



crkva u svijetu

RAZGOVORI

KÜNGOV »CHRIST SEIN« U OGLEDALU PROF. JAMMARRONEA

Vladimir Merćep

1974. god. Hans Küng je objavio knjigu *Christ sein* (Biti kršćanin). Njezin knjižarski uspjeh bio je velik, ali su i reakcije protiv nje bile i ostaju velike. U najnovije vrijeme vrijedno je zabilježiti dva značajna interventa, jedan je znanstvene naravi, a drugi auktoritativne. Znanstveno se, kritički, osvrnuo L. Jammarrone, prof. kristologije na teološkom fakultetu oo. konventualaca u Rimu, a auktoritativno njemačka Biskupska konferencija.¹

Jammarroneov sud o Küngovoj knjizi

Jammarroneov je sud o Küngovoj knjizi odnosno o Küngu porazan za jednog katoličkog teologa, jer ga proglašuje heretikom: »Budući da je Küngovo kristološko naučavanje očito protivno koncilskim definicijama, koje su izraz vjere Crkve u Krista, treba ga držati — bez daljnega — heretičkim« (str. 376). Zato je autor i dao naslov svome spisu *Hans Küng heretik*.² Knjiga je vrlo opširna (395 stranica velikog formata), znanstveno pisana, usredotočena je na »načela« Küngove kristologije, kao što i sam pisac priznaje (str. 17): u stvari, to je opsežni traktat kristologije s osvrtno i na druga današnja neispravna kristološka strujanja! Stoga zaslužuje posebnu pažnju ne samo stručnjaka nego i svakog kulturnog čovjeka kojemu Krist još nešto znači.

Jammarroneov se spis dijeli u devet poglavlja, kojima prethodi *Predgovor* izdavača, u kojemu se sveć. dr. L. Ville obraća crkvenoj hijerarhiji, da budno pazi na čistoću vjere: »Ne može se shvatiti, kako može naučavajuća hijerarhija dopustiti, da se nekažnjeno, ponovno i uporno, nijeće ono što se je uvijek vjerovalo i ispovijedalo u Crkvi kao vjerska istina« (str. XIX).

¹ Usp. »Izjava njemačkih biskupa o knjizi Hansa Künga 'Biti kršćanin'« u *Vjesniku nadbiskupije splitske i makarske*, 2, 1978, str. 16—26.

² L. Jammarrone, *Hans Küng eretico — ereste cristologiche nell' opera »Christ sein«*, Editrice Civiltà, Brescia, 1977, str. 395.

Sam autor u Uvodu (str. 1—19) naglašuje da je među teolozima i egzegetima došlo do revolucije u tumačenju Sv. pisma i, dosljedno, u shvaćanju Isusove osobe, pošto je R. Bultmann izdao svoj glasoviti manifest o »demitizaciji«. Uzrok te revolucije on otkriva u sekulariziranom svijetu, koji je sam sebi dostatan, i stoga u temelju zatvoren prema transcendenciji. Proces sekularizacije, kaže, započeo je s principom subjektivnosti ili imanencije koja tvori bit moderne misli. Da bi se odgovorilo na probleme koje moderni svijet postavlja kršćanstvu, Bultmann je s protestantske strane započeo s teologijom demitizacije, a s katoličke K. Rahner s teologijom transcendentnog usmjerenja. Rahnerov učenik H. Küng, napominje autor, htio je današnjem čovjeku predstaviti Krista sa svojim *Christ sein* (1—3). Nakon toga Jamm. ukratko izlaže sadržaj Küngove knjige i opominje, da su u njoj sintetizirani rezultati njegova dvadesetogodišnjeg znanstvenog rada. U središtu Küngova spisa, ističe pisac, nalazi se kristologija, i to »kristologija odozdo« ili »uzlazna kristologija«, tj. ona koja ide od početka Isusova propovijedanja pa do njegove Muke, Smrti i Uskrsnuća (7). Metoda kojom se Küng poslužio jest »historijsko-kritička-fenomenološka metoda liberalne i Bultmannove škole, koja tumači izvore evanđeoske Predaje kao da su kreacija mentaliteta prvotne kršćanske zajednice« (14—15). »Svrha moje knjige«, priopćuje Jamm., »nije kritička analiza čitave Küngove teološke misli, nego samo temeljnih načela njegove kristologije, koja se predstavlja, prema nakani pisca, kao središte cijele njegove Summe kršćanske vjere. Küng«, nastavlja Jamm., »tokom čitavog svojega djela obeskrepljuje definitivno naučavanje Crkve, koje je izraženo na ekumenskim saborima, i donosi tumačenje, koje svodi historijsku autentičnost evanđeoskih izvora koji se odnose na Isusovo naučavanje i djelovanje. To su dva aspekta«, zaključuje Jamm., »koje treba podvrgnuti dubokoj analizi, da bi se pokazao unutrašnji nedostatak Küngove kristologije i njezina očita suprotnost i protuslovlje biblijskim izvorima, Predaji i crkvenom učiteljstvu« (17).

IZ TAKVE autorove pretpostavke logički su nastala slijedeća poglavlja.

U prvom poglavlju Jamm. ponajprije ulazi u ono što je mnogim kritičarima Küngova djela izmaklo s vida: u filozofska načela Küngova kristološkog tumačenja, tj. spoznajno, ontološko i hermeneutičko.

Spoznajno načelo osniva se na radikalnom historicizmu naše spoznaje, zbog kojega nije dopušteno napraviti nikakvu tvrdnju koja bi imala apsolutnu, bezuvjetnu, konačnu vrijednost (22). Ontološko načelo temelji se na uklanjanju iz naravi i povijesti svega onoga što znanost ne može kontrolirati, dakle: uklanjanje svake transcendentne stvarnosti (23, b). Hermeneutičko se načelo zasniva na čistoj razlici između oblika i sadržaja nekog teksta. Oblik ovisi o kulturnom obzorju vremena u kojem je nastao neki tekst, a sadržaj o nakani pisca. Ali oblik neke nauke nužno je privremen i promjenjiv, jer je plod određenog kulturnog obzorja i prema tome s promjenom kulturnog obzorja mora se promijeniti i oblik koji će odgovorati zahtjevima novog obzorja (23, c). Naravno, upozorava Jamm., pokretni smjer svega Küngova kristološkog tumačenja upravlja u biti spoznajno načelo koje se osniva na modernom načelu imanencije (ib). Stoga prije negoli će kritički analizirati spomenuta tri filozofska načela Küngova kristološkog tumačenja, autor izlaže moderno načelo imanencije.

Prema tome načelu »bitak jest i mora biti utemeljen isključivo od savjesti«, koja se označuje različitim imenima, kao npr. razum, nada, intuicija, dijalektika, život, volja, sloboda, izbor, opstanak (24). U stvari, opominje autor, to načelo pronalazi istinu u njezinu vječnom ostvarenju u životu i povijesti (ib). Tako bi misao uvjetovala bitak, a ne bitak misao (ib., bilješka 9). Jasno je, nadodaje Jamm., da se spomenuto načelo ne može spojiti s metafizičkim realizmom i kršćanskom objavom (ib.).

I neki su katolički teolozi, upozorava pisac, dok »predstavljaju ljudima našega vremena objavljenu poruku, prihvatili uključivo ili izričito, djelomično ili potpuno, moderno načelo imanencije, koje sobom povlači radikalni relativizam naše spoznaje i prijeći da se našim pojmovima pripíše apsolutni sadržaj. To dovodi do radikalnog subjektivizma, koji svodi filozofsko i teološko znanje

na jedinstveni momenat ljudskog razvoja« (34—35). Među takve teologe autor ubraja P. Schoonenberga,³ Schillebeeckxa,⁴ K. H. Ohliga,⁵ J. R. Guerrera,⁶ K. Rahnera⁷ i H. Kunga, čija filozofska načela nastoji pobiti.

Na Kungovo spoznajno načelo autor odgovara da naš um spoznaje bitak, da nešto jest, da nešto postoji, i preko te spoznaje, već od početka svoga traženja, kadar se je osloboditi svih arbitrarnih redukcija, kao što su povijest, narav, subjekt, objekt, duh i stvari (39). Preko spoznaje bitka razum spoznaje i njegove nepromjenjive zakone: budući da je jučer kišilo, vjerno je istinito da se je pojava kiše zbila. Naš intelekt, nastavlja Jamm., spoznaje posvemašnju i neopozivu opoziciju između biti i ne biti i stoga se nikada ne može ustvrditi da se nije dogodilo ono što se je dogodilo. Pojava kiše kao i svaka druga pojava, pošto se zbila, dio je onoga što nužno postoji. Tako imamo, naglašava pisac, iskustveni dokaz o kojemu svjedoči naša svijest, da je naš spoznajni čin, premda postoji u vremenu i premda dolazi od nekog subjekta, ipak u stanju nadići sam subjekt i postati spoznaja apsolutnih i vječnih istina (45—46). Preko spoznaje bitka, nastavlja autor, dolazi se do Apsolutnog bitka, tj. do transcendentalne stvarnosti, do Boga (46—56). Tim Jamm. pobija i drugo Kungovo načelo, naime ontološko. Na treće, hermeneutičko načelo pisac primjećuje: Zacijelo treba razlikovati između oblika i sadržaja nekog teksta. Ali Kungovo razlikovanje nije potpuno. Stvarno, nadodaje Jamm., nitko neće nijekati, da postoji kulturno obzorje u kojemu se neka misao izražava. Ali prije svakog kulturnog obzorja postoji transcendentno obzorje bitka koje sve obuhvaća i sve uključuje i u čijem svjetlu treba promatrati odnose koje različita bića imaju među sobom i s Apsolutnim bićem, o kojemu ovisu u postojanju i djelovanju. Bez tog obzorja nedostaje ljudima mogućnost da se shvate, da međusobno komuniciraju i da to čine s Apsolutnim bićem. Kung uopće, nastavlja Jamm., ne aludira na to transcendentno obzorje, jer je prihvatio načelo radikalnog historicisma, prema kojemu svaka ljudska tvrdnja donosi sa sobom i zabludu. Prema njemu ni Bog ne može učiniti da neka ljudska izjava bude bez zablude. Ali zar u ovom slučaju on tako ne niječe i opstojnost Boga (67)? Transcendentno obzorje bitka koje omogućuje ljudima svih vremena da se shvate, da prosuđuju istinitost i dobrotu svojih odnosa, nadodaje Jamm., jest temelj različitih kulturnih povijesnih obzorja i ključ da se stvarno upoznaju. Premda se ne može zanijekati promjenjivost i prolaznost različitih kulturnih obzorja, ipak se ne može prihvatiti, naglašuje pisac, posvemašnja promjenjivost svakog sadržaja zbog promjenjenog obzorja. Tako je napr. pojam Boga kao sveznajućeg i posvudašnjeg bića ostao nepromijenjen, iako je izražen jezikom koji je bio vezan uz posebnu kozmologiju St. zavjeta (68). Stoga, kaže Jamm., u ljudskom govoru treba razlikovati nepromjenjivi elemenat koji je zajednički ljudima svih vremena i prolazni elemenat koji se mijenja i može mijenjati prema raznim povijesnim razdobljima. Zajednički elemenat dolazi od jedinstva ljudskoga duha, od identičnosti osnovne strukture koja postoji među ljudima, koja dozvoljava da se spoznaju,

³ Usp. npr. njegovo djelo *Un Dio di uomini* (tal. pr.), Brescia, 1971, str. 88—89; nav. prema L. Jammarroneu, nav. dj. str. 34, bilješka 35, 36.

⁴ Usp. njegova djela npr. *Sept problèmes capitaux de l'Église*, Paris, 1969; *Gesù, la storia di un vivente* (tal. pr.), Brescia, 1975, str. 774. Nav. prema L. Jammarroneu, nav. dj. str. 34, bilješka 37.

⁵ Usp. njegov članak »Buts theologiques de la réforme de l'Église« u *Concilium* (fr. izd.), 1972, str. 50, 66—67. i sl. Nav. prema L. Jammarroneu, str. 34, bilješka 37.

⁶ Usp. njegovo djelo *El otro Jesus*, Salamanca, 1976. Nav. prema L. Jammarroneu, str. 34, bilješka 37.

⁷ Naš autor to zaključuje (str. 34, bilješka 37) iz Rahnerova djela *Uditori della parola* (tal. pr.), Torino, 1967. I iz sljedećih riječi njegove rasprave o nepogrešivosti (»Sul concetto d' infallibilità nella teologia cattolica« u *Rassegna di Teologia*, II (1970), str. 408, 409, 410): »Pojmovi kao osoba, narav, grijeh i istočni grijeh, pretvorba, vječnost, preobraženje tijela, nepogrešivost, itd., nužno su takvi da protivna tvrdnja nije nužno pogrešna.« — »Nalazimo se u situaciji, u kojoj neka nova definicija ne može više postati pogrešna, jer u slučaju nove definicije tako je veliko zakonito tumačenje, da više ne dozvoljava uza se prisutnost zablude.« Rahner govori o novoj hermeneutici kao »o tumačenju koje se nikada ne zaključuje«.

Na te tekstove Jamm. između ostalog primjećuje: »Zar se može više govoriti o jedinstvu vjere i Božje objave koja bi bila pristupačna čovjeku? Ako je u slučaju neke nove definicije zakonito tumačenje tako opširno, da više ne dopušta uza se prisutnost zablude, mora se zaključiti da se istina i zabluda poistovjećuju poput bitka i ne-bitka. To je kontradiktorno. Dok Rahner pravi ovakve paradoksalne tvrdnje, pokazuje svoj udio odgovornosti u zastranjanju na teološkom polju.«

shvaćaju, ljube i uspostavljaju međusobne društvene odnose. Taj osnovni i zajednički elemenat jest percepcija bitka kao zajedničke vrijednosti svake realnosti. I mogućnost Objave u pogledu čovjeka, nastavlja pisac, upravo se temelji na transcendentnoj stvarnosti prema bitku kao takvom i dosljedno prema Apsolutnom.

Što se tiče poteškoće koju prave pristaše antropologizirane teologije protiv mogućnosti spoznaje Apsolutnog bića, koje se, jer je zatvoreno u svoje otajstvo, ne bi moglo spoznati, treba odgovoriti, opominje Jamm., da je njegova spoznaja moguća sa strane čovjeka, jer postoji metafizička analogija između Božjeg i ljudskog bitka, osnovana na stvaranju koje sobom donosi, u metafizičkom smislu, sudjelovanje ljudskog bitka na Božjemu. Na tom se temelju osniva niz mogućih odnosa između Boga i stvorenja (71). Kad Küng tvrdi da se teizam ne može dokazati kao ni ateizam, devalvira ljudski razum kao moć koja može spoznati bitak i prema tome Apsolutni bitak. Ako pak razum ne može spoznati Boga, tada više Bog ne postoji za čovjeka, opominje Jamm. Bog, onda ne može nametnuti čovjeku kao istinito ono što objavljuje. Onda se, kaže Jamm., nema smisla utjecati vjeri, jer se vjera ne može prihvatiti, ako se ne dozvoli objektivna, apsolutna vrijednost naše spoznaje. Tako apsolutni relativizam, koji Küng prihvaća, ruši ne samo dogmatske istine, nego i samog Boga na kojemu se one zasnivaju (72), jer zaborav metafizike bitka onemogućuje svaki uspješni govor o Bogu i dosljedno o teologiji (36).

Pošto se autor s filozofskog stanovišta osvrnuo na Küngovo djelo i pošto je postavio temelje teologiji i kristologiji, u ostalim poglavljima ispituje s teološkog gledišta. Tako se u drugom poglavlju bavi ukratko metodom Küngove knjige. Ta je metoda ili smjer, kaže Jamm., »kristologija odozdo« ili »uzlazna kristologija«. Autor priznaje opravdanost te kristologije, jer su se njome služili i novozavjetni pisci, kao Marko i Ivan, koji je preko Kristova čovjества došao do promatranja njegove slave (88). No Küngova je kristologija, nadodaje, bitno manjkava i u potpunoj oprečnosti sa Sv. pismom, Predajom i crkvenim učiteljstvom, jer je tu Krist sveden na konačnog predstavnika Boga kod ljudi i ljudi kod Boga (89—90). Ta kristologija, tvrdi Jamm., ne nalazi opravdanje u Sv. pismu i u vjeri Crkve. Ako pažljivo ispitamo Evanđelje s historijskog stajališta, opažamo da Isusova objava o Bogu i našim odnosima prema Njemu, nadilazi bitno — što Küng niječe — objavu St. zavjeta. Stoga Njegovo porijeklo ne može biti plod ni starozavjetnog utjecaja ni hebrejskog mentaliteta ni prvotne Crkve. Skupno promatrana Evanđelja, ističe pisac, tvore zasebno i originalno djelo u odnosu na svaku drugu religioznu literaturu. Ona nam ne daju Isusovu biografiju u današnjem smislu riječi, niti nam namjeravaju pružiti Isusova razmišljanja o Bogu, čovjeku i svijetu, nego svjedočanstva o jedinstvenom događaju ulaska Božjeg Sina u ljudsku povijest, da bi ostvario spasenje božanskog i nadnaravnog reda. Njihov je sadržaj, kaže Jamm., sama Isusova osoba, koja se ne može svesti ni na koju kategoriju religioznoga reda, stoga je ona jedinstvena osoba u najapsolutnijem smislu. Takav se Isus pojavljuje u očima historičara, zaključuje pisac pozivajući se na E. Kösemanna, J. Jeremiasa i L. Cerfauxa (90—91, s bilješkom 9).

Budući da je Küng vjeru u Kristovo božanstvo pripisao prvotnoj kršćanskoj zajednici, kad je došla u kontakt s helenističkim svijetom (usp. 97), autor u trećem i četvrtom poglavlju dokazuje Isusovo božanstvo (97—185). To čini na temelju Isusova djelovanja i njegovih izjava (100). Ali odmah upozorava da se dokazna vrijednost postizava samo ako se Isusovo djelovanje i izjave promatraju u hebrejskoj sredini koje je temeljna dogma monoteizam (98). Istodobno napominje da se vjera u Kristovo božanstvo nije mogla razviti iz helenističkih politeističkih shvaćanja, jer bi to značilo zanijekati temeljno načelo iz kojega proizlazi Isusova poruka, tj. monoteističko poimanje Boga (99). A upravo je Küng, primjećuje pisac, zanemario promatrati sredinu u kojoj je nastala vjera u Krista-Boga. On tu vjeru pripisuje kreativnoj snazi prvotne kršćanske zajednice. Ali ta zajednica, upozorava Jamm., nije mogla to učiniti ako je bila sastavljena od Židova koji su vjerovali u jednoga Boga. Ona nije mogla poteći ni od obraćenih Grka, jer su oni, obrativši se na kršćanstvo, morali prihvatiti temeljno dogmu nove religije, tj. monoteizam, koji je priječio diviniziranje jednoga čovjeka. Stoga je vjera, jednih i drugih,

u Krista-Boga morala doći odozgo, tj. od Njega samoga i od Njegova Duha (101).

Što se tiče utjecaja prvotne zajednice, Jamm. priznaje, da se je o njemu »mnogo govorilo i još govori«. Ali upozorava: ako smireno čitamo novoza- vjetne spise, opazit ćemo da je služba poučavanja bila povjerena Apostolima i onima koje su oni za nju odredili. Prvi su kršćani bili ustrajni u slušanju Apostola, u jedinstvu, u lomljenju kruha i u molitvi (Dj. ap. 2, 42). Iz Pavlo- vih poslanica jasno slijedi, da je vjera prvih kršćana bila plod naučavanja Apostola, proroka, pastira i učitelja (Usp. Rim. 1, 5; 1 Kor 1, 17; 2, 8; 11—14; osobito 15, I—II; Gal. 1 6—24; Ef. 3, 5; 4, 11; 2 Sol. 2, 14, i 1 i 2 Ti, i Tit). Na koji su način, pita se Jamm., mogli svi članovi (ako se ima na pameti lučke korinthske radnike, robove, domaćice) pridonijeti stvaranju vjere u Kri- stovo božanstvo? Jasno je, zaključuje on s Bonsirvenom,⁸ da mi dolazimo do Isusa jedino preko Crkve koja ga nastavlja. Samo: nije Crkva stvorila pred- met svoje adoracije; ona se razvija u svome vjerovanju i kultu jedino usljed impulsa koji je primila od Učitelja. Bilo je neizbježno i providencionalno da je upotrijebila primjere i Gospodnje riječi u katehetsku svrhu, ali je tu svrhu, npr. moralne pouke, odredio sam Utemeljitelj. Ne možemo dakle dopustiti da je Njegovo autentično tumačenje pretrpjelo supstancijalne preinake radi sredine u koju je uvršteno.

Nitko ne kani nijekati, nastavlja Jamm., da su sv. Pavao i sv. Ivan razvili novozavjetnu kristologiju, ali se pita: kako je došlo do vjere Crkve u božan- stvo svog Utemeljitelja? Na temelju »kriterija diskontinuiteta«⁹ nikako se vjera u Kristovo božanstvo ne može svesti na židovsko i helenističko shva- ćanje kao ni na shvaćanje same prvotne Crkve« (101—102, bilješka 6). Da bi dokazao tu tvrdnju, autor skupno promatra Evandelja. Iz tog promatranja slijedi da je Isus bio svjestan da posjeduje apsolutnu doktrinaru (102—103), zakonodavnu (103—106), čudotvornu (106—116) i sudačku vlast (116—121), da stavlja svoju osobu u središte svog djelovanja i Objave, kao konačnu svrhu čovjeka (122—124), da je On Spasitelj i Božji Sin u pravom, naravnom smi- slu (131—179).

Iz svega toga proizlazi da je »Isus ili pravi Bog, kad sebi pripisuje ono što je Božje, ili je najoholiji među ljudima, ili je manijak. Zadnje dvije hipoteze demantira sva evandeoska povijest koja nas stavlja pred najsavršeniji ljud- ski lik koji je ikada postojao i koji će postojati u povijesti. Dakle, istinita je prva hipoteza: Isus je svojim ponašanjem i svojim riječima dao dokaz da djeluje na Božjoj razini, prema tome da je Bog. Stoga je sasvim uzaludno utjecati se, kako to čini Küng, kreativnoj snazi zajednice, koja bi na takav način uveličala Isusov lik, da ga je držala Božjim Sinom i samim Bogom. Ni jedna zajednica«, zaključuje Jamm., »ni židovska ni helenistička, ne bi bila kadra stvoriti takav lik. Isus ruši sve ljudske, ograničene ograde i stavlja se na samu Božju razinu« (129).

Na Küngovu pretenziju da je evandeoski Krist postao Bog na Nicejskom sa- boru, tj. da se je helenizirao, odgovara peto poglavlje (187—252). Tu staru iluminističku, racionalističku i liberalnu protestantsku tezu koju je prihvatio Bultmann autor najprije odbacuje na temelju 1 Kor 1, 21—24, po kojoj Kri- stovo božanstvo nije moglo nastati u židovskoj i helenističkoj sredini, jer im je raspeti Bog bio »ludost« i »sablazan« (187—188). Osim toga od helenizma nije mogla doći vjera u Krista-Boga, jer je Crkva vjerovala u Isusovo božan- stvo prije susreta s helenizmom: reakcija grčke misli na vjeru u Kristovo božanstvo jasan je dokaz da je Crkva posjedovala tu vjeru (196). Ista stvar jasno slijedi iz Sv. pisma (npr. 1 Iv 5, 20), crkvene predaje i Učiteljstva (208—209). Uostalom, sto godina prije Niceje Tertulijan je dao prve točne indika- cije za formulaciju nicejske dogme, kad je ustvrdio da je Sin iste naravi kao i Otac (199). Konačno, bez vjere Crkve u Kristovo božanstvo ne bi bilo mo-

•

⁸ G. Bonsirven, *Teologia del Nuovo Testamento* (tal. pr.), Torino, 1951, str. 20.

⁹ Taj se kriterij može ovako izraziti: »Može se držati kao autentično ono evandeosko svjedočanstvo (osobito kad se radi o Isusovim riječima i stajalištima), koje se ne može svesti na shvaćanje judaizma ni na shvaćanje prvotne Crkve« (Usp. R. Latourelle, »Critères d'authenticité historique des Évangiles« u *Gregorianum*, 55 (1947), 622. L. Jammarrone, nav. dj. 91.

guće protumačiti njezinu reakciju protiv Arijeve hereze. Biskup Aleksandar iz Aleksandrije ovako je povikao: »Tko je ikad čuo ove stvari«? Reakcija Crkve protiv Arijeve hereze, ističe, bila je jednaka reakciji protiv Nestorija, kad je zanijekao Mariji naslov Theotokos (209). Niceja je značila, nastavlja autor, deheleniziranje helenizirane teologije, a ne heleniziranje kršćanske poruke (210). Upotrebom izraza »homoousios« koncil je izrazio jedinstvo naravi između Oca i Sina. Koncil se je utekao novom izrazu, ali je njegov sadržaj bio stvarno i nužno uključen u tvrdnjama N. zavjeta s obzirom na Kristovo božanstvo. Ustvrditi da je Pavao sin Petrov, nadodaje Jamm., znači reći da mu je »consubstantialis-jednobitan« (221, blj.ška 90). Stoga, iako je izraz »consubstantialis« materijalno helenistički, ipak je formalno u svome značenju općenit, tj. pripada baštini svih ljudi, ukoliko je svatko u stanju stvoriti takav pojam, kad otkrije dvije stvarnosti koje su među sobom slične po naravi. To se događa posebno među živim bićima, kad se rađanjem saopćava rodenome narav roditelja. Izrazom »jednobitan« dalo se do znanja da u Bogu, između Oca i Sina, postoji samo jedna narav (223), tj. da je Bog u intimnosti svoga bića jedan i trojedan (224), odnosno da je Isus božanska osoba koja ima svoje porijeklo od Oca (225); prema tome je od vječnosti preegzistentan, od vječnosti pravi Bog od pravoga Boga (227). Tako pada razlika koju je Küng uveo između funkcionalne i bitne kristologije u N. zavjetu. Krist je naime za nas Spasitelj (funkcionalna kristologija), jer je po svojoj biti (bitna kristologija) božanski Spasitelj, tj. Bog (229—230). Kristova preegzistencija jasno je posvjedočena u N. zavjetu (237—248). Ako je Isus od vječnosti Božji Sin (silazna kristologija), onda to nije postao uskrsnućem i uznesenjem u vječnu slavu (uzlazna kristologija). Na taj način uzlazna kristologija na ontološki način pretpostavlja silaznu kao svoje očitovanje i svoj izražaj. Ono što je Isus bio po svojoj biti morao je očitovati. Stoga, zaključuje Jamm., između te dvije kristologije nema zamjene, kako bi to htio Küng, postoji samo intimna kompenetracija (252).

Küng također drži da su konačno sve tvrdnje koje se odnose na Isusovo »božansko posinovljenje, preegzistenciju, posredništvo u stvaranju i Utjelovljenje, često pokrivene mitološkim i polumitološkim pojmovima, povezanim uz svoje vrijeme, da nemaju druge svrhe nego da pokažu izvanrednu jedinstvenost, originalnost i nenadmašivost poziva koji se konkretizirao u Isusu i s Isusom« (253). Pošto je Jamm. dokazao da prema Sv. pismu u Nicejskom saboru treba shvatiti Isusovu preegzistenciju u fizičko-metafizičkom smislu, u šestom poglavlju pokazuje u čemu se sastoji izvanredna jedinstvenost, originalnost i Isusova nenadmašivost. Sastoji se u »sjedinenju vječne Riječi s ljudskom naravi, tj. u sjedinjenju Beskonačnoga s konačnim« (254). Zato kad Küng predstavlja Isusa kao zadnji, vječno siguran kriterij, po kojemu je netko čovjek, a pri tom niječe Isusovo božanstvo, sam sebi protuslovi. Jer zašto i drugi ljudi npr. Buda, Sokrat, Muhamed, itd. ne bi mogli biti taj kriterij. Bez svoga božanstva Krist ne može biti zadnji kriterij ni norma za čovjeka (260—261). Na žalost, nadodaje Jamm., Küng niječe uskrsnuće, jer prema njemu kod Isusova uskrsnuća ne bi postojao tjelesni kontinuitet između zemaljskog i proslavljenog Isusa. Isusovo bi uskrsnuće prema Küngu značilo samo to, da Isus nije svršio u ništa već da je ušao u vječnost. Ali to nije shvaćanje Sv. pisma i Tradicije (262). Uskrsnuće znači, nastavlja pisac, preuzimanje Isusova tijela od njegove blažene duše. Isusovo uskrsnuće je u biti prijelaz njegova tijela iz groba u vječni život; stoga sobom nosi fizičku identičnost između Isusova zemaljskog i proslavljenog tijela. Nema smisla, opominje autor, govoriti o Kristovu uskrsnuću ako nema fizičke identičnosti između onoga što je umrlo i onoga što uskrsnava (262). »Razlikovati između tijela shvaćenog kao ljudski organizam s fiziološkog stajališta i tijela shvaćena analogno poput tijela u starozavjetnom smislu (poput osobne identične stvarnosti, poput samog »ja« s čitavom njegovom poviješću koju je Küng uveo da bi podržao da Isusovo uskrsnuće ne uključuje kontinuitet tijela nego samo identičnost osobe) nema nikakva temelja u Sv. pismu s obzirom na Kristovo uskrsnuće« (ib.). »U uskrsnuću se, nadodaje Jamm., ne postavlja, kako drži Küng, znanstveni problem gdje će svršiti molekule ljudskog tijela, jer će tijelo u svim svojim elementima doživjeti duboki preobražaj zbog kojega neće više biti podložno aktualnim ograničenjima i nesavršenostima nego će djelovati sa

svojevremena Božjega Duha: bit će duhovno tijelo ili proslavljeno, ali će uvijek biti tijelo (soma). U uskrsnuću će tijelo sačuvati svoju bit tijela, ali će uzeti novi način postojanja i djelovanja«. Dakle, »uskrsnuće treba shvatiti kao kontinuitet ili substancijalni identitet između smrtnog i uskrslog tijela« (264—265). Ako se uskrsnuće poistovjetuje samo s identičnom osobom, nastavlja Jamm., — jer ljudski »ja«, u svojoj središnjoj jezgri, u sjedištu intelektualnog i volitivnog života ne pogiba za smrću, nego ostaje »gol«, bez tjelesnog elementa — tada više nema smisla govoriti o uskrsnuću u biblijskom smislu (265). Ako pak Krist nije uskrsnuo, Küng nema temelja da bi mu Isus bio norma za čovjeka. Osim toga, primjećuje pisac, ako se Isusovo uskrsnuće sastoji u tome da je Isus umro u Bogu i da nije svršio u ništa, on je svršio kao i svi drugi pravedni ljudi. Zašto bi se onda na ovakvom načinu svršavanja morala temeljiti Isusova normativnost za druge ljude? Stoga, zaničljiviji Isusovo božanstvo, Küng ne uspijeva utemeljiti niti dokazati jedinstveno, normativno Isusovo obilježje (267—268).

Prema Küngu heleniziranje evanđeoskog Isusa na Nicejskom saboru dovršeno je na Kalcedonskom. Kalcedonska pak definicija dana je u jeziku koji je posve nerazumljiv današnjem čovjeku. Zato Küng nastoji predstaviti tu »staru formulu u modernom ključu, iako u njezinoj pozitivnoj pogrešivoj parafrazi« (271).

Da bi pak odgovorio tim Küngovim pretenzijama, autor piše sedmo poglavlje, u kojem najprije ističe da je Crkva na Kalcedonu izrazila svoju vjeru u Krista na konačan način, tj. da su dvije potpune, savršene naravi sjedinjene u osobi vječnog Božjeg Sina (278). Tu je nepromjenjivost vjere naglasila i Sv. kongregacija za nauk vjere 22. II. 1972, kad je reagirala protiv novog načina izlaganja otajstava koji slijede Küng i holandska škola (280, bilješka 12). Stoga je nemoguće formulirati i predložiti sadržaj, upozoruje pisac, koji bi bio u suprotnosti s Kalcedonskim saborom: u protivnom slučaju nastradala bi nezabludiva vlast Crkve (281). Kad Küng tvrdi da je Kalcedonska definicija ovisna o helenističkoj kulturi, time on ništa novo ne kaže, dodaje Jamm., jer je to davno rekla historijsko-kritička škola (Ritschl, Harnack, i dr.). Ali da bi se utvrdila ovisnost kalcedonske definicije o helenizmu, piše autor, nije dovoljno naglasiti da su izrazi koje je upotrijebila uzeti iz helenističkog govora, nego bi trebalo ispitati, da li je njihovo značenje posve podložno shvaćanju ili kulturno sredini onoga vremena. A baš njihovo značenje, tj. značenje upotrijebljenih riječi na koncilu nadilazi helenističku sredinu (287—288).

Što se tiče ponovne interpretacije kalcedonske definicije, autor bilježi da ona može značiti ili prenošenje istog sadržaja u rječnik koji bi bio pristupačniji shvaćanju današnjeg čovjeka ili prenašanje istog sadržaja u kulturno shvaćanje našega vremena. Prvo pak prenašanje, ističe autor, ne predstavlja nikakvu poteškoću jer sadržaj ostaje uvijek isti, dok drugo sobom donosi i promjenu sadržaja, jer se zbiva prema kategorijama radikalnog relativizma naše spoznaje i radikalnog historicizma. A baš Küngovo prenošenje kalcedonske definicije, nadodaje Jamm., temelji se na radikalnom relativizmu naše spoznaje i historicizmu dogmatskih formula. Pri novom predstavljanju kalcedonske definicije, kaže pisac treba imati na pameti da su njezini izrazi kao »hipostasis« i »persona« uzeti u ontološkom, a ne psihološkom smislu. Zato kod ponovnog predstavljanja kalcedonske definicije modernom čovjeku spomenuti izrazi moraju biti predočeni ontološki a ne psihološki. S druge strane ontološki red ne znači nijekanje psihološkoga, nego njegov temelj, zbog čega dva reda mogu skupa postojati u istom subjektu (297). Budući da je kalcedonska definicija upotrijebila riječ »osoba« u ontološkom smislu, ona se ne može ponovo izraziti idealističkim obilježjem osobe (300) ili društvenom relacionom njezinom oznakom, kako su to učili npr. W. Panenberg,¹⁰ W. Kasper¹¹ i Widerkehr¹² (305).

S obzirom na pokušaje Schoonenberga¹³ i Schillebeeckxa¹⁴ da ponovno predstave kalcedonsku definiciju, autor za Schoonenberga kaže, da njegova nakana

¹⁰ Usp. *Grundzüge der Christologie*, Gütersloch, 1964. str. 335. i sl.

¹¹ Usp. *Gesù il Cristo* (tal. pr.), Brescia, 1975. str. 323. i sl., posebno str. 343—355.

¹² Usp. »Lineamenti di Cristologia« u *Mysterium salutis*, III/I, Brescia, 1971. str. 615—626.

¹³ Usp. »Ich glaube an Gott« u *Trierer Theologische Zeitschrift*, 81, 1972. str. 78—81.

¹⁴ Usp. *Jesus. Het verhaal van een levende*, Brugges, 1974. str. 26.

vodi do sabelijanizma, arijanizma i adopcionizma (312); a za Schillebeeckxa tvrdi, da je njegov napor protuslovan, jer u Kristu dopušta dvije osobe, kad kaže da je i njegova ljudska narav osoba; ali dvije se osobe ne mogu tako poistovjetiti da čine jednu osobu (314).

U osmom poglavlju Jamm. pobija Küngovu tvrdnju o protuslovlju ekumen-skih kristoloških sabora i dokazuje da su njihove definicije obavezne, jer su nezabludive: koncili su, naime, bili svijesni da izlažu pravu vjeru u Krista i stoga su vršili nezabludivo učiteljstvo, stvarno, iako ne formalno, tj. nisu upotrijebili riječ »infalibilan« (329—337).

Zadnje, deveto poglavlje autor posvećuje Küngovoj optužbi, naime da je dogma o hipostatskom Kristovom jedinstvu protuslovna (339—352). Zacijelo, odgovara pisac, bilo bi to jedinstvo protuslovno kad bi se jedinstvo i dvojestvo ostvarivalo na istoj razini. Ali to se ne događa. Jedinstvo se naime zbiva na razini osobe, dok dvojestvo na razini naravi (352).

U zaključku pisac pravi bilans svoga rada. U prvom redu zaključuje da je Küngova kristologija protivna N. zavjetu, Tradiciji i crkvenom učiteljstvu. Küng se u svome tumačenju Krista stavio izvan dogmatske crkvene predaje otklanjajući od Isusa svaki nadnaravni obris i tako od Njega napravio jedno-stavnog čovjeka, koji nadilazi sve druge ljude, ali uvijek ostaje samo čovjek. Prihvaćajući načelo radikalnog historicizma i nove Bultmannove hermeneu-tike, Krist mu je postao »predstavnik Božji«, što ne označuje osobu koja je Božji Sin u pravom, naravnom smislu; i Mojsije je bio predstavnik Božji, ali nije zato bio Božji Sin (358). Čak je i sam Küng u razgovoru s Židovom P. Lapidom¹⁵ priznao da se Isus nikada nije predstavio kao Božji Sin niti da je pretendirao da to bude. Nadalje, kad Küng suprotstavlja čovjeka-Isusa jedi-nom pravom Bogu, daje do znanja da Isus nije pravi Bog, nego samo njegova ograničena objava (364). Zato se odnos Isusa i Oca (a ne odnos Isusa i Boga, kako to hoće Küng) ne može tumačiti u smislu, da je pravi čovjek Isus iz Naza-reta stvarno objava pravoga Boga. Na taj se način otvoreno niječe da je Isus Božji Sin, tj. prava Božanska osoba (363). Negiranje Kristova božanstva sa strane Künga proizlazi iz njegova shvaćanja Kristove preegzistencije (365); ona znači da je Isusov odnos prema Bogu utemeljen u samom Bogu (366). Ali sva stvorenja, opominje autor, imaju takav odnos s Bogom. Isusova preegzistencija međutim nije tako dana u N. zavjetu. Ona je predstavljena na fizičko-metafizički način, od vječnosti, jer je Božji Sin (366—367).

Konačno Küng daje »pogrešivu pozitivnu parafrazu« kalcedonske formule: »Pravi Bog i pravi čovjek«. »Pravi Bog znači prema Küngu da u Isusu, odvjjetniku, zamjeniku, predstavniku Božjem, Raspetome, potvrđenom od Boga preko uskrsnuća, bijaše za vjernike blizu, djelujući i konačno objavljujući se, sam Bog. Dosljedno, tvrdnje o Božjem posinstvu, o preegzistenciji, o po-sredništvu u stvaranju i u Utjelovljenju, često pokrivene mitološkim i polu-mitološkim pojmovima, nemaju druge svrhe osim da obrazlože izvanrednu jedinstvenost, originalnost i nedostiživost poziva koji se konkretizirao u Isusu i s Isusom..., koji je konačno Božanskog a ne ljudskog porijekla« (368).

Na takvo izlaganje kalcedonske definicije Jamm. opaža da se u njoj ne govori da je Isus pravi Bog, rođen od Oca prije svake vječnosti, u jedinstvu Božan-ske naravi, nego da je rečeno da je Isus »predstavnik, zamjenik« u kojem se je konačno objavio sam Bog. Kad bi Küng držao Isusa pravim Bogom, nastavlja autor, nikada ne bi mogao reći, da se u Isusu objavljuje pravi Bog, jer Onaj koji je pravi Bog po svojoj biti ne može biti netko u kome se objavljuje pravi Bog, tj. netko koji je različit od samoga Boga; On mora biti sam Bog. Razlika koju je Küng napravio između Isusa i samoga Boga očituje da on niječe Isusovo božanstvo. To izričito potvrđuje Küng kad tvrdi da izjave o Kristovom božanskom posinovljenju, o njegovoj preegzistenciji, itd. ne kažu ništa o njegovoj Božanskoj osobi, jer da su mitološki ili polumitološki pojmovi, nego da imaju svrhu da istaknu Božje a ne ljudsko porijeklo izvanredne jedinstvenosti, originalnosti i nedostiživosti poziva spasenja, koji se konkretno

¹⁵ H. Küng-P. Lapide, *Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog*, Stuttgart-München, 1976, str. 20, 37.

zirao u Isusu i s Isusom. Stoga Isusova osoba nije božanska, nadodaje autor, nego je samo božanski poziv spasenja ukoliko dolazi od Boga koji se konkretno zira u Isusu. Jasnije od toga, zaključuje Jamm., naš se pisac nije mogao izraziti (368—369). Naravno, napominje Jamm., da je sve ovo što smo rekli u otvorenoj protivnosti s Nicejskim, Carigradskim, Efeškim i Kalcedonskim saborima, kao i sa svim ostalim općim koncilima sve do II. vatikanskog (369). Zato Kúngovo naučavanje o Kristu treba smatrati heretičkim (376).

* * *

Izložene misli mogu nam dočarati okvir u kojemu se je odvijao Jammarroneov razgovor s Kúngom. Sigurno će moći poslužiti kao temelj za daljnja teološka razmišljanja o važnom predmetu kao što je Kristovo božanstvo; dobro će doći ne samo laicima nego i teolozima pri čitanju Kúngova »Christ sein«. Pohvalno je, što je autor odmah na početku svoga rada ušao u filozofske temelje Kúngove misli, jer danas na žalost nerijetko filozofija navodi teologe i egzegete da odbace ili da svedu na minimum naučavanje crkvenog učiteljstva.

Zacijelo, ovo se djelo, kao i svaki ljudski rad, može usavršiti. Tako bi npr. trebalo nešto više posvetiti pažnje problemu čudesa na naravi, i to s historijskog gledišta, jer ih Kúng niječe, dok ih naš autor prihvaća. Bilo bi potrebno dokazati i historičnost Mt. 16, 16, kao što je to solidno učinio s Isusovim odgovorom pred Sinedrijem (str. 98, bilješka 2) i s »Logionom« Lk. 10, 17, Mt. 25, 28 (str. 153—178). Čudi me, što autor nije uopće obratio pažnju nijekanju Kristova djevičanskog rođenja i otkupiteljske Isusove žrtve, a ti su problemi vrlo usko spojeni s Kristovim božanstvom.

Unatoč ovim i drugim eventualnim primjedaba i želja koje bi se mogle napraviti, autor je zadužio teološku znanost i mnogim vjernicima povratio mir nakon čitanja Kúngova »Christ sein«. Nadamo se da će u sljedećem izdanju promijeniti naslov knjige; umjesto »Kúng heretik« bolji bi bio kao glavni naslov »Kristološke hereze u djelu Christ sein«. Naravno, ta izmjena ne bi stvarno promijenila sud o Kúngovu naučavanju, ali zbog naše današnje prevelike osjetljivosti knjiga bi se radije uzela u ruke.

Da bi nam Jammarroneova kritika bila jasnija, trebalo bi izložiti i ocjenu njemačke Biskupske konferencije o Kúngovoj knjizi, koja se slaže s Jammarroneom. Budući da je o tome u nas već pisano, upućujemo na bilješku 1. u ovom osvrtu.

ZBORNO DJELO

PUTOVI I RASKRŠĆA SUVREMENE TEOLOGIJE

Cijena 80 din

Narudžbe prima uprava Crkve u svijetu