja, njegovih čudesa i njegova pripisivanja sebi božanskih svojstava, te na temelju posvemašnje i jedinstvene njegove intimne veze s Ocem, isticanja preegzistencije od vječnosti i prisvajanja naziva Čovječji sin. Zato naziv »Božji Sin« nije u prvom redu funkcionalne naravi, kako to Sch. ističe, a još manje bi bio takav u sv. Ivana (usp. A. Škri-

njar, *Teologija sv Ivana*, Zagreb, 1975, str. 139). Odatle je razumljivo da se ne može prihvatiti autorova tvrdnja prema kojoj bi netko bio kršćanin ako bi samo držao da Bog u Isusu spašava ljude: jer tako ne bi izrazio vjeru u njegovu božansku narav! O utjecaju židovske ontologije na određivanje Isusove biti već smo prije iznijeli svoje mišljenje. Na autorovo nijekanje djevičanskog začeca, tj. začeca po Duhu Svetome, možemo odgovoriti a da ne ulazimo u svu egzegetsku problematiku, da razlozi koje pisac donosi nisu takve naravi da bismo morali uskratiti povjerenje Mateju i Luki koji nas o njemu obavješćuju (usp. npr. A. Feuillet, *Jésus et sa Mère d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après saint Jean*, Paris, 1974, str. 112—181). Čini se, nadalje, da autor neispravno tumači misao sabora u Niceji i Kalcedonu; oni, naime, nisu htjeli naglasiti da se Bog stavlja na našu ljudsku stranu i da se Isus stavlja na Božju stranu, nego da je Isus jednak Ocu i nama po naravi. Oni su htjeli odrediti bit Isusove osobe! Kad pak autor ističe da je na nicejsku definiciju o Isusovoj osobi utjecala pučka pobožnost i zbog toga zaključuje da je razlika između crkvenog naučavanja i vjere njezinih članova toliko stara koliko je stara sama Crkva (str. 601, bilješka 21), držimo da se ta tvrdnja može malko ublažiti ako se ima na pameti da ona pobožnost nije nastala iz ničega: ona je naime obilno othranjena NZ koji se čitao u liturgiji, propovijedima i spisima prenicejskih otaca. Ako npr. razni pisci kao što su Ignacije Antiohijski (usp. M. J. Rouet de Journel, *Enchiridion...*, str. 14, br. 42), Polikarp (ib., str. 25, br. 76), Klement rimski (ib., str. 37, br. 101), Justin (ib., str. 48, br. 127), Irenej (ib., str. 80, br. 191/ itd. pišu o Kristu kao Bogu; ako Meliton Sardenski priznaje da su Isusova čudesa poslije njegova krštenja najviše očitovala njegovu sakrivenu božansku narav (ib., str. 78—79, br. 189), teško je zaniijekati da pučka pobožnost nije bila utemeljena na naučavanju Crkve.

Konačno, možemo još napomenuti da je bespredmetno autorovo žaljenje što je Ivanova kristologija postala obvezatna poslije Nicejskog sabora, dok su se druge zaboravile. Ako Ivanova kristologija najbolje izražava otajstvo Isusa Krista, ako ona u stvari najbolje odgovara razvoju shvaćanja do kojeg je došla vjera prvotne Crkve, čemu onda priželjkivati povratak onome što slabije izražava Isusovu bit?

13. Upadanje u fideističko shvaćanje Krista i kršćanstva

Naš je autor s pravom naglasio da Krist i njegova poruka, tj. kršćanstvo imaju univerzalno značenje: za svakog čovjeka svih vremena. No čini se da tu univerzalnost Krista i kršćanstva nije uspio dokazati ili, točnije, Krist i kršćanstvo bili bi isto toliko univerzalni koliko su univerzalni pojedini osnivači raznih monoteističkih religija s njihovim naučavanjem, jer bi Krist dao samo kršćansku modulaciju općoj religioznoj temi o Božjoj spasiteljskoj blizini, kao što su toj tematici dali svoju vlastitu modulaciju razni utemeljitelji monoteističkih religija. Ali ako je Krist dao samo kršćansku modulaciju toj tematici, onda su sve monoteističke religije u biti jednake. Zašto je onda Krist morao doći na svijet? Ako su sve monoteističke religije jednake, tada možemo razumjeti autora koji odbacuje svaki ekskluzivizam između kršćana i ostalih

monoteističkih religija (napominjemo da ekskluzivizam ne znači među religijama rat, borbu, pomanjkanje dijaloga, međusobnog poštovanja i obogaćivanja!), jer bi se radilo samo o kršćanskoj posebnosti unutar opće religiozne tematike!

Ako je, nadalje, Krist sa svojim kršćanstvom sličan drugim monoteističkim religijama, onda je jasno da se s historijskog stajališta ne može dokazati univerzalnost Krista i kršćanstva, kao što se ne može dokazati univerzalnost ostalih osnivača monoteističkih religija. Zašto autor nije uspio dokazati tu univerzalnost? Zato što s historijsko-egzegetskog stajališta nije uspio dokazati Kristovo božanstvo ili zato što je ono u njegovu izlaganju barem ostalo sumnjivo. Bez Kristova božanstva teško je govoriti o univerzalnosti Krista i kršćanstva ili barem nije lako dokazati njihovu univerzalnost. Kad kristovo božanstvo postane jasno, kad se ono temelji na sigurnim historijskim motivima, onda kršćanstvo ne može biti više samo »modulacija« unutar opće religiozne tematike o Božjoj spasiteljskoj blizini; onda nužno dolazi do lučenja između kršćanstva i ostalih monoteističkih religija (jer onda samo kršćanstvo ima kao utemeljitelja utjelovljenoga Boga!); onda više monoteističke religije ne mogu biti jednake; onda se može dokazati i sa historijskog stajališta univerzalnost Krista i kršćanstva. Ta će se univerzalnost uspjeti dokazati uz pretpostavku da ljudska narav ostaje uvijek ista i da se temeljne kategorije ljudskog duha ne mijenjaju. Dopustivši tu pretpostavku, univerzalnost Krista i kršćanstva lako se uviđa, ako solidni racionalni motivi govore da je Krist bio i pravi Bog i da je ustanovio kršćanstvo; u tom slučaju Krist će preko kršćanstva poučavati svakog čovjeka svih vremena o Bogu, o Božjem životu, o vječnosti, o dostojanstvu čovjeka i njegovoj životnoj svrsi, o sredstvima za ostvarenje te svrhe, o spasenju i o Crkvi kao redovitom putu spasenja, itd. I sve će to nužno izazivati ljudski razum da upozna kršćanstvo i poticati ga da s Kristom i kršćanstvom mora računati, ako želi ostvariti svrhu za koju ga je Bog stvorio.

Čudno je da autor potiče na pouzdanje u Krista, iako priznaje da ono ne ovisi o racionalnim motivima (str. 676). Zar nas tako ne tjera u iracionalni fideizam? Taj pak fideizam ne zna razlikovati između pouzdanja kao vitalnog čina koji milost proizvodi i njegova sigurnog razumnog opravdanja. Kako je moguće bez toga biti siguran da osobno pouzdanje koje pretpostavlja vjeru nije čista autosugestija? Kako je u tom slučaju moguće poštovati pravo i dužnost razboritosti i razumnosti? Prava kritičkog razuma, koja je autor stavio na visoko zvono kroz čitavu knjigu, bivaju tako neracionalno zanijekana. Ali jer se autor pobojava iracionalnog fidelizma, pokušao je spasiti racionalnost pouzdanja u Krista. Čime? Time što bi racionalnost pouzdanja dalo kršćansko tumačenje Krista (usp. str. 676 i 678). Zar tako nije upao u još iracionalniji fideizam? I čovjek se kod te tvrdnje s pravom pita: Zar je trebalo napisati knjigu od gotovo 800 stranica, velikog formata, da se na koncu sve podvrgne vjeri Crkve u Isusa? I nije bez razloga napisao jedan njegov kritičar: »Čitatelj ostaje izvan sebe. Naviješta mu se (kroz knjigu) — da se preskače 19 st. povijesti da bi se pronašao historijski Isus. Ističe se velika razlika između suvremene situacije i kulturno-društvene sredine pro-

šlih stoljeća. A na koncu smo dovedeni ponovno tradiciji: da bismo vidjeli pravog Isusa, treba povjerovati Crkvi. No zašto onda ne bismo dopustili jednostavno: Kristovo božanstvo, kako su ga koncili definirali, njegovo tjelesno uskrsnuće i mnoge druge stvari?... Pri čitanju ove knjige slijedeća je razumska reakcija: pretpostavka da su se zbila Isusova čudesa, njegovo uskrsnuće, itd. jest jednostavnija i uvjerljivija nego sve suptilne (autorove) analize« (P. Van Rossum, *La cristologia...*, nav. mj., str. 648—649).

14. Bez Presvetog Trojstva!

Autorova metoda nužno je morala dovesti i do rušenja ili barem do ozbiljne sumnje u Presveto Trojstvo. Zacijelo, on o njemu raspravlja sa spekulativnog gledišta, ali je historijsko stajalište, na kojemu se spekulativno razglabanje mora temeljiti, uništeno ili barem ozbiljno potreseno. Zašto? Ako nema solidnih dokaza za Kristovo božanstvo, kako smo to vidjeli da ih autor ne donosi, onda i teološko naučavanje o Presvetom Trojstvu postaje nesigurno, jer samo na temelju svjedočanstva Krista kao Boga možemo se razumno pokloniti tom otajstvu i teološki ga produbljivati.

Uostalom, najmanje što se može reći o Sch. teološkom razmatranju o Trojstvu jest to da nam ne daje jasnu katoličku nauku o njemu. Zašto? Zato što se dobiva dojam da u njegovu izlaganju katolički nauk o drugoj božanskoj Osobi, o Riječi, postaje diskutabilan. Za njega je Riječ autokomunikacija Oca Isususa. Ako je ona samo to, kako se čini da jest prema autoru, zar onda ona ne bi bila samo neki »način« Očeva opstanaka? Osim toga, čini se da bi ta Riječ bila dana u vremenu, jer je saopćena Isusu, kojega pisac naziva »ovaj čovjek«, koji je dakle počeo postojati u vremenu, s ljudskom naravi. U tom slučaju Riječ ne bi bila vječna. Na koncu Sin ima kreaturalni odnos prema Ocu; dakle on bi bio stvorenje (usp. str. 694). Ako se Riječ poistovjetuje sa Sinom, s drugom Božanskom osobom, onda ima još jednu potvrdu da nije od vječnosti!

Zaključak

Kao završetak ovih dugih refleksija o Schillebeckxovoj kristologiji neka nam bude dopušteno priopćiti misli koje su nas često pratile. Ako se, naime, uništi historijski temelj vjerskih istina ili se u njih posumnja, praktički smo ih uništili barem za čovjeka koji se ne želi odreći svoga razuma. Ako uništimo vjerske istine, što onda ostaje od kršćanstva? Na to je već Luther odgovorio: »Tolle assertiones et christianismum tolles.« Ako pak vjerske istine nisu stalne i nepromjenljive, barem po smislu i sadržaju, što onda ostaje od kršćanske teologije? Zar se u tome i ne sastoji drama današnje teološke refleksije i sama kriza Crkve? A u korijenu te drame i te krize uočavamo sve veću devalvaciju evanđeoskih izvještaja s historijskog stajališta: »Htjelo bi se danas dopustiti«, piše jedan moderni egzeget, »da nas ona (Evanđelja) stavljaju u jedinstvenu (Isusovu) prisutnost, ali prije svega u prisutnost doktrinarnih konstrukcija prvotnog kršćanstva. Taj način postupanja prema Evanđeljima, koji sve više zahvaća i kvari katehezu, jest jedan od najdramatičnijih i istodobno najnepoznatijih aspekata krize sadašnjeg časa« (A. Feuillet. *L'Agonie...*, str. 234).