

KRISTOLOGIJA EDWARDA SCHILLEBEECKXA

Vladimir Merćep

Edward Schillebeeckx je poznato ime pokoncilске katoličke teologije. Sigurno će ga najnovije djelo o kristologiji, koje je 1974. g. objavio na holandskom jeziku, staviti među najzapaženije današnje teologe. U prilog te tvrdnje govore ubrzani prijevodi djela na razne jezike (lanjske se godine pojavilo i na talijanskom pod naslovom *Gesù, la storia di un vivente*, Brescia, 1976, 774 str. velikog formata; ovdje se služimo tim prijevodom) kao i brojni prikazi knjige po raznim časopisima, znanstvenog i popularnog karaktera, koji se danomice sve više umnožavaju. Budući da je djelo predstavljeno, barem u talijanskom prijevodu, kao »zaokret« u teologiji, držimo da ga treba potanje razmotriti.

Radnju ćemo podijeliti u dva dijela, na analizu i ocjenu Schillebeeckxove kristologije.

ANALIZA DJELA

U analizi ćemo slijediti uglavnom autorovu podjelu i razvoj njegovih misli. Knjiga je razdijeljena na četiri dijela: u prvom se govori o metodi rada, hermeneutici i njezinim kriterijima (str. 37—100) u drugom se kritički i historijski ispituje Isusov život (103—418), u trećem se iznose tumačenja prvih kršćanskih pokoljenja uskrslog Isusa (421—607), a u četvrtom (611—714) odgovara na pitanje: »Tko je Isus za vas?«

Metoda rada

Mogli bismo, radi kratkoće, prvi dio knjige nasloviti »metoda rada«. Prije nego što je pristupio temi, autor u Uvodu naglašava da je Isus iz Nazareta začetnik religioznog pokreta, u kojemu su njegovi članovi našli definitivno spasenje (str. 11). Uspoređujući svoje očekivanje spasenja s konkretnim Isusom, prvi su ga kršćani, nadodaje pisac, počeli nazivati »Kristom«, »Božjim Sinom«, »Našim Gospodinom« (ib.). Kada se proučavaju novozavjetni spisi, treba imati na umu, opominje Schillebeeckx, da se o Isusu i njegovoj poruci izražavaju predodžbama onog vremena (13—14). No mi danas, nastavlja pisac, ne možemo prihvatiti sve ideje ljudi Isusova vremena. Nitko od nas, drži autor, ne očekuje, kao što su očekivali ondašnji ljudi, dolazak Sina čovječjega da sudi i ostvari neko mesijansko kraljevstvo (16—17).

Sa željom da vjeru Crkve u Isusa učini prihvatljivom današnjem čovjeku, autor započinje svoje djelo.

Kao polaznu točku svoje radne metode ne uzimlje jednostavno Isusa iz Nazareta ili ranu kršćansku vjeru o njemu, nego prvu kršćansku zajednicu kao odsjev onoga što je Isus bio, rekao i učinio (38). Taj pak odsjev može se samo indirektno upoznati iz novozavjetnih reakcija i

svjedočanstava, koja su izražena jezikom vjere, ali se stvarno odnose na Isusa (ib.). No svaki religiozni pokret, pa i kršćanski, napominje Sch., nužno je povezan s povijesno-socijalnom sredinom i njome obilježen (42). Stoga iskustvo prve kršćanske zajednice, koje je nastalo u dodiru s Isusom i koje tvori kršćansku vjeru, ne ovisi samo o realnosti njegove osobe, nego i o povijesnoj i društvenoj sredini onoga vremena, koja ima svoje kulturne izražajne kategorije. Unatoč tome vjera se ne poistovjećuje s tim izražajnim kategorijama, iako je izražavaju valjano i vjerno. Zato postoji napetost između vjere i njezina izražaja. Ta napetost nužno dovodi do toga da se prouče prvotno kršćanstvo, njegova sredina u kojoj je nastalo i njegov razvoj s dogmatskog, historijskog i hermeneutičkog stajališta, da bi se tako pronašla »posebna kršćanska varijanta« u kulturi ondašnjeg doba (43). Ta pak varijanta jest »sam Isus« (ib.). Zbog toga se biblijske izjave, izražene u ondašnjim okolnostima, ne mogu apsolutizirati, tj. ne mogu biti zauvijek vrijedne (44). Posljedica te tvrdnje jest sljedeća: objavu Božju u Isusu ne treba tražiti u prvom redu u Bibliji, infalibilno nadahnutoj, kao neposrednoj Božjoj riječi, koja bi nam bila norma, nego u prvotnoj zajednici: jer je N. zavjet kršćansko tumačenje iskustva koje su napravile prve kršćanske zajednice s Isusom i koje su ga nastavile praviti u svjetlu St. zavjeta. Stoga, prema autoru, N. Z. nema osamljeni, autonomni auktoritet. On je poklad »pokreta« koji u okviru starozavjetne tradicije postoji prije spisa N. zavjeta i nastavlja poslije svoj život normalno. Živa zajednica je normativni dokumenat koji nam je Isus ostavio (51).

Dakle, svjedočanstvo N. Z. nije ništa drugo nego poklad određenih kontinuiranih iskustava iz onoga doba. To relativizira njegov auktoritet. S druge strane, nadodaje pisac, N. Z. je nešto nenadoknadivo, jedinstveno. On nam pruža jedino moguću, najneposredniju i s historijskog stajališta najopravdaniju pristup originalnom događaju, tj. kršćanskom pokretu, koji je započeo s Isusom iz Nazareta (52). Stoga je auktoritet N. Z. kao crkvenog dokumenta nezamjenjiv (ib.). Ali N. Z., utemeljen na iskustvu prve kršćanske zajednice — nije, prema autoru, poklad vječnih, nepromjenjivih istina koje bi trebalo samo prevesti za naše doba, u naš jezik i u naše prdodžbe; on je radije skup različitih odgovora o Isusovoj osobi, koji su izraženi i ograničeni uspomenom na Isusa i ondašnjom historijskom situacijom (54). Grci su dali odgovor na pitanje tko je Isus. I mi moramo isto učiniti, naglašava Sch., prema zahtjevima svoga vremena (55). Stoga su, nadodaje, suvremena iskustva i očekivanja današnjeg čovječanstva konstitutivni elemenat našeg odgovora na pitanje tko je Isus, kao što je to bila i helenistička situacija (ib.). Objava, kao stvarna objava, ističe pisac, završila je samo tada, kad vjernik odgovori na pitanja koja mu postavlja vrlo konkretna situacija njegova obzorja (56). »Tumačenje, koje nastaje iz sadašnje situacije«, zaključuje Sch., »jest konstitutivni elemenat one objave koju nazivamo Božjom objavom spasenja u Isusu Kristu« (ib.).

Iz iznešenih misli slijedi da svako razdoblje ima svoju sliku o Isusu (57). Sve te slike o Isusu, međutim, moraju biti određene onim što je Isus doista bio u povijesti. Zato historijska istina o Isusu iz Nazareta postaje neobično važna (59). Da bi došao do nje, autor se poslužio

historijsko-kritičkom metodom (usp. str. 57). U prošlosti su, ističe Sch., kršćanska zajednica, teolozi i crkveno učiteljstvo držali sve novozavjetne predaje o Isusovu životu neposrednom reprodukcijom povijesnih događaja. Tako su se vjera i teologija djelomično temeljile na nekritičkom, biblicističkom tumačenju Isusovih događaja ne poznavajući književne vrste (59). Tom predkritičkom tumačenju historijska svijest sa svojim vlastitim kritičkim metodama zadala je u naše doba jak udarac (ib.). Predodžbe koje su vjernici napravili o konkretnom Isusu iz Nazareta ne slažu se posve s rezultatima historijske metode.

Zbog toga se, drži Sch., mnogi vjernici, u ime vjere, suprotstavljaju rezultatima znanstvenih istraživanja. Ali se tu uvijek radi, misli autor, o uzaludnom pothvatu, jer se ne može živjeti s »dvostrukom istinom«, ne možemo nijekati kao historičari neku činjenicu koju smo obavezni prihvatiti kao vjernici. Povijesne činjenice, nastavlja pisac, ne može vjera zaustaviti, dok s druge strane one mogu protusloviti predodžbama vjere. Pokušaj da se zbog vjerskih razloga smanji historijska znanost ili da se naglase njezini nesigurni elementi kako bi se mogla zanemariti — nije pošten ni dostojan vjernika. To bi očitovalo lažni pojam vjere.

Bilo kako mu drago, nastavlja Sch., s historijskog stajališta mi manje znamo o Isusu iz Nazareta nego naši pradjedovi; ali ono što znadeño više je nego dovoljno da se utvrdi historijski temelj kršćanstva i bolje shvati kršćansko tumačenje samoga Isusa (60). Svakako, »prihvatanje ili neprihvatanje historijsko-kritičke metode«, drži autor, »ostaje pitanje života i smrti kršćanstva« (64). S tom metodom biva jasno, između ostaloga, da nam je novozavjetna Isusova slika dana u historijskoj biblijskoj perspektivi koja je imala drugačiji pojam povijesti nego što je naš, tj. u perspektivi narativne povijesti. Ta perspektiva manje misli na istinitost činjenice negoli poruke: da li se nešto dogodilo ili nije — tumači autor — to nije važno, ali je važno da pripovijedanje pozove na određeni način života (71). Svi su znali u ono doba, nastavlja Sch., da se svrha historiografije ne sastoji u tome da informira, koliko da privede čitatelja određenom shvaćanju etičke ili religiozne stvarnosti (72). Nadalje, u toj je metodi, kaže autor, jasno da prema svim novozavjetnim tradicijama, koje su donešene u Evanđeljima, postoji posve mašnja identičnost između zemaljskog Isusa i Krista kojega su naviještale prvotne kršćanske zajednice (74—81). To ne znači za historičara, opominje pisac, da postoji stvarni kontinuitet između Isusa i crkvenog naučavanja o Kristu. On će morati ovjerovati pojedinosti (tog naučavanja, opaska moja). Stoga historičar ne može poći jednostavno od tvrdnje da su Evanđelja vjerodostojna u cjelini, jer, uostalom, nijedno Evanđelje nisu napisali očevici (81). Zato je, prema autoru, potrebno pronaći historijske kriterije, koji će pokazati da su Evanđelja u svojoj cjelini opravdani odsjev Isusa iz Nazareta (85). Na temelju tih kriterija u evanđeoskim se tekstovima, koji sadrže crkveno sjećanje na Isusov zemaljski život, mogu dovoljno razlikovati, drži pisac, autentične riječi i autentična Isusova djela, zatim poluautentične riječi i poluautentična djela, tj. kod kojih se samo njihova jezgra povezuje s Isusom i, konačno, riječi i djela koje mu je pripisala zajednica (93).

Historijsko-kritička analiza Isusova života

Historijsko-kritička analiza Isusova života tema je drugog dijela knjige. Autor odmah ističe da je Isusovo krštenje prvi sigurni datum u njegovu životu (111, 114). O ostalom životu prije krštenja ne može se ništa ustvrditi (135; usp. 111). Krštenje stvara prvi ključ za shvaćanje Isusa. Ono je imalo, drži autor, odlučno značenje za Isusovo javno djelovanje (135), jer ono nije bilo samo svjesno prihvaćanje Ivanova propovijedanja, nego prvi proročki Isusov nastup, kojim je htio da se shvati da je i samom Izraelu potrebno obraćenje, dakle spasenje (136).

Premda je Isus prionuo uz Ivana, nastavlja autor, ipak se od njega razlikovao: dok je Ivanova poruka bila navještaj doskorašnjeg uništenja Jahvinih neprijatelja i konačne Izraelove pobjede (132), dotle je Isus naviještao blizinu Božjega kraljevstva (138). Taj dolazak znači da Bog traži ljude kako bi učinio djelotvornim to svoje kraljevanje u svijetu (139). Isusov Bog, nadodaje pisac, jest Bog ljudi (140). Protivno od svih drugih ondašnjih vjerskih strujanja, drži Sch., Isus isključuje svako sektaštvo i u tome se najviše razlikuje od Ivana (142—144). Prema tome, kaže autor, tekstovi koji se odnose na Crkvu (qualah) ne potječu od Isusa (144). Isus je naviještao neminovni dolazak Božjega kraljevstva, ali iz evanđeoskih tekstova ne slijedi, opominje Sch., da je poistovjetovao priblažavanje Božjeg kraljevstva sa svršetkom svijeta (152). Svakako, iz Isusova života biva jasno da su sadašnjost i budućnost, iako različite, bitno povezane. Isus naviješta buduće spasenje i preko svojega života čini ga prisutnim: tako sugerira da postoji veza između njegove osobe i budućeg kraljevstva Božjeg (ib.).

Praksa se toga kraljevstva opaža u parabolama, blaženstvima, čudesima, u blagovanju s ljudima, u izboru učenika, u odnosu prema Bogu i zakonu i u Isusovoj smrti.

Dok Sch. opisuje tu praksu, donosi neka zapažanja koja treba posebno naglasiti. Tako npr., čini se, parabolama nijeće svaku nadnaravnu dimenziju kad piše: »Parabole ne upućuju na svijet koji bi bio iznad ovoga koji živimo, nego na novu mogućnost u ovome našem svijetu, na mogućnost da se vidi i osjeti život i svijet na drugi način nego što je redoviti« (157). Prema piscu Evanđelja donose više parabola nego što ih je Isus izrekao (159). Jezgra mnogih evanđeoskih parabola, ako dolaze od Isusa, ne bi bila izražaj Isusova propovijedanja pučkim masama, nego »Tischenreden« — govori održani za vrijeme gozba s hebrejskom buržoazijom (160).

Što se tiče blaženstava, Sch. opaža da bi se prvo njihovo čitanje moglo činiti reakcionarnim, kad se ne bi imala na pameti duhovna sredina u kojoj su izrečena; čini se, naime, da ona kane reći da će siromasi s malo strpljivosti biti privilegirani na drugome svijetu, ako im sada ide zlo i naopako (74). Ali prema autoru tu se ne govori o »drugome svijetu« nego o »vrhovništvu Božjem koje je ovdje i sada došlo ovim siromasima«; radi se dakle o Isusu, eshatološkom proroku koji je prisutan među siromasima i koji im sada donosi poruku radosti, a ne o drugom svijetu (ib.; usp. str. 177). Blaženstva, dakle, znače da je s

Isusom došlo siromasima Božje kraljevstvo. Protiv neshvatljive patnje čovječanstva u povijesti, kojoj naša ljudska narav nije u stanju naći lijeka, dolazi u akciju sam Bog, naglašava autor. Ona bi uključila poruku radikalnog odbacivanja s Božje strane ljudske patnje iz povijesti. Jer, smisao povijesti, koji se vidi samo na eshatološki način, jest mir, smijeh, zadovoljstvo, spasenje i radost (ib.).

Novozavjetna čudesa, po Isusu i njegovim suvremenicima, bilježi Sch. s nekim današnjim egzegetima, nisu nadvisivala prirodne zakone (185), jer je čudo u tome smislu tuđe St. i N. zavjetu (184). Oni su čudesa promatrali kao suprotstavljanje vražjem utjecaju (184—185). Zanimljivo je također spomenuti — slijedeći našega pisca — da materijal čudesnih pripovijedanja dolazi iz Galileje gdje je Isus započeo svoje djelovanje. Kao i Ivan Krstitelj tako se i Isus obratio prostom puklu te židovske pokrajine koji ga je primao s oduševljenjem. Sasvim je naravno, dodaje Sch., da je poštivanje toga puka prema svome dobrotvoru okružilo Isusa legendama (186). Egzegeti se sve više uvjeravaju, upozorava pisac, da je Isus liječio bolesne i vršio egzorcizme (190). Značenje njegovih čudesnih djela bilo bi poziv na vjeru u Boga (201). Uostalom, kad bi Isus i napravio čudesa, njihova bi vrijednost, prema autoru, bila minimalna za nas: što bi ona, pita se Sch., značila danas za čovječanstvo (182)?

Što se tiče Isusova blagovanja s carinicima, grešnicima i učenicima, to je bitna oznaka historijskog Isusa, naglašava autor. U tom se blagovanju objavljuje Isus kao eshatološki Božji glasnik, koji donosi novi Božji poziv na gozbu mira u Božjem kraljevstvu (221). Kad Evanđelja pripisuju Isusu opraštanje grijeha za vrijeme tih gozbi, Sch. drži da On tu vlast nije imao za vrijeme zemaljskog života nego da bi mu je pripisala postpashalna zajednica (usp. 215, 211—213) imajući pred očima njegove zemaljske odnose s grešnicima. U židovstvu, ističe pisac, samo Bog može opraštati grijeh. Opraštanje grijeha za Hebreje i kršćanske Hebreje jest eshatološko Božje djelo (211). Znači li to — primjećujemo — da Isus nije bio Bog prije uskrsnuća?

I čudesno nahanjanje kruhom, umnažanje kruha, bila bi uspomena na zajedničku gozbu koju je Isus imao u prirodi (219). Ta je uspomena, nadodaje Sch., tako preinačena na legendaran način da se čini kako evanđelist želi ispričati čudo na naravi. Ali to nije bila njegova nakana (217), nego je htio donijeti poruku o radosti i obilju milosti koje dolaze s Isusovom prisutnosti (219).

Danas se sve više uvjeravaju egzegeti, podsjeća nas autor, da je Isus prije smrti izabrao učenike kao suradnike i poslao ih da navješćuju dolazak Božjega kraljevstva, da liječe bolesne i tjeraju vragove (223). Ali kad se u evanđeoskim tekstovima govori kako učenici moraju slijediti Isusa — taj bi poziv za nasljedovanje pripisala Isusu postpashalna zajednica (usp. 227, 231—234); dakle: zemaljski Isus ne bi tražio da ga se osobno slijedi, da se sve ostavi poradi njega!

Isusovo stajalište prema židovskome zakonu vrlo je komplicirano u N. zavjetu, nadodaje autor (234—235). On drži da je Isus kao eshatolo-

ški prorok bio pravi učitelj zakona, koji je pozivao narod na povratak pravom Božjem zakonu od kojega se udaljio zbog ljudskih zakona (236) i kao prorok imao potpunu ovlast nad subotom (245). Naš pisac priznaje da ne može zamisliti da bi Isus rekao da je gospodar subote (usp. Mk. 2, 23—28), jer da nije nikada govorio o sebi (ib.).

I dvije temeljne zapovijedi ljubavi, prema našem autoru, nisu autentične Isusove riječi, nego izražavaju misli grčko-hebrejskih, prvotnih kršćanskih krugova (262, usp. još str. 257—262).

Kakav je Isusov odnos prema Bogu? Kršćanske su ga zajednice, odgovara Sch., izrazile počasnim naslovima, kao što su »Božji Sin«, i »Sin«. No Isus nikada ne bi govorio o sebi kao o »Sinu« ili »Božjem Sinu«; nijedan nas sinoptički tekst, tvrdi autor, ne vodi u tom smjeru (264). Unatoč tome, sigurno je, ističe Sch., da je Isus nazivao Boga svojim Ocem. To bi označavalo religiozno iskustvo duboke intimnosti s Bogom (271). Ali takvo nazivanje, takva intimnost s Bogom još ne govori o Isusovoj historijsko-religioznoj transcendenciji (267), tj. nije dovoljna da se može dokazati da je Isus bio svjestan svojega transcendentalnog Božjeg posinstva, još manje bi dostajala da se stvori učenje o Presv. Trojstvu, kako se to činilo u teološkoj i egzegetskoj literaturi. Za to se traži nešto više. Ako se to »više« pronade, opravdano je, zaključuje Sch., izvesti naravne posljedice iz Isusova familjarnog odnosa prema Bogu (ib.). To »više« naš pisac nije potražio na pr. u Isusovim riječima kod Mt. 11, 25—27, koje govore o jedinstvenoj Isusovoj intimnosti s Ocem, jer da one ne bi bile autentične: »Kao takve... one su postpashalna kristologija sa sjećanjem na pretpashalni Isusov život« (273). Budući da se povijest Isusova života još nije dovršila, autor odgađa odgovor na pitanje tko je konačno Isus (278) i prelazi na promatranje njegove muke i smrti.

O Isusovoj muci i smrti, napominje Sch., postoje tri različite tradicije, koje se mogu prepoznati u N. zavjetu (280). Što se tiče Isusove smrti, historijski je sigurno da je uslijedila kao posljedica Njegove javne djelatnosti (311—312). Tu neminovnu smrt, nadodaje pisac, Isus je morao uključiti u svoje općenito predanje Bogu. Iako riječi »neka se ne vrši moja nego Tvoja volja« (Mk. 14, 36) nisu historijske Isusove riječi, ipak izražavaju unutrašnju posljedicu njegova propovijedanja i životnog stajališta (313). Ali prihvaćanje Božje volje i davanje smisla svojoj smrti nije jedna te ista stvar, misli Sch.

Kakvu je važnost Isus pridao svojoj smrti, autor želi pronaći u Posljednjoj večeri, jer je historijski vjerojatno, drži on, da je tom zgodom nešto rekao učenicima kako u času smrti ne bi pali u očaj i razočaranje. Ali i tom prilikom ne bi Isus, misli autor, posve jasno govorio, jer bi to navodno bilo protiv glavne oznake njegova propovijedanja u kojemu nikada nije naviještao sebe nego dolazak božjega kraljevstva (318). Nakon te primjedbe pisac prilazi analizi evandeoskih tekstova o Posljednjoj večeri. Prema njemu bi njezin izvještaj bio postpashalnog porijekla, ali s bitnim historijskim uspomenu (ib.). Posljednja večera, nadodaje Sch., ne može se odijeliti od drugih Isusovih gozba za vrijeme njegova javnog života na kojima je pružao spasenje s Božje strane;

samo je ona uoči neminovne smrti poprimila posebno značenje. S historijskog je gledišta, drži pisac, sigurno da je ona bila oproštajna večera koju je Isus priredio svojim učenicima sa sviješću da mu prijeti neminovna opasnost (319) i da on na njoj pije posljednju čašu (320). Može se držati povijesnom jezgrom, nadodaje Sch., da je Isus osjetio da je njegova smrt uključena, na neki način, u spasenje koje Bog pruža, da je ona posljedica njegove brižne ljubavi prema ljudima i posljednja, skrajna služba Božjoj i ljudskoj stvari (322). Ali s historijskog stanovišta, opominje Sch., nema sigurnih dokaza da je Isus pridao svojoj smrti spasonosno značenje (322—323).

Sch. se pita: što je potaklo učenike da su poslije nekog vremena počeli tvrditi da je Isus živ, da je uskrsnuo od mrtvih? Pri tome autor odmah bilježi da ih na to nije natjeralo Isusovo uskrsnuće, nego njegovo milosno očitovanje (346). Ali kako su prvotne kršćanske zajednice predstavile postanak svoje vjere da raspeti Isus živi? O tome predstavljanju, odgovara pisac, govore predaja Isusovih ukazanja Dvanaestorici i jeruzalemska predaja o njegovu grobu (346—347). Predaja o ukazanjima je starija od predaje o grobu (349), a predaja o grobu je starija od evanđeoskih iskaza o ukazanjima. Spajajući te dvije neovisne predaje Marko, Luka i Ivan ostavljaju dojam da postoje dva temelja za vjeru u uskrsnuće: grob i ukazanja, dok se u početku, drži Sch., nikada nije govorilo o praznom grobu nego o svetom grobu; a samo pripovijedanje o svetom grobu pretpostavlja vjeru u raspetoga i uskrsloga Isusa, i to na temelju apostolskih svjedočanstava (348). Dakle, prazan grob nije postojao nego samo grob koji su štovali jeruzalemski kršćani (347). Izvještaji su o praznom grobu legende o kultu koji se prakticirao na Isusovu grobu (352). Ali povijest predaja očituje da je postojao navještaj uskrsnuća prije postanka predaja o grobu i izvještaja o ukazanjima (349). U evanđeoskim izvještajima spojene su predaje o »svetom grobu« i Isusovim ukazanjima koje pretpostavljaju predaje praznog groba (ib.).

Analizirajući predaje praznog groba, autor najprije bilježi da prema Markovu izvještaju (Mk. 16, 1—8) u njima dominira riječ »anđeo«. Zbog te riječi Sch. zaključuje iz evanđeoskog kazivanja da je vjera u uskrsloga Isusa Božja objava crkvenoj zajednici (351): uskrsna poruka dolazi od Boga, to je razlog prisutnosti anđela ili Božjeg poslanika u izvještaju (351—352). Anđeo ne govori ništa više, nadodaje autor, od onoga što zna kršćanska zajednica (352). Posebnost toga Markova izvještaja, kaže Sch., sastoji se u tome, da je vjera u Jeruzalemu povezana s posjetom kršćana svetom grobu gdje su hodočasnici ujutro slavili religioznu službu, u kojoj su se sjećali apostolske vjere u uskrsnuće (351). Zato se u evanđeoskom izvještaju ističe: »Evo mjesta gdje ga položise« (Mk. 16, 6). Sama kršćanska zajednica, ističe autor, uslijed objaviteljske Božje milosti izražava svoju vjeru u uskrsloga Isusa, a u Jeruzalemu to čini »na mjestu gdje su ga položili« (352). Sch. misli da se ni iz jednog dijela Markova izvještaja ne zaključuje od praznog groba na Isusovo uskrsnuće. Naprotiv, prema njemu, rečeno je: »Uskrsnuo je, nije ovdje« (351). S obzirom na Markovu tradiciju o praznom grobu Matej (28, 1—10) ne nadodaje nove predaje, nego pretvara trijeznu Markovu predaju o praznom grobu u veličanstvenu apokaliptičku

angelofaniju, pojavu anđela, i grob postaje predmet polemike između Židova i kršćana (354). Ivan ne nadodaje nikakvu novu bitnu informaciju o ukazanjima (356). Lukin izvještaj o uskrsnuću preuzimlje motiv groba, ali sa svrhom da je Isus ugrabljen. Ugrabljenje se može ustanoviti, nadodaje Sch., ili po činjenici da je grob prazan ili po ukazanju ugrabljenoga (358). U pretpostavci ugrabljenja prazan grob i ukazanja su povezani (ib.). Ugrabljenje je služilo Luki da na razumljiv način navijesti grčkim vjernicima kršćansko uskrsnuće od mrtvih (357). Da se je Luka poslužio teorijom ugrabljenja pri tumačenju Isusova uskrsnuća, nije čudo, jer je u grčko-rimskim legendama bila proširena ideja o odnošenju nekih ljudi poslije smrti (usp. 358—359).

Poslije analize o tradiciji groba autor prelazi na analizu ukazanja (364—377). Ta ga duga i zamršena analiza dovodi do zaključka da ukazanja u biti znače »spasonosno djelovanje Božje mislosti u Kristu po kojem učenici poistovjećuju Isusa s Gospodinom, Božjim Sinom, i osjećaju se zakonito poslani da naviještaju čitavom svijetu Krista kao raspetoga i uskrsloga« (377). Pripovijedanje o ukazanjima jest iskustvo te Božje milosti u zajednicama druge i treće generacije (ib.). Kad Pavao tvrdi da je vidio Gospodina, time hoće reći da naviješta istu vjeru kao i ostali apostoli (381). Ako se želi kronološki izraziti kako je došlo do ukazanja, može se to učiniti ovako: najprije postoji navještaj, koji se temelji na vjeri u uskrsnuće, zatim predaja groba, koji je predmet kulta, onda dolazi predaja o ukazanjima i, na kraju, pripovijedanje evanđeoskih ukazanja i prazan grob (usp. str. 347, 349, 355, 372, 276—377).

Na prekinuto pitanje: što je navelo učenike da poslije Isusove smrti naviještaju njegovo uskrsnuće, autor priznaje, da se u njima nešto dogodilo, da bi se mogla shvatiti njihova promjena (400). Ali, prema autoru, to ne može biti stvarno Isusovo uskrsnuće, jer se njegovo ostvarenje ne pripovijeda ni u kojem dijelu NZ, niti se je moglo ispri-povijedati, jer po svojoj naravi ne pripada našoj ljudskoj povijesti: ono je stvarnost meta-empirijska i meta-historijska. Unatoč tome, ističe Sch., učenici su imali neko iskustvo. Koje? Ako to nije uskrsnuće, nastavlja autor, onda to ne može biti ni prazan grob, ni iskazi o ukazanjima. Kad bi prazan grob i bio historijska činjenica, on nam ne može pružiti teološki dokaz za uskrsnuće. Jer nestalo tijelo još nije uskrsnuće, a tjelesno uskrsnuće ne zahtijeva nestajanje (tvarnog) tijela. I pripovijedanja o ukazanjima, misli autor, ne mogu stvoriti to iskustvo, jer ona pretpostavljaju vjeru u uskrsnuće. Stoga ne preostaje drugo, prema autoru, nego duhovno obraćenje učenika; pod utjecajem milosti oni su se obratili Isusu i u toj milosti doživjeli da je Isus uskrsnuo: »Vidjeli su ga«. To gledanje moglo je biti posljedica oduljeg dozrijevanja, kojemu je vjerojatno, prema autoru, bio začetnik Petar, koji bi skupio ostale prestrašene kolege (411—412). Petar bi se dakle prvi obratio, a pod njegovim utjecajem ostali apostoli. Zbog tog prvog obraćenja on bi postao stijen-petar (408—409).

Kako su prva kršćanska pokoljenja tumačila uskrsloga Isusa?

Na to pitanje odgovara treći dio knjige. Učenici su bili uvjereni, napominje Sch., da je raspeti Isus uskrsnuo. Uskrsnuće je postalo središte kršćanske vjere (422). Ta se vjera izrazila na četiri načina. U svakome se ističe neki posebni aspekt zemaljskog Isusa (423).

Prvi način opisuje Isusa kao donositelja budućeg spasenja, gospodara budućnosti i suca svijeta. To je *kristologija* »Maranatha«, u kojoj se Isus shvaća kao očekivani eshatološki spasitelj. Dakle, u tom se vjerovanju Isusova poruka o blizini Božjega kraljevstva pretvorila u Isusa koji donosi eshatološko spasenje. Poruka se personificirala! U tom vjerovanju nema spomena o uskrsnuću i o ukazanjima. Ono dolazi kod Marka i u zajednici Q (Quelle; 429).

Drugi način vjerovanja jest *kristologija* »Theios aner kristologija Bogočovjeka«, Isusa Božanskog čudotvorca (445). Postoji opširna grčko-rimska literatura o ljudima u kojima se očitovala Božja sila (virtus ili arete; odatle ime te literature: aretalogija); zbog toga, ističe Sch., imamo »božanske ljude«, kao što su Apolonije iz Tiane, Aleksandar Veliki, Cezar, August, koji su se smatrali »božanski čudotvorci«, »božanski sinovi«, nebeska bića u ljudskom obličju: božanstvo se pojavilo u čovjeku! Zato su se čudesno i rodili, tj. djevičanski, od samoga Boga. Poslije smrti bivaju ugrabljeni, uzeti k bogovima. Takvi su životopisi sastavljeni iz propagandističkih motiva da bi zadobili što više štovatelja.

Židovi su u grčkoj sredini, drži Sch., imali razloga da tumače Isusa prema tome helenističkom uzoru »Theios aner« (446). Vjerojatno su izvori, koje upotrebljavaju Mk i Iv za svoja Evanđelja, prema autoru, kristologije »Theios aner«, tj. čudesne predaje, predaje s čudesima. U njima se Isus pojavljuje kao »božanski čudotvorac«, koji dokazuje svoje božanstvo činima sile. Vjerojatno je i Iv 20, 30—31 zaključio svoje Evanđelje kao što se završavaju životi svih božanskih ljudi, kao što se na pr. završavalo opisivanje povijesti čudesa Jude Makabejca (Mk 9, 22; Sir 43, 27; usp. str. 447).

I Lukino bi Evanđelje, prema autoru, o Isusovu djetinjstvu bilo aretaloško, jer bi Isus bio već od djetinjstva Božji Sin, ukoliko je djevičanski rođen (448). I u toj aretaloškoj kristologiji nastala je tradicija Isusovih ukazanja (449). Zbog te aretaloške tendencije opaža se kod evanđelista, pripominje Sch., nastojanje da se poveća ono što je čudesno u Isusovu životu ili da se čudesna pričanja, koja su poznata iz drugih profanih izvora projiciraju na Isusa iz Nazareta (450). Ali i kod ovakve tendencije, nadodaje autor, ne može se zaniijekati čudesni momenat u Isusovu životu (451).

Treći je način vjerovanja *mudroslovna kristologija*. Isus je preegzistentna mudrost koja je utjelovljena, ponižena i uzvišena (451—454). Veza između te kristologije i zemaljskog Isusova života sastoji se u tome da se Isus služio mudroslovnim izrekama i bio učitelj mudrosti (454).

Konačno dolazi četvrti način vjerovanja: *kristologija Isusa raspetoga i uskrsloga* (454—458). U njoj se riječi Krist, Mesija vrlo često upotrebljavaju, dok su u ostalim vjerovanjima gotovo nepoznate (457).

Svi ti načini vjerovanja ušli su u naša kanonska Evanđelja. Ta činjenica pretpostavlja, ističe autor, da je isti Isus iz Nazareta bio norma i kriterij za isto osnovno nadahnuće svim spomenutim načinima vjerovanja i da su kršćanske zajednice isto mislile o Isusu. Zbog toga su se pojedine prvotne zajednice mogle prepoznati u vjerovanju drugih zajednica (461). Jedinствена inspiracija svim vjerovanjima, prema Sch., bilo je priznavanje Isusa kao eshatološkog proroka: to je temeljni credo svakog kršćanstva (462).

Što su prve kršćanske generacije shvaćale pod Isusom kao eshatološkim prorokom? Da odgovori na to pitanje, Sch. ispituje što su Hebreji držali o raznim eshatološkim likovima koji su donosili spasenje. Poslije odulje analize njihova mišljenja zaključuje da su eshatološki proroci u židovstvu bile osobe koje su primale posebnu misiju od Boga kao preteče pravog eshatološkog lika koji donosi spasenje ili kao jedinstveni veliki lik koji dominira konačnim (eshatološkim) vremenom (470). No to ne znači, nadodaje autor, da su prvi kršćani našli u židovskim likovima St. zavjeta pralik za ono što su našli u Isusu, kao da bi Isus bio ostvarenje starozavjetnih eshatoloških likova, nego bi poistovjećenje Isusa s eshatološkim prorokom bio osnovni stadij u sve točnijem prvokršćanskom poznavanju Isusa iz Nazareta u njegovoj pravoj identičnosti (497). Novi zavjet, nadodaje Sch., daje jasno do znanja da su Isusa njegovi sljedbenici držali prorokom (500). Poistovjećenje Isusa s eshatološkim prorokom, ističe pisac, čini razumljivim prvo nastojanje novozavjetne kristologije s njezina četiri vjerovanja kao i vrlo staru upotrebu ispovijesti da je Isus iz Nazareta »Krist, Jedino-rođeni Sin, naš Gospodin« (510).

Pošto je osvijetlio razna shvaćanja Isusa kao proroka pomoću židovskih pojmova o eshatološkom proroku, Sch. tumači kako je došlo do vjere u Isusovo uskrsnuće. Odmah naglašava, da evanđelisti šute o događajima uskrsnuća: govore samo o uskrsnome preko svojih iskustava vjere koja izražavaju židovskim pojmovima, kao što su uzdignuće, uskrsnuće, itd. (545—546). Uskrsnuće, prema autoru, ne znači pojavu živoga pred prijestoljem Božjim (552). Ono je spasonosno eshatološko Božje djelovanje koje se vrši u Isusu (ib.). Zato se i izraz »uskrsnuo treći dan« ne uzima kronološki (kao da je uskrsnuo tri dana poslije Velikog petka), niti uključuje uskrsna ukazanja, nego sugerira konačno Božje djelovanje prema raspetome Isusu. »Treći dan« je spasenje koje se ostvarilo u Isusu (561). Uskrsnuće, dakle, označuje eshatološku stvarnost koja je započela u našoj povijesti, stvarnost potpuno novu i punu nade za budućnost (563). Ona znači također da je Bog potvrdio ono što je Isus naučavao (552).

Ali kako je Isus postao predmetom vjere?

Prvi su kršćani, odmah napominje Sch., vjerovali prije svega da je Bog djelovao u Isusu na odlučan način i spasavao ljude (577). Ta vjera, nadodaje autor, dovoljna je da netko može biti kršćanin i prema njoj se može mjeriti osnovna kršćanska ortodoksnost (581). Ali kršćani su počeli vrlo rano pitati: »Tko je Isus u odnosu prema Bogu?« I na to pitanje, ističe pisac, dani su razni odgovori (583). Nekima je on »Sin«,

tj. onaj koji je vjerno obdržava Očeve zapovijedi i vjerno ih priopćava svojim; drugima je »Sin«, ukoliko je eshatološki navjestitelj (ib.); trećima je »Davidov sin«, koji je po uskrснуću postao Božji Sin i Gospodin (584); četvrtima je Božji Sin na preegzistentan način (589).

Sve su te kristološke tvrdnje funkcionalne u historijskom smislu, tj. izražavaju (naše tumačenje) Isusovu službu u povijesti spasenja. No te funkcije, nadodaje Sch., u židovsko-kršćanskom smislu stvarno određuju Isusovu bit, osobito zbog toga, što je nazive »Krist«, »Sin«, »Gospodin« dao Bog, drugim riječima, što Bog promatra Isusa na takav način (590). U tom se osjeća, opominje autor, židovska ontologija nazivanja i određivanja bitka sa strane samoga Boga (ib.). To je židovska ne grčka ontologija (590—591). Dakle, (naše tumačenje) Isus ne bi bio Božji Sin zato što je po naravi takav, nego zato što ga je Bog nazvao i odredio da to bude. Stoga bi se, prema Sch., zbog te židovske ontologije moglo mirne duše služiti dvjema formulama: Isus je Sin jer je poslan od Boga, ili: Isus je poslan, jer je Sin (590). I pričanje o Isusovom djevičanskom porođenju, napominje pisac, ne bi značilo da je Isus rođen bez ljudskih roditelja, nego da je njegovo začće ili porođenje ispunjeno Duhom Svetim (586—587). Sch. nadalje opisuje utjecaj grčke misli na razvoj kristologije. Imajući u vidu biblijsku misao da je Bog dao u Isusu konačno spasenje, Grci su nastojali bolje odrediti samu osobu darovatelja toga spasenja. To su učinili na raznim koncilima (599). Ali su pri tom htjeli osigurati Božju pedagogiju spasenja u Kristu: s jedne je strane Bog, i to sam on, jedini izvor potpunog čovječjeg spasenja, otkupljenja i oslobođenja, s druge strane mjesto u kojem se ostvaruju otkupljenje i spasenje jest historijski čovjek. Zato Isus mora biti istodobno »Bog« i »čovjek« (599—600). Kad se na Nicejskom saboru tvrdi, da je Isus konsustancijalan (istobitan) s Ocem, time se izražava da je On »pravi Bog«, što znači, da se u Isusu sam Bog stavlja na našu, ljudsku stranu: »U Isusu se sam Bog stavlja na našu stranu. To je konačni tenor nicejske dogme, ukoliko tvrdi, da je čovjek Isus konsustancijalan s Ocem« (601—602). Kad se na Kalcedonskom koncilu naučava da je Isus »pravi čovjek«, time se ističe njegovo pravo ljudstvo i istodobno naglašava da je taj čovjek potpuno s Božje strane (602). U stvari spomnuti sabori ustvrdili su o Bogu, da je On Bog ljudi koji se u Isusu obratio ljudima (ib.). Dok autor izlaže misao spomenutih sabora, čudi se kako na saborske oce nije utjecala filozofija kad su definirali Isusovu osobu, nego pučka pobožnost prema Kristu (600—601). Na koncu ovog dijela Sch. žali što je poslije Nicejskog sabora postao obvezatan Ivanov kristološki model, dok su se drugi modeli zaboravili (606).

Tko je Isus za nas?

Budući da Isus ima općenito značenje, mi moramo odgovoriti tko je on za nas, moramo se ponovno izjasniti za njega. Ali pri tome je, upozorava Sch., nemoguće najprije fiksirati bit kršćanske vjere, zatim je rastu mačiti prikladno za naše doba (611). Ne možemo se služiti kršćanstvom, opominje autor, kako nam se sviđi. Unutar promjenljivih historijskih dimenzija treba ostvariti i izraziti autentično kršćanstvo, koje

će biti vjerno poruci, životu i Isusovoj smrti (ib.). Pošto je tako postao problem, Sch. prelazi na njegovo rješavanje. Najprije odbacuje iluministički racionalizam, koji želi prekid s prošlošću, zatim nastoji pokazati u čemu se sastoji Kristova univerzalnost, tj. njegova važnost za svakoga, pa i za današnjeg čovjeka. Ta se važnost, prema piscu, sastoji u tome da obuhvaća dvije stvari međusobno povezane, tj. da Isus objavljuje pravo Božje i pravo čovječje lice, i to tako da se prvo objavljuje u drugome (642). Zbog toga je, prema Sch., najbolji način da se pokaže općenita Isusova važnost približavanje k Isusu kakvoga nam opisuju Evanđelja, da bismo mogli naučiti što znači Bog i što znači čovjek; dakle, treba otvoriti dušu Isusovu iskustvu koje je imao o Bogu i koje je očitovao u svome čovještvu (ib.). Iz analize Isusove poruke o vrhovništvu Božjem i njegova života slijedi da je »Isusova stvar« bila čovječja stvar ukoliko je Božja stvar. Drugim riječima, Isusova se posebnost može upoznati samo po onome što mu je najviše ležalo na srcu, a to je: »Bog okrenut prema čovječanstvu«. Stoga »odnos Isusov s Bogom treba promatrati kao bitni elemenat« u rješavanju opće Isusove važnosti za čovjeka (645). Ali Sch. je svjestan da sve monoteističke religije naučavaju potrebu religioznog odnosa prema Bogu, stoga bi sve one imale općenito značenje. U čemu se onda sastoji sposobnost Isusova značenja? Jer Isus, to uviđa i Sch., ne može biti jedan od tolikih proroka u religioznom odnosu čovjeka s Bogom (647).

Ako dakle u Isusu, koji je donio Židovima religioznu poruku, postoji izvorna posebnost, osebnost, nastavlja autor, onda je treba tražiti u jedinstvenosti te religiozne poruke i odgovarajuće životne prakse; drugim riječima, u osebnosti njegova Božjega iskustva kao izvora i duše njegove poruke i prakse (647—648). Na koncu konca, bilježi pisac, radit će se o kršćanskoj modulaciji opće religiozne teme o Božjoj spasiteljskoj blizini. Time je također rečeno da religiozna posebnost kršćanstva ne može sa sobom donositi ekskluzivizam prema religijama, jer se radi o kršćanskoj posebnosti unutar opće religiozne tematike (o općoj spasiteljskoj blizini Boga koja gotovo u svim religijama nalazi vlastite izražaje). Ipak, nadodaje Sch., treba odrediti, na neki način, posebnost i identičnost kršćanstva prije negoli se postavi pitanje odnosa između kršćanstva i nekršćanskih religija. Ali ono što je posebno za Isusa, opominje nas autor, i za njegov pokret, Crkvu, ne može biti jednom za uvijek fiksirano, to mora izraziti svaka kršćanska generacija. Zašto? Jer Isus ima općenito značenje i za nas danas, odnosno s našim vremenom mora ući u našu definiciju izvorne Isusove identičnosti (648).

Isus je univerzalan, tj. On i za nas vrijedi, nastavlja Sch., ne samo po svome religioznom značenju, nego i po tome što daje konačni smisao povijesti (655). Kršćanstvo ipovijeda da je Isus zadnji smisao povijesti (656). To je ispovijest vjere, primjećuje pisac. Stoga razum mora, barem nekako, ovjeroviti da ta tvrdnja nalazi svoj odnos u našem iskustvu (657). Ali kako se može iskusiti da Isus našoj povijesti, punoj boli i zla, koja još k tome nije dovršena, daje konačni smisao? To se iskušava, odgovara Sch., u praksi kršćanskog života unutar te povijesti, tj. u ostvarivanju slobode ili oslobođenja ili spašavanja čovječanstva u svim dimenzijama (662—663). Ali s historijskog se gledišta, nastavlja

Sch., ne može zaključiti da li neka osoba, vezana uz vrijeme i povijest, ima opće značenje koje se odnosi na sve ljude. Ako se ta univerzalnost tvrdi, kao što se tvrdi o Isusu, onda naše današnje shvaćanje mora pronaći barem neke znakove i tragove tog njegovog općenitog značenja (675). Takav znak i trag jest važnost Boga u životu čovjeka, na koju Isus podsjeća ljude (ib.). Ali takva se Isusova poruka, prema autoru, ne može prihvatiti bez odgovora na njegovu osobu, koji se dobiva iz iskustva koje je On imao s Ocem. Pouzdati se u Isusa, stoga, znači ukorijeniti se u onoga u kojem je bilo ukorijenjeno njegovo iskustvo, a to je Otac. Međutim, opominje autor, pouzdanje u Isusa ne ovisi o racionalnim motivima. Unatoč tome ono ih ipak može iznijeti da bude ljudski i moralno utemeljeno (676). Te motive, ističe Sch., daje kršćansko tumačenje Isusa (676—678). Time što se Isusu povjeravamo, nastavlja pisac, priznajemo da se i u najvećim stradanjima možemo pouzdati u Boga, tj. da se potpuno oslobađanje nalazi samo u Bogu (usp. 677). Ali zar slična poruka ne bi mogla doći i od drugih slavnihi likova iz povijesti? — pita se Sch. Na to pitanje ne daje odgovora, nego ističe da ono zaboravlja da se Isus pojavio u konkretnoj povijesti, koju ne možemo misliti bez njega i da osjećanje na tu pojavu ostaje historijski izazov preko kojega se ne može prijeći (677—678). Što se tiče tog izazova, ističe Sch., kršćansko shvaćanje Isusa posjeduje dovoljno razloga da se i unaprijed u Nj pouzda i da za Njega posvjedoči ne samo riječima nego osobito konkretnim životom: bez životne prakse u današnjim prilikama riječi ne bi imale nikakav učinak (678). Drugim riječima (opaska naša): kršćanska zajednica daje dovoljnu sigurnost da se povjerimo Isusu i da vidimo koliko je važan za današnjeg čovjeka. Zato teološka kristologija, naglašava autor, ostaje neuspješna, ako nije odsjev onoga što se u raznim Crkvama zbiva kroz praksu Božjeg kraljevstva i kršćanski život u molitvi i brizi za drugoga. Samo tada razmišljanje o Isusovoj identičnosti postaje plodonosno (ib.).

Sch. se ponovno vraća na Isusovo iskustvo s Ocem i pita se na čemu se osniva ta jedinstvena njegova svijest (691). Da li na tome što je on poput svakog drugog stvorenja ovisan o Bogu? Zar zato što se svako religiozno iskustvo temelji na činjenici ovisnosti o Bogu? Ili možda ono nadvisuje tu svijest stvorenja da je o Bogu ovisno? »Iskustvo koje je Isus imao s Ocem«, odgovara pisac, »treba tumačiti na pozadini hebrejskog monoteizma« (693). Stoga je za autora temelj Isusova iskustva s Ocem činjenica da je stvor: »Čovjek svjestan svoje stvorenosti osjeća sam sebe kao čisti Božji dar. U Isusu je takvo iskustvo o sebi kao Božjem daru bilo tako duboko da ga je vjera Crkve (...) počela zvati Sin, određujući tako Isusov odnos kao odnos stvorenja s Bogom« (694). Taj se odnos, nastavlja pisac, u profanom rječniku zove ljudska osoba, a u vjerskom Božji Sin (ib.). To pak ne znači, prema autoru, da je Isus u sebi prije ljudska osoba, a zatim uzet u Logos, u »Riječ«, jer Isusov odnos, tj. kao stvorenje prema Ocu, prema Bogu, čini ga osobom, Božjim Sinom (694—695). Ako je pak tradicija nazvala Isusa božanskom osobom, nastavlja Sch., to je učinila, jer je spasenje koje je on donio bilo od Boga (696). Ali Bog nije prisutan u Isusovoj osobi

prije stvarateljskog čina: »Ne radi se o Božjoj prisutnosti u čovjeku, koji je već prije stvoriteljskog Božjeg čina bio napravljen kao osoba, zatim uzet u Logos« (ib.).

U svjetlu ovih ideja razumljivo je što autor naglašava da govor o Presv. Trojstvu ne može početi od Trojstva nego od Isusa (697). Otac je, nastavlja pisac, samoopćavanje-autokomunikacija sebe Isusu. A starokršćanska tradicija, podsjeća Sch., nazivlje takvu autokomunikaciju Oca, koja je temelj i izvor Isusova iskustva s Ocem, Riječ (ib.). Polazeći od Isusa, u razmišljanju o Presv. Trojstvu, autor ističe, da se opaža kako Isus moli Oca, kako, dakle, ima međuosobni odnos s njim. Isus također govori o svom Ocu: stoga se Isus, nadodaje Sch., može zvati osoba. Iako nemamo, opominje autor, historijskih podataka koji dokazuju autentičnost novozavjetnog Isusova obećanja da će podijeliti Duha Svetoga, ipak sva Evanđelja sa svim svojim tradicijama svjedoče o kršćanskom iskustvu eshatološkog dara Duha, o drugom Utješitelju. I pred Duhom, iako drugačije negoli pred Ocem, kaže autor, Isus je osoba. To znači da se po i u osobi čovjeka Isusa Bog počinje pojavljivati kao međuosobni odnos: između Oca, Isusa Krista i Duha Svetoga. Polazeći dakle od Isusove osobe, s dobrim razlozima, piše Sch., iako to činimo na analogan i evokativan način, nazivljemo Oca osobom i Duha Svetoga osobom, i znamo da je Bog »troosoban«. Tako se Bog po Isusu objavljuje u svojoj unutrašnjoj punini, koju ne poznajemo iz stvorenja (699—700). Evanđelja, međutim, napominje autor, ne govore o »osobama« u Bogu; osim toga sam pojam osobe je diskutabilan (701). Da bi Sch. rastumačio taj pojam, služi se analizom osobe koju je dao P. Strawson. Prema njemu se neki subjekt ne može potvrditi kao osoba, ako istodobno ne potvrdi i drugu osobu: bez drugoga nemamo shvaćanja sebe kao osobe! Drugim riječima, biti osoba uključuje međuosobnost. Ta misao nameće pretpostavku da osobni Bog mora biti interpersonalan, što prema današnjoj kršćanskoj vjeri znači da je Trojstvo punina posvemašnjeg jedinstva osobnog Božjeg bića i stoga je Bog — a da pri tom ne nastaje, jer je vječna mladost — unutrašnji dinamizam i život (701—702).

U razmišljanju o Presv. Trojstvu autor još donosi neke misli koje treba zabilježiti. Tako se prema njemu »ovaj čovjek Isus, u ljudskim granicama ljudskog osobnog načina postojanja, psihološki i ontološki, poistovjećuje sa Sinom, tj. s drugim od trojstvene punine božanskog jedinstva, s drugim koji u Isusu dolazi do ljudske svijesti i čovjštva«. Ali autor odmah nadodaje, da to poistovjećivanje između čovjeka Isusa i Sina nije protuslovno. Zašto ne? Zato što se ne zbiva između dvaju ograničenih bića nego između »jednog ograničenog ljudskog bića«, tj. Isusa, i »božanskog, beskonačnog, stoga analogno, opstanka osobe« božanske (706—707). Zato se ne može reći da je Isus jednostavno »ljudska osoba«. Stoga je u ljudskom Isusovu životu Otac na drugačiji način »osoba« nego što je Sin »osoba«. (707).

S tim refleksijama o Trojstvu autor završava glavne misli svoje kristologije.

(Slijedi kritički osvrt i ocjena knjige!)