
Ivan Macut
HANS URS VON BALTHASAR I TEOLOGIJA POVIJESTI
Isus Krist – universale concretum et personale in re
Hans Urs von Balthasar and a theology of history
Jesus Christ - universale concretum et personale in re

UDK: 130.2"19":289 133.2(0:82-31)

Pregledni znanstveni rad

Primljeno 9/2012.

Sažetak

341
Služba Božja 3/4 112.

Ovaj je rad podijeljen na dva dijela. U prvom je dijelu riječ o nastanku i značenju teologije povijesti koja nastaje relativno kasno, tek u XX. stoljeću. Na izazove upućeni teologiji, potaknuti europskim historicizmom, marksizmom i evolucionizmom, prvi su odgovorili protestanti. S katoličke strane dvojica su teologa koji su se prvi počeli baviti ovim pitanjima: Gottlieb Söhngen i Jean Daniélou.

Bog se u povijesti objavljuje ljudima te ta objava također ima svoju povijest. Ova povijest o kojoj govori objava jest povijest spasenja. Budući da je Bog u potpunosti različit i uvijek superiorniji od čovjeka i svijeta, njegovo trajno djelovanje, na neki način skriveno ljudskim očima, ne može biti prepoznato jednostavnom analogijom s drugim povijesnim događajima, nego se to djelovanje može prepoznati kao takvo samo u vjeri koja u događaju (factum) prepoznaje otajstvo (mysterium).

Kad je riječ o povijesti i spasenju koje se u njoj događa, mora se paziti o još jednoj bitnoj činjenici, a to je vrijeme. Za Novi zavjet središte vremena ne nalazi se u budućnosti, nego u prošlosti. Središte je vremena u vremenu Isusa Krista i apostola. Odlučujuća se bitka već dogodila, kako to kaže Oscar Cullmann. U križu i uskrsnuću Isusa Krista dogodila se odlučujuća bitka (The Victory Day).

Drugi dio rada govori o Balthasaru i njegovoj teologiji povijesti. Balthasar kaže da je Isus proživljavao vrijeme na tri načina: ne preduhitivši Očevu volju, ispunivši Očev projekt dio po dio te ispunjavajući Očev projekt kao trajno 'da' Ocu u Duhu Svetome. Imati vrijeme za Isusa znači imati vrijeme za Boga. Stoga je Sin, koji u svijetu ima vrijeme za Boga, izvorno mjesto

u kojem Bog ima vrijeme za svijet. Bog nema drugog vremena za svijet osim u Sinu, ali u njemu ima sve vrijeme. U njemu ima vrijeme za sve ljude i sva stvorenja. Zbog čega je potrebno vrijeme Crkve? Balthasar kaže kako imamo vrijeme u kojem se Bog u Isusu Kristu objavio svijetu. Potrebno je vrijeme u kojem će objava biti prenesena i shvaćena.

Isus Krist jest središte cijele povijesti. Međutim, kako nešto univerzalno, kao što je Bog, može biti u središtu nečega što je djelomično? Balthasar terminom *universale concretum* želi objasniti da je Bog u konkretnoj osobi Isusu Kristu ušao u našu ljudsku povijest te je Isus Krist *universale concretum et personale in re*.

Ključne riječi: *teologija povijesti, vrijeme, Isus Krist središte povijesti, universale concretum*

UVOD

Ima li povijest smisao? Koji je smisao čovjekova življenja i djelovanja u povijesti? Ima li povijest svoj kraj? Katolička je teologija dugo vremena imala problem spajanja *povijesti* sa *spasenjem*. Nakon Drugoga vatikanskog sabora događa se promjena u katoličkoj teologiji. Sve do toga sabora u katoličkoj teologiji govorilo se o *svetoj povijesti*. Tek sa spomenutim saborom i dogmatskom konstitucijom o objavi *Dei Verbum* počinje se govoriti o *historia salutis* (*povijest spasenja*), tj. povijesti u kojoj Bog i čovjek uzajamno djeluju. Time *historia salutis* postaje teološko mjesto.¹

Za teologiju povijest nije tema kao svaka druga jer je povijest mjesto gdje čovjek uspostavlja svoj odnos s Bogom i sa svijetom, sa samim sobom i s drugim ljudima. Kad se vjera susreće s povijesti, postavljajući pitanje o posljednjem i definitivnom smislu te stvarnosti, rađa se *teologija povijesti*. Bog ne stoji samo na početku povijesti, ne stoji samo na početku vremena, nego ulazi u ovaj svijet te sam postaje povijestan u svome Sinu. Stoga, kad se govori o povijesti spasenja, uvijek treba uzeti u obzir da se tu radi o spasenju koje je realizirano u povijesnosti

¹ Oscar Cullmann kaže kako se katolička teologija slabo zanimala za povijest spasenja jer je previše bila upregnuta ili, bolje reći, zaražena grčko-helenističkom mišlju te je povijest zamjenjivala metafizikom. Katolička se teologija, prema Cullmannu, zaustavila na Kalcedonskom koncilu te je nastavila tijekom cijele povijesti upotrebljavati za Isusa metafizički, a ne povijesni govor.

Isusa Krista, vječnoga Očeva Sina, koji se u punini vremena utjelovio i postao čovjekom.²

Ovaj se članak sastoji od dvaju dijelova. U prvome ćemo dijelu u nekoliko osnovnih crta prikazati uzroke i nastanak same *teologije povijesti*, a u drugome ćemo predstaviti misao o istoj toj teologiji jednoga od najvećih teologa XX. stoljeća Hansa Ursa von Balthasara. On je promišljao o vrijednosti povijesti i vremena te ga nastojao povezati s Isusom Kristom. Upravo je on napisao neke od najljepših teoloških stranica uopće u kojima kao teolog razmišlja o Isusu Kristu i povijesti. Za njega Isus Krist jest središte cijele povijesti čovječanstva: "Iz egzistencije Krista kao pojedinca proizlazi osmišljenje svih drugih egzistencija u vremenu, i prema naprijed i prema natrag. Ono pokazuje da je iz neke kasnije vremenske točke moguće ne samo protumačiti, nego i dati smisao onomu što se dogodilo ranije, možda i prije tisuću godina."³ Upravo zbog toga Balthasar se nije mogao ne pitati koja je Isusova uloga u povijesti, kako je on doživljavao vrijeme te, na koncu, koji je odnos Isusova vremena i ljudskog roda prije i poslije njega. To su pitanja o kojima ćemo razmišljati nastojeći što vjernije iznijeti njegovu misao oslanjajući se na dva njegova glavna djela kad je u pitanju povijest spasenja: *Theologie der Geschichte*, 1959., (*Teologija povijesti*) i *Das Ganze im Fragment*, 1963., (*Sve u fragmentu*).

1. TEOLOGIJA POVIJESTI

U Poslanici Galaćanima sv. Pavao piše kako je Isus došao u *punini vremena* (Gal 4, 4). Ovaj izraz *punina vremena* (*pleroma tou kairou*) ne znači da je Isus svojim dolaskom podijelio vrijeme na dva jednaka dijela, kao da bi nakon njegova dolaska ostalo jednako onoliko vremena koliko je prošlo od postanka svijeta, nego želi reći da je Isus došao kada je mesijansko iščekivanje bilo na vrhuncu. Vječna Božja riječ svojim dolaskom u *punini vremena* ulazi u vrijeme i prostor i u njemu djeluje te se Bog

² Usp. Gianluigi Pasquale, *La storia della salvezza. Dio Signore del tempo e della storia*, Paoline, Milano 2002., 7-9.

³ Hans Urs von Balthasar, *Teologija povijesti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2005., 61. O Isusu kao normi univerzalne povijesti vidi još Gianluigi Pasquale, *Oltre la fine della storia. La coscienza cristiana dell'Occidente*, Bruno Mondadori, Milano 2004., 15-56.

u svijetu objavljuje djelima i riječima. Vrlo je značajno pitanje zbog čega se u katoličkoj teologiji tek od 1950. godine govori o *historia salutis*⁴ kad počinju izlaziti brojne teološke publikacije na tu temu.⁵

1.1. NASTANAK TEOLOGIJE POVIJESTI (*HISTORIA SALUTIS*)

Dvadeseto stoljeće bit će zapamćeno u povijesti teologije kao stoljeće teologije povijesti.⁶ Katolička se teologija sredinom XX. počela pitati koji je odnos između Boga i povijesti, između govora o Bogu i govora o povijesti. Drugim riječima, teolozi su se pitali dolazi li prije povijest ili teologija. U ovom vremenu počinje dijalog između teologije i povijesti. Ovaj dijalog nije bio lagan.

Zbog čega se ovo dogodilo baš u XX. stoljeću, a ne prije? Dvije su vrste uzroka. Prva vrsta uzroka dolazi izvan Crkve: u Europi se dogodio fenomen historicizma⁷ koji se, zapravo, nalazi u samom korijenu ideološkog pluralizma moderne i post-moderne. Za historicizam, gledano filozofski, jedino povijesno jest ono što je stvarno i racionalno i što se razumom može spoznati. To je dovelo do toga da je povijest lišena svoga vlastitog

⁴ U njemačkom jeziku postoji jasna razlika između *die Historie* = *res gestarum* = *biografija*, tj. to su događaji u prošlosti, arheološki događaji i *die Geschichte* = *povijest* tj. ono što se u engleskom naziva *The Story*, tj. događaji koji utječu na nas sada, u ovom trenutku. Pojam *Heilsgeschichte* tj. *povijest spasenja*, otkriva povijest kao *Geschichte*, tj. povijest koja se upleće u naš život dajući nam spasenje. Ovo je teološka koncepcija o kojoj počinju govoriti protestantski teolozi. Katolički su teolozi u ovom razdoblju, kad se kod protestanata pojavio ovaj termin, nastavili sa svojim govorom o *theologia naturalis*, tj. daju više pozornosti ontološkom govoru nego govoru ekonomije spasenja. Katolički govor o *theologia naturalis* nije prihvaćao protestantski govor o *Heilsgeschichte* jer su se katolički teolozi bojali da ne bi kršćanska poruka bila kompromitirana historicizmom. *Theologia naturalis* zanimala se za Božju bit, a ne za povijest.

⁵ Neka od teoloških djela 1950-ih godina: G. Thilis, *La teologia della storia*; O. van Asseldonk, *Teologia della storia*; M. Flick – Z. Alszeghy, *Teologia della storia*.

⁶ Usp. Gianluigi Pasquale, *La teologia della storia della slavezza nel secolo XX*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2001., 29. U našem radu u pojedinim dijelovima slijedimo navedenu knjigu.

⁷ Povijesnost – historicizam - *geschichtlichkeit* - ima značenje: povijest koja mijenja čovjeka, tj. utjecaj povijesnih događaja na osobu koji na koncu mijenjaju tu osobu. Osoba je ona koja čini djela, a ne čine djela osobu. M. Heidegger je držao kako povijest mijenja biće, vrijeme mijenja sve. Danas je općeprihvaćeno mišljenje da djela mijenjaju osobu. Međutim, točnije je reći kako smo mi oni koji čine povijest, a ne povijest nas.

identiteta. Ovaj europski historicizam na poseban se način nalazi u njemačkom idealizmu, u marksizmu, u filozofskom egzistencijalizmu te dijelom u evolucionizmu. Druga serija uzroka jest unutarinja narav same teologije. S jedne strane, naglašavala se nužnost davanja čvrstoće (trajnosti-konzistentnosti) povijesti jer je sveta povijest utemeljena na svjedočanstvu Svetoga pisma i Tradiciji (usmenom prenošenju) zajednice vjernika s naraštaja na naraštaj, a s druge strane, požurivanje od historicizma, marksizma, egzistencijalizma i djelomično evolucionizma, bilo katoličke bilo protestantske teologije, na ponovno vrjednovanje povijesti koja je u službi teologije. Otkriće prema kojem je povijest uistinu horizont kršćanske teologije treba zahvaliti ponajprije teološkom centru u Tübingenu.⁸

Upravo se u ovom kontekstu otkrivaju pravi korijeni autentične teologije povijesti XX. stoljeća. Na ove su izazove odmah odgovorili protestantski teolozi te se počinju koristiti povijesno-spasenjskim kategorijama u svojim teološkim promišljanjima. Istovremeno i katolički teolozi počinju promišljati povijesno-spasenjski u okviru *theologia naturalis*, kao odgovor na filozofiju povijesti. Tek se kasnije katolička teologija osjetila pod snažnim utjecajem *heilsgeschichtliche Theologie* (povijesno-spasenjske teologije) koja je nosila rizik da uđe u sistematsku teologiju s nekim ideološkim pretpostavkama, kojih se neki teološki modeli protestantske teologije nikad nisu oslobodili.⁹

Joseph Ratzinger 1967. i 1982. god., u djelu *Teološki nauk o principima - Elementi fundamentalne teologije*, kaže da se nije učinilo mnogo kako bi se rasvijetlile okolnosti oko ulaska kategorije *historia salutis* u katoličku teologiju. On navodi neke od prvih teologa koji se počinju baviti ovom problematikom na katoličkom području: na njemačkom je govornom području Gottlieb Söhngen prvi koji se sučelio s ovim pitanjem u dijalogu s Karlom Barthom i Emilom Brunnerom, u Francuskoj je to bio iznad svega Jean Daniélou koji se bavio ovom problematikom raspravljajući s Oscarom Cullmannom. U ovom razdoblju teologija povijesti spasenja predstavlja se kao antiteza metafizici i teologiji koja se izražava metafizičkim terminima.¹⁰

⁸ Usp. *Isto*, 29-31.

⁹ Usp. *Isto*, 31.

¹⁰ Usp. Joseph Ratzinger/Benedikt XVI, *Teološki nauk o principima - Elementi fundamentalne teologije*, Ex-Libris, Rijeka 2010., 202-205.

Nasuprot onome što se dogodilo u XX. stoljeću te ostavljajući otvoreno pitanje je li jedini mogući horizont teologije onaj povijesni, tj. povijest kao takva, utvrđeno je da teologija povijesti stavlja u centar svega i iznad svega Boga, koji u Isusu Kristu nudi ljudima spasenje objavljujući se kao Otac, u smrti i uskrsnuću Sina, čije otkupljenje djelima i riječima spasenja ovjekovječuje Crkvu u Duhu Svetom, jučer, danas i sutra u vremenu.¹¹

Međutim, što to znači da Bog djeluje u povijesti ili, bolje rečeno, da se Bog objavljuje u povijesti? Na koji način shvatiti Bože djelovanje u povijesti, pogotovo utjelovljenje vječne Očeve Riječi, Isusa Krista?

1.2. SPASENJE U POVIJESTI - *HISTORIA SALUTIS*

Kao što smo već rekli, termin *historia salutis* utemeljen je na Drugome vatikanskom saboru. Vjera je vezana uz povijest, tj. vezana je uz činjenicu da je Bog djelovao u povijesti po Isusu Kristu i u savezima koje je Bog sklapao s ljudima.¹²

Bog se u povijesti objavljuje ljudima. Ta objava također ima svoju povijest. Ne može se sumnjati u to da i objava ima svoju povijest (Dv 2; 4; 14). Ova povijest o kojoj govori objava jest povijest spasenja. Sveto pismo podsjeća kako su događaji povijesti spasenja dvosmisleni te zbog toga mogu izazvati i skandal (Mk 2, 16; Mt 16, 23). Zbog ovoga se objava nikad ne može uzeti samo kao povijest jer je ona (objava) uvijek prenesena u povijesni događaj i u riječ koja tu istu objavu interpretira. Teolozi drže kako objava ulazi u povijest na barem dva načina. Prvi način: kao objašnjavajuća riječ Božja koja u osobi razjašnjuje određeni dio povijesti, potvrđujući kako je ova povijest zapravo povijest spasenja, bez upadanja u napast da se Božje spasenje reducira na samo naviještenu riječ. Drugi način: radi se o interpretiranju od zajednice vjernika, element koji je jednako vrijedan kao i onaj prvi, te ima za zadatak potvrditi jedan povijesni događaj ne samo kao Božji znak, nego također kao Božju riječ spasenja. Samo

¹¹ Usp. G. Pasquale, *La teologia della storia della slavezza nel secolo XX*, 33. U ovom kontekstu možemo se prisjetiti i Rahnerova aksioma kako je imanentno Trojstvo jednako ekonomijskom Trojstvu i obratno. Potrebno je reći kako je imanentno? Trojstvo ono koje prije postoji. Ontologija utemeljuje povijest, a ne povijest ontologiju. Međutim, sve ono što znamo o Bogu, znamo iz objave koja se odvija u povijesti te iz onoga što je Bog učinio, doznajemo kakav uistinu jest.

¹² Usp. *Isto*, 495.

podudaranje između Božjeg samoobjavlivanja i interpretacije zajednice vjernika može potvrditi kako jedan povijesni događaj ima povijesno-spasenjsku vrijednost, ujedno ne zaboravljajući da Bog nije samo gospodar povijesti, nego također i gospodar interpretacija iste te povijesti.¹³

Budući da je Bog u potpunosti različit i uvijek superiorniji od čovjeka i svijeta, njegovo trajno djelovanje, na neki način skriveno ljudskim očima, ne može biti prepoznato jednostavnom analogijom (ili usporedbom) s drugim povijesnim događajima, nego se to djelovanje može prepoznati kao takvo samo u vjeri koja u događaju (*factum*) prepoznaje otajstvo (*mysterium*). Da bismo mogli govoriti o spasenju koje se događa u povijesti, ne smijemo se ograničiti samo na činjenicu da se neki događaj spasenja dogodio u vremenu (povijesti) te da je kao takav protumačen od zajednice vjernika. Povijest spasenja posjeduje uvijek nešto više od toga, tj. posjeduje viši motiv koji odgovara soteriološkom značenju, od Boga određenom, da neki događaj bude spasenjski i koji se kao takav stavlja bilo pred samog vjernika, bilo pred zajednicu vjernika. Dakle, na temelju ovoga događaj Isusa Krista jest onaj koji od početka trajno određuje cijelu povijest jer u njemu se podudaraju bilo događaji spasenja od kojih je, na koncu, najveći događaj spasenja sam Isus Krist, bilo konačna objava s Božje strane, te je kao takav i interpretiran od zajednice vjernika koja ga slavi u vremenu.¹⁴

Kad je riječ o povijesti i spasenju koje se u njoj događa i ostvaruje, mora se paziti o još jednoj bitnoj činjenici, a to je vrijeme. Naime, nije bez značaja pitanje na koji su način prvi kršćani doživljavali ili, bolje rečeno, gledali na vrijeme. Tek ako imamo pred očima židovsko, kršćansko i grčko (helenističko) poimanje vremena, možemo shvatiti u čemu se sastoji kršćanska novost te zašto je moguće da jedan događaj (utjelovljenje Sina Božjega) bude određujući (središnji) ne samo za kršćane toga vremena, nego i za sve ljude (bilo koje vjere) i sve događaje prije i poslije Krista.

¹³ Usp. *Isto*, 496-497.

¹⁴ Usp. *Isto*, 498-499.

1.3. GRČKO I KRŠĆANSKO GLEDANJE NA VRIJEME

1.3.1. *Grčka vizija vremena*

U grčkoj metafizičkoj viziji svijeta vrijeme nije ravna linija, nego je prikazano kružno (ciklički). Činjenica da je čovjek bio vezan uz vrijeme shvaćana je kao ropstvo i kazna. Čovjek je osjećao potrebu da se treba osloboditi samog vremena kako bi bio u končanici slobodan. Grci nisu shvaćali kako je moguće da Bog preko povijesnih događaja koji su se dogodili u vremenu oslobodi čovjeka. Oslobođenje se može dogoditi jedino ako se čovjek oslobodi ovog vremena koje ga je zarobilo. Za Grke povijest nema *telos*, nema svrhoviti kraj te je problematično za njih postoji li povijest. Međutim, problem za kršćanstvo nastaje kad se dogodio sukob između grčke i kršćanske vizije vremena jer je tada došlo do toga da je kršćanstvo popustilo i bilo pod snažnim utjecajem grčke vizije vremena. Ova je činjenica vidljiva u povijesti dogmi. Prema O. Cullmannu nije se dogodila kristijanizacija helenizma, nego helenizacija kršćanstva. Pod ovim snažnim utjecajem bilo je ne samo kršćanstvo, nego i druge religije toga vremena. Kršćani tako prestaju govoriti o eshatološkom završetku povijesti i vremena u biblijskom smislu te se pomalo odgađa paruzija. Sukob između kršćanstva i helenističke misli bio je mnogo jači nego između helenizma i drugih religija. Uzrok treba potražiti u tome što je kršćanska vizija vremena u očitijoj suprotnosti s helenističkom.¹⁵

Kakva je to biblijska vizija vremena? Na koji način Biblija gleda i dijeli vrijeme i povijest?

1.3.2. *Vrijeme u Bibliji*

Prvi kršćani i židovi nisu imali pojam odsutnosti vremena. Vječnost je bezgranično vrijeme (vrijeme koje nema kraja), a vrijeme je jedan dio vječnosti, njezin fragment, određen od Boga. Drugim riječima, prvi kršćani nisu poznavali razliku između onoga što mi nazivamo vječnost i onoga što zovemo vrijeme.¹⁶ Prvotno kršćanstvo ne poznaje Božje djelovanje izvan vremena. Da je Bog vječan za prve kršćane, znači da je na

¹⁵ Usp. Oscar Cullmann, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, Mulino, Bologna 1965., 74-82.

¹⁶ Usp. *Isto*, 86.

početku i na kraju. Božja se vječnost shvaćala kao neograničena vremenitost. Vrijeme nije nešto ljudsko niti je nastalo s prvim čovjekovim padom, kako to misle Karl Heim i Walter Künneth.¹⁷

Vremenska linija u Bibliji dijeli se na tri dijela: vrijeme prije stvaranja, vrijeme između stvaranja i paruzije te vrijeme nakon paruzije. Ovoj trostrukoj biblijskoj podjeli vremena suprotstavlja se židovska vizija koja vrijeme dijeli na sadašnje i buduće vrijeme. U ovoj židovskoj podjeli vremena centar se nalazi u budućem dolasku Mesije, u mesijanskom vremenu koje će biti praćeno svim znakovima i čudima o kojima su proroci govorili. Jednostavno rečeno, za Židove središte, tj. spasenje nalazi se u budućnosti. Novost koju sa sobom donosi Krist nalazi se u tome što za prve kršćane, nakon Uskrsa centar se više ne nalazi u budućnosti. Središte povijesti i vremena ne nalazi se više u neodređenoj budućnosti koja dolazi, ali se ne zna kada će doći, nego u povijesnom događaju koji se dogodio u prošlosti. Taj je događaj život i djelo Isusa Krista. Ne radi se o drukčijem pogledu na samo vrijeme između Židova i kršćana jer je ono i za jedne i za druge linearno. Razlika se nalazi u pogledu na središte (centar) vremena: za kršćane ono se već dogodilo u Isusu Kristu, za Židove ono se nalazi u neodređenoj budućnosti.¹⁸

Za Novi zavjet središte vremena ne nalazi se u budućnosti, nego u prošlosti. Središte je vremena u vremenu Isusa Krista i apostola. To vrijedi kako za Novozavjetne spise koji su pisani nakon Uskrsa, tako i za samog Isusa Krista. Iščekivanje (paruzija) i dalje vrijedi u kršćanstvu, kao što vrijedi i u židovstvu. Međutim, središte povijesti spasenja, za kršćane, nije više u budućnosti, nije više u iščekivanju, nego u povijesnom događaju koji se već dogodio. Središte je dosegnuto, ali budućnost kao takva još nije. Kako bi pojasnio ovo stajalište, O. Cullmann donosi primjer iz rata. U svakom ratu postoji jedna bitka nakon koje rat ide prema svojem zalazu, tj. jedna strana nakon te odlučujuće bitke ide prema konačnoj pobjedi. Ta odlučujuća bitka u ratu koja donosi pobjedu jednoj strani ne mora se odvititi na kraju rata. Ona se može dogoditi i prije, nakon nje borbe se i dalje vode, ali ta je bitka zapravo odlučila pobjednika u ratu. Ta odlučujuća bitka ne mora ni biti od svih prepoznata kao odlučujuća, ali to

¹⁷ Usp. *Isto*, 87.

¹⁸ Usp. *Isto*, 106-107.

ne znači da nema takvo značenje za rat. Upravo se u ovakvoj situaciji nalazi i Novi zavjet u pogledu nove podjele vremena: u križu i uskrsnuću Isusa Krista dogodila se odlučujuća bitka (*The Victory Day*) i po njoj rat je u budućnosti već dobiven. Stoga za kršćane središte cijele povijesti, kako one prije, tako i one nakon Isusa Krista ne čini *parusia*, neodređeni događaj u budućnosti, nego križ i uskrsnuće Kristovo koji su se već dogodili u povijesti.¹⁹

1.3.3. *Kristova uloga u povijesti spasenja*

350

Teološki pojam *povijest spasenja* treba biti interpretiran ili, bolje rečeno, shvaćen kao povijest milosti i spasenja koji se proteže na sve ljude svih vremena tijekom cijele ljudske povijesti. U toj povijesti spasenja glavnu ulogu ima Isus Krist, Sin Božji. On je ne samo središte, nego i početak i dovršetak te iste povijesti spasenja. Upravo je u njemu Bog otvorio svim ljudima tijekom cijele povijesti put spasenja, tj. Bog je u Isusu Kristu otvorio ljudima put u nebo bez obzira na religijsku pripadnost te samo preko njega čovjek ima sigurni put spasenja. Veliko je teološko pitanje na koji se način taj plan spasenja svih ljudi po Isusu Kristu doista događa. Ova kompleksna tema daleko nadilazi cilj ovoga rada tako da ćemo se ovdje zadovoljiti samo konstatacijom bez ulaska u daljnje teološke rasprave.

J. Ratzinger u svojem djelu *Uvod u kršćanstvo* kaže kako se u ispovijesti vjere da je Isus, koji je Krist, Sin Božji, centar i onaj koji određuje ljudsku povijest, nalazi pravi kršćanski skandal. Čini se, kaže on, kako je ta pretpostavka potpuna ludost. Naime, Isus Krist nije više samo onaj koji obuhvaća i podupire povijest izvana, kao Logos, nego ulazi u nju kao tijelo (*sarx*). Upravo zbog ovoga smisao cijele povijesti ne možemo više tražiti negdje u visinama, u nekakvom univerzalnom duhu, niti ćemo taj smisao tražiti u svijetu ideja koji nadilazi ovaj svijet, nego ćemo ga tražiti u osobi jednog čovjeka. Povijesni čovjek Isus jest Sin Božji i Sin Božji jest povijesni čovjek Isus.²⁰ Bog dolazi ljudima preko

¹⁹ Usp. *Isto*, 108-111.

²⁰ Vrijeme u kojem J. Ratzinger piše ovo svoje djelo o Apostolskom vjerovanju pod snažnim je utjecajem protestantskog teologa Rudolfa Bultmanna (i njegovih učenika), koji je u svojim djelima tvrdio da nije moguće doći do povijesnog Isusa. Preduskrсни Isus nema spasenjsku vrijednost, tvrdi Bultmann, i nastavlja kako takav Isus nema ni teološku vrijednost. Za Bultmanna kršćanstvo nastaje s

jednog od njih, još bolje rečeno, dolazi ljudima preko Čovjeka u kojem se pokazuje prava čovjekova bit i koji je u isto vrijeme i Sin Božji.²¹

O. Cullmann naglašava da jedino Bog može gospodariti vremenom jer jedini ga on može u potpunosti obuhvatiti u cijelom njegovu trajanju. Njegovo se mjerenje vremena razlikuje od našeg. Na to nas podsjeća starozavjetni psalmist riječima: jedan je dan u očima tvojim kao tisuću godina (Ps 90). Vjernici imaju mogućnost iskusiti i prepoznati kako se po Isusu Kristu, njegovu križu i uskrsnuću, dogodilo nešto određujuće u podjeli vremena, iako se govori o povijesti spasenja, ono (vrijeme) se i dalje nastavlja odvijati prema kalendaru.²²

Možemo zaključiti da mnogi teolozi, bilo s katoličke bilo s protestantske strane, prihvaćaju da Isus Krist, Sin Božji ima središnju ulogu u ovozemaljskoj povijesti ne samo za kršćane, nego za sve ljude svih vremena. Jedan od takvih teologa, s katoličke strane, zasigurno je Balthasar. Možemo se u potpunosti složiti s riječima koje je Željko Tanjić napisao u predgovoru hrvatskom izdanju Balthasarove knjige *Teologija povijesti* kada kaže: "Cjelokupna se Balthasarova teologija može razumjeti kao teologija povijesti unutar same povijesti (...). Povijesnost se u njegovom načinu razmišljanja razumijeva polazeći od središta njegove teološke misli, trinitarnog i kristološkog. Isus Krist je

propovijedanim Isusom, tj. kerigmom prve Crkve, te time razbija na dva dijela povezanost između povijesnog Isusa i Krista vjere. Ne možemo prihvatiti Isusa kao povijesnu osobu na temelju evanđeoskog pripovijedanja o njemu, iako se u njemu nalazi pokoji povijesni element, jer su evanđelja kršćanski izvori te su kao takva fragmentarna i mitizirana. Jednostavno rečeno, za R. Bultmanna nije moguća Isusova povijesna rekonstrukcija. Stoga nije čudno da Ratzinger kao katolički teolog u ovom vremenu snažnih rasprava između Bultmanna i ostalih teologa inzistira da je Isus kao povijesna osoba postojao. Poznato je da se nisu ni svi protestantski teolozi slagali s teološkim mišljenjem R. Bultmanna. Jedan od najsnažnijih Bultmannovih protivnika kad je riječ o povijesnom i naviještanom Isusu, uz E. Käsemana i H. Conzelmana, jest O. Cullmann koji u mnogim svojim djelima polemizira upravo s Bultmannom i njegovim teološkim postavkama, a na poseban način u djelu *Christus und die Zeit*. O tome kako je tekla rasprava između R. Bultmanna i O. Cullmanna, osim u djelima tih dvaju teologa može se vidjeti i u sljedećim djelima: L. Bini, *L'intervento di Oscar Cullmann nella discussione bultmanniana*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1961., Gianluigi Pasquale, *Oltre la fine della storia - La coscienza cristiana dell'occidente*, Bruno Mondadori, Milano 2004., na poseban način od 143. do 178. stranice.

²¹ Usp. Joseph Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo - Lezioni sul Simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia ¹⁶, 2008., 183-184.

²² Usp. O. Cullmann, *Cristo e il tempo*, 105.

za Balthasara norma povijesti (...).”²³ Upravo su ova središnja uloga Isusa Krista u Balthasarovoj teološkoj misli te originalan način na koji razmišlja o Kristovoj ulozi u povijesti spasenja dovoljan razlog da iz njegovih dvaju glavnih djela, kad je riječ o teologiji povijesti spasenja, izvučemo glavne elemente i sastavimo cjelokupni teološki mozaik.

2. HANS URS VON BALTHASAR I TEOLOGIJA POVIJESTI

2.1. ISUS KRIST I VRIJEME

352

Isus Krist rodio se, živio i umro u vremenu. Njegov je ovozemaljski život obilježen vremenom. Dok, s jedne strane, ne možemo reći kako u Bogu postoji vrijeme, jer je Bog vječan, s druge strane, možemo i moramo ustvrditi kako u Isusu Kristu postoji vrijeme. Isus je proživio ovozemaljski život u trajanju od 33 godine, kako nam tradicija kaže. Stoga se Balthasar s pravom pita o Isusovu shvaćanju tog vremena te kakav je njegov odnos s Ocem i Duhom Svetim. Budući da je Isus Krist Božji Sin, posebno je značajno pitanje u kakvoj je vezi njegovo božanstvo i sveznanje sa životom u vremenu. Je li Isus unaprijed znao sve što će se dogoditi? Je li Isus morao ispuniti unaprijed zadani Očev plan ili je na drukčiji način doživljavao i proživljavao ovozemaljski život u vremenu? Na koncu, je li Isus tome unaprijed određenom Božjem planu, tj. ispunjavanju volje Očeve mogao reći “ne”, odnosno je li ga mogao promijeniti?

2.1.1. *Kako je Isus proživljavao vrijeme?*

Balthasar kaže da je Isus živio vrijeme na tri načina:

a) *ne preduhitivši Očevu volju*: Isus ne čini ono što ljudi u grijehu uvijek hoće: preskočiti vrijeme i u njemu prisutna Božja raspolaganja, da bi sebi nekom vrstom umišljene vječnosti priskrbili preglednost i osvjedočenje. Budući da je Bog čovjeku namijenio sve dobro, što čovjek treba primiti onda kada mu Bog dade, svaka neposlušnost, svaki grijeh u svojoj biti sadržava preskakanje vremena. Stoga ponovno uspostavljanje reda, što ga ostvaruje Sin Božji, mora biti pobijanje ovoga uranjenoga

²³ Usp. Predgovor hrvatskom izdanju u: H. U. von Balthasar, *Teologija povijesti*, 5-6.

dohvaćanja spoznaje, udarac po ruci koja se pruža za vječnošću;²⁴

b) *ispunjavajući Očev projekt dio po dio*: ovdje Balthasar na poseban način uzima primjer Isusova odnosa prema “njegovu času” (Iv 2, 4). “On je bitno čas koji “dolazi”, koji je kao dolazeći već tu i stoga određuje sve što se događa prije njega i poradi njega, ali koji kao određujući tek dolazi i ni na koji se način ne može zapovjednički prizvati pa ni znanjem (Mk 13, 32), jer i to bi bila anticipacija, koja ometa čisto, golo, potpuno primanje onoga što dolazi od Oca. Kad dođe čas, kad mu ga Otac daruje kao najviše ispunjenje i proslavu (Iv 12, 23), kao najveći poklon svoje ljubavi, Sin neće reći Ocu da je oduvijek znao za taj čas, da on za njega nije ništa novo, da donosi sa sobom samo ono što je odavna poznato, što je oduvijek u mislima okušano i promišljeno, prstima njegova duha već dohvaćeno. Sin će ga, štoviše, primiti od Oca kao nešto posve novo, neposredno rođeno iz izvorne ljubavi i vječnosti, tako da na njemu neće ostati nikakva vidljivog traga ni otiska prstiju, osim Očeve volje. Dakako, Sin je ‘mogao’ unaprijed znati i odmjeriti svoj ‘čas’ – ali tada ne bi bio Sin, nego možda nadčovjek kojemu su ljudi pripisali svoje vlastite čežnje kao atribute savršenosti.”²⁵

c) *Isus ispunjava Očev projekt dio po dio i to kao trajno “da” Ocu u Duhu Svetome*: Duh koji vodi Isusa jest Duh Očev, koji kao božanska osoba ima slobodu da puše kuda hoće (Iv 3, 8). Sin neće ometati Duha Očeva nekim prethodnih odlukama, utvrđivati smjer svoga puta, sam zacrtavati plan koji mu Duh predočava. Prije ga se može usporediti s glumcem koji igra ulogu, koju prvi put igra, dobiva “inspiriranu” scenu po scenu, riječ po riječ. Komad ne postoji unaprijed, istovremeno je smišljan, postavljan na scenu i izvođen. Utjelovljenje nije izvedba tragedije odavno već pripremljene u arhivu vječnosti. Ono je najizvorniji

²⁴ Usp. H. U. von Balthasar, *Teologija povijesti*, 32.

²⁵ *Isto*, 33. “Ako bismo Kristovo znanje zamišljali”, objašnjava H. U. von Balthasar, “tako da on nekom vrstom vječnog gledanja i pregledavanja, raspolaže svim svojim pojedinačnim činima u vremenu, poput genijalnog šahiste, koji od trećeg poteza već ima pregled nad čitavom partijom, pomiče figure u igri koja je za njega u biti već završena, dokinuli bismo svu Isusovu vremenitost, ali i njegovu poslušnost, njegovu strpljivost, zaslugu njegove otkupljujuće egzistencije, on više ne bi bio uzor kršćanske egzistencije, a time ni kršćanske vjere. Više ne bi bio ovlašten pripovijedati prispodobe o strpljivome čekanju i ustrajnosti, u kojima opisuje život onih koji ga nasljeđuju.” *Isto*, 33-34.

dogadaj, tako jedinstven i tako 'neobičan', kao i vječno Sinovo rađanje iz Oca koje se događa uvijek-sada.²⁶

2.1.2. *Isusovo neprekidno primanje svega od Oca*

Ako bismo htjeli u jednoj rečenici predočiti Isusov život i njegov odnos prema nebeskom Ocu, onda bismo se zasigurno mogli poslužiti citatom iz Ivanova evanđelja gdje Isus kaže: "Sidoh s neba ne da vršim svoju volju, nego volju onoga koji me posla" (Iv 6, 38). Balthasar kaže da se ova Isusova tvrdnja o samome sebi može shvatiti kao forma njegove egzistencije: "Smisao ovog utjelovljenja i čovjštva ponajprije je vidljiv kao ne-činjenje, ne-ostvarivanje, ne-izvršavanje vlastite volje. Ova negativnost koja prva upada u oči stoji u službi jedne dublje pozitivnosti, koju ona ispunjuje, nikada je ne nadilazeći u nekoj višoj ili najvišoj fazi: činjenje Očeve volje. Ova pozitivnost ima svoj sveutemeljujući razlog poslanju, koje postaje ključ cijele Isusove egzistencije."²⁷

Sin oduvijek sve prima od Oca te ga upravo ovo neprekidno primanje svega što jest, a time i njega samoga, čini Sinom. I upravo mu ovo primanje samoga sebe daruje njegovu "ja", njegov vlastiti unutarnji prostor, njegovu spontanost, sinovstvo, kojim može odgovoriti Ocu, povratno mu se darivajući. I kao što Sin na nebu nije osoba za sebe, koja naknadno preuzima na sebe stavljanje u Očevu službu, tako ni Sin na zemlji nije najprije čovjek za sebe, koji se naknadno otvara Ocu, da bi čuo i izvršio njegovu volju,²⁸ nego je on onaj koji je otvoren, koji prima, sluša i ostvaruje. Stav primanja svega što dolazi od Oca jest ono što za Sina sada, u formi njegove stvorenjske egzistencije, znači vrijeme i ono što utemeljuje vremenitost. Ona je onaj temeljni ustroj njegova postojanja, u kojem je uvijek otvoren za primanje Očeva poslanja. Upravo zbog toga što je Sin vječan, pojavljujući se u svijetu prihvaća izričajnu formu vremenitosti. Nije točno da je Krist prije muke na neki način prividno živio u vremenu, dok je njegova vječnost latentno ostala iza i ponovno se pokazala

²⁶ Usp. *Isto*, 34.

²⁷ *Isto*, 27.

²⁸ Ako bismo htjeli sažeti Balthasarovu kristologiju, mogli bismo reći da je njegova kristologija "kristologija poslušnosti". Usp. Arno Schilson – Walter Kasper (ur.), *Cristologie, oggi. Analisi critica di nuove teologie*, Paideia Editrice Brescia, Brescia 1979., 67.

na Taboru kao istina njegove vremenite egzistencije. Upravo struktura njegove vremenitosti, koja na Taboru nije dokinuta, nego samo preobražena, postaje najjasniji izraz njegova vječnog života.²⁹

2.1.3. *Kristovo vrijeme – Božje vrijeme za svijet*

Što za Isusa znači imati vrijeme? Balthasar kaže kako za Isusa imati vrijeme znači imati vrijeme za Boga, a to je isto što i primiti vrijeme od Boga. Stoga je Sin, koji u svijetu ima vrijeme za Boga, izvorno mjesto u kojem Bog ima vrijeme za svijet. Bog nema drugog vremena za svijet osim u Sinu, ali u njemu ima sve vrijeme. U njemu ima vrijeme za sve ljude i sva stvorenja.³⁰ Postoji uvijek-danas s njime. Ta Božja otvorenost kroz vrijeme isto je što i milost: pristupačnost k njemu koju on sam daruje. Vrijeme je ili stvarno vrijeme u kojem čovjek susreće Boga i prihvaća njegovu volju, ili nestvarno, izgubljeno i propalo vrijeme, vrijeme kao proturječje u samome sebi, kao neodržano obećanje, kao prostor koji nije ničim ispunjen, kao tijek koji nikamo ne vodi. To je vrijeme grijeha i grješnika, vrijeme u kojem se Boga ne može naći, jer čovjek izbjegava susret s njime, vrijeme koje se za njega preokreće u kaznu.³¹

Balthasar razlikuje 4 vrste vremena: *rajsko vrijeme*, u kojem je Bog bio otvoren čovjeku, s njime razgovarao u pneumi večernjeg vjetrova (Post 3,8); *vrijeme grijeha*, koje je kao takvo izgubljeno vrijeme, zapućeno u propast, jer Bog se pokajao što je stvorio svijet (Post 6,6) i taj svijet, oblikovan iz vodenog kaosa, ponovno propada u vodenom kaosu (2 Pt 3,6); *vrijeme Otkupljenja* u kojemu Bog sebi ponovno uzima vrijeme za svijet, te *Kristovo vrijeme* koje nije ni rajsko, ni grješno, ni otkupljeno vrijeme, ono je izvan svih ovih modusa, kao što Kristovo čovječstvo ne može biti na istoj razini kao Adamovo ili čovječstvo otkupljenih. Kao pra-ideja čovjeka pred Bogom, on je iznad svih povijesno

²⁹ Usp. H. U. von Balthasar, *Teologija povijesti*, 28-32.

³⁰ H. U. von Balthasar pripada onoj struji teološke misli (J. Daniélou, H. de Lubac) koja drži da sve religije, sva religiozna iskustva, svoje ispunjenje zapravo nalaze u Kristu te su prema njemu i upućene. To je tzv. teologija ispunjenja. U djelu *La mia opera ed epilogo* Balthasar zastupa ideju da je Krist središte svih putova koji vode k Bogu. Usp. H. U. von Balthasar, *La mia opera ed epilogo*, Jaca Book, Milano 1994., 34.

³¹ Usp. H. U. von Balthasar, *Teologija povijesti*, 35.

promjenjivih stanja čovječstva, on je i modalno i kategorijalno sve podložio svojoj jedinstvenosti. Inače bi ono bilo mjerodavno, a ne on sam. Tako je i njegovo vrijeme, upravo stoga što mora postati opće, mjerodavno vrijeme.³² Balthasar zaključuje kako je najviši dokaz Očeve ljubavi za svijet u tome što on više nema vremena za Sina na križu (Iv 3, 16). Cjelokupnost je vremena ljudi iznutra analogan fenomen, što se u cijelosti objašnjava jedino Kristovim vremenom, u kojemu doseže svoj vrhunac.³³

2.2. POVIJEST SPASENJA

2.2.1. Ispunjavanje Očeve volje

Već smo u prvom poglavlju rekli da je Isus proživljavao vrijeme na način da je ispunjavao Očevu volju, dio po dio, ne anticipirajući unaprijed, nego strpljivo čekajući. Međutim, u kojem odnosu stoji Isus sa Starim zavjetom i proroštvima koja su u njemu prorečena?

Balthasar kaže: "...slušajući Oca, Sin ne ispunjava samo njegovu volju nego i njegovo obećanje i proroštvo. I upravo preuzimajući na sebe zadaću da proroštva dovede do njihove punine i ispunjenja, on još jednom ispunja Očevu volju. (...) Sin poznaje zakone i proroke; on zna da oni svjedoče za njega (Iv 5, 39), štoviše, izlaže ih s obzirom na samoga sebe (Mk 12, 35-37 paral.; Lk 4, 16 s; 24, 27). On se u njima susreće s Božjom riječju, koja je već u svijetu, koja je već poprimila ljudski lik, još prije njegova utjelovljenja. (...) Stari zavjet za njega nije prošlost u dvostrukom pogledu. Najprije, on sadržava neku vrst

³² Oscar Cullmann u svojoj knjizi *Christus und die Zeit*, govori da je Isus Krist centar povijesti. Nakon njegova rođenja vrijeme se dijeli na prije i poslije Krista. Njegovo se rođenje smatra središtem svih ostalih događaja. Usp. O. Cullmann, *Cristo e il tempo*, 39-40; vidi također i 83. stranicu.

³³ Usp. H. U. von Balthasar, *Teologija povijesti*, 36-37. J. Ratzinger piše: „Sve je vrijeme Božje vrijeme. Vječna riječ, uzimajući u utjelovljenju ljudsku egzistenciju, uzeo je također i vremenitost, uveo je vrijeme unutar vječne sfere. Krist je jedini most između vremena i vječnosti. Ako se u početku čini kako nije moguć odnos između vječnog i vremena koje prolazi, sada je sam Vječni privukao u sebe vrijeme te u Sinu vrijeme supostoji s vječnošću. Božja vječnost nije jednostavna odsutnost vremena, negacija vremena, nego je gospodstvo nad vremenom koje se realizira u povijesti kao jedna osoba (Isus Krist). Usp. J. Ratzinger, *Teologia della liturgia. La fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana*, u: *Opera Omnia* (uredio S. E. R. mons. Gerhard Ludwig Müller), svezak XI, Libreria editrice Vaticane, Vatikan 2010., 95.

precizne sheme njegova zemaljskog života što ga treba živjeti, sa stanovitim predodređenim točkama, kojih će se držati, i spram kojih neće biti 'slobodan', da bira ovako ili onako. (...) S jedne će strane biti gotovo tako da će svojom egzistencijom oblikovati figuru koja je unaprijed punktirana; kao kad bi mlad čovjek, koji hoće oblikovati svoj život, dobio na čitanje čitavu svoju buduću biografiju, gotovo tako i utjelovljeni Sin osluškuje zakon i proroke. S druge strane, u svojoj slobodi nije ograničen, niti je ona – unatoč naknadnome «sve je to moralo doći» (usp. Lk 24, 26) – unaprijed utvrđena. On je taj koji je kao ispunjenje i temelj obećanja, on je uzor prema kojemu su i za kojega su bili oblikovani oni uzori. Biografija njega samoga, koju čita iz svete povijesti, pripovijedana mu je naknadno, a ne prethodno.³⁴ Čak i kad bi se čovjeku moglo pokazati slike njega samoga, koje će biti snimljene tek dvadeset godina kasnije, te ga slike ne bi mogle determinirati; one bi se ravnale prema njemu, ne on prema njima.»³⁵

2.2.2. Profana povijest i povijest spasenja – vrijeme Crkve

Postoji profana povijest i povijest spasenja. Koji je odnos između njih? Može li postojati jedna bez druge? Može li se razumjeti povijest spasenja bez profane povijesti?

Balthasar dovodi u usku svezu profanu povijest i povijest spasenja. Da nema profane povijesti, ne bi bilo ni povijesti spasenja, da nema običnog vremena, ne bi bilo ni milosnog vremena, da nema grijehnosti, ne bi bilo ni svetosti.³⁶ Ovo vrijeme

³⁴ Upravo iz ovog razmišljanja možemo zaključiti zašto se u teologiji razlikuju dva posljednja suda: onaj odmah nakon smrti (djelomični sud) te na koncu vremena (konačni sud). Nakon smrti bit ćemo podvrgnuti tzv. djelomičnom sudu. Međutim, Otac je Sinu povjerio konačni sud na koncu vremena u kojem će suditi sve ljude i sva djela svih vremena (cijele povijesti). Zašto je potreban ovaj drugi, konačni sud? Zato što i nakon naše smrti naša djela, dobra ili zla, i dalje ostaju na zemlji te je potrebno da i ta djela koja ostaju poslije nas u povijesti, u konačnici, na koncu vremena dođu pred Boga (Isusa Krista) te budu suđena.

³⁵ H. U. von Balthasar, *Teologija povijesti*, 44-46.

³⁶ "Kao što je u pravome smislu grijeh prouzročio križ, i Krist nipošto ne bi došao kao Otkupitelj da ga krivnja čovječanstva nije potakla da na taj način pokaže svoje jamstvo kod stvaranja, tako je u drugome i dubljemu smislu križ uvjet mogućnosti ne samo grijeha, nego i gubitka i predestinacije općenito." *Isto*, 53. Već se odavna teolozi pitaju *Cur Deus homo*, tj. zašto je Bog postao čovjekom? Dva su moguća odgovora. Jedan je ovaj koji zastupa i H. U. von Balthasar, a to je da se Bog utjelovio zbog ljudskog grijeha (tomistička škola). Drugi je odgovor da bi se Bog utjelovio i da nije bilo grijeha, tj. Bog se utjelovio iz ljubavi

u kojem živimo za Balthasara je od iznimna značaja jer u njemu odlučujemo o svojoj vječnoj sudbini. Vrijeme je biti i ostati pod Isusovim pogledom. Stoga za kršćane nije značajno koliko smo vremenski udaljeni od Isusova vremena, nego je značajno da znaju da su pod pogledom Isusa koji ih ljubi. Ako smo doista pod njegovim pogledom, onda ćemo nakon ovoga života doći u vječno zajedništvo s njime. Ne budemo li ostali pod njegovim pogledom na ovome svijetu, izgubit ćemo vječni život.

Na koji način Bog djeluje u povijesti, tj. na koji način odgovara na pitanja koja mu postavljaju vjernici kao putnici i pridošlice na ovome svijetu? Balthasar tvrdi kako na goruća pitanja vremena Duh daje svoju riječ u obliku krilatica i šifri. Nikada u obliku apstraktne rasprave, nego gotovo uvijek u obliku novoga, konkretnoga, nadnaravnoga poslanja, tj. u oblikovanju nekog sveca koji svome vremenu pokazuje poruku neba svojim životom. Upravo izlaganje evanđelja životom jest Božji odgovor na pitanja vremena koji vrijedi u svakom vremenu. Prema Balthasaru sveci su najživotnija tradicija. Poslanja su svetaca u tolikoj mjeri odgovor odozgor na pitanja odozdo, da nerijetko djeluju ponajprije kao nešto nerazumljivo, kao znak kojemu se treba oprijeti u ime svih koji ispravno misle, sve dok se ne pojavi nekakav snažni dokaz. Bernard i Franjo bili su takvi dokazi, kao i Ignacije i Terezija: svi su oni poput brda koje izbacuje vatru i užarenu tekućinu, iz same dubine objave neporecivo dokazujući prisutnost živoga Boga sada i ovdje. Stoga, zaključuje Balthasar, zajedno s Kristom na sudnji dan neće na sudačkim stolicama sjediti službe, nego sveci.³⁷

prema čovjeku (franjevačka škola). Prema mišljenju, na čijem je tragu i H. U. von Balthasar, da se Bog ne bi utjelovio da nije bilo Adamova grijeha, čovjek bi spasenje dostigao po svojoj prirodi, naravi, tj. imao bi u sebi ugrađenu sposobnost postizanja spasenja. S druge strane, linija koja drži kako bi se Bog utjelovio i da nije bilo grijeha, zastupa mišljenje kako je za spasenje potreban izravni Božji zahvat u utjelovljenju Sina - Isusa Krista te je samo preko njega moguće postići spasenje. Mi ne poznamo ljudsku narav bez grijeha, nego je poznamo samo kao grješnu, kao ranjenu. Enciklika *Humani generis*, koju mnogi čitaju protiv Henrija de Lubaca, iznosi samo pretpostavku da bi čista narav mogla postojati, ali to ne tvrdi sigurno. Čista narav bez grijeha bila bi ona Adamova prije nego je sagriješio. Međutim, pitanje je bi li Adam samo po njoj mogao dosegnuti spasenje.

³⁷ Usp. *Isto*, 86-87.

2.2.3. Vrijeme Duha Svetoga i vrijeme Crkve

Kad je riječ o Balthasarovu shvaćanju vremena, onda odmah na početku treba reći kako je u tom pitanju na nj mnogo utjecao sv. Augustin i to djelima *Ispovijesti* te *O državi Božjoj*. Vrijeme, prema Balthasaru, pod Augustinovim utjecajem, jest "rastezanje" (*distensio*) čovječjeg duha između prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, među kojima jedino sadašnjost uistinu i postoji.³⁸ Isusovo je vrijeme, zapravo, vrijeme koje bira u ljubavi i poslušnosti. Isus je novi Adam koji sluša Oca u ljubavi, za razliku od starog Adama koji mu je odbio poslušnost i ljubav.³⁹

Za Balthasara vrijeme je kao veliki krug: ima svoj izvor i svoj zalaz u Bogu.⁴⁰ Ne samo vrijeme, nego i čovjekova povijest, prema Balthasaru, ima svoj izvor i svoj kraj u Bogu, tj. u Isusu Kristu: "...nakon kršćanske objave, povijest kao takva, kao i čovjek pojedinac, proizlazi od Boga i ide prema Bogu."⁴¹

Iako se, s jedne strane, može reći da kršćanska objava završava s Isusovim uzašašćem na nebo, ipak, s druge strane, tu joj nije kraj. Naime, nakon Isusova uzašašća dolazi Duh Sveti koji je početak djelovanja Crkve.⁴² Zbog čega je potrebno vrijeme Crkve? Kao što je vrijeme objave zapravo bilo vrijeme Riječi u dolasku, također je potrebno neko vrijeme kako bi te riječi bile propovijedane i shvaćene.⁴³ Zašto traje vrijeme Crkve? Zašto godine prolaze, a Isus se još ne vraća, pita se Balthasar. Zašto paruzija kasni? Balthasar upućuje na vrijeme u kojem se Bog u Isusu Kristu objavio svijetu. Sada je potrebno vrijeme u kojem će ta objava biti prenesena te shvaćena od ljudi. Riječ je Božja kao sjeme koje ima potrebu da neko vrijeme dozrijeva dok ne bude u potpunosti shvaćena. Balthasar ne govori o proširenju objave, nego o sve dubljem i dubljem shvaćanju Božje objave pod djelovanjem Duha Svetoga. "Bolje je reći da je Crkvi povjeren *depositum fidei*, i da se Duh Sveti brine da joj u svako doba dovoljno otvori bitni smisao objave, kako bi Božju istinu

³⁸ Balthasar u svom izlaganju slijedi viziju vremena kakvu je predstavio Augustin u XI. i XII. knjizi *Ispovijesti*. Usp. H. U. von Balthasar, *Il tutto nel frammento. Aspetti di teologia della storia*, Jaca Book, Milano 1990., 3-19.

³⁹ Usp. G. Pasquale, *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, 106.

⁴⁰ Balthasar je u toj viziji vremena pod teološkim utjecajem sv. Bonaventure i sv. Tome Akvinskog.

⁴¹ H. U. von Balthasar, *Il tutto nel frammento*, 101.

⁴² Usp. *Isto*, 107.

⁴³ Usp. *Isto*, 250.

“neizopačenu” (usp. 2 Kor 4,2) pružala ljudima. Nove istine koje se pojavljuju, nikada ne mogu proturječiti starima, ali Duh u svako doba može puhati kuda hoće, i u svako doba naglašavati sasvim nove strane Božje objave. Potpuno bi nepodnošljiva bila predodžba da “napretkom objave” područje još neistražene Božje istine postaje sve uže, a prostor koji je još prepušten mišljenju vjere, sve ograničeniji, kao da bi napredak bio u tomu da se nakon utvrđivanja najvrjednijih obrisa još mora obaviti i mučan posao određivanja detalja, sve dok konačno – možda malo prije sudnjeg dana – ne bi bila dovršena zgrada ‘prerađenog’, i u svim pravcima “dogmatiziranog” nauka.”⁴⁴

2.3. ISUS KRIST - *UNIVERSALE CONCRETUM ET PERSONALE IN RE*

2.3.1. *Uloga Duha Svetoga*

Krist je svojom rekapitulacijom povijesti postao njezina norma. Na koji način? Nije dostatno reći da je živio u vremenu i prostoru te na taj način u potpunosti ostvario Očevu volju. Naime, da bi Krist doista postao neposredna i nutarnja norma svakog života, potrebne su nove odrednice koje se ponajprije odnose na Kristovu stvarnost, da bi ona potom djelovala na stvarnost ostale povijesti. Polazište iz koje individualna Kristova povijesna egzistencija može biti univerzalna, toliko da postane neposredna norma svake povijesno-pojedinačne egzistencije, jest Duh Sveti. On je taj koji obilježava povijest i lice Crkve, ali i pojedinačnog vjernika, izlažući Isusov život, dajući mu lik i prodornost uvijek-sada važeće norme. On ne daje još jedanput novu objavu, on samo otvara svu dubinu objave koja se već dogodila i daje joj novu dimenziju za svijet: postaje aktualnost za svaki trenutak povijesti.⁴⁵

Balthasar prihvaća mišljenje prema kojem je Isus Krist središte cijele povijesti. Međutim, postavlja se pitanje: kako nešto univerzalno, kao što je Bog, može biti u središtu nečega što je djelomično, konkretno? Balthasar terminom *universale concretum* želi objasniti da je Bog u konkretnoj osobi Isusu Kristu ušao u našu ljudsku povijest te je Isus Krist *universale concretum et personale in re*. Ovu teološku konstrukciju

⁴⁴ H. U. von Balthasar, *Teologija povijesti*, 83-84.

⁴⁵ Usp. *Isto*, 65-66.

objašnjava sljedećim riječima: “Rečeno je da je Kristov život ‹svijet ideja› svjetske povijesti. Krist je konkretna, osobna i historijska ideja, *universale concretum et personale*. Stoga on ni u jednom trenutku nije *universale ante rem*, ukoliko je *res* njegova vlastita povijesnost i vremenitost. On je *universale in re*, nadvrijeme u vremenu, opća vrijednost u trenutku, nužnost u fakticitetu. Pritom je u trideset i tri godine naglasak na *res*, a u četrdeset dana na *universale*. I tek kao takav *universale in re* on postaje, u odnosu na vrijeme Crkve i pojedinačnog kršćanina, *universale ante rem*, a oboje se nikada ne može odijeliti od *universale in re* izvršenog utjelovljenja. K tomu pripadajuća *abstractio* nije ništa drugo do djelo Duha Svetoga (...).⁴⁶”

Ovo se djelo Duha Svetoga prema kojem se Isus Krist, jedan dio povijesti (*concretum et personale in re*), uzdiže iznad svih drugih dijelova povijesti i postaje normativan (*universale*), prema Balthasaru, odvija u tri različita momenta: prvi se odnosi na djelovanje Duha u samom utjelovljenju Sina, a koje se vidi u 40 dana nakon uskrsnuća, drugi pokazuje djelovanje Duha koji ide za tim da preobraženog Krista poveže s povijesnom Crkvom svakog vremena (što je na prikladan način izraženo u sakramentima, posebice u euharistiji) i treći moment upotpunjuje ovaj odnos stvarajući crkvena i osobna poslanja kao primjene Kristova života na svekoliki crkveni i kršćanski život.⁴⁷

2.3.2. Četrdeset dana

Četrdeset se dana Uskrsnuli Krist ukazivao apostolima prije nego li je uzašao u nebo. Ovih četrdeset dana, kaže Balthasar, pripada i njegovom zemaljskom i njegovom vječnom vremenu. Oni su dio evanđelja, nastavak njegova dotadašnjeg ponašanja sa svojim učenicima, otkupljujuće, ljubeće dokidanje svega stranog i dalekog između ‹ovdje› i ‹ondje›, obnovljena intimnost s njima na temelju njihova vremenito-povijesnog bitka, u samorazumljivosti ljudskog susretanja, jednostavnoga vidjeti se i čuti se, zajedno jesti, međusobno se doticati. Ako Isus nije duh, nego ima tijelo i kosti što ih se može dotaknuti, ako jede istu ribu, isti med i kruh kao i učenici, onda ni njegovo vrijeme nije vrijeme duhova, puko iluzorno, fenomenalno trajanje, nego

⁴⁶ Isto, 73.

⁴⁷ Usp. Isto, 66.

vrijeme od kojega se ne može zamisliti neko istinskije i stvarnije vrijeme. Ništa se ne mijenja time što je ono istodobno i njegovo vječno vrijeme. Bilo bi proturječno jedino ako bi se polazilo odatle da vremenitost nije poveziva s vječnošću i da stoga ne može u njoj biti otkupljena i smještena i u najpozitivnijem smislu dokinuta. Prvi iskaz o vremenu Uskrsnuloga, što ga nijedan drugi ne može nadmašiti, jest iskaz da njegovo vrijeme nije udaljeno i otuđeno od našega, nego se nalazi u samorazumljivome kontinuitetu s njime. Stoga ovo vrijeme od četrdeset dana ostaje stvarno vrijeme, premda ono sada više nije vrijeme za smrt, nego vrijeme uskrsnuća, nije više vrijeme patnje i stjecanja zasluga, vrijeme kao teret, nego vrijeme kao blaženo otvaranje prostora. Nije to više vrijeme ropstva, nego gospodstva koje je nad vremenom što ga Otac daruje Sinu. To njegovo vrijeme otkriva svu svoju vječnu puninu.⁴⁸

Vrijeme od četrdeset dana u službi je povezivanja vremena njegova zemaljskog života s vremenom Crkve. Krist koji u četrdeset dana izlaže svoj življeni život na zemlji i uvodi u svoj budući život u Crkvi, isti je onaj koji je bio prije svoje patnje na zemlji. Ono što do sada čini javno, činio je skriveno za svoga patničkog života. Trideset i tri godine prema četrdeset dana odnose se kao skrivanje naspram razotkrivanja, kao osjetilno promatranje naspram duhovnog promatranja, kao neposrednost naspram posrednosti. Ovi se odnosi tiču modaliteta objave, a ne supstancije objavljenoga. Ono što Gospodin objavljuje u četrdeset dana nije ništa drugo do ono što je prije bilo skriveno, ali već prisutno u svome punom realitetu. Ono po svome smislu nije nastavak na istoj vremenskoj razini onoga što je prethodno učinjeno, nego pokazivanje u njemu sadržanoga vječnoga smisla. No to se događa unutar vremena učenika. Budući da je prije bio ovremenjeni Vječni, može sada biti ovjekovječeni Vremeniti.⁴⁹

⁴⁸ Usp. *Isto*, 66-69.

⁴⁹ Usp. *Isto*, 69-72.

2.3.3. Sakramentalnost

Dok se Gospodin prije križa izložio osjetilnom promatranju svakog čovjeka, ali je upravo zato ostao skriven duhovnom promatranju, nakon zapečaćenog groba vidljiv je načelno još samo onima koji vjeruju. Onima koji već vjeruju, kao što su apostoli, ili onima koje dovodi do vjere ukazujući im se, kao što je Pavao. Prostor u čijoj je skrovitosti moguće ukazanje jest vjera. To je vjera koja je postavljena s križa kao pouzdan odgovor na otkupiteljsku riječ, odgovor koji on sam ustanovljuje, vjera koja sukonstituira dogmu, crkveni nauk, odnosno Crkvu kao zaručnicu. U ovom mediju, za čiju se nepogrješivu postojanost brine Duh Sveti, Sin Božji može biti prisutan na sakramentalan način.⁵⁰

Iz zajedništva između Gospodina i Crkve proizlazi nešto poput sakramentalnog, prije svega euharistijskog vremena. Ono je obilježeno time što vječni Gospodin uvijek iznova postaje istovremen svojoj Zaručnici, a da pritom nije podložan propadljivom vremenu, koje ga ne može mjeriti. Vrijeme četrdeset dana i vrijeme sakramenata imaju u sebi zajedničko eshatološko usmjerenje. Oba su, iako različito, prethodni darovi vječnosti. Kao što je križ anticipacija posljednjeg suda, tako je i četrdeset dana anticipacija vječnog života. I budući da je tih četrdeset dana istovremeno i vidljivi uvod u sakramentalno vrijeme, oni i njemu daju eshatološko usmjerenje. To je opet posebno djelo Duha Svetoga.⁵¹

2.3.4. Kršćansko poslanje i kršćanska tradicija

Kršćanin se sa svojim Gospodinom ne susreće samo u primanju sakramenata. On neprekidno živi od njegove zapovijedi i njegova zakona. Kristov mu je zakon otvoren i pristupačan u cijelosti. Učenik ne može samome sebi izabrati pojedinosti Gospodinova života koje će nasljedovati. Stoga mu je potrebna instancija koja povezuje Kristov život i kršćanski život. Ta je instancija Duh Sveti. Nitko ne može istovremeno činiti ono što je u sebi suprotstavljeno. No, da bi odabrao jedno, potrebna mu je norma. Ta norma u kršćanskom životu ne može biti po vlastitom nahođenju niti opće etičko promišljanje. Budući da se

⁵⁰ Usp. *Isto*, 74-75.

⁵¹ Usp. *Isto*, 77-79.

ovdje radi o nasljedovanju Bogo-čovjeka, sama norma mora biti božanska. Ta norma može biti samo Duh Sveti, koji se na ovom trećem stupnju univerzalizacije potpuno pojavljuje u potpunom gospodstvu. Njegovo djelo nije samovolja, jer je on Duh Kristov, Duh samoga Logosa. Ma koliko slobodno puše kuda hoće, ipak ne govori svoje, nego izlaže samo ono što je Gospodinovo (Iv 16, 13-14). On je oblikovatelj i oživotvoritelj Crkve, koju je Krist ustanovio i koja je proizašla iz njegova čovječstva žrtvovanog na križu. Toj je Kristovoj Crkvi povjeren *depositum fidei* i Duh se Sveti brine da joj u svako doba dovoljno otvori bitni smisao objave, kako bi Božju istinu neizopačenu (2 Kor 4, 2) pružala ljudima. Nove istine koje se pojavljuju ne mogu nikako proturječiti starima, ali Duh u svako doba može puhati kuda hoće i u svako doba naglašavati sasvim nove stvari Božje objave. Ljudi ne mogu ograničiti Duha Svetoga.⁵²

U prethodnom smo tekstu spomenuli i Balthasarovu misao, a koja je dio ovog trećeg stupnja univerzalizacije, da na goruća pitanja Duh daje svoju riječ u obliku krilatica i šifri i to u životima svetaca koji su najživotnija tradicija. Odgovor koji dolazi s neba preko njihovih života ponajprije se čini toliko nevjerovatnim da mu se ljudi nastoje svim silama oduprijeti. Tek kasnije pokazuje se kako su doista imali pravo te da je njihov život uistinu odgovor na goruća pitanja vremena.

2.3.4. *Teologija povijesti i apokalipsa*

Balthasar govori o povijesti spasenja i o ljudskoj povijesti. Želi pokazati kako ljudska povijest ima čvrstoću, trajnost. Za primjer uzima povijest izraelskog naroda. Oni, prema Balthasaru, žive u proturječju jer su oni narod obećanja koji nastavlja čekati. Oni su se zatvorili u vrijeme Zakona te stalno projiciraju u budućnost objekt nade. Jedina je mogućnost za Izrael da se uteknu apokalipsi. Međutim, što je apokalipsa prema Balthasaru? Ona je vertikalna dimenzija vremena koja nije u službi vodoravne dimenzije vremena. Djela milosti, ili djela ljubavi, ne trebaju biti u službi djela politike. Apokalipsa je borba između duha dobra i zla. Ta je borba zapravo zakon povijesti jer ljudska moć ulazi u koliziju s moći milosti. Božja je moć u stalnom sukobu s izvršavanjem moći. Nema kompromisa. U vremenu Crkve te se dvije sile

⁵² Usp. *Isto*, 79-84.

suprotstavljaju. Upravo zbog ovoga jasno je zašto Balthasar kaže da vertikalna dimenzija (tj. milost) ne smije biti u službi vodoravne (moći koju imaju gospodari ovoga svijeta). Na koncu, tko će pobijediti? Moć gospodara ovoga svijeta ili milost? Prema Balthasaru, borba će trajati dokle god bude Izraela. U konačnici pobijedit će ljubav ili milost jer je Bog već započeo proces pobjede u samoograničenju svoga Sina Isusa Krista.⁵³ Pobijedit će onaj tko traži da izgubi. Bog je prihvatio smrt Sina na križu i upravo zbog ovoga će pobijediti milost, a ne moć i grijeh.⁵⁴

ZAKLJUČAK

365

Vidjeli smo kako je *teologija povijesti* nastala i kako se razvijala u XX. stoljeću. Život, smrt i uskrsnuće Isusa Krista, Sina Božjega, središte je cijele ljudske povijesti. Upravo u činjenici utjelovljenja Sina Božjega, u ovoj jedinstvenoj komunikaciji između vječnog Boga i vremenitog čovjeka, pojedini teolozi vide kršćanstvo kao jedinu *pravu* religiju. Naime, jedino je u kršćanstvu Bog doista postao čovjekom tj. objavio se onakav kakav doista i jest te sama povijest pokazuje kako je kršćanstvo iznad drugih religija.

Iako je istina da se katolička teologija više zanimala za ontologiju nego za ekonomiju spasenja, tj. za *theologia naturalis*, Božju bit, ipak uvijek je u taj govor bila uključena i ekonomija spasenja. U *mysterium historiae* uvijek djeluje *mysterium salutis* jer je vrijeme sastavljeno od slobodnih odluka koje čini čovjek.

Sa svojim dvama teološkim djelima *Teologija povijesti* i *Sve u fragmentu*, Balthasar teologiju povijesti vodi prema teološkom središtu, povijesnoj osobi Isusu Kristu, vječnom Sinu Božjem. Vrijeme Isusa Krista postaje opća norma povijesti. Isus je istovremeno živio vrijeme u vječnosti i vječnost u vremenu. U ovom smislu Isus je *universale concretum et personale* u povijesti.⁵⁵ Isusovo utjelovljenje za čovjeka ima dalekosežno značenje. Ne samo da nam je donio spasenje, objavio Oca, nego je i kao pravi čovjek, kao jedan od nas, proživio svoj život od 33

⁵³ Balthasar ovdje ovisi o ideji Oscara Cullmanna koji je u svom djelu *Krist i vrijeme* govorio o "danu pobjede" (*Victory Day*).

⁵⁴ Usp. H. U. von Balthasar, *Il tutto nel frammento*, 161-194. i još G. Pasquale, *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, 112-116.

⁵⁵ Usp. G. Pasquale, *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, 117.

godine te iskusio ljudsku povijest. Stoga za kršćane nije glavno pitanje do kada će trajati ova povijest, kada će Gospodin ponovno doći te kad će nastupiti kraj povijesti. Zadatak je kršćana da svoju partikularnu povijest (svoj život) te opću povijest nastoje uskladiti s Božjim planom spasenja koji se odvija u ovom svijetu. Time postajemo Božji suradnici u širenju Božjeg kraljevstva već ovdje na zemlji dok On ponovno ne dođe u slavi.

HANS URS VON BALTHASAR AND A THEOLOGY OF HISTORY Jesus Christ - universale concretum et personale in re

366

Summary

This work is divided into two parts. The first part is about the origin and meaning of a theology of history. A theology of history emerges relatively late, not before the XX century. Provoked by the European historicism, Marxism and evolutionism, Protestants were the first to respond to the challenges addressed to theology. On the Catholic side two theologians were the first who started to deal with these issues: Gottlieb Söhngen and Jean Daniélou. God reveals himself to people in history and this revelation also has its own history. The history that revelation deals with is the history of salvation. Only faith in the event (factum) recognizes the mystery (mysterium).

The second part of the work deals with Balthasar and his theology of history. Balthasar says that Jesus went through time in three ways: he did not forestall his Father's will, he was fulfilling his Father's project part by part, he was fulfilling his Father's project as a permanent "yes" to Father in the Holy Spirit. Jesus Christ is the centre of the whole history. But, how is it possible that something that is universal, as God is, is in the centre of something that is partial? By the expression universale concretum Balthasar wants to clarify that God entered into our human history in the concrete person of Jesus Christ, and that Jesus Christ is universale concretum et personale in re, the Idea made concrete, personal, historical i.e. Christ is universally valid in the here and now.

Key words: *theology of history, time, Jesus Christ – the centre of history.*