

KRISTOLOGIJA WALTERA KASPERA (II)

Vladimir Merćep

4. Kritički osvrt

Nakon kratkog, sintetičkog prikaza Kasperove kristologije (usp. Crkva u svijetu, br. 4, 1976., 340—350), same se od sebe nameću neke, pozitivne i negativne, kritičke opaske.

Među prvim pozitivnim opaskama treba naglasiti da je riječ o djelu bogatu informacijama, idejama i proživljenošću. Osjeća se da je na nje-mu pisac mnogo radio, da ga je proživio. Daleko od toga da smo dali čitatelju sve što mu ova knjiga može pružiti, osobito ako se gleda na nje-zinu biblijsku, patrističku i suvremenu podlogu. Pisac temelji svoje re-fleksije na biblijskim tekstovima i u dijalogu s crkvenim ocima i konci-lima, a samo suočavanje s modernom teološkom i neteološkom misli posvuda je prisutno.

Treba pozdraviti što je autor pristupio kristologiji u historijskom ključu, jer nam nijedan drugi pristup, izvan ovoga, ne može tako jasno sačuvati osebnost Krista i kršćanstva i odvratiti nas od pogrešnih koraka. Pohvalno je što je osobito danas naglasio, da je crkvena zajed-nica autentično mjesto predaje o Isusu i susreta s njime te odbacio mi-šljenje onih koji bi htjeli Krista, a ne Crkvu (29. str.).

Zacijelo pisac zaslužuje veliko priznanje što je nastojao pomiriti Isusa povijesti s Kristom vjere, što brani trajnu valjanost koncilskih defini-cija, što kristologiju prožimlje pneumatologijom te polazi tradicionalnim putem objektivnog otkupljenja i pri tom ističe da spasenje, koje je Krist donio, uključuje cijeloga čovjeka, ne samo dušu nego i tijelo. Zato lijepo s pastoralnog stajališta piše: »Lozinka 'spasi svoju dušu' i označivanje pastoralne službe kao 'dušobrižništvo' barem su jednostrani i mogu la-ko dovesti do bježanja od konkretnih ljudskih problema, potreba i zah-tjeva. Pastoralna služba je briga za čovjeka u cjelini, briga za cjelovitost i identičnost ljudskog bića.« Put do toga vodi »preko križa i uskrsnuća« (245. str.).

Na koncu, ne može se prijeći preko činjenice da je poslije duge šutnje i nerijetkog teološkog konformizma o istočnom grijehu, ponovno jedan teolog snažno ustvrdio da nijekanje klasičnog naučavanja o istočnom grijehu vodi do opasnosti dualističkog maniheizma ili idealizma koji sve želi uskladiti, te da je tim naučavanjem kršćanstvo dalo jedan od najva-žnijih doprinosa ljudskom duhu (241. str.).

Uz ove i druge svijetle strane, koje nismo sve istaknuli, mogu se u djelu pronaći i sjene, t. j. negativne strane.

Kao prvu sjenu možemo označiti činjenicu da se pisac nije zabavio Kri-stovim djevičanskim začecem. Držimo da teolog Kasperova formata nije

smio zaobići to pitanje (usp. str. 76.), osobito u današnjoj teološkoj i egzegetskoj situaciji. Doista, on bilježi (str. 299., bilješka 69.), oslanjajući se na H. Schürmanna, da je pitanje još otvoreno s egzegetskog stajališta i da ono nije unaprijed riješeno protiv tradicije. Zatim nadodaje: »Budući da je egzegetsko tumačenje prvotne Crkve sasvim jasno (tj. da se slaže s tradicijom, o.m.), svako osporavanje crkvenog vjerovanja (o Kristovom djevičanskom začecu, o. m.) stavlja u pitanje samo načelo tradicije.« No slobodni smo zapitati: Da li za katoličkog teologa i egzegetu može to pitanje još biti otvoreno, kad se radi o vjerskoj istini Kristova djevičanskog začeca, i da li katolički egzeget može uopće staviti u pitanje načelo tradicije, ako mora »za ispravno pronicanje smisla svetih tekstova... gledati na sadržaj i jedinstvo sv. Pisma, obazirući se na živu Predaju cijele Crkve i na analogiju vjere?«³

Ovo nas pitanje dovodi do druge važne sjene Kasperova djela. Naime, čini se da pisac nije uspio riješiti odnos između Krista vjere i rezultata historijsko-kritičke metode, kakvu prakticiraju metoda povijesti oblika i redakcije. Skromno držim da je morao postaviti pitanje, koje mu je s pravom G. Baget-Bozzo dozvao u pamet, tj.: »Koja je uloga historiografije unutar ispovijesti vjere?«⁴ Već je unaprijed jasno da se ona ne može podvrgnuti ispovijesti vjere, ali se također ni ispovijest vjere ne može podvrgnuti historiografiji. No, očevidno je da historiografija ima veliku važnost za vjeru, za njezinu racionabilnost. Pošto Kasper nije uspio riješiti taj odnos, dosljedno ne rješava ni odnos između Krista povijesti i Krista vjere. Tako je prema njemu nesigurno s historijskog stajališta koje je tumačenje Krist dao svojoj smrti, dok s druge strane prihvaća tradicionalno tumačenje o spasonosnom značenju Isusove smrti (usp. str. 142. sl.). Zacijelo, on se oslanja na tekstove posljednje večere da bi pronašao značenje Isusove smrti, ali pošto s jedne strane tvrdi da je na temelju izvora teško precizirati koje je tumačenje Isus dao svojoj smrti (str. 136.), a s druge ističe da tekstovi o posljednjoj večeri nisu — barem u današnjem obliku — autentični izvještaji i ne želi raspravljati o tome koliko su historijski istiniti (str. 138., usp. str. 141. sl.), ostavlja nas u zraku s obzirom na značenje Kristove smrti.

Sigurno najveći Kasperov propust tvori pitanje Isusovih čudesa, u koje možemo uključiti i proroštva kao intelektualna čudesa. I baš s obzirom na njih može mu se štošta zamjeriti.

Ponajprije što se previše pouzdao u sigurnost rezultata historijsko-kritičke metode, kakvu prakticira metoda povijesti oblika i redakcije (kažemo: kakvu prakticira ova metoda, jer postoji i druga historijsko-kritička metoda!), a zaboravio je da se problemom pripisivanja Isusu čudesnih događaja i predviđanja bavila već kršćanska tradicija. Preko te činjenice ne može, prijeći nijedna ozbiljna egzegeza! Doista, kršćanska tradicija nije poznavala sve današnje egzegetske probleme, kao što su na pr. problemi unutrašnje kritike, ali je kod nje bila neobično živa svijest u istraživanju da li je Isus napravio i nešto izgovorio, barem po smislu i sadržaju. Budući da je Kasper reducirao važna Isusova čudesa i

³ D. V. br. 12.

⁴ G. Baget-Bozzo, nav. čl., nav. mj., str. 74.

posumnjao u neka proroštva, iznesimo samo nešto o tome što je kršćanska tradicija mislila o Isusovim čudesima i proroštvima. (Time prelazimo okvire recenzije, ali važnost predmeta, koji se danas zaboravlja, traži da ne gledamo na stilističke probleme!)

Apologet Kvadrat (u *Apologiji* pisanoj oko 124. g.) ističe da je sve do njegova vremena bilo na životu ljudi koje je Krist ozdravio i vratio iz smrti u život.⁵

Onima koji su kršćanima prigovarali da vjeruju u Kristovo božanstvo jer je napravio čudesa magijskim umijećem, odgovara filozof i mučenik Justin da oni nužno vjeruju ne onima koji tvrde, nego onima koji proriču ono što će se dogoditi i koji su vidjeli da se proročeno dogodilo i još vide da se događa (tako u *Apologiji* pisanoj oko 150/151. g.).⁶ Među takve proročene stvari on ubraja da će Isus, rođen od Djevice, liječiti sve bolesti i slabosti, mrtve vraćati na život, umrijeti i uskrsnuti.⁷ Te pak proročene stvari, nadodaje Justin, nisu dane, kako je to običaj i na način u pričama o Zeusovim sinovima, koje se mogu reći a ne dokazati, nego koje se mogu vidjeti i dokazati.⁸

I racionalist Celso poznavao je Isusova čudesa, kao što su ozdravljenja, ukrsnuća, umnažanja kruha, ali je tvrdio da su to činili i egipatski vračari. Origen mu odvrća da bi njihova čudesa bila slična Isusovim kad bi ih Isus pravio radi taštine i bio pokvarena života. No Isus ih je činio da se ljudi poprave, vrše Božju volju i svima* je davao primjer najboljega života.⁹ Celso je, nadalje, prigovarao da bi imao mnogo toga reći istinitog i različitog od onoga što su učenici pisali o Isusu, ali da to radije ispušta. Origen mu odgovara da se on utvara da ima nešto reći, jer osim Evandjelja nema drugog što bi mogao reći.¹⁰ Na Celsov prigovor da su učenici izmislili Isusova proroštva, Origen među ostalim odgovara: »Zar on ne uvida ili nije htio uvidjeti iskrenost onih pisaca, koji sami priznaju da im je Isus rekao: 'Svi ćete se vi ove moći na meni sablazniti?' I doista su se sablaznili. Petru je bilo ovo proročeno: 'Prije negoli pijetao zapjeva, tri put ćeš me zatajiti'. I Petar ga je tri puta zatajio. Kad dakle, nastavlja Origen, ne bi bili iskreni i u dobroj vjeri, nikada ne bismo napisali, kako to drži Celso, izmišljeno nijekanje Petra i sablazan učenika.«¹¹ Tako rasprava između Origena i Celsa spontano podsjeća da već u ondašnje doba nailazimo na problem današnje egzegeze, kako je to istaknuo A. Feuillet,¹² na navodno izmišljanje sa strane učenika i pripisivanje Isusu onih djela koje nije učinio i riječi koje nije izgovorio.

Arnobije (u knjizi *Adversus nationes*, lib. I., pisana oko 305. g.) još dublje i opširnije izlaže razloge zbog kojih učenici nisu mogli izmišljati čudesa i pripisivati ih Isusu: jer su bili najbolji svjedoci, najsigurniji pisci koji su događaje vidjeli svojim očima, u njih vjerovali i predali ih sljedećim naraštajima. Na prigovor da bi ondašnji ljudi bili površni, lažni, luđi, glupi, koji bi izmišljali da su vidjeli ono što nikada nisu vidjeli i lažnim svjedočanstvom prikazali činjenice koje se nikada nisu zbile ili ih djetinjstkim izjavama potvrdili, pisac odgovara da se, između ostalog, ne bi moglo s takvim ljudima u skladu živjeti, imati neprekidne veze, da oni ne bi mogli trpjeti nezasluzenu mržnju i smatrati se prokletim radi kršćanskog imena. Nadalje, nastavlja on, ako bi povijest onoga o čemu ti pisci govore bila lažna, ne bi se kršćanstvo u kratko vrijeme proširilo cijelim svijetom, ne bi se razni narodi izrgavali opasnostima života zbog kršćanstva. No, jer su ti narodi bili pobijedeni istinom, dali su se Bogu i nisu smatrali velikom štetom da budu mučeni.¹³

Crkva nije nikada prihvatila mišljenje da su naučavanje i događaji izneseni u Evandeljima izmišljeni i pripisani Isusu. Zato je i mogao II. vatikanski sabor

⁵ Nav. prema M. J. Rouet de Journel, *Enchiridion patristicum*, Freiburg Bress.-Barcelona, 1956², str. 39—40.

⁶ P. G., VI, col. 374—375.

⁷ Ib., col. 378.

⁸ Ib., col. 406.

⁹ *Contra Celsum* lib. I, u P. G., XI, col. 787.

¹⁰ *Contra Celsum* lib. II, Ib. col. 919.

¹¹ Ib., col. 826.

¹² Usp. njegovu misao u našoj studiji *Problem duše*, Split, 1974, 79.

¹³ P. L., V, col. 792—793; usp. col. 777—778.

s najvećom sigurnosti naglasiti: »Sveta Majka Crkva čvrsto je i s najvećom postojanošću držala i drži da četiri navedena Evanđelja, kojih povijesnost bez sustezanja tvrdi, vjerno predaju ono što je Isus Sin Božji, dok je živio među ljudima, za njihovo spasenje zaista i učinio i učio sve do dana kad je bio uzet.«¹⁴ Dakle, riječi i djela Isusova evanđelja vjerno predaju i to je Crkva uvijek s najvećom postojanošću držala. U svjetlu i u kontekstu te stalne crkvene tradicije i samo jedno evanđeosko svjedočanstvo o nekom čudu ili o nekom proroštvu ima svoju sigurnost, koju ne može poljuljati nijedno hipotetsko egzegetsko tumačenje. Priznajemo da unutrašnja kritika evanđeoskog teksta može formulirati teškoće o pojedinim Isusovim riječima i događajima iz njegova života, ali ako se sjetimo da nam »naša historijska spoznaja o prvotnoj (kršćanskoj, o. m.) zajednici dopušta samo stvarati hipoteze o njoj,^{14a} da su Evanđelja fragmentarni i nepotpuni spisi, da evanđelisti nisu imali na pameti sve moguće i nemoguće probleme današnje egzegeze te da su riječi i događaji iz Isusova života dio jednog života, za koji uvijek postoji mogućnost da ne dođe potpuno na mrtvi papir, te teškoće nisu razlog da se posumnja u historičnost Isusovih riječi i događaja, barem u njihov smisao i sadržaj.

Kad Kasper tvrdi da su ona reducirana čudesa »izraz vjere u spasonosno značenje Isusove osobe i poruke«, zaboravlja spomenuti da su *Evanđelja općenito i sva čudesa posebno svjedočanstva o Isusovoj osobi i djelovanju* te da su Evanđelja nastala u takvoj sredini koja je bila *prožeta ljubavlju prema istini i iskrenosti*. Na žalost, danas se prečesto zaboravlja da su evanđelisti htjeli svjedočiti o Isusovu životu i da je prvotna kršćanska zajednica bila prožeta ljubavlju prema istini i iskrenosti. Stoga je potrebno naglasiti ta dva važna aspekta za shvaćanje evanđeoskih tekstova.

U svetopisamskim tekstovima ondašnjeg vremena, kad su nastala Evanđelja, često se rabe riječi »svjedok« i »svjedočanstvo«. Tako u Djelima apostolskim na 17 mjesta dolaze spomenuti ili *njima* slični izrazi. Na početku Lukina evanđelja čitamo: »Budući da su mnogi pokušali srediti propovijedanje o događajima što su se dogodili među nama, kako su nam ih predali oni koji su bili od početka očevici i sluge riječi... (1, 1—4). I na koncu istog Evanđelja imamo istu misao: »Vi ste *svjedoci* svega toga« (24, 48). Na završetku IV. Evanđelja Ivanovi su učenici nadodali bilješku u kojoj se dva puta spominje svjedočanstvo: »Ovo je taj učenik što *svjedoči* za ovo i napisao ovo. I znamo da je istinito njegovo *svjedočanstvo*« (Iv 21, 24). U 1. Petrovoj se bilježi: »Starješine koje su među vama opominjem ja, starješina kao i oni, *svjedok* Kristovih muka« (5, 1). U 2. Solunjanima Pavao ističe: »Vi ste povjerovali *svjedočanstvu* koje smo vam donijeli« (1, 10). U 1. Korinćanima Pavao naglašava: »Predao sam vam najprije ono što sam i primio« (15, 3) i nadodaje: »Ako Krist nije uskrsnuo..., tad smo lažni svjedoci« (r. 14—15).

U 7,25 iste poslanice Pavao svjedoči o djevicama: »Za djevice nemam nikakve zapovijedi (od Gospodina), ali dajem savjet kao onaj koji, zahvaljujući Gospodnjem milosrđu, zaslužuje povjerenje.« Zašto Pavao nije taj savjet stavio u usta Gospodinu, pa bi imao jače značenje?

Pavao glasovitom paradoksalnom opomenom na vrlo uspješan način izražava vjernost objavljenom naučavanju: »Ako bi vam tko — bilo to mi, bilo anđeo s neba — navijestio Evanđelje protivno onom koje smo vam navijestili, neka bude proklet!« (Gal 1, 8). Zar je moguće zamisliti apostola naroda, koji ovako piše, da izmišlja i pripisuje Kristu riječi i djela? S druge strane, da li je moguće da bi se itko, kod takve Pavlove prijetnje, usudio u njegovim zajednicama nešto navlaš o Isusu izmisliti i pripisati mu kao njegovo?

Prije uzašašća Krist naređuje: »Idite i učinite sve narode mojim učenicima... Učite ih da vrše sve što sam zapovjedio« (Mt 28, 20). Bez obzira na autentičnost tih riječi, one svjedoče o mentalitetu ondašnje zajednice da treba vjerno čuvati sve što je Spasitelj naredio, a ne što su zajednica ili redaktori Evanđelja izmislili!

¹⁴ D. V. br. 19.

^{14a} Ch. Perrot, *La Lecture d'un texte évangélique*, u *Le Point Théologique* 2, Paris, 1972, str. 96—97.

Luka na početku svog Evanđelja ističe da je »*pomno* ispitao sve od početka« o Isusu, kako bi se »*Teofil osvjedočio o sigurnosti nauke koju je primio*« (1, 2). Kakvog bi smisla imalo to »*pomno* ispitivanje« i kakvu bi »*sigurnost*« mogao dobiti Teofil o Isusovu naučavanju, kad bi i sam Luka pripisivao Isusu riječi i događaje, a sama kršćanska zajednica neodgovorno fantazirala o Isusu? Zar ne bi bilo nelogično Lukino svjedočanstvo o Djelima apostolskim: »*Ne možemo drukčije govoriti nego što smo vidjeli i čuli*« (4, 20), kad bi i sami evanđelisti mogli napisati ono što nisu vidjeli ni čuli? Čemu on Lukino inzistiranje u istom spisu da se u apostolsku službu mora primiti samo onaj koji je bio svjedok Kristova uskrsnuća i vidio sve ono što se na Isusa odnosi (usp. Dap 1, 21—22), kad se o Isusu može držati i ono što nije napravio i nikada izrekao i, dosljedno, to drugima naviještati, da bi u izmišljeno vjerovali i po izmišljenome uređivali svoj život? Zar bi, nadalje, Lukina teologija u Djelima apostolskim mogla dopustiti zbog jedne laži smrt Ananije i Safire (kažemo teologija, jer bi u njima neki vidjeli samo teološko djelo), kad bi Luka kao pisac (Evanđelja i Djela apostolskih) mogao dopustiti da se uskrsnom Isusu pripisuju neizgovorene riječi i nenapravljena čudesa? Zar to pripisivanje ne bi bio teži grijeh od laži Ananije i Safire? I to teži, što bi se izmislile stvari koje se ne odnose na nekog čovjeka, nego na Bogočovjeka, i koje će imati neodgodne posljedice za cijeli svijet!

Ako prvobitnoj Crkvi, pa i evanđelistima s njome, ne bi bilo stalo do istine, i to do ljubomorne istine, i kad ona ne bi dobro razlikovala istinu od laži, zar bi se mogla naći u Mateja sljedeća opomena: »*Vaš govor neka bude: da, da, ne, ne! Što je više od toga, od Zloga dolazi!*« (5, 37)? Zar se može olako dopustiti da onaj, koji tako ljubi istinu, izmišlja riječi i djela Isusova, ili da ne bi dobro provjerio ono što je ušlo o Gospodinu u njegovo Evanđelje?

Ako su sveti pisci pripisivali događaje i riječi Isusu, kakvog li smisla ima onda Ivanovo svjedočanstvo: »*Duh Sveti, kojega će Otac poslati radi mene, naučit će vas sve i sjetiti svega što vam rekoh*« (Iv 14, 26)? Čemu onda služi »*potsjećanje Svetoga Duha*«, i to »*svega što je Isus rekao*«? Zar ih onda ne bi i previše potsjetilo, ako su mu stavili u usta ono što nije rekao, ni po smislu (i što nije napravio) ni po sadržaju?

Tito se morao boriti protiv onih »*koji prijanjaju uz židovske bajke i zapovijedi ljudi koji istini okreću leđa*« (Tit 1, 14). Kakvog bi smisla imala ta borba Titova, ako bi sami stupovi Crkve, apostoli, evanđelisti, ako bi sama prvotna zajednica svojim spisima i propovijedima širila o Isusu razne bajke i legende a »*istinini okretali leđa*«, pripisujući Isusu razna čudesa koja nije napravio i proroštva koja nije dao? Kad bi to bila istina, zar se naša današnja Evanđelja ne bi pretvorila u bajke, u lijepe pričice o Isusu, zar ne bi ponovno postali apokrifni spisi? Kako je mogla 2. poslanica Petrova (ne ulazimo u pitanje je li Petar njezin autor!) onako sigurno ustvrditi da Kristovo preobraženje na gori ne spada »*među izmišljene bajke*« (1, 16—19), ako je taj događaj, prema egzegezi koju Kasper slijedi, izmišljen poslije Kristova uskrsnuća?

Sv. Ivan ili njegovi učenici — to nije važno! — svjedoče na koncu IV. Evanđelja: »*Mnoga je druga čudesa učinio Isus pred svojim učenicima. Ona nisu napisana u ovoj knjizi. A ova su napisana da trajno vjerujete da je Isus Mesija, Sin Božji, te da vjerujući imate život po njemu*« (Iv 20, 30). Dakle, Ivan ili njegovi učenici htjeli su utvrditi u vjeri prve kršćane preko čudesa koja su napisana u tom Evanđelju. Ta su čudesa, među ostalim, o kojima govori IV. Evanđelje, pretvaranje vode u vino u Kani, umnažanje kruha, hodanje po vodi, uskrisenje Lazara, koja Kasper niječe ili barem stavlja u sumnju. Ako je održivo ovo Kasperovo mišljenje, što ćemo onda misliti o Ivanu ili o njegovim učenicima, koji žele izmišljotinama utvrđivati vjernike u vjeri? Zar to ne bi značilo za suvremenike IV. Evanđelja, koji su bili neposredni svjedoci onoga što je Isus rekao i učinio, da ih se drži djecom ili ludacima? Zar takvo pisanje ne bi bilo najveća bezobraztina sa strane Ivana ili njegovih učenika? Tko se može utvrditi u vjeri izmišljotinama i bajkama?

Imajući u vidu ovo ozračje istinitosti, koje je prožimalo prvu kršćansku zajednicu i njihove pisce, pa makar ovi i s nekom slobodom izvješćivali o Isusovu djelovanju i naučavanju, razumijemo oštru reakciju dvaju modernih egzegeta,

jednog katolika, drugog protestanta, na račun historijsko-kritičke metode, koja olako prelazi preko svjedočanstva novozavjetnih pisaca. Katolički je egzeget, A. Feuillet, pozvao na uzbunu: »Unaprijed se nameće kao posvemašnja nužda, a to je temeljito čišćenje egzegetskih metoda, koje su dovele do tražičnog i žalosnog rezultata, t. j. do potpune historijske devalvacije izvještaja o Isusovu djetinjstvu u Mateja i Luke. Danas se čudno zloupotrebljavaju usporedbe sa St. zavjetom da se uništi povijest spasenja, posebno *evanđeoska povijest* (mi potcrtali). Zbog toga što ova ili ona pojedinost Isusova djetinjstva, krštenja, preobraženja, nekog njegovog čuda, epizode Samaritanke itd. djeluje da se pomišlja na neka opisivanja St. zavjeta, to ne ovlašćuje da se znanstveno zaključi na jednostavnu teološku konstrukciju, koja bi pošla od tradicionalnih (starozavjetnih, o. m.) motiva. Takva metoda otvara put svim maštanjima i svim nijekanjima s najtežim posljedicama. Hitno je vrijeme da se vrati natrag (egzegetski, o. m.) aparat.«¹⁵

Protestant G. Maier, koji ne vidi razlike između katoličke i protestantske historijsko-kritičke metode,¹⁶ zaključuje da je ta metoda »došla u slijepu ulicu — Sackgasse«.¹⁷ Zacijelo, tübinški protestantski egzeget P. Stuhlmacher kritizira taj Maierov zaključak,¹⁸ ali mu implicitno daje pravo kad govori o »zastrašujućem opadanju novozavjetne znanosti u Njemačkoj«¹⁹ i o »današnjoj bijedi novozavjetne znanosti«²⁰ ili kad ističe da danas egzegeta mora apologetski braniti svoj opstanak u Crkvi,²¹ ili dok piše: »Kod kritike Evanđelja, istraživanja o sv. Pavlu, radova o Ivanu, prikazivanju povijesti prvotnog kršćanstva, ... danas gospodare protuslovlja.«²² »Današnja, gotovo u svakom novom broju časopisa dokumentirana nizbrdica prema kaotičnom stvaranju hipoteza na egzegetskom polju svakako je škodljiva za ugled novozavjetne znanosti i k tome alarmantna.«²³ »Naša današnja znanstvena egzegeza u sebi je vrlo hipotetična i prema tome u svojoj sposobnosti spoznavanja i djelovanja posve ograničen pothvat«, zato se »mi (egzegete, o. m.) moramo pokušavati vježbati u egzegetskoj skromnosti.«²⁴ S njim se slaže i bečki bibličar s katoličkog fakulteta J. Kremer koji priznaje da »rezultati historijsko-kritičkog istraživanja imaju u velikoj mjeri samo problematično obilježje i oni nikada ne mogu zahtijevati posvemašnju valjanost«, te zamjera H. Küngu što u svojoj knjizi *Christ sein* nije vodio računa o primjedbama koje su na račun historijsko-kritičke metode napravili E. Güttgemans, F. Hahn i P. Stuhlmacher.²⁵ Čak Kremer nijeće mogućnost svakoj egzegezi da nam dade historijskog Krista: »Kao što je prekritično (naivno) tumačenje Biblije bilo uvjerenje da može u biblijskim tekstovima neposredno uhvatiti djela i riječi Isusove, tako postoji ne mali broj onih koji misle... da mogu u rastvorenim riječima i djelima Isusovim, pomoću historijsko-kritičke metode, uhvatiti prvotno Isusovo propovijedanje i u njemu naći jedino pravilo za život, što u temelju predstavlja neku vrstu naivnosti.«²⁶ Tako se upada u fideističko stajalište kad se napusti važnost svjedočanstva u Evanđeljima i Feuilletov poziv da se egzegetski aparat vrati natrag postaje još urgentniji. Dok ističemo potrebu vraćanja natrag egzegetskog aparata, time se nipošto ne želimo vratiti na tradicionalnu egzegezu, koja je previše isticala — da se slikovito izrazimo — stabla, a zaboravljala šumu, t. j. naglašavala historičnost Evanđelja, a zaboravljala njihovu teologiju. No s druge strane ne možemo pristati uz modernu, vrlo raširenu tendenciju među egzegetima, koja svodi na minimum historičnost evanđelja i na koncu je uništava, te tako gleda samo šumu bez stabala. Inzistiramo na tome da treba imati u vidu i stabla i šumu. Jer šume nema bez stabala; ona s njima počinje i s njima svršava.

¹⁵ A. Feuillet, *Jésus et sa Mère*, Paris, 1974, str. 274.

¹⁶ G. Maier, *Das Ende der historisch-kritischen Methode*, Wuppertal, 1975³, str. 5.

¹⁷ *Ib.* str. 46.

¹⁸ P. Stuhlmacher, *Schrift-Auslegung*, Göttingen, 1975, str. 103—108, bilj. 48.

¹⁹ *Ib.*, str. 33.

²⁰ *Ib.*, str. 11; usp. str. 51.

²¹ *Ib.*, str. 9.

²² *Ib.*, str. 50.

²³ *Ib.*, str. 53.

²⁴ *Ib.*, str. 57—58.

²⁵ J. Kremer, *Marginalien eines Neutestamentlers zum Umgang mit den Ergebnissen der neueren Exegese*, u *Diskussion über Hans Küngs »Christ sein«*, Mainz, 1976, str. 46, s bilj. 11.

²⁶ *Ib.*, str. 46.

Ali nema ni stabala bez šume, bez teologije, doktrinarne nakane Evandjelja, o kojima izričito svjedoči Ivanovo Evandjelje (usp. 20, 30—31; 21, 24—25); čak su se evanđelisti više zanimali za tumačenje događaja, za njihovu teološku refleksiju negoli za materijalno nagomilavanje historijskih podataka. I »to je posve normalno, nadodaje A. Feuillet. Historijska religija, nastavlja Kasper s C. H. Doddom, ne privezuje se bez ikakva razlikovanja uz svaki vremenski niz događaja, nego uz one koji su posebno značajni. Ta primjedba vrijedi za sva četiri Evandjelja uzeta u njihovoj cjelini; posebno vrijedi za opise djetinjstva (Isusova, o. m.) u sv. Luke i za cjelokupnost četvrtog Evandjelja, gdje je teološka refleksija o velikim događajima povijesti naročito došla do izražaja i zauzimalje znatno mjesto. Unatoč tome bilo bi posve lažno da bi u ova dva posljednja slučaja evanđelistima bilo najviše do historikalnosti (teološke refleksije, o. m.) i da bi historičnost (događaji, o. m.) bila u njihovim očima nešto drugorazredna. Jer što bi stvarno bilo od historikalnosti bez historičnosti? Drugim riječima: što postaje navodna doktrinarne refleksija o velikim događajima spasenja, ako se najprije nije osiguralo da su se oni dogodili? Na pr. što postaje tvrdnja o djevičanskom Isusovu začecu, ako su opisi djetinjstva (Isusova, o. m.) koji ga posvjedočuju izmišljeni? Ili još: što postaje evanđeosko naviještanje o Isusovoj pobjedi nad zlim silama, ako činjenice koje služe da je pokažu, kao na pr. Isusove napasti u pustinji ili tjeranje zloduha koje Evandjelja opisuju, nisu stvarno bile doživljene?«²⁷ Ili, što bi bilo od Kristova uskrsnuća bez ukazanja? Jer »za kršćane od početka i za svu kršćansku katehezu kroz 20 stoljeća otajstvo i čudo bili su prisno povezani. Preko čuda ukazanja upoznaje se otajstvo.«²⁸ Mora biti vrlo naivan onaj koji misli da se može za dugo održati među vjernicima vjera u uskrsloga Krista, ako se radi na tome da se evanđeoski opisi koji govore o Kristovim uskrsnim ukazanjima prihvate kao jednostavne teološke i simboličke konstrukcije.«²⁹ Zato »događaj, kako je to vrlo dobro rekao O. Cullmann,³⁰ nastavlja Feuillet, ima uvijek konačno prvenstvo, jer on omogućuje tumačenje. To uvijek ima kao polaznu točku neku stvarnu činjenicu, u kojoj čovjek razabire Božju nakanu. Zacijelo, moguće je da u historijskom opisanju neki detalj nosi obilježje literarnog predstavljanja. Ali to se mora solidno ustanoviti i to pomoću dokaza, koji su nešto drugo nego ona posve subjektivna nevjerovatnost »Čini se...«, kako se to često kaže, o. m.). Treba dokazati da se ti detalji razlikuju od ostalog opisivanja. Ako se to ne dokaže, sumnja će se brzo proširiti na čitavo opisivanje, u kojem će se gledati samo izmišljotina. Dakle, bez historičnosti historikalnost bi bila apstraktna spekulacija, a to je baš protivno onome što prije svega želi biti Kristova religija, naime svjedočanstvo stvarnih Božjih intervenata u povijesti čovječanstva, da bi mu donijela spasenje.«³¹

Budući da je Kasper osjetio da bi reducirana Isusova čudesa mogao netko prezreti i odbaciti, požurio se te je opomenuo da »nije dopušteno zaključiti da ona nemaju nikakvo teološko i kerigmatsko značenje«. Slažemo se, barem u prvi mah, u tome s piscem, ali je morao nadodati da takva izmišljena i Isusu pripisana čudesa ne mogu spadati na Isusovo Evandjelje, da ona nisu dio njegova života; stoga nam nisu kadra pripočeti nikakvu Isusovu poruku. Ni Duh Sveti svojim nadahnućem ne može učiniti da nešto postane što se nije zblilo i da to pripíše Isusu kao njegovu! To može biti samo poruka, teologija, razmišljanje dotičnog pisca. No, jer bi ti pisci, evanđelisti, lažno nešto pripisali Isusu, tada i teološko i kerigmatsko značenje čudesa gubi svoju vrijednost, te se stoga pretvaraju u lažne pobožne priče i bajke pa Evandjelja ponovno postaju apokrif. Zato je s pravom napisao protestantski egzeget H. Riddehors: »Držeći da je sadržaj vjere evanđelista drukčiji od događaja koji se opisuje, pogađa se evanđelist usred srca, ne samo usred srca njegova izvještaja, nego i njegova navještaja« (poruke, o. m.).³²

²⁷ A. Feuillet, *Jésus...*, str. 180—181.

²⁸ *Ib.*, str. 264—265.

²⁹ *Ib.*, str. 264.

³⁰ O. Cullmann, *Le salut dans l'histoire*, Neuchâtel, 1966, str. 136.

³¹ A. Feuillet, *Jésus...*, str. 181.

³² H. Riddehors, *The Structure and Scope of the Prologue of the John*, u *Novum Testamentum*, 1966, str. 200.

Poslije ove duge primjedbe na račun Kasperove egzegeze imali bismo mnogo toga prigovoriti samim njegovim argumentima, kojima bi htio reducirati Isusova čudesa ili u njih posumnjati. No, kako bi nas to odvelo daleko, radije se zaustavimo na razlozima koji ga navode da odbaci klasični pojam čuda. Prije negoli prijedemo na te razloge zanimljivo je zabilježiti da je piscu jedan od razloga za reduciranje evanđeoskih čudesa njihova sličnost s izvanevanđeoskim čudesnim opisivanjima.

Na taj razlog možemo odmah odvratiti da navodna sličnost jednih s drugima još nije nikakav dokaz za evanđeoska čudesa ili protiv njih. Ako su se evanđeoska čudesa stvarno dogodila, tada ih izvanevanđeoska, bilo da su lažna ili istinita, ne mogu obeskrjepiti ili učiniti da ne postoje. Ako su izvanevanđeoska čudesa lažna, evanđeoska će se pojaviti u još većem sjaju; ako su istinita, njihova će se vrijednost kao djelo božanskog interventa ispitati u njihovom posebnom izvanevanđeoskom kontekstu. Zato čudno izgleda Kasperovo stajalište kad na temelju dojma (*man gewinnt also Eindruck*) da je Novi Zavjet obogatio Isusov lik izvanevanđeoskim čudesnim motivima, zaključuje da se »nameće (ergibt sich, str. 105, 2) reduciranje evanđeoskih čudesa: dojam ne može ništa nametnuti! Nadalje, ne smije se zaboraviti, što se danas prečesto zaboravlja, da se kršćanska misao već u svojoj starini sreća s problemom sličnosti evanđeoskih i izvanevanđeoskih čudesa — kao što smo vidjeli kod Justina i Origena — i ta sličnost nije ni najmanje utjecala na smanjivanje Isusovih čudesa ili na sumnju o njihovoj historičnosti, kako to olako djeluje na moderne egzegete i teologe!

Razlozi pak zašto Kasper odbacuje klasični pojam čuda jesu znanstvene i teološke naravi, i to dva znanstvena i dva teološke naravi.

Znanstveni su razlozi: 1. Klasični se pojam čuda protivi znanstvenoj misli koja pretpostavlja »neprekidnu povezanost uzročnosti i određenja«; 2. da se ona može prihvatiti, trebalo bi »poznavati sve zakone naravi i prodrijeti do dna svakom pojedinom slučaju« (108.).

Teološki razlozi: 1. u slučaju klasičnog pojma čuda Bog bi se »postavio na razinu drugotnih uzroka; ne bi bio više Bog nego idol«; 2. jednom ustanovljena takva čudesa »prisilila bi na vjeru i time bi oduzela mogućnost slobodne odluke« (ib.); učinila bi »vjeru nemogućom« (116, 1).

O znanstvenim Kasperovim razlozima možemo odmah reći da nisu ništa novo donijeli što već nismo znali i što nismo već davno odbacili.³³ Na prvi razlog može se odgovoriti da on praktički upada u opći determinizam, koji se ne može prihvatiti i koji ne prihvaćaju ni sami učenjaci.³⁴ Priznajemo stalnost prirodnim zakonima; barem u makrokozmu oni djeluju u određenom smjeru. Da tako mogu raditi, potrebno je da se ostvare prethodni uvjeti za njihovo djelovanje i da ne sudjeluje neka viša sila koja im ne će spriječiti određeni učinak. Samo u tom slučaju bit će stalni, nužni.

³³ Usp. na pr. A. Beni, *Teologia fondamentale*, Firenza, 1972, str. 250—253.

³⁴ Neka svjedočanstva učenjaka usp. kod B. de Solages, *Crotique des évangiles et méthode historique*, Toulouse 1972, str. 200—201.

Na drugi razlog odvrćamo: iako ne znamo dokle sve može dospjeti narav, ipak smo sigurni, pomoću indukcije, dokle narav ne može dospjeti, kao na pr. kod nekih časovitih ozdravljenja, uskrsnuća, makroskopskog umnažanja kruha itd.

I na teološke razloge nije teško odgovoriti. Na prvi je s pravom odgovorio Kasperov kritičar u *Osservatore Romano*: »Bog ne sudjeluje (kod čuda, o. m.) kao stranac ili kao drugotni uzrok da bi zamijenio prirodne zakone, nego kao stvoritelj, uzdržavatelj i gospodar same naravi i njezinih zakona, koji ih stoga može, kako mu se sviđi, časovito zaustaviti, promijeniti, da pokaže svoju vrhovničku nazočnost.«^{34a}

O drugom teološkom Kasperovu razlogu već su razmišljali saborski oci I. i II. vatikanskog sabora i odbacili ga. I. vatikanski sabor osudio je onoga koji bi ustvrdio da »pristanak uz kršćansku vjeru nije slobodan, nego da se nužno proizvodi dokazima ljudskog razuma«,^{34b} premda je naučavao razumnost kršćanske vjere. II. vatikanski sabor ističe da je Krist »čudesima podupirao i potvrđivao svoje propovijedanje, ali samo da pobudi i pojača vjeru slušatelju, a ne da na njega vrši svoj pritisak«.³⁵ Čudesna i znakovi, nadodajemo, nisu matematički dokazi, koji sile volju, nego se radije daju gledaocu kao pomoć da bi mogao slobodno i zaslužno pristati uz Krista.

Lijepo je što je Kasper izradio biblijsku teologiju o čudu, ali nas začuđuje da u toj teologiji nema ni riječice o čudu prema Ivanovu Evanđelju. Kao da Ivan nije najstariji i najmlađi svjedok, da se paradoksalno izrazimo, o Isusovim znakovima i čudesima. A Ivan apostol mogao mu je još mnogo toga lijepog i originalnog reći o teologiji čuda!

Da bi naš pisac podržao svoju tezu, da se čudesa događaju u granicama prirodnih zakona, poziva se čak i na načelo: »Intenzivnost autonomije stvorenja raste u jednakom, a ne u obratnom odnosu, prema intenzivnosti Božjeg djelovanja« (113, 3). No kod prizivanja na to načelo nužno je napraviti distinkciju. To načelo vrijedi za djelovanje *secundum esse creaturae*, tj. ako Božje djelovanje slijedi zakone stvorenja. Ali ono ne vrijedi ako Bog te zakone ne slijedi. Kad bi se to načelo htjelo posvuda primijeniti, najprije ne bi bilo pravih čudesa koja nadilaze zakone naravi; ne bi došlo do pretvorbe u sv. misi, ne bi bilo Kristova djevičanskog začeca; samo kršćanstvo ne bi bila nadnaravna religija, itd. Stoga treba paziti gdje se pojedina načela rabel Skromno držim da nije lako s teološkog stajališta prihvatiti autorovo mišljenje prema kojemu »spoznaja čuda kao čuda, t. j. kao Božjeg djela, pretpostavlja vjeru«, i da su »čudesa znakovi za vjeru« (116.). Vjeru pisac shvaća kao »pouzdanje u Isusovu čudotvornu moć« (ib.). Čini mi se da I. vatikanski sabor malo drukčije naučava kad govori o odnosu između razuma i vjere, naime da su čudesa i proroštva »*najsigurniji znakovi Božje objave i najprikladniji shvaćanju svakoga*«. ³⁶ Sabor osuđuje onog koji bi ustvrdio da »Božja objava ne može postati kredibilna vanjskim znakovima« (t.j.

^{34a} P. C. Landucci, *La verità dei miracoli di Gesù*, u *Osservatore Romano* dne 25. II. 1976, str. 5. i u *Divinitas* 2 (1976), str. 207.

^{34b} D. Sch. 3035; usp. 3009–3010.

³⁵ D. H. br. 11.

³⁶ D. Sch. 3009.

čudesima i proroštvima, o. m.),³⁷ da se čudesa *nikada* ne mogu sigurno spoznati i da se njima *valjano ne dokazuje božansko porijeklo kršćanske religije*.³⁸ Kad bi se za spoznaju čuda kao čuda tražila prethodna vjera u Isusovu čudotvornu moć, držim da ne bismo čitali ove riječi u Evanđelju: »Ako, dakle, ne činim djela Oca svoga, i dalje mi ne vjerujte. Ali ako ih zbilja činim, makar meni ne vjerovali, *vjerujte djelima*« (Iv 10, 37; usp. 3, 2; 4, 45; 6, 2. 14; Dap 2, 43; 6, 8; 8, 6; 14, 3)

Konačno, i s teološkog promatranja teško je usvojiti Kasperov pojam čuda. I vatikanski sabor naučava da »čudesa i proroštva« jasno dokazuju Božje svemogućstvo i (njegovo, o. m.) beskonačno znanje.³⁹ Naprotiv, nije jasno da taj nauk uključuje autorovo mišljenje prema kojemu se čudesa događaju unutar naravnih zakona.

Spominjući daljnje sjene Kasperova djela treba naglasiti da se čini da on ne razlikuje dovoljno između Isusa i Logosa kad piše: »Budući da se u Isusu Kristu sam Bog objavio i konačno priopćio, bez sustezanja i nenadmašivo, *Isus* pripada u definiciju vječnog Božjeg bitka (gehört Jesu in Definition des ewigen Wesens Gottes hinein). Iz eshatološkog obilježja Kristova događaja slijedi da je Isus već od vječnosti Božji Sin i da je Bog od vječnosti »Otac Gospodina našega Isusa Krista. Povijest i sudbina Isusova utemeljene su, dakle, u Božjoj biti« (207.). Čini se da tim riječima pisac uvodi u vječni Božji bitak i ljudsku narav, što ne bi bilo točno, jer Isus kao Isus nije postojao od vječnosti: on postoji od onoga časa kad se ljudska narav (koja je vremenska) sjedinila s božanskom (vječnom) u božanskoj osobi.

Iako autor naučava da je kod Kristova uskrsnuća čitav čovjek ušao u Božju dimenziju, a ne samo duša, ipak se čini da u uskrsnome tijelu on ne uključuje i neku materijalnost, kako to čini »velika većina teologa« (179.).

No, ako imamo na pameti vjerske definirane istine da se u Euharistiji nalaze istinski, stvarno i supstancijalno tijelo, krv, duša i božanstvo Isusa Krista (koji sjedi s desna Ocu na naravni način opstanka)⁴⁰ i da se u sv. misi »isti onaj Krist nalazi i nekrvno žrtvuje, koji je na žrtveniku križa jednom sama sebe krvno prinio«,⁴¹ kao i vjersku istinu da je Isus uskrsnuo u umrlome tijelu, držim da put velike većine teologa *nužno* slijedi iz tog naučavanja.

Premda se nije mogao kontrolirati način Kristova uskrsnuća, ipak je to činjenica koja se zbila u našem vremenu, u ovome svijetu, i prema tome je, barem u svojim učincima, spoznatljiva i saopćena preko nekoliko nesumnjivih danosti kao stvarni događaj prošlosti, dakle, kao pravi historijski događaj. Stoga nema razloga da s piscem ustvrdimo kako se uskrsnuće ne može »historijski ustanoviti«. Kad pak Kasper tvrdi da je mnogo važnija od »historijskih činjenica« kredibilnost, koju o njemu daju svjedoci svojom vjerom, čini se da previše popušta modernoj subjektiv-

³⁷ Ib. 3033.

³⁸ Ib. 3034.

³⁹ Ib. 3009.

⁴⁰ Ib. 1636, 1651.

⁴¹ Ib. 1743; usp. 1751, 1752.

stičkoj kulturi. To bi moglo potsjetiti na Bultmannovu tezu, po kojoj bi kerigma bila mjesto i bitni način Isusova uskrsnuća, ili na Marxenovu: da se »Isusova stvar nastavlja«.

Mondin je predbacio Kasperu njegovu odvratnost prema metafizici i spomenuo neke primjere,⁴² no nije se dotaknuo pišćeva gledišta o dokazu za Božju opstojnost. Čini se da, prema tom gledištu, nema razumnog dokaza za Božju opstojnost, dok piše: »Taj beskonačni (Bog, g. m.) ostaje otvoren, mnogoznačan, ambivalentan, sposoban za mnoga tumačenja. Može se rastumačiti kao panteistički temelj stvarnosti; može se shvatiti kao izraz posljednjeg apsurdna egzistencije...; može se razumjeti i na teistički način. I svako od tih tumačenja *pretstavlja opoziciju*«; dakle, čini se da nema razumnog dokaza za tu beskonačnu egzistenciju. Bez metafizike nema sigurnog dokaza za Božji opstanak. S pravom je pisao F. Van Steenberghe: »Držimo da se svaki dokaz, koji doista zadovoljava, mora sveći na metafizički.«⁴³ I taj dokaz »osigurava posvemašnju točnost« i daje »sigurnost u najvećem stupnju«,⁴⁴ *bez prethodne opcije!* Ako pak nema razumnog dokazivanja Božje egzistencije, tada naravna religija ostaje bez temelja, nadodaje jedan drugi filozof, a nadnaravna bez sigurnih pretpostavki, i postaje iracionalna,⁴⁵ s njom postaje iracionalna i kristologija!

Na koncu, čini se da pisac nije dovoljno dosljedan. Izgleda da je upao u gotovo istu pogrešku koju je pronašao na pr. kod K. Rahnera i drugih. Prema Kasperu, kako smo već vidjeli, antropologija bi bila samo gramatika kojom se Bog služi da se izrazi, ali gramatika koja ostaje otvorena najrazličitijim izjavama i koja nalazi svoje konkretno određište u Isusovu ljudskom životu. Na str. 226. čitamo da »stvarnost... mora biti već u sebi *kristološki* (mi potcrtali) obojena tako da od stvarnosti padne svjetlo na Krista«. Dakle, stvarnost ne bi bila samo gramatika nego i Kristova semantika!

Na temelju ovoga što smo iznijeli i rekli o Kasperovoj knjizi, ne može se prijeći ni preko njezinih pozitivnih strana. Zacijelo će čitatelj u njoj naći oslonca za svoja temeljna kristološka uvjerenja i bit će mu poticajem za daljnja razmišljanja o pitanjima u kojima se ne slaže s piscem. Posebno će dobro doći onima kojima nije poznata moderna njemačka kristološka i egzegetska problematika. No daleko smo od toga da se poput prof. Baget-Bozsoa ponadamo da se »velika oluja, koja se iz Njemačke oborila na katoličku teologiju«, počela stišavati. Ne ulazeći u pitanje odakle je ona došla, držimo da se i za Kasperovu kristologiju može reći ono što je Mondin rekao za ostale kristološke pokušaje (koje smo spomenuli na početku ove recenzije), da nam je donijela skraćenoga Krista, jer se oslonila na egzegezu koja još nije razjasnila svoja metodološka načela, koja nam je smanjila Evandjelja i nužno nam dala smanjenoga Krista!

⁴² G. Mondin, nav. čl. u *Osservatore Romano*, dne 23—24. II., 1976, str. 7. (I. dio članka).

⁴³ F. Van Steenberghe, *Ontologie*, Louvain, 1952, str. 157.

⁴⁴ *Ib.* str. 156.

⁴⁵ G. Kallnowski, *La Philosophie de Saint Thomas d'Aquin face a la critique de la métaphysique par Kant, Nietzsche et Heidegger*, u *San Tommaso e il pensiero moderno* 3 (bez datuma, prigodom 700. obljetnice Tomine smrti), Città Nuova Editrice, str. 281.