

KRISTOLOGIJA WALTERA KASPERA

Vladimir Merćep

Glavni predmet teološkog razmišljanja u ovih deset pokoncilskih godina bila je obnova Crkve. Zato se posebno razvila teologija o naravi, uređenju i ustrojstvu Crkve kao i o njezinu odnosu prema suvremenom društvu. No jasno je da nema prave crkvene obnove bez obnovljene kristologije. I u tom središnjem problemu teologije neki su teolozi dali svoje doprinose. Među njima treba posebno istaknuti kristologiju *Waltera Kaspera*, profesora na Katoličkom fakultetu u Tübingenu: *Jesus der Christus*, Mainz, 1974, str. 332.

Da se odmah uvidi njezina važnost, dovoljno je navesti dva suda. Prof. G. Baget-Bozzo zaključuje: »Čini se da ova Kasperova knjiga pokazuje da se velika oluja koja se iz Njemačke bila oborila na katoličku teologiju počinje raspršavati, i da se njome može obogatiti tradicionalna kristologija, koje su granice poružene snagom same oluje, te je stoga kadra doći do novih ostvarivanja.«¹ Profesor G. Mondin u svojem sudu ističe da je »većina teoloških pokušaja (Rahnerov, Ducoquov, Metzov, Gutierrezov, Schoonenbergov, Schillebeeckxov, Küngov, o. m.) nepotpuna; u većoj ili manjoj mjeri svi oni znače reduciranje vjere koju je Crkva uvijek imala u Isusa Krista. I za njih vrijedi prigovor, koji je Schweitzer uputio na račun protestantskih kristologija svojega vremena, da historijski Isus kojega oni opisuju u svojim djelima nije ništa drugo nego odsjev ideja pojedinih autora. Zato je vrlo zgodno došla kristološka sinteza Waltera Kaspera.«²

1. Kasperov pristup kristologiji

Pod ovaj naslov mogli bismo staviti prvi dio knjige (str. 13—71.). Autor je svoj pristup odmah naznačio u uvodu (str. 9.—10.), kad je istakao da se povezuje uz tübinšku školu, osobito uz Karla Adama i J. R. Geiselmanna, koji su razmišljali o kršćanstvu polazeći od njegovog početka. Zato i pisac želi istaknuti pomoću duboke metodološke refleksije glavne motive tradicije i modernog istraživanja i u diskusiji s njima pokušati novu kristološku impostaciju koja će na odgovoran način pružiti modernoj misli bogatstvo tradicije i rezultate najnovijih egzegetskih radova. Prije nego se je Kasper odlučio na takav pristup kristologiji, suočio se s glavnim modernim kristološkim pokušajima: s kozmološkim, antropološkim i povijesno-socijalnim. Prvi je Teilharda de Chardina, koji polazi od dinamičke slike svijeta i nastoji pokazati kako je postanak kozmosa i čovjeka našao svoj potpuni dovršetak u Kristovu postanku (17.). Drugi se pokušaj osobito zapaža u K. Rahnera, koji kani »shvatiti utjelovljenje

¹ G. Baget-Bozzo, *Walter Kasper: »Gesù il Cristo«*, u *Renovatio*, I/1967, str. 73.

² G. Mondin, *La Cristologia di Walter Kasper*, u *Osservatore Romano*, od 22. II. 1976, str. 5 (I. dio članka).

Boga kao jedinstveni i vrhunski slučaj ontološkog ostvarenja ljudske stvarnosti i kristologiju kao najradikalnije ostvarenje antropologije« (ib.). Treći pak pokušaj nalazimo u W. Pannenbergu i J. Moltmanna (18.). Kod svih tih pokušaja, opominje Kasper, postoji unutrašnja opasnost, na koju je upozorio već H. U. von Balthasar, a sastoji se u tome da se Isus Krist svede u unaprijed postavljene misaone sheme i da vjera tako reducirana svrši u filozofiju ili ideologiju (ib.). Baš protiv takvih pokušaja htjela bi poći druga kristološka struja na čelu s nekim protestantskim i katoličkim egzegetima, koja kani pronaći historijskog Isusa. Ako se »kristološka ispovijest«, ističe autor, »ne bi oslanjala na historijskog Isusa, sama vjera u Krista postala bi čista ideologija, općeniti nazor na svijet bez historijskog temelja« (19.). Zato Kasper razvija svoju kristologiju u povijesnom ključu, kojoj određuje slijedeće zadatke. Kristologija »historijski određena« mora odgovoriti na pitanje: »Tko je bio Isus iz Nazareta? Što je htio? Koja je bila njegova poruka, kakvo njegovo vladanje i koja je njegova sudbina?« (20.). »Iako se kristologija ne može izvesti iz potrebe čovjeka i društva, ipak njezina općenita pretenzija zahtijeva da se misli na poteškoće i potrebe ljudi i da se razvija kroz odgovor na probleme vremena« (21.). Njezino je općenito obilježje nužno dovodi u dodir s filozofijom, posebno s metafizikom. Stoga je kršćanin prisiljen misliti na metafizički način; od toga ga ne mogu osloboditi ljudske znanosti, na pr. sociologija (21.). No gdje pronaći historijskog Isusa u našim danima? »Polazna točka našeg pitanja i našeg zanimanja za Isusa iz Nazareta jest današnje kršćanstvo« (27.). Izvori su za njegovu povijest novozavjetni spisi, mjesto njihova razumijevanja je crkvena zajednica (28.). Stoga je »polazna točka kristologije pojava vjere u Krista, kakvu vjeruju, proživljuju, naviještaju i prakticiraju kršćanske Crkve. Samo se iz susreta s kršćanima dolazi do vjere u Isusa Krista«, ističe Kasper. »No pravi sadržaj i posljednji kriterij kristologije ostaje uvijek Isus Krist, njegov život, njegova sudbina, njegova riječ i njegovo djelo. U tom smislu može se također reći: Isus Krist je prvotni, a vjera Crkve drugotni kriterij kristologije. Ta se dva kriterija ne mogu suprotstaviti. Ostaje ipak pitanje, kako oba kriterija uskladiti. To je jedan od temeljnih problema moderne teologije; osobito ga je postavilo moderno istraživanje Isusova života« (30.). Drugim riječima, historijski Isus i Isus koga naviješta vjera stvaraju hermeneutski krug tumačenja i shvaćanja; jedan vrijedi kao kriterij čitanja drugome. To je, uostalom, zaključak Bultmannovih učenika: »Čini se da su se kristološka dogma i povijesna kritika ponovo pomirile, iako na vrlo kritičan način« (40.). Unatoč tome Kasper ne želi razviti tu temu o hermeneutskom krugu da bi pomirio »Isusa povijesti« i »Isusa vjere«; on pokazuje da je »Isus povijesti« stvarno Isus historičara i da je historiografija podvrgnuta ideološkim i psihološkim uvjetima, te da ne može nužno važiti kao pretpostavka ispovijesti vjere. Zato na mjesto hermeneutskog kruga postavlja trodimenzionalno načelo za kristologiju, koje se sastoji od »polazne točke«, »sadržajne središnje točke« i »temeljnog problema«.

»Polazna točka« je ispovijest crkvene zajednice. Kristologija konačno nije ništa drugo nego tumačenje ispovijesti: »Isus je Krist«. Naravno, ta polazna točka i njezin okvir ne iscrpljuje sav njezin sadržaj. Crkvena se ispovijest ne temelji na samoj sebi. Ona ima svoj sadržaj i unaprijed

dano načelo u Isusovoj povijesti i sudbini. Kristološke ispovijesti i dogme moraju se tumačiti vodeći računa o tome i polazeći od toga (43.). Zato se kristologija mora nužno izgraditi prema shemi: 1. Povijest i sudbina Isusa Krista; 2. Otajstvo Isusa Krista (ib.).

»Sadržajna središnja točka« jesu Križ i Uskrsnuće Isusovo. Tu se stvara prijelaz od Isusa povijesti do proslavljenog Krista vjere (43.—44.). »Temeljni problem« kristologije nalazi se u odnosu između uzlazne i silazne kristologije, koje su utemeljene u Bibliji, stoga se ne mogu suprotstaviti jedna drugoj (44.).

Budući da se kristologija mora misliti i razvijati i u vidu problema suvremenih ljudi — kako je predstaviti današnjem čovjeku? Poznato je da se »čovjek postavlja kao polazna točka i mjera za shvaćanje cijele stvarnosti« (46.). Tome su pitanju pokušali dati odgovor R. Bultmann s teologijom demitizacije i K. Rahner s teologijom antropološkog usmjerenja. Iako pisac priznaje i jednom i drugom neke pozitivne strane, ipak ih odbacuje. R. Bultmannu opravdano prigovara da je ostao u oblacima iluminizma i racionalizma. (54.—55.). Za Rahnera najprije ističe da je »ponovno mnogim ljudima našega vremena otvorio pristup kršćanskoj vjeri i stvorio za katoličku teologiju mogućnost da se uvrsti u hermeneutičku raspravu današnjice«. Rahner hoće pokazati da Utjelovljenje Božje ništa ne oduzima autonomiji i ljudskoj originalnosti nego da radije tvori »vrhovni slučaj ontološkog ostvarenja ljudske stvarnosti« (56.—57.). Zato bi slijedeća formula: »Kristologija kao antropologija koja samu sebe nadilazi i ova ista kao nepotpuna Kristologija — Christologie als sich selbst transzendierende Anthropologie und diese als defiziente Christologie (58.) — mogla označiti cijelu Rahnerovu teologiju«, uključujući i teoriju o anonimnim kršćanima. »Ako kristologija sačinjava pravo i isključivo usavršavanje antropologije«, kaže Kasper, »onda je svaka osoba koja prihvaća sebe kao čovjeka time uključivo prihvatila i Čovječjeg sina« (ib.). No ta »impostacija, tipično rahnerovska«, nadodaje pisac, »najočevidnije stvara kritička pitanja«. Među ostalim se pita: da li takva »teologija i kristologija ne svode jednostrano povijesno kršćanstvo na metafiziku i tako preko filozofske spekulacije uklanjaju sablazn njegove posebnosti?« (59.). Kasper prigovara Rahneru da, vezan idealističkom filozofijom o jedinstvu i identičnosti biti i svijesti, ostaje u svojoj misli, i to u vrlo velikoj mjeri. Tako polazeći od nesumnjive otvorenosti ljudskog duha prema beskonačnome zaključuje neposredno na stvarnost tog beskonačnoga. Zar ipak ovdje ne bi trebalo razlikovati? — pita se Kasper. Zar nije možda čovjek i u svojoj otvorenosti prema beskonačnome uvijek ograničeni duh? Da li kao ograničeni duh može uopće zamisliti neograničeni duh? Ili ga neće trebati istodobno upoznati i neupoznati? Da li može imati o neograničenom duhu više negoli negativan pojam? Ne dotiče li se čovjek nesavladive tajne tamo gdje se dotiče teme svoga bivstvovanja? I taj beskonačni, na koncu, ostaje otvoren, mnogoznačan, ambivalentan, sposoban za mnoga tumačenja. Može se rastumačiti kao panteistički temelj sve stvarnosti; može se shvatiti kao izraz posljednjeg apsurdna egzistencije; može se prihvatiti u znaku skepse i u šutnji poštivati kao nešto što je nemoguće odgonetnuti; može se razumjeti i na teistički način. I svako od tih tumačenja pretpostavlja opciju. Stoga posljednji razlog našeg ljudskog bića očituje neuništivu napetost između svi-

jesti i bitka. Ona svjedoči da čovjek u svojem pitanju, mišljenju i htijenju pokazuje da je superiorniji od stvarnosti, jer pitajući, misleći i hoćeći nadilazi svaku stvar. S druge strane, sama stvarnost je opširnija od čovjeka, jer on ne može konačno stvarnost dohvatiti. Tako se čovjek nalazi pred nesavladivim otajstvom, dapače on je sâm jedno neprodorno otajstvo. Nije moguće odrediti bitne crte ljudske egzistencije. Kada se pak ozbiljno uzme ta zagonetna situacija ljudskog bića, tada se bitne ljudske crte ne mogu odrediti ni u Isusa Krista. Najviše je moguće pokazati na Kristu konvergenciju bitnih ljudskih obrisâ. Čovjek može priznati da se u Isusu Kristu ispunja sve ono čemu se nada, ali upravo na neki neizvedivi način — in einer... unableitbaren Weise (60.—61.). Sve ovo dovodi Kaspera da napusti mišljenje K. Rahnera o odnosu između kristologije i antropologije i da se priključi J. E. Kuhnu, predstavniku tübinske škole. Kristologija nije samo antropologija koja nadilazi samu sebe. U smislu klasične nauke o analogiji, nastavlja Kasper, treba reći da je uz veliku sličnost između kristologije i antropologije još veća nesličnost. Moglo bi se kazati da je antropologija gramatika kojom se Bog služi da se izrazi, ali gramatika otvorena najrazličitijim izjavama, koja nalazi svoje konkretno određenje u ljudskom Isusovu životu (61.).

Budući da je moderno doba obilježeno razvojem, nužno se nameće pitanje: kako u takvom vremenu govoriti o Kristu? Na to su pokušali odgovoriti Teilhard de Chardin i K. Rahner. Prvi svojom kozmogenezom koja dolazi do antropogeneze i Kristo-geneze. Drugi svojom teorijom evolucije, na koju spada da ono što je niže postaje više (69.). Prema tim pokušajima Krist bi bio vrhunac razvoja. Kasper napušta i jedan i drugi pokušaj. Zašto? Zbog toga što mu se čine ne samo »teološki pogibeljni nego što ne nalaze odgovarajuće mjesto na polju pojava«. Možemo »promatrati«, nastavlja pisac, »i dokazati pojedine korake evolucije, ali ne čitav evolutivni proces. Ti pojedini koraci imaju uvijek nešto nesigurno, ležerno i često upravo nekonzistentno. Ne postoji uopće jedinstveni uzlazni evolutivni proces. Ima znakova i upućivanja na smisao u svijetu, ali nema znakova za jedan smisao u svijetu i za jednu obuhvatnu smisaonu vezu koja bi našla u Isusu Kristu svoju konačnu krunu. Znakovima smisla i dovršenja stoje nasuprot znakovi besmisla, nedovršenja, uzaludnosti, bezimene patnje u stvorenju. Da li ih smijemo smatrati otpacima i sporednim produktima evolucije? Mi ne možemo upoznati smisao realnosti, ali se utemeljeno možemo nadati jednom smislu realnosti. Možemo poći dalje i reći da samo Isus Krist može biti dovršenje cijele realnosti, ako on prihvati i agonijsku stranu realnosti, tj. ako se ne uvrsti u čisto uzlaznu povijest koja prelazi preko leševa. Kod Isusa Krista je jasno da je primio na se oboje, naime veličinu i bijedu čovječju, i to na beskonačan način. U ovom smislu Isus je ispunjenje povijesti« (70.).

2. Povijest i sudbina Isusa Krista

Tu povijest i sudbinu dijeli pisac na zemaljsku i nebesku. Najprije daje kratki presjek Isusova života, zatim govori o njegovoj poruci, onda o čudesima i njegovim pretenzijama i na koncu o samoj smrti. Pri tome se služi rezultatima historijske kritičke metode, koju upotrebljavaju metoda povijesti oblika i redakcija oblika. Na temelju tih rezultata ističe da su

Evandjelja snažno istakla značajne osobine Isusove pojave i njegova povijedanja iz čega slijedi da se Isus pojavljuje kao originalna osoba kojoj nema premca. Svi se istraživači slažu da se na temelju postojećih izvora može napisati Isusova biografija. Evanđelisti žele preko izvora posvjedočiti svoju vjeru u zemaljskoga i uskrsloga Isusa. Tu vjeru iznose u obliku povijesti koju tumače u svjetlu uskrsne vjere. Takvo stajalište evanđelista ne opravdava pretjerani skepticizam, ali odbacuje svaki nekritički biblijski fundamentalizam (75.—76.). Zaključujući njegov presjek Kasper tvrdi: »Isus ne ulazi ni u koju shemu (ljudsku, o. m.). Da se shvati, nisu dostatne ni stare ni moderne pa ni starozavjetne kategorije. On je posve jedinstvena pojava. Jest i ostaje tajna. Na sâm malo čini da tu tajnu rasprši. Njemu nije stalo do njegove osobe. Njemu je jedino stalo do jednoga, a to je Božje kraljevstvo koje dolazi u ljubavi. Njemu je stalo do Boga i ljudi, do povijesti Božje s ljudima. To je njegova stvar« (82.). U toj se stvari sastoji i njegova poruka koja govori o Božjem kraljevstvu. U čemu se pak sastoji to kraljevstvo? To je »novi, posve neizvedivi početak«. To je »novo, do sada ne prisutno, još ne predstavljivo, neizvedivo i još ne ostvarivo, što sâm Bog može dati; dapače, što je konačno sâm Bog... To je temeljni motiv Isusove poruke... i ujedno posljednja tajna njegove osobe. Stoga je poruka o Božjem kraljevstvu koje dolazi glavna ideja kristologije« (85.).

Kasper je Isusovim čudesima posvetio posebno poglavlje. Najprije je smanjio broj i vrstu Isusovih čudesa. Doista, prema njemu se ne može zanimati historičnost nekih evanđeoskih čudesnih opisivanja, kao što su liječenje raznih bolesti i oslobođenje od nekih pojava koje su se u ono doba smatrale opsjednućima (106.—107.), ali što se tiče drugih čudesa, treba ih reducirati na temelju historijsko-kritičke metode: najprije zbog toga što se u Evanđeljima opaža tendencija za njihovim povećanjima i umnožavanjima (105.), zatim zbog općeg dojma da je NZ, da bi istakao Kristovu veličinu (ib. 2), obogatio Isusov lik brojnim izvanevanđeoskim motivima i, na koncu, što je historijsko-kritička metoda dokazala da su neka čudesa, kao što su čudesa na naravi i sva uskrsnuća, nastala kao projekcija uskrsne vjere na zemaljskog Isusa (106, 3). Zato pisac zaključuje: »Mnoge čudesne evanđeoske opise treba držati legendama. Takve legende ne treba analizirati toliko u njihovom historijskom izražaju, koliko u teološkom. One ništa ne govore o pojedinim činima spasenja već o spasiteljskom značenju jedinstvenog događaja spasenja, a to je Isus Krist. Iz činjenice da se određena čudesa ne mogu pripisati zemaljskom Isusu nije dopušteno zaključiti da ona nemaju nikakvo teološko i kerigmatičko značenje. Takva su nehistorijska opisivanja izraz vjere u spasonosno značenje Isusove osobe i poruke« (106.). No pobojavši se da je previše zaključio o naravnim čudesima (čini se da naš pisac ne razlikuje između čudesa naravi i uskrsnuća) na str. 107. nadodaje: »Tako zvana naravna čudesa sa stanovitom vjerojatnošću (dakle, ne sigurno kao na str. 106, 3) ne treba držati historijskim.«

Pošto je smanjio broj i vrstu čudesa, zbog znanstvenih i teoloških razloga (108.), autor zabacuje klasični pojam čuda kao »vidljivog događaja koji nadilazi mogućnost naravi« (107.—108.) i traži novi pojam čuda u Bibliji (111.—116.).

Kod Isusa iz Nazareta, ističe nadalje Kasper, nije moguće odijeliti njegovu osobu od njegove »stvari«. On je osobno njegova stvar. On je konkretno ostvarenje i osobni lik kraljevstva Božjega koje dolazi. Zato cijelo Isusovo propovijedanje o kraljevstvu Božjem koje dolazi, njegov javni život i čitavo djelovanje sadrže implicitnu, tj. indirektnu kristologiju koja će poslije Uskrsnuća biti izražena u izričitoj i direktnoj ispovijesti vjere« (118.). Ta implicitna kristologija zemaljskog Isusa sadrži nečuvvenu pretenziju koja ruši sve prethodne sheme. U Isusu se dolazi u dodir s Bogom i s njegovim kraljevstvom, u njemu se susreću Božja milost i Božji sud, on je Božje kraljevstvo i osobna Božja ljubav. Ta je pretenzija veća i uzvišenija nego što bi je mogli izraziti svi vrhunski naslovi (Würdetitel, 122), kao što su Mesija, Čovječiji sin, Božji Sin. Ako je Isus prema tim naslovima krajnje suzdržljiv, to čini zbog toga što oni izražavaju manje nego što bi htio da izraze (ib.).

Na pitanje kako je Isus shvatio svoju smrt i koje je značenje pridao svo- me krah, vrlo je teško na temelju dokumenata koje posjedujemo precizno odgovoriti (136; usp. 134.). Jer, i za sama proroštva o njegovoj smrti danas vlada gotovo općenito mišljenje da su ona proroštva ex eventu, dakle da su postpashalna tumačenja Isusove smrti, a ne njegove autentične riječi (134.). Oslanjajući se na tekstove posljednje večere, Kasper unatoč tome zaključuje da je njegova smrt na križu imala i eshatološko i soteriološko značenje. Eshatološko: dolazak eshatološkog Božjeg kraljevstva u nemoći, u napuštanju, u praznini, u smrti (138.—140.). Soteriološko: Isus je u životu kao i u smrti bio čovjek za druge. Biti za druge čini njegovu najdublju bit, jer je u tome personificirana ljubav Božja prema ljudima (142.).

Autor je pitanju Kristova uskrsnuća posvetio mnogo stranica (145.—188.). Novozavjetni su tekstovi, ističe pisac, jednodušni u svjedočanstvu o Isusovu uskrsnuću. No kad se počnu ispitivati pojedina svjedočanstva, nastaju mnogi problemi (146.—147.). Navještaj uskrsnuća izražen je sigurnim i kratkim liturgijskim i kerigmatičkim ispovijestima vjere. Izvještaji pak o uskrsnuću su mnogo duži; oni stvaraju poteškoće. Jesu li ti izvještaji historijski opisi ili su možda legende koje u obliku pričanja izražavaju vjeru u uskrsnuće (147.—148.)?

Općenito se drži, napominje autor, da je uskrsna vjera započela s otkrivanjem praznog groba; zatim su uslijedili navještaji anđela o uskrsnuću i konačno sama ukazanja Uskrsloga. To je mišljenje ponovo obranio i protestantski egzegeta H. V. Campenhausen pomoću historijsko-kritičke metode: »Tko bi (kod praznog groba) htio računati sa zamjenom, krađom ili nekim drugim nesretnim slučajem slobodan je odati se maštanju; ovdje je sve moguće i ništa nije dokazljivo. No takvo stajalište nema ništa s povijesnim istraživanjem. Ako se ispita što se daje ispitati, po mom se mišljenju ne može proći bez praznoga groba i njegova jutarnjeg otkrića. Mnogo govori u njegov prilog a ništa odlučno i određeno protiv njega; stoga je vjerojatno da se radi o historijskom pripovijedanju (150., usp. 140.). Svakako, nadodaje Kasper, ustanovljenje historijske jezgre kod praznoga groba nema ništa s dokazom uskrsnuća. Doista, historijski je vjerojatno da je grob nađen prazan, ali kako se našao prazan, ne može se historijski dokazati. Stoga prazan grob nije dokaz za vjeru u uskrs-

nuće nego je samo znak (151.). No mnogo je važnije od »činjenicâ« (za uskrsnuće kao što je prazan grob) egzistencijalni dokaz za vjerodostojnost (uskrsnuća) koji daju svjedoci uskrsnuća svojim životom i svojom smrću za svoju vjeru« (153.). Što uključuje taj dokaz? Da su se učenici susreli s Uskrsnim; sama stvarnost Uskrsloga pojavila se učenicima. Ta stvarnost je temeljila njihovu vjeru (166.). Premda je Kristovo uskrsnuće stvarno događaj, nadodaje Kasper, ipak nije »činjenica koja se može historijski ustanoviti« (172.). Razlog je tome slijedeći: »Isusovo je uskrsnuće isključivo djelo Božje kojemu nema slična, i kao takvo se ne može promatrati uz druge činjenice«. Unatoč tome to se Božje djelovanje ne zbiva u nekoj »nathistoriji«, izvan povijesti ljudi, nego na onome koji je upravo bio raspet i sahranjen: »I uskrsnuće Isusa iz Nazareta, raspetoga i uskrsloga, ima svoj povijesni termin koji ne dopušta da bude samo čisti događaj vjere« (ib.). S fizičkog stajališta uskrsnuće znači da je čitav Isus, ne samo njegova duša, ušao u Božju dimenziju; da je cijela Isusova osoba kod Boga. To je ujedno i tjelesno obilježje Isusova uskrsnuća (177.). Isusovo uskrsnuće, nadalje, ne znači samo da je Bog potvrdio Isusovo djelo i primio Isusovu osobu u svoje zajedništvo ljubavi i života, nego da je primio Isusovu egzistenciju za druge i konačno uspostavio mir i pomirenje sa svijetom. U Isusu i preko Isusa Božja ljubav konačno je upravljena prema svim ljudima (182.). Ta tvrdnja zahtijeva da se bude kritičan prema raznim utopijama modernoga doba kao i prema raznim pokušajima koji bi htjeli na temelju nade u uskrsnuće napraviti kršćansku ideologiju povijesti. Ti se pokušaji mogu konkretizirati u indiferentnosti prema zemaljskim stvarnostima i u etičkom slobodarstvu. No oni se ne mogu prihvatiti s kršćanskog gledišta. Jer nadati se vječnom životu ne znači samo poštivanje ljudskog života nego i angažiranje prema svemu što znači život. Ta nada upravo djeluje da se dođe do kršćanske slobode. Mjera je pak te slobode nesebična ljubav prema Bogu koja se očitovala u Isusu Kristu. Ta je sloboda trostruka. Najprije sloboda od grijeha (183.), zatim sloboda od smrti, što znači da patnja i smrt gube za kršćanina svoju oštricu i dovode do temeljitog angažiranja u društvu bez straha i zabrinutosti (186.) i, na koncu, sloboda od zakona koju ostvaruje onaj koji se oslobodio svoga samoljublja da bi živio za Boga i bližnjega. Ta se sloboda ostvaruje u ljubavi. Ljubav zadovoljava zakonu na najsavršeniji način. Protivni su ovoj slobodi slobodarstvo i samovolja (ib.).

3. Otajstvo Isusa Krista

Ispovijest vjere da je Isus Krist Božji Sin izražava ono što je bitno i specifično u kršćanstvu. S njom pada i stoji kršćanska vjera (191.). Ona predstavlja srce kršćanske tradicije koju danas prihvaćaju s nepovjerenjem mnogi kršćani (ib.), jer bi navodno bila izraz ondašnjeg mitološkog mentaliteta, koji je lako prelazio od onoga što je ljudsko na ono što je božansko. No takav je prijelaz, odgovara Kasper, posve stran rigoroznom biblijskom monoteizmu (192.) i nadodaje da se spomenuta ispovijest razvila na temelju Isusove povijesti i sudbine (193.). Može se ustvrditi, kaže, da su novozavjetne izjave o Isusu kao pravom Božjem Sinu jasne i nedvojbene (202.). Ali onda nastaje pitanje: kako se te izjave mogu spojiti s biblijskim monoteizmom? I Novi Zavjet je bio svijestan toga pitanja,

odgovara Kasper, ali ga nije spekulativno riješio. Unatoš tome, on se spremna na to rješenje, kad je pokraj Isusova božanstva, pokraj njegova jedinstva s Bogom ustvrdio njegovu razliku od Oca. U novozavjetnim je spisima odnos između Oca, Sina i Duha Svetoga obično opisan prema hijerarhijsko-funkcionalnoj shemi, tj. najprije Otac, zatim Sin i onda Duh Sveti (202.). Novozavjetna ideja o Isusovoj preegzistenciji, nadođaje Kasper posuđena je od hebrejskog razmišljanja o Mudrosti (206). »Isusova povijest i sudbina« zbog preegzistencije »utemeljene su u samom Božjem biću, i Isus je od vječnosti Božji Sin a Bog od vječnosti Otac našega Isusa Krista« (207.). No novozavjetne tvrdnje o preegzistenciji dovele su do opširnijeg i novog tumačenja pojma Boga (ib.). Zbog toga, kad su kršćani izišli iz židovske sredine i došli u dodir s helenističkom, nastali su sukobi i, konačno, hereze. Na koncilu u Niceji (325. g.) odbačena je Arijeva hereza, i to naučavanjem Sv. pisma i tradicije (209.). Premda je koncil u svoju ispovijest vjere uzeo riječ »homojuzios«, nije je uzeo u filozofskom značenju. Njome je htio samo razjasniti da je Sin po svojoj naravi božanski i da se on nalazi na istoj ontološkoj razini s Ocem; stoga tko susretne Sina susreće i Oca (ib.). Kao što svaki sabor, tako i nicejski nije bio svršetak, već početak novih rasprava. Da im se stane na kraj, sazvan je I. carigradski sabor (381. g.). Ispovijest vjere tih dvaju koncila čitamo još i danas u liturgiji (211.). Posljedica tih koncila — protiv volje njihove — bilo je to da su u pojam Boga uvedene grčke predodžbe o Bogu kao nepromjenljivome i nesposobnome za patnju. Tako su Utjelovljenje Boga, njegova patnja i smrt postali veliki problem (212.), koji još do danas nije riješen (214.). Budući da je Isus Bog, nastavlja Kasper, on je ne samo konačna definicija koju Bog daje o sebi nego ujedno i konačna definicija svijeta i čovjeka (221.). U Njemu je vrijeme došlo do svoje eshatološke punine; u njemu je općenito razjašnjen smisao stvarnosti (ib.). Svaka realnost prima od njega svoje konačno mjesto i svoj konačni smisao. Zato samo otvoreno kršćanstvo prema svijetu može biti kršćanstvo; ono izdaje svoju nutarnju bit, ako se poput sekte povuče u geto (224.—225.). Što se tiče odnosa kršćanstva prema svijetu, Kasper se ponovno osvrće na »veličanstvene i genijalne koncepte čitave stvarnosti unutar kristološke perspektive« (226.), koje su iznijeli Teilhard de Chardin, K. Rahner, W. Pannenberg i J. Moltmann (225.—226.). No pisac naglašava da se ne smije zaboraviti na opasnost koja se u njima skriva, name da se jedinstvenost Isusa Krista svede na nešto općenito i dođe do kršćanstva koje se na anonimnan način zbiva u čovječanstvu, te da svoju općenitost plati gubitkom svoje konkretnosti i osebnosti. Potrebno je stoga praviti određeniju razliku između kršćanstva i svijeta, naravi, i milosti, stvorenja i otkupljenja (226.).

U drugom poglavlju ovog dijela knjige Kasper svrće pažnju na Isusovo čovječstvo. Odmah naglašava da Novi Zavjet pretpostavlja Isusovu tjelesnu egzistenciju (231.). Utjelovljenje nema trijumfalističko značenje. To je istakao i Ivan kad je rekao: »I Riječ je tijelom (sarks) postala« (1, 14.). Tijelo pak u Sv. pismu znači čovjeka pod vidikom njegove bijede, krhkosti, slaboće i svakidašnjosti. Tako se hoće ustvrditi da je Božja Riječ ušla potpuno u našu ljudsku egzistenciju, sve do njezine svakidašnjice, u njezin prah i u njezinu prazninu (232.). Stoga konkretnost Isusova utjelovljenja čini istinsku kršćansku sablazan. Ta pak sablazan mora prožeti

cijelo kršćanstvo. I to je razlog zašto postoji konkretna Crkva s konkretnim obvezama i obaveznim znakovima spasenja (232.—233.). Ispovijest da je Bog došao u tijelu također je odlučujući kriterij za razlikovanje onoga što je kršćansko (235.). Budući da je Isus došao u tijelu, Kasper o njemu razmišlja sa stajališta današnje antropologije (237.). Zbog tijela, kaže pisac, čovjek osjeća u sebi napetost, podjelu. Ona može biti između tijela i duše, čovjeka i svijeta, duha i materije, pojedinca i zajednice, Boga i čovjeka (239.). Kada se prekine jedinstvo između Boga i čovjeka, dolazi do grijeha. Postoji ne samo grijeh pojedinaca nego i »istočni grijeh« koji označuje da »općenita situacija, koja na unutrašnji način određuje svakoga, stvarno protuslovi prvotnoj spasiteljskoj Božjoj volji«. U njemu se nalazi dublji razlog podijeljenosti koja postoji u čovjeku i svijetu (240.). Što se tiče naučavanja o istočnom grijehu, onaj koji ga niječe, naglašava pisac, upada ili u »dualistički maniheizam ili u idealizam koji želi sve uskladiti«. To naučavanje tvori »po svome stvarnom sadržaju jedno od najvećih ostvarenja u povijesti teologije i jedan od najvažnijih doprinosa kršćanstva povijesti duha« (241.).

U to stanje općenite grešnosti zbog istočnoga grijeha dolazi Isus Krist. S njim se daje čovjeku novi kairos, nova mogućnost spasenja. S njim započinje objektivno otkupljenje, kako ga je nazivala tradicionalna teologija (243.—244.), tj. ljudima biva pruženo spasenje koje omogućuje naš izbor. Krist je upravo čovjek za drugoga, njegova se bit sastoji u darivanju (257.). Čitav njegov život i cijelo njegovo djelo imaju svoj natpis: »Radi nas ljudi i radi našega spasenja« (260.). On je naš predstavnik. Ideja predstavništva je bila razvijena pod vidikom zadovoljštine koju je po prvi put razradio sv. Anselmo. No ta je teorija sve više zabacivana u moderno doba zbog individualističkog gledanja na svijet. Odbacivši tu ideju, pristalo se na shvaćanje da nam Bog ubraja Kristove zasluge: to su mišljenje usvojili protestanti. No s individualizmom je nestalo i biblijske ideje o predstavništvu. Ta je ideja ostala još živa u pobožnostima Prema Božanskom Srcu Isusovu i Bl. Djevici Mariji, iako je znatno oslabljena (263.). S pravom autor tvrdi da budućnost vjere ovisi mnogo o našoj sposobnosti ili nesposobnosti da spojimo biblijsku ideju o predstavništvu s modernom solidarnosti (ib.).

Isus Krist nije samo predstavnik nego je i posrednik između Boga i ljudi. Ako se želi razmišljati o njegovu posredništvu, potrebno je zaustaviti se na kalcedonskoj definiciji po kojoj je Isus Krist pravi Bog i pravi čovjek. Definicija se »temelji na najstarijoj kristologiji, koja je tvrdila da je Isus jedan te isti, savršen u božanstvu i čovječstvu, pravi Bog i pravi čovjek.« U njoj je »definirana tradicionalna nauka Crkve pomoću pojmova koji su prilagođeni novoj problematici«. Koncil »svojom razlikom naravi i osobe ili hipostaze čuva jedinstvo u dvojstvu i dvojstvo u jedinstvu Boga i čovjeka«. U njoj nema »nikakve helenizacije, ona je radije dehelenizacija protiv monofizitizma. Njom se hoće ustvrditi da Bog i čovjek ne tvore nikakvu naravnu simbiozu; po utjelovljenju Bog ne postaje nikakvo načelo unutar svijeta (kein innerweltliches Prinzip); on ne biva ni prostoran ni vremenski. Tako biva spašena istodobno Božja transcendencia i čovječja sloboda« (279.—280.). Zato Kasper zaključuje da dogmatska kalcedonska ispovijest da je »Isus u jednoj osobi pravi Bog i

pravi čovjek, mora vrijediti kao konačno i stalno obavezno tumačenje sv. Pisma» (280.). Unatoč tome Kasper drži da je i kalcedonska definicija ostavila neriješene neke probleme, osobito time što nije uspjela protumačiti pojmove osobe i hipostaze: »Prije svega pojmovi osobe i hipostaze nisu protumačeni na Kalcedonu. U stvari koncil je morao izraziti riječnikom filozofije neke pojmove koji nisu ulazili u njihovo (ljudi onog vremena, o. m.) obzorje i za koje su nedostajala misaona sredstva. Koncil se stoga zadovoljio time da precizira vjeru protiv zabluda, s desna i s lijeva. Kod toga se u svojoj formulaciji ograničio na četiri negativna priloga: *inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter*. Dakle, zaključuje Kasper, »koncil nije formulirao nikakvu novu metafizičku teoriju o Kristu nego radije negativnu kristologiju koja čuva otajstvo« (ib.). Zato, iako je »kalcedonska dogma obavezno tumačenje sv. Pisma«, ipak »mora biti upotpunjena cijelim biblijskim tumačenjem i rastumačena u njegovu svjetlu« (281.). U ovoj su perspektivi već davno započela razna tumačenja i upotpunjavanja. Moderno tumačenje, kojim je započeo P. Schoonenberg Kasper odbacuje, jer bi prema njemu Isus bio »ljudska osoba«, a to bi dosljedno značilo prevrtanje kalcedonske formule (289.).

Sâm Kasper želi tu formulu sačuvati kao valjanu pod teoretskim vidom, ali je kani shvatiti na egzistencijalnoj, rekao bih, personalističkoj razini (290.). Kako je pojam osobe ostao diskutabilan i neodređen na teoretskom planu, pisac ga želi shvatiti na temelju osobnog iskustva, t. j. iskustva koje ima osoba, koje ima čovjek. U tom iskustvu čovjek se doživljava kao ja, nezamjenjivo i nepromjenjivo, kao posve osebujno i pred sobom odgovorno biće, kao biće otvoreno prema okolini, kao duhovna narav koja je kadra vinuti se do Boga i sudjelovati na Božjem biću. Svi ovi obrisi osobnosti govore da je osoba »po svojoj biti posredovanje« (292.). I tu oznaku osobe Kasper primjenjuje na Logos i na Isusovo čovječstvo. »Posredovanje koje se dogodilo u Isusu Kristu ne protuslovi čovječjoj biti nego je njezino najdublje ispunjenje. U svojoj osobnosti čovjek je, tako reći, neodređeno posredovanje između Boga i čovjeka; u Isusu Kristu osobnost postizava svoje određenje, svoju puninu i svoje usavršenje (293.). Zato što »Isus nije netko drugi nego Logos, on je u Logosu i preko njega i njegova ljudska osoba. Vrijedi tvrdnja i obratno: osoba Logosa je ljudska osoba. Ovu je dijalektiku jasno utvrdio i sv. Toma: »In Christo natura assumpta est ad hoc quod sit persona Filii Dei« (294.). Nije dovoljno reći, nadodaje pisac, da »Isusovu čovječstvu ništa ne fali, jer je ono preko Logosove osobe ljudska osoba. Moramo radije reći da ono što je u sebi još neodređeno i otvoreno, što spada na ljudsku osobu, biva konačno određeno Logosovom osobom, tako da u Isusu preko osobnog jedinstva s Logosom ljudska osobnost dolazi do svog posve jedinstvenog i neizvedivog ispunjenja« (194.—295.).

Posredovanje između Boga i čovjeka u Isusu Kristu može se shvatiti, drži Kasper, samo na teološko-trinitarni način. Ta ga misao sili da kristologiju oboji pneumatološki (296.). Tradicionalna teologija nije dovoljno naglašavala taj njezin momenat (297.—298.). No prema svjedočanstvu sv. Pisma utjelovljenje kao i cijela povijest i sudbina Isusova događaju se u »Svetome Duhu« (298.). Taj pneumatološki aspekt kristologije utječe na shvaćanje i praksu Crkve. Njezina zadaća u toj perspektivi nije »materijalno

uvrštavanje u svijet i u njezine strukture nego njihovo duhovno prožimanje. Samo se u 'Duhu' nalazi teško određiva sredina koja stoji između 'u svijetu i ali ne od svijeta' (Iv 17, 11. 14 sl.)« (300.).

Ta pneumatološka kristologija proširuje pogled od osobe posrednika na njegovo posredničko djelo: »Isus Krist, koji je u Duhu posrednik između Boga i čovjeka, u Duhu je općeniti posrednik spasenja« (ib.). Dosljedno, »spasenje je sudjelovanje u božanskom životu koji se očituje u Isusu Kristu preko Duha Svetoga« (302.). Biblijski su tekstovi, Kasper nadalje spominje, između Nicejskog i I. carigradskog sabora doveli do mišljenja da je Duh samo osobna sila ili neka podređena veličina Isusu Kristu. Zato je protiv pneumatomaha koji su stavljali u sumnju božanstvo Duha Svetoga i smatrali ga nekom Kristovom funkcijom I. carigradski sabor definirao da je Duh Sveti »Gospodin i životvorac koji izlazi od Oca« (306.—307.). Na koncu djela pisac razmišlja o razlikama Istoka i Zapada u shvaćanju Presvetoga Trojstva, promatra značenje Isusovo u povijesti pod trostrukim vidom, ukoliko je put (t. j. kao pastir i kralj), istina (kao prorok i učitelj) i život (kao svećenik).

(Zbog ograničenosti prostora i dužine članka u slijedećem ćemo broju objaviti autorov »Kritički osvrt«.)