

KRITIKA SCHILLEBEECKXOVE KRISTOLOGIJE

Vladimir Merćep

Nakon opširne analize Schillebeeckxove kristologije prema talijanskom prijevodu *Gesù, la storia di un vivente*, Brescia, 1976, koja je namjerno htjela biti što vjernija tekstu (usp. *Crkva u svijetu*, br. 3, 1977, str. 201—214), spontano se nameće pitanje: što treba držati o samome djelu? Može li se ono jednostavno i mirno prihvatiti? Ili: koje su njegove pozitivne, koje negativne strane?

Treba naglasiti da je ovo djelo plod dugogodišnjeg rada, koji je obuhvatio područje egzegeze St. i N. zavjeta, patristike, filozofije, teologije i današnje hermeneutike. Važno je također istaknuti da u djelu susrećemo teologa koji želi biti i egzeget. Premda se njegova egzegeza može često staviti u pitanje, ipak je nastojao da je ostvari na dosta dobroj tehničkoj visini. Treba svakako pohvaliti autorovu pastoralnu nakanu, kojom je htio predstaviti kršćansku vjeru na način koji bi, po njegovu mišljenju, odgovarao modernom čovjeku i doveo je u sklad s rezultatima historijsko-kritičke metode (razumije se, kako je prakticira određena moderna egzegeza). Ne smije se prijeći šutke ni preko autorova inzistiranja da se bez kršćanskih zajednica ne može govoriti o Isusu iz Nazareta. Hvale je vrijedno i piščevo nastojanje da uspostavi kontinuitet između Krista povijesti i Krista vjere: to je zapravo jedan od leitmotiva čitave knjige. Zaslužuje da se zabilježi, da Sch. brani historicitet biranja učenika i njihov apostolski rad za Isusova života. On nadalje odvažno odbacuje Bultmannovo mišljenje prema kojemu bi Isus bio iznenađen smrću. U knjizi se nalaze i originalne refleksije o blaženstvima i parabolama. Potrebno je spomenuti da autor s pravom ističe, da se iz NZ ne može zaključiti da je Isus iščekivao neminovni svršetak svijeta. Na koncu, moglo bi se ubrojiti među pozitivne strane djela i to, što se u njemu drži da barem neki događaji i neke riječi potječu neposredno od Isusa. Zacijelo, moglo bi se pronaći u njemu još pozitivnih strana, ali jer pisac u stvari želi podignuti novu zgradu kršćanske kristologije, neće nam se zamjeriti ako budemo mnogo dulji u isticanju njegovih slabih strana; uostalom, to je u neku ruku zakon svakog kritičkog prikazivanja!

Sve negativne strane spomenutog djela dadu se svesti na dvije: pogrešna metoda rada i rušenje kršćanstva.

POGREŠNA METODA RADA

Može se odmah napomenuti da su mnogi autorovi kritičari uočili tu pogrešnu metodu i odbacili je. (Npr. G. Preti — G. Visconti, *La nuova cristologia del prof. E. Schillebeeckx*, u: *Divus Thomas*, Piacenza, 78, 1975, sv. 3. str. 233. 247. 251; P. Van Rossum, *La cristologia di E. Schillebeeckx*, u: *La rivista del clero italiano*, 56, 1975, br. 9, str. 649—650;

isti, *L'epistemologia di Schillebeeckx e la dottrina della fede*, nav. čas., 57, 1976, br. II, str. 988—998; P. C. Landucci, *Cristologia* (di Schillebeeckx) in coma, u: *Studi cattolici*, travanj—svibanj, 1977, str. 285—286). Ta metoda uključuje dvostruku pogrešku: teološku i egzegetsku.

Pogrešna teološka metoda

Ona se kreće u ozračju one teorije o spoznaji koja nijeće apsolutnu vrijednost naših sudova i pojmova. Prema Sch. naša je misao određena vremenom u kojemu živimo, ako ne posve, barem djelomično. Zato izražaj koji su dale prve kršćanske generacije ne bi imao apsolutnu vrijednost. Odatle zaključak da svaka epoha mora dati svoj odgovor na pitanja o Isusu i njegovu pokretu, Crkvi. Zato je pisac pošao od iskustva koje je o njemu imala prvotna Crkva da bi mogao proučiti početke kršćanstva.

Priznajemo da ljudi određenog vremena imaju svoje ideje, vrijednosti, potrebe i želje, koje ne pripadaju ljudima drugih razdoblja i kulturnih sredina. Ali ako ne želimo zapasti u posvemašnji relativizam, to ne znači da mi ne možemo stvoriti sudove i posjedovati pojmove koji bi odgovarali pokoljenjima drugih razdoblja i kulturnih sredina. Stoga treba dopustiti da su temeljne kategorije ljudskog duha uvijek iste: to je zahtjev ljudske naravi koja se bitno ne mijenja. Uostalom, autor ne donosi nikakav dokaz u potvrdu svoga mišljenja prema kojemu bi se kategorije ljudske misli bitno mijenjale iz epohe u epohu. Zacijelo, te temeljne kategorije ljudske misli mogu se zamračiti i oslabiti. Time se tumači slabo shvaćanje današnjih ljudi za neke pojmove, kao što su grijeh, opraštanje, spasenje, raj, itd. Naš autor s pravom ističe zabrinjavajuću činjenicu da su ljudi izgubili smisao za naučavanje Crkve. No »rješenje se ne nalazi u otklanjanju tog naučavanja, nego u borbi protiv ideja ovog vremena, kojima ljudi podliježu, i u strpljivom odgoju za otkrivanje vrijednosti crkvenog naučavanja koje donosi odgovor temeljnim ljudskim zahtjevima.« (P. Van Rossum, *La Cristologia...*, str. 650). S obzirom na autorovu epistemologiju ona »ne samo da nema za se dokaza, nego se temelji na velikom protuslovlju: kako je on mogao tako dobro uspjeti u analizi i historijskom opisivanju (prvotnog kršćanstva, o. m.), ako je Isusova epoha vezana uz različitu duhovnu sredinu?« (Ib.). To jest: ako je naše shvaćanje, naša misao, određeno vremenom u kojemu živimo, kako ta misao može shvatiti sredinu koja se razlikuje od nje?

Nadalje, ako crkvena zajednica u svakoj epohi mora dati svoj odgovor o Isusu, u tom slučaju teško je uskladiti taj epistemološki autorov zahtjev sa sviješću Crkve o apsolutnom i nepromjenljivom obilježju njezina predmeta vjere i o mogućnosti da se spozna. Crkva je, naime, svjesna da spoznaje ne samo iskustva prvotnih kršćanskih generacija o Kristu, kako ističe Sch., nego da poznaje istinu o Njemu, i nju nezabludivo predlaže i s najvećom sigurnošću nameće savjesti vjernika preko svojih dogma. Za Crkvu dogme imaju određeno značenje, koje uvijek ostaje isto. Razumije se da se time ne nijeće mogućnost razvoja u spoznaji objavljene istine, ali se uvijek radi o razvoju »iste dogme, istog njezina smisla i značenja«, kako je to definirao I. vatikanski sabor (D. S. 3020). Zato isti koncil osuđuje onoga koji bi ustvrdio da se »može dogoditi

da se jednom pripiše crkvenim dogmama drukčije značenje nego što ga je Crkva shvatila i shvaća« (ib. 3043). S tim naučavanjem se slažu Ivan XXIII. i Pavao VI. Oni potiču da se vjerske istine izraze tako da bi ih lakše shvatili ljudi pojedinih doba, ali uvijek u istom značenju i smislu (usp. G. B. Sala, *Dogma e storia*, Bologna, 1976, str. 348—349). I sam II. vat. sabor pozvao je teologe da traže prikladniji način za izražavanje vjerskih istina, ali uvijek u istom smislu i značenju (GS, br. 62).

Osim toga, ako shvaćanje pojedine epohe određuje izražaj vjere u Crkvi, kako ističe pisac, onda se napušta jedinstvo vjere. Crkva se svodi na skup pokreta i različitih izražaja, a samo kršćanstvo prestaje biti univerzalna i jedinstvena religija koja se naviješta svim ljudima svih vremena.

Sch. epistemologija dovodi do toga da svaki pojedinac postaje norma vjere, jer on mora odrediti iz svoje perspektive, što znači za njega predmet vjere. Možda bi ona i nesvjesno htjela opravdati pluralizam u Crkvi, shvaćen u smislu različitih konfesija, zajednica i grupa, koje imaju zajednički odnos s historijskim Isusom, jer našem autoru NZ nije poklad istine nego skup različitih odgovora o Isusu. Ona u stvari opravdava npr. katoličko i protestantsko vjersko stajalište, jer NZ nije norma vjere nego izražaj vjere prve kršćanske zajednice, njezina iskustva koje je dobila u dodiru s Isusom. Kao što su Grci dali svoj odgovor na pitanje tko je Isus, tako su katolici i protestanti odgovorili prema zahtjevima svoga vremena, svoje kulture, tko je Isus i njegov pokret, Crkva.

Zanimljivo je na koncu zabilježiti da se autorova epistemologija ne razlikuje u biti od modernističkog stajališta. Ono je promatralo predmet vjere kao simbol, iako je držalo da objavljuje i skriva istodobno apsolutnu istinu a da je nikada ne dosegne (usp. D. S. 3487—3488). Zacijelo, našem su autoru vjerske istine nešto više nego simboli, jer su uvijek valjane smjernice za neku situaciju i obavezni putovi koji nam pomažu gledati i hodati u određenom smjeru, ali u biti ne posjeduju opću i preciznu istinu. Time dolazimo do potpunog relativizma. Zbog toga bi i heretici mogli biti u pravu, jer su pošli od svoga iskustva i poslužili se mentalnim kategorijama svoga vremena, kao npr. arijanci kategorijama neoplatonizma, a te su kategorije protivne našima!

Pogrešna egzegetska metoda

Drugi veliki defekt autorove metode je egzegetske naravi. On drži da su vjernici, teolozi i crkveno učiteljstvo smatrali sve ono što se odnosi na novozavjetne spise reprodukcijom historijskih događaja. Zato odbacuje to shvaćanje kao nekritično, neznanstveno, jer se ne može dovesti u sklad s rezultatima historijsko-kritičke metode. Zbog toga on ne želi voditi računa o toj vjekovnoj crkvenoj tradiciji i traži sredstva kako bi od iskustva prvih kršćanskih generacija, koje je sadržano u Evanđeljima, došao do historijskog Isusa.

Prije nego se pozabavimo tim odbacivanjem svakog tradicionalnog pristupanja evanđeoskom tekstu, moramo odgovoriti da svatko neće lako prihvatiti tvrdnju da su crkveni oci i samo crkveno učiteljstvo držali sve

ono što se odnosi na Evanđelje reprodukcijom riječi i događaja iz Isusova života. U potvrdu toga poslušajmo riječi bivšeg tajnika Kongregacije Sv. Oficija kardinala P. Parentea: »Donašajući Isusove riječi (koje kardinal donosi u svome djelu, o. m.), kako se čitaju u Evanđeljima, ne želimo ostaviti dojam anahronističke naivnosti, kao da ne bismo znali za golemu literaturu, koja je nastala poslije enciklike *Divino afflante Spiritu* Pija XII. o problemu historičnosti Evanđelja, posebno o problemu identičnosti riječi koje je on izgovorio (»Ispissima verba Christi«). *Problem nije posve nov i crkveni su ga Oci lako uvidjeli iz samog Sv. pisma, kada donosi na različit način i riječi od velikog značenja* (kao one o ustanovljenju Euharistije koje su pripisane Isusu). *Oci su se trudili da riješe poteškoću ističući bitni (supstancijalni) sklad među Sinopticima* (potcrtao V. M.; P. Parente, *Itinerario teologico ieri e oggi*, Firenze, 1968, str. 58).

No Sch. ne prihvaća ni taj bitni, supstancijalni sklad među evanđelistima. Stoga se pitamo: Je li i odbacivanje takvog sklada sa strane našeg autora znanstveno, kritično? Zar činjenica da su jednodušno hijerarhija i mnogi učeni ljudi kršćanske prošlosti držali istinitim sve ono o čemu nas Evanđelja obavještavaju o Isusovu naučavanju i djelovanju nije morala postaviti pitanje: Zašto su to držali? Zašto još i danas mnogi učeni ljudi to drže? Preko toga pitanja ne može se jednostavno prijeći tvrdeći, da ljudi u prošlosti i mnogi danas nisu znali ili da ne znadu za zahtjeve kritičke metode. Doista, crkveni ljudi u prošlosti nisu poznavali sve zahtjeve današnje kritičke metode, ali su poznavali zahtjeve koji su dovoljni da se u njihovu svjetlu može prosuditi jesu li riječi i djela o kojima izvješćuju Evanđelja supstancijalno Isusovi, tj. da po smislu i sadržaju pripadaju njemu. I to je dovoljno za historičnost nečega! Što se pak tiče mnogih današnjih crkvenih ljudi, i to učenih, nikome neće pasti na pamet da ih prekori zbog nepoznavanja zahtjeva kritičke metode koju slijedi naš autor. I unatoč tome poznavanju oni odbacuju rezultate spomenute metode, i to u ime znanosti.

Da se tu radi o znanstvenim razlozima, dovoljno je imati pred očima sljedeće:

Ako cijela kršćanska tradicija svjedoči da riječi i djela koje donasaju Evanđelja pripadaju Isusu, barem po smislu i sadržaju (usp. DV, br. 19); ako je ta tradicija odbacila mišljenja prema kojima bi evanđelisti pripisivali Isusu riječi koje nije izrekao i djela koja nije napravio (usp. našu studiju *Kristologija Waltera Kaspera II u Crkvi u svijetu*, 1, 1977, str. 76—78); ako apologet Kvadrat tvrdi da su još u njegovo vrijeme živjeli oni koje je Krist uskrsnuo (usp. M. J. Rouet, *Enchiridion patristicum*, Freiburg Br. — Barcelona, 1956⁴⁹, str. 39—40, br. 109); ako su, dakle, istinita najveća Isusova čudesa; ako Irenej priznaje da je poznao neposredne apostolske učenike, osobito Polikarpa, biskupa iz Smirne, i da se sve ono što je čuo od njega o Isusovim čudesima i njegovu naučavanju slaže s Pismima, tj. s Evanđeljima (usp. ib., str. 102, br. 264); ako, nadalje, Irenej ističe da je Polikarpo uvijek učio ono što je naučio od Apostola i to predao Crkvi (ib., str. 212, br. 212) i da Evanđelja nisu ništa drugo nego apostolsko naučavanje, propovijedanje, predaja apo-

stolska koja je poslije zapisana da bude »temelj i stup naše vjere«, »stup i stožer Crkve« (usp. ib., str. 85, br. 208; str. 88, br. 215; str. 85, br. 209; str. 90—91, br. 226; str. 94—95, br. 242; dakle, Evanđelja nisu svjedočanstva vjere prvotne Crkve ili njezina iskustva, kako bi to htio Sch.); ako su Evanđelja svjedočanstva o Isusovoj osobi i njegovom djelovanju, nastala u takvoj atmosferi koja je bila prožeta ljubavlju prema istini i iskrenosti (usp. našu nav. studiju, str. 79—80); ako su Luka i Ivan pisali svoja Evanđelja i s apologetskom svrhom (usp. Lk 1, 1—4; Iv. 20, 30) koja se ne može postignuti bez supstancijalne istinitosti Isusovih riječi i djela; ako su Evanđelja fragmentarni i nepotpuni spisi; ako je Crkva već davno napravila demitizaciju Evanđelja, kad je odbacila od njih apokrifne; ako bi se današnja Evanđelja ponovno pretvorila u apokrifne, u pobožne priče, kad bi se prihvatili rezultati metode koju autor slijedi (usp. našu nav. studiju, str. 81—82); ako se bez mišljenja Crkve ne može o Evanđeljima ispravno raspravljati, jer su nastala u njezinu krilu; ako pristaše metode, koju autor slijedi, priznaju da je »današnja znanstvena egzegeza vrlo hipotetična i prema tome posve ograničena u svojoj sposobnosti spoznavanja i djelovanja« (P. Stuhlmacher, *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie*, Göttingen, 1975, str. 57—58); ako konačno pristaše takve metode počinju zastupati mišljenje, da je sav NZ nastao između 50. i 75. god. poslije Krista, kao npr. engleski anglikanski egzeget J. A. T. Robinson, i prema tome djelo samih apostola ili njihovih suvremenika (usp. vijest prema *Panorama* od 28. travnja, 1977, str. 137—138) — što bi znatno ograničilo manevre i kombinacije egzegeze koju Sch. slijedi; ako se, dakle, svi izneseni razlozi imaju na pameti — držimo da historičar ne bi znanstveno postupio, kad bi neki evanđeoski tekst odbacio kao nehistorijski bez jasnih dokaza. Vjerojatnost nije dovoljna, jer postoje mnoge mogućnosti da se pokaže kako ima drugih vjerojatnosti, možda još vjerojatnijih i sigurnijih! Toga su uostalom svjesni pristaše historijsko-kritičke metode, dok s boli u duši pišu: »Kod kritike Evanđelja, istraživanja o sv. Pavlu, radova o Ivanu, prikazivanja povijesti prvotnog kršćanstva (...), danas gospodare protuslovlja.« »Današnja, gotovo u svakom novom časopisu dokumentirana nizbrdica prema kaotičnom stvaranju hipoteza na egzegetskom polju svakako je škodljiva za ugled novozavjetne znanosti i k. tome alarmantna« (P. Stuhlmacher, *Schriftauslegung...*, str. 50, 53. Usp. druga svjedočanstva u našoj nav. studiji, str. 80).¹

¹ Kod ovakvog egzegetskog stanja na području historijsko-kritičke metode zaslužuje poslušati savjet vrsna egzegeta A. Feuilleta:

»Danas prisustvujemo upravo zlouporabi literarne analize evanđeoskih tekstova, koja dovodi do žalosnih posljedica. Ta zlouporaba djeluje poput raka i ruši malo po malo srž Božje riječi (...). Nekoliko jednostavnih misli moralo bi nas ipak zaustaviti na tako opasnoj nizbrdici. Najprije, da li je vjerojatno da su se evanđelisti ili tradicije o kojima ovise odali vrlo zamršenoj »kuhinji« kakva im se pripisuje? Zatim, zar činjenica da su većinom te hipoteze protuslovne i da ruše jedna drugu nije očiti dokaz njihove slabobe? Konačno, čemu se truditi da se pronađe smisao evanđeoskih tekstova, ako su oni ono što ta egzegeza pretpostavlja i ako nam oni ne daju ništa solidno o osobi, riječima i djelima Isusovim? To bi nam trebao savjetovati zdrav razum. Ali, suprotno od onoga što je htio Descartes, ne čini se da je zdrav razum nešto

Da je Sch. imao na umu spomenute razloge, ne bi olako preskočio npr. čudesa na naravi i sveo sve dokaze za Isusovo božanstvo na njegovo iskustvo s Ocem. On bi uvidio da je crkvena starina držala istinitim čak i najveća njegova čudesa, kao što su uskrsnuća od mrtvih, i da je u njegovim čudesima nalazila potvrdu za njegovu božansku misiju. (Meliton Sardenski †194—195. piše da su čudesa koja je Isus napravio poslije krštenja, najviše dokazivala i potvrđivala njegovo sakriveno božanstvo u tijelu. Usp. M. J. Rouet de Journal, *Enchiridion* . . ., str. 78—79, br. 189).

Sasvim je razumljivo da je ispuštanje iz vida navedenih razloga moglo navesti našeg autora da u svoju metodu shvaćanja Evanđelja uvede tzv. »narrativnu povijest« i povjeruje kako su se evanđelisti pri opisivanju Krista ponašali poput ondašnjih profanih pisaca. No pri tome je autor učinio još jedan propust: nije se sjetio da su se apostoli i prvi kršćani kao i evanđelisti našli pred jedinstvenom historijskom pojavom, pred Bogo-čovjekom i da su, barem kad su pisali Evanđelja, vjerovali u Kristovo božanstvo. Stoga, jedinstvenost lika koji opisuju i vjera u njegovo božanstvo morale su ih siliti da osjete veliku odgovornost pred svakom pojedinosti Isusova života, koja će biti dragocjena za buduća pokoljenja, i da se pri tome udalje od načina pisanja profanih autora. Zbog tih razloga kao i zbog jedinstvenosti Kristova lika i vjere evanđelista u njegovo božanstvo historičar i egzeget ne mogu gledati u Evanđeljima »narrativnu povijest«, ako nedvojbeno ne dokažu da su se sveti pisci njome služili u svojim spisima. Takvu sigurnost do danas još nitko nije dao. Uostalom, da se evanđelisti nisu njome služili, dovoljno govore i sami Sinoptici: u njima je Isusovo božanstvo opisano na implicitan način! I to je učinjeno u doba kad su ne samo evanđelisti nego cijela Crkva vjerovala da je Krist Bog!

Teško je prihvatiti kriterije koje je autor uveo u svoju metodu, da bi došao do historijskog Krista. Previše su zamršeni, još nisu prihvaćeni; trebali bismo čekati sve dok ih egzegeti ne prihvate, da bismo mogli, konačno, propovijedati pravog Krista! Osim toga, kad bismo prihvatili kriterije našeg autora, pa i kriterije koje predlažu neki drugi moderni egzegeti, Evanđelja bi postala isključivo knjige hiperstručnjaka, dok bi za ostale ljude, pogotovo obične vjernike, bila tajna sa sedam pečata. Što bi na to rekao sv. Irenej koji tvrdi da su Evanđelja napisana da budu »temelj i stup naše vjere«, »stup i stožer Crkve«? Zar je trebalo čekati dvadeset stoljeća da se rodi neki bogodani čovjek, da otkrije sakriveno blago Evanđelja te tako postanu temelj vjere pojedinca i Crkve? Što bi na to primijetili oci I. vatikanskog sabora koji su svečano izjavili, da božansko porijeklo kršćanstva jasno dokazuju božanski događaji, u prvom redu čudesa i proroštva, osobito ona koja je Krist napravio i koja su *prilagođena shvaćanju svih ljudi* (usp. D. S. 3009, 3033)?

Da bismo još bolje ušli u autorovu egzegetsku metodu i tako bili pravedniji prema njemu, moramo spomenuti da i on priznaje supstancijalnu historičnost Evanđelja, ali je, na žalost, shvaća vrlo elastično tako da

što ljudi najviše posjeduju na svijetu, barem na nekim područjima kao što je naše«, tj. egzegeze (*L'Agonie de Gethsémanie, enquête exégétique et théologique*, Paris, 1977, str. 53).

od nje malo što ostaje, kako ćemo se uvjeriti, kad se osvrnemo na posljedice njegove metode. Zasada je dovoljno dati u presjeku glavne oznake te supstancijalne historičnosti Evanđelja. Čini se da je ona prožeta slijedećim načelom: sve što se može rastumačiti drukčije nego što slijedi iz Evanđelja, pa bilo to i nategnuto, prihvaća se (usp. P. C. Landucci, nav. čl., nav. mj., str. 287 s primjerima). To se načelo može osvijetliti slijedećim tvrdnjama koje se u stvari nalaze u temeljima njegove egzegeze ili njegove supstancijalne historičnosti evanđelja:

1. Ako su dva evanđeoska izvještaja slična, tada slijedi da donose isti događaj, iako su različiti po okolnostima. Na taj način se zaboravlja da i okolnosti angažiraju odgovornog pisca, osobito da je Isus mogao i ponoviti isti događaj da što bolje usijeće u pamet određeno naučavanje.

2. Ako se slična pričanja nalaze u istom Evanđelju, zaključuje se da dolaze od različitih izvora, iz različitih tradicija, koje se odnose na isti događaj, a da to evanđelisti nisu opazili. Kao da ih mi, koji smo toliko vremenski daleko od događaja, možemo bolje i sigurnije ocijeniti od samih evanđelista, koji su im bili tako blizu!

3. Ako neki događaj donosi samo jedan evanđelist, znači da ga je izmislilo u poučne svrhe. Kao da to izmišljanje ne vrijeda poštenje odgovornog pisca, a kao da sama fragmentarnost evanđeoskih spisa i teološka nakana njihova autora ne bi mogle dovoljno protumačiti taj propust u ostalim Evanđeljima!

4. Ako je neki događaj sličan starozavjetnom događaju, odmah se tvrdi da se nije zbio, nego da je izmišljen i napravljen po starozavjetnom uzoru. Naravno da se i pri tome zaboravlja da postoji značajni odnos između Starog i Novog zavjeta i da se ne vodi računa s Providnošću koja je tako uredila starozavjetne događaje da budu »tip«, »slika« buduće stvarnosti.

5. Uskrsna vjera evanđelista tumačila bi i opravdavala netočnost u evanđeoskim izvještajima i njihovu redakcijsku slobodu! Baš protivno, odgovaramo; ta je vjera morala još većma angažirati savjest evanđelista da bi s većom pažnjom provjerili posredne i neposredne, osobne i zajedničke izvore Spasiteljevih riječi i djela, i tako ih, po mogućnosti, što objektivnije prikazali. A samo »božansko nadahnuće« svetih knjiga biva po sebi konačno jamstvo za njihovu objektivnost!

Na koncu ne treba ni spominjati da autor s ovakvom egzegezom izbjegava svaki konkordizam. Da to nije učinio, ne bi mu se dogodilo da baš u času kad pozivlje na »veliku razboritost« i raspravlja o kriterijima evanđeoske historičnosti, suprostavlja Marka i Luku: »Za Mk svi su učenici odsutni za vrijeme raspinjanja (Mk 14, 50)«, a »za Lk su očito prisutni (Lk 23, 49)« (str. 86). No, ako se malo bolje razmisli o njihovim tekstovima, uviđa se da obojica evanđelista ne spominju iste časove Isusova života. Marko opisuje Isusovo hapšenje. Poslije će podsjetiti (14, 54) da je Petar iz daleka slijedio Isusa. Luka pak govori o Isusovom raspinjanju. Dosljedno, zbog opisivanja različitih momenata u Isusovoj mucu mogu se evanđelisti i ne slagati!

RUŠENJE KRŠĆANSTVA

Razumljivo je samo po sebi da je spomenuta metoda morala dovesti do opasnih posljedica, do toga da od kršćanstva nije ostalo gotovo ništa, ako se promatra s historijskog stajališta. Premda se autor pohvalno trudio da spoji Krista povijesti s Kristom vjere, ipak, na žalost, u tome nije uspio. A bez historijskog oslona kršćanstvo se pretvara u ideologiju! To se rušenje olako uviđa iz slijedećih 14 tvrdnja, do kojih smo došli na temelju autorova izlaganja.

1. *Isus nije djevičanski začat*

Prema Sch. ništa ne znamo o Isusovu životu prije krštenja. Barem se mogao sjetiti da se o njegovu rođenju ne može sumnjati! Isto tako, morao je odvagovati mišljenja brojnih egzegeta koji s cijelom kršćanskom tradicijom potvrđuju Isusovo djevičansko začecje. No on se radije priklonio hipotezama ekstermne egzegeze, mada je htio biti neovisan u tumačenju Sv. pisma!

2. *Isus nije ustanovio Crkvu*

Ne samo s dogmatskog nego i s historijskog gledišta ne može se prihvatiti Sch. stajalište prema kojemu Isus nije ustanovio crkvenu zajednicu, jer navodno tekstovi koji se na to odnose ne bi potjecali od Njega. Protivno od Sch. misle ne samo brojni katolički egzegeti nego i protestanski (usp. o tome knjigu F. Salvonija, *Da Pietro al papato*, Genova, 1970, s mišljenjem drugih egzegeta na str. 17—23).

3. *Parabole i blaženstva ograničavaju se na ovozemni svijet*

Zacijelo, mnoga su opažanja autorova o parabolama ispravna, ali držimo da on neopravdano smanjuje njihov smisao ograničujući ga na ovozemni život, jer to ničim ne dokazuje! Isto tako ničim ne dokazuje da su Evanđelja donijela veći broj parabola nego što ih je Isus izrekao i da one nisu bile dio njegova pučkog propovijedanja, nego govori za vrijeme gozba s hebrejskom buržoazijom.

Teško će se također potpisati i nepotpuno autorovo tumačenje blaženstva, jer ono isključuje duhovnu i transcendentalnu sreću i putove koji do nje dovode kao i uvjete da se postigne. Radi se, dakle, u njima i o božanskoj sreći na koju ona spremaju i koja se nalazi iznad materijalističkog i marksističkog poimanja života (usp. C. Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament*, sv. I. str. 304).

4. *Isus nije napravio prava čudesa*

Autor nadalje tvrdi da evanđeoska čudesa ne nadvisuju prirodne zakone, dakle ona ne bi bila prava čudesa. No s kojim pravom to čini? Stoga što bi prema njemu takva čudesa bila tuđa shvaćanju Starog i Novog zavjeta. Na to najprije odgovaramo da autor pretpostavlja da neko čudo ovisi o shvaćanju ljudi, a ne o slobodnom Božjem djelovanju i o njegovoj moći. Zar Bog nije kadar napraviti i što nadilazi nečije shvaćanje? Zar On nije dao Objavu koja je iznad dohvata ljudskog razuma? Ne radi se kod čudesa, usudio bih se reći, o shvaćanju ili neshvaćanju

ljudi nego o tome da li Stari i Novi zavjet donose takve činjenice koje po sebi nadilaze prirodne zakone. Ako NZ npr. obavješćuje da je Isus umnožio kruh i uskrisio mrtve, zašto ta čudesa ne mogu nadvisiti prirodne zakone i biti čudesa u pravom smislu riječi? Jasno je da ta čudesa ne mogu nadvisiti prirodne zakone ako su preinačena na legendaran način, kao što je umnažanje kruha prema autoru (str. 219), a Isusovi ih sljedbenici, tj. obični puk, okružili legendama (str. 186). Ali zašto bi takva čudesa bila legende, kad crkveni pisci, npr. Kvadrat spominje da su neki koje je Isus uskrisio živjeli sve do njegova vremena, dakle da su istinita najveća Isusova čudesa? Osim toga, spomenuti Sch. razlog neće prihvatiti ni brojni egzegeti (usp. studiju A. Škrinjara, *Biblijsko shvaćanje čudesa, napose Isusovih u Obnovljenom Životu*, 1, 1977, str. 10—43).

Da bi pisac omalovažio čudesa, ističe da bi njihova važnost bila minimalna za nas, za čovječanstvo. No ako ona uspijevaju podržati moju vjeru u Kristovo božanstvo, kao što su nekada dokazivala, npr. Melitonu Sardenskome, da je Isus Bog — zar bi onda bila malena njihova vrijednost i danas? Zato s pravom piše K. Rahner da katolička fundamentalna teologija mora prihvatiti naučavanje I. vat. sabora (*Grundkurs des Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien, 1976, str. 252). Tim se naučavanjem tvrdi da je Bog za razumnost naše vjere osim unutrašnje pomoći Duha Svetoga dao i »vanjske dokaze svoje objave, naime, božanske događaje: u prvom redu čudesa i proroštva, koja jasno pokazuju Božju svemogućnost i njegovo znanje, koja su najsigurniji znakovi Božje objave i pristupačna shvaćanju svih (ljudi). Zato su Mojsije i proroci, a najviše Krist Gospodin napravili mnoga i najočitija čudesa i proroštva« (D. S. 3009). Na žalost, moramo istaknuti, i sam K. Rahner oslabljuje važnost Kristovih čudesa, ukoliko ona bez Njegova uskrsnuća ne bi imala obvezatnu snagu prema navedenim riječima koncila (usp. *Grundkurs...*, str. 252—253). No čini se da iz navedenog koncilskog teksta slijedi da i bez Kristova uskrsnuća čudesa imaju dokaznu snagu kao i obvezatnu vrijednost za katoličku teologiju. U tekstu nema ni riječi o Kristovu uskrsnuću, nego se samo govori općenito o božanskim događajima, u prvom redu o čudesima i proroštvima. U kanonu se dalje osuđuje onaj koji bi zaničevao da čudesa dokazuju božansko porijeklo kršćanstva (usp. D. S. 3034). Budući da je koncil istakao da je »najviše« Krist napravio »mnoga i najočitija« čudesa i proroštva, čini se da logički slijedi da riječ »mnoga« uključuje barem tri čuda; dakle ako uključimo među »mnoga« čudesa i Kristovo uskrsnuće, ostaju još barem dva čuda koja bi Krist napravio, koja bi dokazivala božansko porijeklo kršćanstva; prema tome i bez uskrsnuća čudesa bi imala dokaznu i obvezatnu vrijednost za katoličku teologiju prema I. vat. saboru!

O pokušaju Sch. da uništi historijsku vrijednost umnažanja kruha može se najprije reći da je bez ikakva dokaza; zatim da se pisac nije upće ni potrudio da se pozabavi hipotezom istinitosti spomenutog čuda, koju spontano nameću vrlo konkretno iznesene okolnosti; na koncu, da ne ulazimo u dugu analizu čuda, može se reći za metodu navedenog pokušaja ono što je općenito rekao jedan moderni egzeget za metodu koju

autor slijedi: da ona »na svaki način stavlja na muke Evandjelja, da bi im zapriječila reći ono što govore« (B. de Solages, *Comment sont nés les évangiles*, Toulouse, 1973, str. 40).

5. Isus nije opraštao grijeha

Prema autoru Židovi su bili uvjereni da samo Bog može opraštati grijeha. Ako Evandjelja pripisuju Isusu ovlast, to bi značilo, drži pisac, da mu je pripisana od postpashalne zajednice. Na to odgovaramo: ako je Krist Bog, zašto onda nije mogao još na zemlji opraštati grijeha? U tekstu i kontekstu evanđeoskih izvještaja o opraštanju grijeha nema ni riječi o Kristovu uskrснуću. Uostalom, zar jedna čista hipoteza može više značiti od tri suglasna evanđeoska izvještaja? (usp. Mk 2, 10; Mt 9, 6—8; Lk 5, 20—26).

6. Isus nije tražio da ga osobno slijedimo

Autor drži također da Isus nije zahtijevao da ga osobno slijedi tko želi ući u kraljevstvo nebesko. Tu bi mu misao koja se nalazi u evanđeoskim tekstovima stavila u usta postpashalna zajednica, jer, navodno, prema našem piscu Isus ne bi nikada govorio o sebi: Isus ne bi naglasio tu potrebu da ga slijedimo, kao što ne bi rekao da je gospodar subote. Na to odgovaramo: jasno je da Isus nije govorio nikada o sebi, ako se sva ona mjesta u kojima se o tome govori proglaše postpashalnim izmišljanjem! No zar je to moguće kod brojnih evanđeoskih tekstova u kojima Isus i sebe navješćuje?

7. Ni dvije zapovijedi ljubavi nisu od Isusa

Što se tiče autorove hipoteze da dvije zapovijedi ljubavi ne bi bile autentične Isusove riječi, dovoljno je spomenuti da su brojni pisci protivna mišljenja (usp. C. Spicq, *Agapé dans le Nouveau Testament*, sv. I, Paris, 1966, str. 86, 162; J. Jeremias, *Theology of the New Testament*, New York, 1971, str. 211—223).

8. Isus bez božanstva!

Zaista, autor na raznim mjestima svoje knjige govori o Kristovu božanstvu, ali na žalost unatoč tim izričitim tvrdnjama, čini se da ga ne priznaje s historijskog stajališta.

On najprije niječe da je Isus ikada sebe nazvao »Sinom« ili »Božjim Sinom«. No zaboravio je pri tome naglasiti da je to Isus dao do znanja svojim suvremenicima barem implicitno. Sigurno pisac nije to mogao učiniti, ako mu je najjači dokaz s historijskog gledišta za Isusovo božanstvo nazivanje Boga svojim Ocem. Budući da taj dokaz autoru nije dovoljan, a sve je druge odbacio, zemaljski je Isus s historijskog stajališta ostao bez svojega božanstva. Zacijelo, jedinstveno Isusovo iskustvo o svojoj povezanosti s Ocem mogao je autor podržati drugim jedinstvenim iskustvom koje je izraženo riječima kod Mt 11, 25—27. Na žalost, on je te riječi odbacio kao nehistorijske, i to neopravdano; za to nema nikakva odlučna razloga, kako to drže brojni egzegeti; od najnovijih npr. J. Jeremias (*Theology ...*, str. 59).

Osim toga, čini se da autor nije ni mogao pripisati božanstvo zemaljskom Isusu, jer se on poziva na hebrejsku ontologiju određivanja i nazivanja sa strane samog Boga (str. 590): netko biva nešto, jer je određen ili nazvan od Boga da to bude, a ne zato što je on to. On je nešto, jer ima vršiti određenu službu. Stoga se prema autoru može mirne duše ustvrditi da je Isus Sin jer je poslan od Boga, ili: On je poslan, jer je Sin. Odatle bi slijedilo, da Isus ne bi bio Sin zato što bi imao božansku narav. No takvo shvaćanje ne bi više izražavalo našu vjeru! Uostalom, i sam autor se na raznim mjestima tako izražava o Isusovu božanstvu, da je teško izbjeći zaključak: da ga stvarno niječe. Prema njemu npr. ono iskustvo koje je Isus imao s Ocem bilo bi na razini svakog čovjeka, iako je dublje nego što je u obična čovjeka; i zbog toga bi ga iskustva kršćanska vjera počela zvati Sinom (usp. str. 694). Tu nema govora o Isusovu vječnom odnosu druge Božanske osobe prema Ocu. Štoviše, Sch. izričito tvrdi, da »Isusov odnos kao *stvorenja* (potcrtao V. M.) prema Ocu stvara ga *osobom*, Božjim Sinom« (ib.). Prema autoru, nadalje, Bog nije bio u Isusovoj osobi prije stvarateljskog čina (usp. str. 696). I još: *Ovaj čovjek Isus, u ljudskim granicama ljudskog osobnog načina postojanja, psihološki i ontološki, poistovjećuje se sa Sinom, s drugim od trinitarne punine božanskog jedinstva...*« (str. 706—707).

Ako pak Isus nije bio Bog, jasno je da je autor morao pripisati Isusu samo slabu ljudsku spoznaju: »Isus *poslije* Ivanova krštenja *upoznao* je pravo lice... jedino pravo lice Božje« (str. 144), tj. njegovo općenito milosrđe (ib.); u stanovitom času Isus počinje »*sumnjati* o fatalnom završetku svoga života« (str. 253).

Ako zemaljski Isus nije bio Bog ili ako nije sigurno da je to bio, olako se zaključuje, da nije bio ni Otkupitelj ili da nije sigurno da je to bio.

Sv. Petar izričito svjedoči da smo »otkupljeni... skupocjenom krvi Krista kao nevina i bez mane Janjeta« (Petr. 1, 18—19). Tridentски koncil naučava da nam je Krist »svojom presvetom mukom na drvu križa zaslužio opravdanje i dao zadovoljštinu za nas Ocu nebeskome« (D. S. 1529). II. vat. sabor potvrđuje navedeno naučavanje: »Nevini Jaganjac, prolivši slobodno svoju krv, zaslužio nam je život i u njemu nas je Bog pomirio sa sobom i među nama i otrgnuo nas iz ropstva đavla i grijeha« (GS, br. 22). — Prema našem autoru s historijskog se gledišta ne zna koju je vrijednost Isus pripisao svojoj žrtvi.

Dok je razvijao tu misao, najprije je istakao da je Isus morao uključiti svoju neminovnu smrt u svoje općenito predanje Bogu. Riječi: »Neka se ne vrši moja nego Tvoja volja« (Mk 14, 36), prema autoru ne bi bile Isusove, iako su izraz »unutrašnje posljedice njegova propovijedanja i životnog stava«, koji uključuje »prihvaćanje Božje volje« (str. 313). Budući da pisac ne navodi nikakav razlog za odbacivanje spomenutih riječi, nemamo razloga da ih smatramo nehistorijskim, dapače njihovo podudaranje s Isusovim životnim stilom i predanjem u Očeve ruke veliki su unutrašnji razlozi (do kojih moderna egzegeza toliko drži) njihove historičnosti.

Zacijelo, Isusova proroštva mogla bi nas mnogo poučiti o tome kakvo je značenje Isus htio dati svojoj smrti. No naš autor im ne pridaje veliku cijenu, jer bi s egzegetskog stajališta slijedilo da su nastala, barem djelomično, poslije uskrsnuća (str. 318). Ali i za tu tvrdnju pisac ne donosi nikakav razlog. Zato rado potpisujemo slijedeće mišljenje: »Što se tiče postavljenih obječija protiv njegovih (Isusovih) formalnih proroštava o Njegovoj mucij, koje je W. N. Marxen ponovno preuzeo, nijedna nije odlučna« (L. Bouyer, *Le Fils éternel*, Paris, 1974, str. 225), pogotovo ako se imaju u vidu druga evanđeoska svjedočanstva koja idu u prilog spomenutih proroštava (usp. ib. str. 226—228). Sch. ni Posljednja večera ne bi dala odgovor o značenju koje je Isus pridao svojoj smrti. No protestantski egzeget J. Jeremias sasvim drukčije misli. Prema njemu Isus se smatrao uskrsnim jaganjcem i njegova je smrt mnogima donijela spasenje (*Theology...*, str. 292—299). Protestanski teolog J. Moltmann ne ustručava se pisati: »Večera u onoj noći prije smrti ima posebno značenje u tome što ona prema Evanđeljima i Pavlu anticipira njegovu smrt kao žrtvenu smrt za mnoge« (*Kirche in der Kraft des Geistes*, München, 1975, str. 276). S njima se slažu brojni katolički egzegeti i teolozi.²

Teško je također prihvatiti razlog kojim bi naš autor htio obeskrjepiti pronalazak smisla Isusove smrti u Posljednjoj večeri: prema njemu Isus o tom smislu ne bi govorio posve jasno, jer nikada nije naviještao sebe nego dolazak Božjega kraljevstva. Na taj smo razlog već odgovorili ističući da Isus ne bi i sebe naviještao, ako se unište svi oni evanđeoski tekstovi kojima sebe jasno naviješta! No pitamo se, da li je moguće uništiti ona evanđeoska mjesta koja ističu npr. da je On put, istina i život, da je svjetlo svijeta, učitelj, pastir, vrata, sudac, znak protivljenja, kruh nebeski, ostvaritelj Pisama, da ga treba nasljedovati itd.?

Ako se pak s historijskog stajališta ne zna što je Isus držao o svojoj smrti, ako, dakle, ona nije bila otkupiteljska, tada on ne bi bio ništa drugo nego propovjednik unutrašnje i društvene obnove bez nasilnih sredstava! Tako racionalističko čitanje Evanđelja ruši bitnu oznaku Isusova života, tj. otkupiteljsku, koja se nikako ne može odijeliti od njega. Kod ovog treba navesti mišljenje A. Feuilleta, koji nam razotkriva pozadinu zbog koje su i kršćani počeli nijekati historijski temelj Isusove otkupiteljske žrtve: »Danas«, piše on, »brojni egzegeti, svake struje, odbacuju tumačenje da je Isus imao ideju, doista izvanrednu, da pripíše svojoj mucij i smrtij pomirbenu i otkupiteljsku vrijednost. Zaista, ne čudimo se ako to nijekanje nalazimo kod Bultmanna«, jer on »propovijeda privatnu vjeru bez ikakve razumne garancije. Ali čudno je gledati kako se katolici danas slijepo daju vući od Bultmanna i njegovih ućenika prihvaćajući

² Npr. Benoit, *Jésus et le Serviteur de Dieu*, u kolektivnom djelu koje je objavio J. Dupont, *Jesus aux origines de la Christologie*, Louvain-Gembloux, 1975, str. 111—140; A. Feuillet, *Le sacerdoce du Christ et ses ministres*, Paris, 1971, str. 188; isti, *L'Agonie...*, str. 115—122; L. Bouyer, *Le Fils...*, str. 228; F. Spadafora, *L'Eucarestia nella Scrittura*, Rovigo, 1971, koji donosi brojne katoličke i protestanske pisce u prilog Posljednje večere kao žrtve. Usp. i dizertaciju H. Holla: *Die Lehre von der Eucharistie als Opfer*, Köln-Bonn, 1975.

djelomično njihov historijski skepticizam. Taj se skepticizam vodi načelom da od Isusa treba odbaciti sve što se može pripisati judaizmu i prvotnom kršćanstvu. Odbacujući takvo stajalište, P., Benoit pravi slijedeće razumne primjedbe» (koje A. Feuillet potvrđuje): »Kao da Isus nije mogao prihvatiti misli i izražaje svoje sredine? Zar nismo stvarno u vrzinu kolu? Oспорava se Isusu sve ono što se može reći za njegove suvremenike. I kad on rekne nešto što se udaljuje od primljenih ideja, kao npr. o Čovječjem Sinu koji trpi, i to se osporava! On nema pravo ni da govori kao njegovi suvremenici, ni da kaže nešto drugo nego što oni kažu. Što mu preostaje osim da šuti? Ne poznam uspješnijeg sredstva od toga da se nekome začepi usta«. (A. Feuillet, *L'Agonie...*, str. 122—123; riječi A. Benoita u nav. čl., nav. mj., str. 139).

9. Isus nije ustanovio euharistijsku žrtvu

Skromno mislim da nas autor premalo obavještava o Posljednjoj večeri, kad tvrdi da se o njoj s historijskog gledišta sigurno zna samo to, da je bila oproštajna večera na kojoj bi Isus ispio posljednju čašu s učenicima. — Na to je mišljenje dovoljno primijetiti da se pisci koje smo malo prije spomenuli nikako neće s njim složiti, i da je ono nastalo u egzegetskom ozračju koje A. Feuillet jasno odbacuje. U potvrdu da je Posljednja večera doista i žrtva, možemo najprije istaknuti da se sva četiri novozavjetna izvještaja o ustanovi euharistije bitno slažu. Postojali su prije nego su unešeni u novozavjetne knjige. Dolaze iz najstarije liturgije preko koje su antiohijska i jeruzalemska Crkva obnavljale Posljednju večeru. Njihov strogi jezik, bez historijskih pojedinosti, pun semitizma i paralelizam izgovorenih riječi nad kruhom i vinom (posebno jasan kod Mt) potvrđuje liturgijsko obilježje koje povećava historijsku vjerodostojnost spomenutih izvještaja. Ne smije se zaboraviti da je uz n. pisce postojala i čitava Crkva, koja je prenosila izvještaj Posljednje večere: ne samo prenosila nego vjerovala i vršila ono što je prenosila pod nadzorom hijerarhije koja nije dopuštala bitne promjene u vjeri i kultu. Tako četiri euharistijska izvještaja tvore najstariju baštinu zajedničke i općenite tradicije. Zato će Pavao, izražavajući se na rabinski način, otvoreno priznati da je prenio ono što je i primio o euharistiji preko ljudske predaje, ali tako sigurne, da ga ona osobno spaja s Gospodinom (usp. 1 Kor 11,23).

(Nastavak slijedi)