

O Kristovoj svijesti

Način na koji je Isus Krist spoznao samoga sebe kao Drugu božansku osobu

Željko PAŠA*

Sažetak

Teološki izvodi iz definicije o hipostatskom sjedinjenju kao i redovno crkveno učiteljstvo nalaže nam vjerovati da je Isus Krist od početka bio svjestan svoga bogosinovstva, da je posjedovao gledanje Boga. No učiteljstvo ne govori o načinu na koji je ta svijest u Isusu bila prisutna.

Postoje razne vrste znanja, razni načini na koje spoznata stvarnost može biti prisutna u svijesti onoga koji je spoznaje. Predmetno (enciklopedijsko) znanje izraz je nesavršenog ljudskog načina spoznavanja. Ono može gušiti slobodu i samoostvarenje čovjeka. Isusovo gledanje Boga spada u red transcendentalnog znanja. To znanje je njegova osnovna transcendentalna svijest o samome sebi. Neposredno gledanje Boga, što ga je Isus čovjek imao za vrijeme svoga zemaljskog života, nije u onom smislu »visio beatifica« kao što će biti nakon uskrsnuća, zato ostavlja prostor za patnju i napredovanje. Isusova transcendentalna bogosinovska svijest teži kao i svako transcendentalno znanje za tim da se artikulira u predmetno znanje i na taj način potpuno ostvari ono što od početka neizrečeno u sebi nosi.

Ta samointerpretacija ostvaruje se kroz ljudsku povijest koju je Isus uzeo na se i time se podvrgao sveopćem zakonu rasta i dozrijevanja.

Uvod

Ontološko jedinstvo osobe Isusa Krista pretpostavlja također i »psihologiju«; s druge strane, ljudska Isusova egzistencija u njegovu Bogosinovstvu pretpostavlja razlikovanje koje se proteže od ontološkog nivoa na samopercepciju ili na samo-svijest. Kako dakle shvatiti Kristovu psihološku jednost? Gdje se nalazi središte njegovoga ljudskoga djelovanja? Što je s njegovom božanskom sviješću? Nije li to zajedničko svima trima božanskim osobama? Ako u Isusu Kristu ne postoji ljudska osobnost, može li ljudska svijest uzeti tu ulogu? Tri vidika ovoga problema mogu se izložiti na sljedeći način: 1) Može li se i mora li se ustvrditi u Isusu psihološko središte njegove ljudske osobnosti, tj. ljudski psihološki 'ja'? 2) Je li Isusova

* Željko Paša, dipl. teol., Rijeka.

ljudska narav autonomna ili heteronomna? 3) I najvažnije: na koji je način Isus bio svjestan toga da je Sin Božji?

Kristološke dogme Kalcedona i Trećeg carigradskog sabora s obzirom na ova pitanja nude neke orijentacije koje je nužno spomenuti. Treći je carigradski sabor potvrdio da u Isusu postoje volja i djelovanje koje je autentično ljudsko, ali ipak nije u suprotnosti s božanskom voljom, nego joj je savršeno podložna. Bilo je nužno kazati da ljudska volja »pokreće samu sebe« (*kinegenai*), ali na način da se savršeno podlaže onoj božanskoj¹. Kako treba shvatiti ovu samoodređenost Isusove ljudske volje u potpunom skladu s onom božanskom? S jedne strane, »dviije volje« i djelovanja ne mogu se staviti jedna uz drugu na ispravan način a da se ne približimo Nestorijevoj zabludi. S druge pak strane, ne može se misliti da božanska volja djeluje kao princip »hegemone«, regulirajući i određujući na monofizitski način jednu ljudsku volju tako da ona bude pasivna. Kako dakle pomiriti autentičnu inicijativu Isusove ljudske volje i njegovu moralnu podložnost volji Božjoj? U Kristu ne postoje dva paralelna izvora djelovanja niti postoji teandričko djelovanje.² Nužno treba istaknuti jedno organsko jedinstvo dviju volja u zajedništvu i subordinaciji. Ljudski čini zadržavaju svoju autentičnost, ali to su ljudski čini Sina Božjega. Kao što je Riječ Božja, postavši samo čovjek, postala »nešto manje nego što je sama u sebi« (K. Rahner), tako je i njegovo ljudsko djelovanje nešto manje od onoga božanskoga; ipak, kao što je Isus na osoban način utjelovljena Riječ, tako je njegovo ljudsko djelovanje na osoban način ono utjelovljenoga Sina.

Stoga u Kristu postoji samo jedan posljednji nositelj svega, i toga što Krist čini i pati kao čovjek. Taj nositelj je ontološki 'ja', 'ja' Božje Riječi — Logosa. Budući da je Krist i pravi čovjek, s ljudskim razumom i voljom, možemo se pitati postoji li kod Krista neki psihološki centar, psihološki 'ja', ili je pak kod njega i sa psihološkog vidika Božanska osoba jedini 'ja' — jedino središte svijesti. Pitanje koje ovdje želimo raspraviti glasi: postoji li u Kristu pored Božjeg 'Ja' i ljudski psihološki 'ja'?

1. Zastupnici teorije o Kristovom ljudskom psihološkom 'ja'

Tradicionalna kristologija³ jednodušno tvrdi da je Isus za vrijeme svoga zemaljskog života imao blaženo gledanje Boga (*visio beatifica*), te da je u Bogu vidio sve stvari. Na pitanje na koji je način Krist bio svjestan svoga božanskog subjekta, od-

1 Usp. Denzinger H.–Schönmetzer A., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, [dalje navodim kraticom DS] Herder, Barcelona–Freiburg–Rim²⁶1976., 555–557.

2 Teandričko djelovanje bi bilo ono djelovanje koje nastaje spajanjem dvaju djelovanja (božanskog i ljudskog) i dviju volja (božanske i ljudske).

3 Klasični školski priručnik tradicionalne kristologije na hrvatskom vidi u: A. Antić, *Kristologija*, Split 1969; I. Bujanović, *Kristologija i soteriologija. Nauk Katoličke crkve o Utjelovljenom Sinu Božjem i djelu otkupljenja*, Osijek 1922.

govaraju dvije vodeće škole, tomistička i skotistička. Odgovor je različit, ovisi o polaznim pozicijama. I jedna i druga škola trudi se protumačiti jedinstvo Isusove svijesti.

1.1. Traženje rješenja

Iako su sabori definirali jedinstvo Boga i čovjeka (Efez) te razliku između božanske i ljudske naravi u Kristu i realnost Kristova čovještva (Kalcedon), čini se da je ova kristološka problematika i danas aktualna. Teolozi 20. stoljeća promatrajući odnos božanstva i čovještva u osobi Isusa Krista došli su do podjele na dva 'ja' u Kristu: na ontološki božanski 'Ja' i psihološki ljudski 'ja'. Zbog ovakvog pristupa postoji velika opasnost psihološkog *nestorijanizma*. Drugi pak zastupaju samo ontološki božanski 'Ja' u Kristu i izlažu se velikoj opasnosti psihološkog *monofizizma*. Tako antiohijska i aleksandrijska škola kršćanske starine i danas pronalaze svoje sljedbenike i učenike.

1.1.1. Skotistička škola — antiohijski smjer

Sredinom prve polovice 20. stoljeća javljaju se razne rasprave o Kristovom ljudskom psihološkom 'ja' koje u pozadini imaju nazore antiohijske škole. Začetnik tih rasprava bio je franjevac, skotist, Déodat de Basly. Njemu se ubrzo pridružio i njegov učenik Léon Seiller. Paul Galtier je pak to kristološko pitanje sistematičnije razradio. U kristološkim promišljanjima o problematici Kristovog 'ja' svi su oni upali u krajnosti.

1.1.1.1. Déodat de Basly

Od godine 1927. pa nadalje De Basly u svojim spisima⁴ razvija sljedeću kristološku teoriju: Trojedini Bog je ljubav i želi biti ljubljen. U toj želji da bude ljubljen Trojedini Bog stvara čovjeka Krista, koji je *assumptus homo*. Promišljajući o *assumptus homo*, dolazi na liniju kristološke hereze antiohijske škole. Dijalog između Isusa i Boga De Basly shvaća kao »ljubavni dvoboj« između Isusa čovjeka i Trojedinoga Boga.

De Basly ne opisuje ljubav između Oca i Sina, već ljubav između Presvetog Trojstva i čovjeka Krista. *Assumptus homo* je samostalan pojedinac koji nema samo vlastit razum i volju nego i vlastiti ljudski 'ja'. Kada Krist kaže 'ja', to znači ljudski 'ja' koji stoji nasuprot božanskom 'Ja' Presvetog Trojstva.

Premda *assumptus homo* nije ljudska osoba, jer je »pridodan« Riječi, ljudski Isusov 'ja' je još uvijek potpuno autonoman. *Assumptus homo* susreće Trojedinoga Boga u »ljubavnom dvoboju«.

4 Usp. D. de Basly, *La Christiade Française*, Paris 1927; »*Inopérantes offensive contre l'Assumptus Homo*«, u: *France Franciscaine* 17 (1934) 419–474; 18 (1935) 33–104; »*Structure philosophique de Jésus*«, »*L'Homme-Dieu I, Ma ligne de cheminement*«, u: *France Franciscaine* 20 (1937) 5–40, 315ss; 21 (1938) 5ss.

1.1.1.2. Leon Seiller

Kristološki koncept Deodata de Baslyja nastavio je njegov učenik i subrat Léon Seiller mnogo žešće i radikalnije. Njegova teza o ljudskoj psihološkoj osobnosti Krista⁵ 12. srpnja 1951. stavljena je na Indeks zabranjenih knjiga.

Seiller još jače utemeljuje i učvršćuje poglede svoga učitelja. Premda je nastao naučavati da u Isusu nema ljudske osobnosti, zastupa tezu da »hipostatska unija« ne dotiče psihološku Isusovu narav. *Assumptus homo* djeluje kao da je ljudska osoba. On je subjekt — potpuno autonoman — vlastitih djelovanja na koje Božja Riječ nema nikakva utjecaja.

Ovo je naučavanje osuđeno zbog toga što se shvaćanjem Isusovoga ljudskoga 'ja' kao autonomnoga subjekta nije sačuvalo jedinstvo božanske ontološke osobnosti.

1.1.1.3. Paul Galtier

Pitanjem o Kristovom psihološkom 'ja' sustavno se pozabavio Paul Galtier.⁶ On je sažeo nauku o Isusovom ljudskom psihološkom 'ja' i prvi opširnije raspravljao o »kristo–psihologiji«. Prema Galtieru svijest spada na narav. Čin svijesti je djelo (*actus*) naravi, a ne osobe. U Isusu postoji vlastito ljudsko 'ja', a po gledanju Boga to je 'ja' sjedinjeno s božanskim 'Ja' Logosa. Nema, dakle, rascjepa između božanskog i ljudskog 'ja', oni su jedno. Isusova svijest je jedinstvena, nerazdvojena. Po njegovom mišljenju nije moguće izjednačiti osobu i svijest u Kristu jer bi izjednačavanje uzrokovalo isključenje njegove ljudske svijesti. Biti svjestan samoga sebe rađa se u naravi. 'Ja' i osoba također nisu ista stvarnost.

Premda je Galtier slijedio antiohijski kristološki vidik o *assumptus homo* njegova je pozicija opreznija. On zastupa da Isus, *assumptus homo* premda nije ljudska osoba, ima ljudski psihički 'ja', tj. ishodište ljudskoga djelovanja.

U Kristu imamo iskustveni, fenomenološki ljudski 'ja' koji se direktno izražava po svijesti; pored njega je još dublji ljudski ontološki 'ja', što je sama ljudska narav. To dvoje nije moguće odijeliti jedno od drugog. Na dnu Kristove svijesti je dakle ljudski 'ja' koji se pokazuje i u evanđeljima. Kada Krist govori ili se moli, uvijek to čini njegov ljudski, a ne Božji 'ja'. I kada Krist govori o svojem božanstvu, govori iz svoga ljudskoga 'ja'. Galtier utemeljuje opstojnost ljudskog 'ja' iz djelovanja potpune Kristove ljudske naravi. Taj 'ja' je psihološki potpuno autonoman u tom smislu što u njegovu ljudsku svijest božansko ne ulazi neposredno. Zbog toga Krist ima sve ljudske vitalne i psihološke karakteristike i sposobnosti. Međutim kod njega nije u pitanju ontološka autonomija jer njegova ljudska psihologija na ontološkom području potpuno zavisi od božanske osobe. Kristov ljudski 'ja' nije osoba zbog toga što Kristova ljudska narav nije osoba.

5 L. Seiller, »*La psychologie humaine du Christ et l'unité de personne*«, u: *Franziskanische Studien* 31 (1949) 49–76, 246–274; usp. isti, *Nouvelle Revue Théologique* 83 (1951) 1095.

6 P. Galtier, *L'unité du Christ*, Paris 1939.

'Ja' Isusovih izričaja sadržanih u evanđeljima nisu se odnosili na božansku osobnost utjelovljene Riječi, nego se time očitovala ljudska »osobnost«. Nadalje, budući da je Isusova ljudska narav kompletna, posjeduje ljudsku moć spoznavanja zahvaljujući kojoj je Isusova ljudska narav intencionalno nazočna samoj sebi u njegovu djelovanju. Stoga se Isusovo djelovanje i njegovo ljudsko iskustvo odnose na ljudsko središte koje je psihološko i iskustveno: ljudski 'ja' je središte Isusova zemaljskoga života. Ova posljednja uživa potpunu psihološku autonomiju jer, premda u sukladnosti s božanskom voljom, ljudska narav određuje samu sebe. Božja Riječ ne čini nikakav utjecaj na Isusove ljudske čine, kojih je on sam subjekt.

Iako ontološki ljudska svijest kao i ljudska narav u cjelini pripadaju Riječi, ljudskim aktivnostima u Kristu poticaj ne daje osoba Riječi, nego je ljudska narav sama formalno počelo djelovanja. Božji poticaj ne izlazi iz božanskih osoba, nego iz božanske naravi koja je zajednička svima trima božanskim osobama. Tako su sve tri božanske osobe djelatne, ali se stalno djelovanje pripisuje Ocu. Otac šalje svoga Sina u svijet, njegova je želja da on trpi, da ga uskrisi od mrtvih.⁷

Galtier se pita na koji način Isus zna da je Sin Božji, a ne jednostavno jedna ljudska osoba. Kako zna da je njegov ljudski 'ja' samo središte ljudske osobnosti, a ne ontološka osoba? Galtier pronalazi rješenje ovoga problema u *visio beatifica* ili u objektivnoj i neposrednoj spoznaji Trojstva za koju se pretpostavlja da ju je Isus imao tijekom svoga zemaljskoga života.

U *visio beatifica* Trojedinoga Boga Isusov ljudski um vidi vlastitu ljudskost hipostatski sjedinjenu s Drugom osobom Presvetoga Trojstva. Ova objektivna spoznaja njegove božanske osobnosti je ključ za razumijevanje misterija Isusovoga psihološkog jedinstva.

Ukratko, prema Galtieru, u Kristu postoji ljudski psihološki 'ja'. Ljudska narav uživa potpunu autonomiju. Krist, posredstvom *visio beatifica*, posjeduje objektivnu spoznaju vlastitoga božanskoga identiteta.

1.1.2. Tomistička škola — aleksandrijski smjer

Kad je De Basly sredinom prve polovice 20. stoljeća pokrenuo rasprave o Kristovom ljudskom psihološkom 'ja' s nazorima antiohijske škole, paralelno se javljaju i protivnici s nazorima duhovne baštine aleksandrijske škole. Oni zastupaju kristologiju aleksandrijske škole s obzirom na psihološko jedinstvo Krista koja je protivna antiohijskom usmjerenju. Predstavnici ovog smjera su tomisti Pietro Parente i Piet Schoonenberg.

1.1.2.1. Pietro Parente

Prema Pietru Parenteu⁸ božansko 'Ja' Logosa ujedno je Isusovo ljudsko 'ja'. Osoba Logosa temelj je njegove svijesti. Prema tome, u Isusu Kristu samo je jedno 'ja' u ontološkom i psihološkom smislu.

7 P. Galtier, »La conscience humaine du Christ«, u: *Gregorianum* 32 (1951) 566.

8 P. Parente, *L'io di Cristo*, Brescia 1955.

Za razliku od Galitiera, Parente tvrdi da u Isusu nije postojao ljudski 'ja'. Ljudska narav je potpuno »heteronomna«. Krist posjeduje direktnu i subjektivnu svijest o vlastitom božanskom identitetu. Dok za Galtiera ljudska narav djeluje kao da utemeljuje ljudsku osobnost, za Parentea Božja Riječ ne samo da djeluje na osoban način posredstvom Isusovih ljudskih čina nego je i princip koji ga upravlja i određuje. Iz toga proizlazi da je jedini princip jedinstva Isusove osobnosti božanska osobnost utjelovljene Riječi, čije se ishodište nalazi u njegovim ljudskim činima. 'Ja' Isusovih evandeoskih izričaja je determiniran njegovom božanskom osobnošću. Ljudska narav ne samo da se samolišava posredstvom hipostatske unije nego i u svim njezinim činima Božja Riječ njome upravlja. Isusova ljudska svijest doseže osobu božanske Riječi. Krist je na direktan način svjestan svoje božanske osobnosti. Isusove riječi koje su nam predane u evanđeljima otkrivaju nam jednu sličnu neposrednu svijest: »Ja i Otac jedno smo« (Iv 10, 30).

Teolozi koji danas brane psihološki 'ja' u Kristu govore o jednom ili također o više psiholoških 'ja'.⁹ Pored toga većinom priznaju i ontološki božanski 'ja' u Kristu. Prema tim autorima ljudska je narav u Kristu drugo središte za primanje i odlučivanje. Ljudski 'ja' je nešto nužno kao posljedica Kristovog utjelovljenja i potpune ljudske naravi.

1.1.2.2. Piet Schoonenberg

Nizozemski teolog Piet Schoonenberg smatra da iz Isusovog djelovanja proizlazi da je Isus prema Svetom pismu jedna osoba i na toj osnovi tvrdi da je Isus samo ljudska osoba. Božja Riječ u Isusu je samo nazočna na neki poseban način. Zbog toga autor svoju kristologiju naziva »kristologija Božje nazočnosti koja je istovremeno i kristologija Kristove ljudske transcendencije«.¹⁰

Taj svoj stav autor je kasnije ublažio, ali unatoč tomu njegovi stavovi nisu u skladu s naukom Kalcedona. Prema njemu, Krist više nije Božji Sin, nego samo najsavršeniji čovjek u kojem Bog živi na jedinstven način.

1.2. »Rješenje« problema

Teološke rasprave i diskusije između ovih dviju vodećih struja u kristologiji obilježene su dilemom između jedinstva i razlike unutar Kristove osobe, odnosno Kristova ljudskog psihološkog 'ja'. Prema naučavanju aleksandrijske škole Bog i čovjek su u Isusu jedno, a prema antiohijskom naučavanju Bog i čovjek se realno razlikuju i svaki ima svoj identitet. S pravom se postavlja pitanje kako Krist spoznaje samoga sebe, svoj 'ja'. Je li Isus čovjek znao da se nalazi u hipostatskom sjedinjenju s Drugom božanskom osobom? Je li imao neposredno gledanje Boga — *visio beatifica*? Imamo li razloge koji govore u prilog takvom znanju kod Isusa?

9 Usp. J. Galot, *Kristologija. Tko si ti, Kriste?* UPT, Đakovo 1996., 299–301.

10 Usp. P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen*, Zürich 1969., 70–104.

Isusov odnos prema Ocu, kako ga Evanđelje prikazuje, nadilazi sve naše pojmove o Božjoj blizini i neposrednosti. Kad Ivanovo evanđelje govori o tome da je Isus živio u neizrecivom jedinstvu spoznaje, ljubavi, akcije s Ocem, tada nas to upućuje na to da je Isus čovjek neposredno gledao Boga.

Po hipostatskom sjedinjenju Isus je u osobi posrednik između Boga i ljudi. Njegovo otkupiteljsko djelo izraz je (*actus secundus*) njegova ontološkog posredništva. No Isus može biti posrednik samo ako je toga posredništva svjestan, tj. ako je svjestan svoga hipostatskog sjedinjenja s Logosom. Inače bi bio »mrtvo oruđe« u Božjim rukama, a to je nezamislivo. Djelo otkupljenja što ga je Isus izveo u vrhunskom je stupnju osobno i slobodno djelo, pa mora od svojih ontičkih temelja biti osobno, a to znači svjesno.¹¹

S druge strane, Evanđelje prikazuje Isusa kao čovjeka koji je nama u svemu jednak, osim u grijehu. Evanđeoski izvještaji govore kako Isus raste u mudrosti, stječe nove spoznaje, čudi se, pita; jednom riječju proživljava pravu ljudsku povijest i sudbinu.¹² A svaka je ljudska povijest nužno obilježena zakonom dozrijevanja. Isusova povijest mora također biti povijest u nastajanju — *in fieri*. Inače nam on ne bi bio u svemu jednak. Ako pretpostavimo da je Isus čovjek od početka svoga života imao znanje svih stvari, onda izvještaji Evanđelja djeluju neuvjerljivo, dobivamo dojam da se samo vladao kao da nam je jednak, dok je u stvari bio neko nadzemaljsko biće koje nije podvrgnuto zakonima ljudske povijesti. Ako je Isus imao blaženo gledanje Boga kao što imaju blaženici u nebu, teško je shvatiti njegovu duševnu muku i njegovu smrtnu tjeskobu.

Pokušaj da se riješi pitanje Isusove bogosinovske svijesti nalazi se u procjepu između dva zahtjeva: dogmatskog zahtjeva koji proizlazi iz istine o hipostatskom sjedinjenju i povijesnog zahtjeva koji se temelji na povijesnim evanđeoskim izvještajima. Odatle važno upozorenje: Kristova svijest nadilazi sve okvire ljudske psihologije. Nemoguće je do kraja prodrijeti u njezine tajne ni riješiti njezine zagonetke. Potreban je veliki oprez kad istražujemo Isusovo nutarnje zbivanje. Ipak nam se ne brani da pokušamo osvijetliti tajnu Isusove svijesti jer ona je izvor našeg spasa.

Prigodom 1500. godišnjice Kalcedonskoga sabora, 8. rujna 1951., papa Pio XII. izdao je encikliku *Sempiternus Rex*.¹³ Enciklika iznosi temeljne principe za ispravno razumijevanje jedinstva Isusove osobnosti.¹⁴

11 Isus može biti posrednik (spasitelj i otkupitelj) između Boga i ljudi ukoliko je i Bog i ukoliko je čovjek. Zbog toga je bilo veoma važno od prvih postapostolskih vremena obraniti Kristovo bogočovještvo od svih hereza koje su u nijekale ili čovještvo ili božanstvo. O prvim herezama na ovom području vidi: H. Jedin, *Velika povijest Crkve*, KS, Zagreb 1995; J. Kolarčić, *Istočni kršćani. Nestorijanci, Jakobiti, Armenci, Kopti i Etiopljani*, Veritas, Zagreb 1982; Isti, *Kršćani na drugi način*, Veritas, Zagreb 1976.

12 Kristov lik u njegovom čovještvu prikazuju nam Evanđelja. Isus je prikazan kao onaj koji pati, trpi, osjeća tegobe života, žed, glad, strah, tjeskobu, srdžbu, gnjev, razočarenje. Egzegetsko-teološku refleksiju o Kristovoj osobnosti kako je donose evanđelja vidi u knjizi: R. Schnackenburg, *Osoba Isusa Krista u četiri Evanđelja*, (Priručnici 37), KS, Zagreb 1997.

13 Usp. AAS 43 (1951) 638; DS 3905.

14 DS 3905.

Papa podsjeća da se ne može dovesti u pitanje jedinstvo u osobi Isusa Krista. Premda nije zabranjeno istraživati koliko je više moguće Kristovo čovječstvo, pa i sa psihološke točke gledišta, ipak treba respektirati kalcedonsku definiciju.

Enciklika na početku hvali proučavanje Kristova čovječstva po psihološkim principima i metodama: »Sigurno nema nikakvog razloga, zbog kojeg se ne bi smjelo dublje proučavati Kristovo čovječstvo prema psihološkima principima i metodama.« No odmah u nastavku odbacuje zabludu krajnje ekstremne teologije *assumptus homo* i njezinih posljedica koje se odnose na psihologiju Isusa: »Međutim, ima takvih koji su se na tom problematičnom području istraživanja odmakli od starih stajališta više nego što je to potrebno, da bi umjesto starih stajališta postavili nova. Pri čemu se oni nepravedno pozivaju na autoritet i definiciju Kalcedonskoga sabora, kako bi time poduprli svoje ideje. Situaciju i položaj Kristove ljudske naravi stavljaju u prvi plan na takav način da je ta ljudska narav po njihovom nazoru — tako se čini — neki osobni subjekt (*subiectum quoddam sui iuris*), kao da ne bi imala svoju opstojnost (*non subsistat*) u samoj osobnoj Riječi. Međutim, Kalcedonski crkveni sabor u potpunoj suglasnosti s Efeškim saborom jasno tvrdi da se obje naravi našeg Otkupitelja ujedinjuju u 'jednu osobu i supstanciju' i time zabranjuje [mogućnost] da bi u Kristu postojale dvije osobe u smislu, da bi Riječi bio pridružen neki »*Assumptus homo*«, koji bi bio u vlasti potpune autonomije.«¹⁵

Prvotni tekst u *Osservatore Romano* glasi: »ita provehunt [...] ut eadem *saltem psychologice* reputari videatur... » Riječi »*saltem psychologice*« osuđivale bi i Galtierovu teoriju. Međutim, službeni tekst u *Acta apostolicae sedis* ove dvije riječi ispušta. Čini se da je ipak dopuštena tvrdnja: ljudska narav je psihološki subjekt ljudskog djelovanja u Kristu, međutim ta ljudska narav nije metafizički, ontološki subjekt, ontološki 'ja'.

Enciklika, dakle, dopušta raspravljati o psihološkom 'ja' Isusova čovječstva s time da se mora sačuvati ontološko jedinstvo njegove osobnosti. Nije dakle dopušteno niti pretpostavljati da u njemu postoje dvije individualnosti ili shvatiti *assumptus homo* kao da bi bio potpuno autonoman, na način kao da bi bio stavljen uz božansku Riječ.

Jednostranost obiju pozicija koje bi bile ekstremne i oprečne, kako su gore prikazane, dovodi do nerazumijevanja između osobe i naravi. Galtier je krivo shvatio Isusovu ljudsku narav zastupajući tezu da je narav subjekt djelovanja. S druge pak strane Parente je također iznio krivu postavku ustvrdivši da je utjelovljena Riječ vladajući princip Isusovih ljudskih čina. Ispravno rješenje ovog problema stoji u pravom razumijevanju odnosa između naravi i osobe.

15 Pius XII., *Sempiternus Rex*, u: AAS 43 (1951) 638; DS 3905.

1.3. Rješenje Karla Rahnera

Prema Rahneru najviše moguće ujedinjenje čovjeka s Bogom je i najviše moguće ostvarenje, odnosno ispunjenje njegove ljudske naravi. Iz tog principa po Rahneru slijedi da treba odbiti monosubjektivizam (nazor o samo jednom subjektu — središtu u Kristu), kao što su u povijesti bili odbačeni i monofizitizam i monoteletizam. Krist posjeduje ljudsko subjektivno stvarateljsko središte aktivnosti zbog kojeg upravo zbog hipostatičkog sjedinjenja ima mnogo radikalnija iskustva nego li ih imaju ostali ljudi.¹⁶

Rahner je donio tumačenje problema Isusove svijesti koje zadovoljava dva zahtjeva: 1) *dogmatski zahtjev* koji proizlazi iz istine hipostatskog sjedinjenja, a zastupa ga crkveno učiteljstvo i 2) *povijesni zahtjev*, tj. biblijsko–egzegetski zahtjev koji nam prikazuje Isusa kao čovjeka koji proživljava pravu ljudsku povijest. Rahner zadovoljava *zahtjev kristologije odozgo i zahtjev kristologije odozdo*. To tumačenje u glavnim crtama sadrži tri opća načela o ljudskom znanju i u svjetlu tih načela razmatranje o znanju Isusa Krista.

Ljudsko je znanje vrlo slojevita stvarnost. Promatramo li razne razine naše svijesti i našega znanja, vidjet ćemo da nešto može u isto vrijeme biti znano i neznano. Mi obično zamišljamo ljudsku svijest kao praznu ploču (*tabula rasa*) na koju je nešto upisano ili nije. Ljudsko znanje promatramo pod vidikom dileme: »ili — ili« — ili mi je nešto poznato ili nije. Ovakvo shvaćanje treba korigirati. Činjenica je da objekt spoznaje može na razne načine biti u svijesti prisutan. Nešto može biti refleksno poznato, a može biti i podsvjesno ili na rubu svijesti. Može biti u svijesti jasno prisutno, a može biti potisnuto ili zamagljeno. Znanje može biti predmetno — objektivirano — pojmovno, a može biti nepojmovno, ali u isto vrijeme zorno i doživljajno, no opet tako da nisam u stanju dati mu verbalni, pojmovni oblik. Razni pokreti i stanja duše te njihova samointerpretacija na razne se načine i u raznim stupnjevima jasnoće nalaze u svijesti. Postoji svijest vlastitog transcendentalnog horizonta — transcendentalna nepojmovna svijest, a postoji i niz kategorijalno izrečenih podataka u toj svijesti. Nije nam dovoljno da se pitamo na koji način se predmetno–kategorijalno znanje stiže (mi obično samo na to mislimo kad govorimo o znanju), nego valja promatrati načine na koje neka realnost može u svijesti biti prisutna. Jer činjenica je da postoje razni, vrlo raznoliki načini, kako se spoznata realnost nalazi u našoj svijesti.¹⁷

Osim mnogih nenužnih, kontingentnih, prolaznih, promjenljivih, nevažnih kategorijalnih oblika znanja postoji jedno koje zovemo transcendentalno, apriorno, nepredmetno znanje. Tim znanjem spoznajem sama sebe kao slobodno biće. »Ovo transcendentalno znanje je fundamentalna situacija i dispozicija čovjekove

16 Usp. K. Rahner, »*Dogmatic Reflections on the Knowledge and Self-consciousness of Christ*« u: *Theological Investigations*, vol. 5, Darton, Longman and Todd, London 1975., 222–245.

17 Za Rahnerovo poimanje ljudske spoznaje usp. Weger, Karl-Heinz, *Uvod u teološku misao Karla Rahnera* (Polazišta 17), KS, Zagreb 1986.

svijesti.«¹⁸ Budući da osnovna situacija ne spada u kategoriju predmetnog, kategorijskog znanja, čovjek se redovito njome ne bavi, a i kad se bavi, ne može je adekvatno izraziti. Kada čovjek o tom osnovnom znanju govori, onda pojmovi i izrazi koje upotrebljava ipak nisu to transcendentno osnovno znanje. Čovjek ga može i krivo opisati — to ovisi o utjecaju, okolini, naobrazbi — može ga i netočno interpretirati, ali time ovo znanje iz njega ne nestaje.

»Da je čovjek slobodan, da je usmjeren prema potpunom ostvarenju svoje slobode, a to znači prema neograničenom bitku, sreći i slobodi, to mu možda nije predmetno poznato, svakako nije uvijek svjesno, ali je transcendentno u njemu prisutno, a to znači nužno, neizbježno i stalno. Ovo transcendentno, nužno znanje tek uz velike napore ulazi u pojmove i doživljava razne interpretacije, koje ga nikad ne mogu obuhvatiti ni adekvatno izraziti.«¹⁹

Postoji ideal čovjeka i čovjekova znanja koji je baštinen od antičkoga grčkog shvaćanja čovjeka. Prema tom idealu znanje je apsolutno mjerilo čovjekove vrijednosti. Grčka antropologija svako neznanje smatra nedostatkom, zaostajanjem za idealom čovjeka. Neznanje treba nadvladati. Nešto »ne-znati« nema i ne može imati pozitivnu funkciju. Ovakva antropologija ne shvaća da odsutnost predmetnog znanja može biti prostor za slobodu i za akciju, preduvjet za čovjekovo samoodređenje. Ne shvaća pozitivnu ulogu onoga što se zove *docta ignorantia* (*učeno neznanje*). Činjenica je međutim ova: »Samoodređenje i samoostvarenje stvorene, ograničene osobe zbiva se kroz povijest njezine slobode. Na tu povijest svakako spada put u otvoreno. Čovjek svoju slobodu može jedino na taj način ostvariti, da se povjeri nepredvidivom, da na sebe uzme rizik, da slobodno, a to znači ne determinirano i neproračunato putuje iz sakrivenog početka prema tajanstvenom, nepoznatom svršetku. Iz toga slijedi da aktivizacija čovjekove slobode nužno pretpostavlja i traži određenu mjeru pojmovnog neznanja. Postoji »neznanje« koje je uvjet slobode. U drami čovjekova samoodređenja neka vrsta neznanja savršenija je od obilja predmetnog znanja, koje bi sputavalo i ograničavalo slobodu.«²⁰

Ova nam činjenica kazuje da u čovjeku mora postojati i da postoji transcendentna afirmacija takvog neznanja. Čovjek težeći za slobodom, za ostvarenjem svoje slobode, u stvari transcendentno prihvaća ovakvo neznanje. Volja kojom on prihvaća apsolutnu transcendenciju neizmjernoga i neizrecivog bitka — Boga — uključuje i pozitivno prihvaćanje, afirmaciju »Nepoznatog«, pristajanje uz »Nepoznato« i uz »Nepoznatoga«, a to znači pristanak na vlastito predmetno neznanje.

Bit je stvorenog duha da je usmjeren prema neistraživom i neshvatljivom. To ne prestaje ni u blaženom gledanju Boga u nebu, u *visio beatifica*. Gledanje Boga ne dokida tajnu, već znači njezinu apsolutnu blizinu. Ne možemo »neznanje« kva-

18 K. Rahner, »*Dogmatic Reflections on the Knowledge and Self-consciousness of Christ*« u: *Theological Investigations*, vol. 5, Darton, Longman and Todd, London 1975., 235.

19 K. Rahner, »*Dogmatic Reflections on the Knowledge and Self-consciousness of Christ*« u: *Theological Investigations*, vol. 5, Darton, Longman and Todd, London 1975., 236.

20 Isto.

lificirati kao puku negativnost. Odsutnost predmetnog znanja ne samo da nije uvijek nedostatak nego je u neku ruku i uvjet čovjekove slobode i njegova samoostvarenja. Ono je čovjeku potrebno.

U pozadini ovih općenitih istina promotrimo sada pitanje Isusova znanja. Je li Isus imao neposredno gledanje Boga i na koji način je u okviru toga gledanja bio svjestan svog božanskog 'ja'?

»Isusova svijest vlastitoga božanskog 'Ja' temelji se svakako na hipostatskom sjedinjenju. Ona nije dodatak, oprema, ukras njegova bića, nego spada na bit hipostatskog sjedinjenja. To će biti jasnije ako promotrimo odnos između dviju metafizičkih kategorija, između »biti« i »posjedovati se«. Metafizička je istina da je »biti« jednako »posjedovati se«. Što neko biće više »jest«, što se ono nalazi na višem stupnju ljestvice bitka, to ono sebe više »posjeduje«. A »posjedovati se«, to je kod razumskog bića isto što i »poznavati se«, »vidjeti sebe«. Hipostatsko je pak sjedinjenje apsolutno vrhunska mogućnost kako stvoreni duh može »biti«. Njegovo »biti« stoji u Logosu kao subjektu svoga postojanja. Stvoreni duh koji se nalazi u hipostatskom sjedinjenju s božanskom osobom, mora u vrhunskom smislu sebe posjedovati, mora sebe poznavati, mora svoju situaciju vidjeti. Neposredno gledanje Boga bitni je sastavni element hipostatskog sjedinjenja. Ako je dakle čovjek Isus hipostatski sjedinjen s božanskim Logosom, on mora toga biti svjestan.«²¹

To je, kao što smo vidjeli, uvjerenje redovitoga crkvenog učiteljstva. Pitanje je, međutim, na koji način se ta svijest u čovjeku Isusu realizira, na koji način je znanje o vlastitom sjedinjenju s božanskom Osobom u njemu bilo prisutno. Jedinu moguću odgovor glasi: Isus je imao neposredno gledanje Boga; on je, da tako kažemo, u Bogu vidio činjenicu svoga sjedinjenja s božanskom Osobom. To gotovo jednostavno tvrdi i kršćanska tradicija.²² Ali kako da to uskladimo sa slikom koju nam Evanđelje pruža o Isusu, sa slikom čovjeka koji se ne nalazi u stanju blaženog gledanja, nego putuje i pati?

Da bismo našli izlaz iz te poteškoće, treba ponnije promotriti pojam »blaženog« gledanja Boga. Na koji je način Isus za vrijeme svoga zemaljskog života »gledao« Boga? U kojem se smislu njegova neposrednost Bogu može zvati »blaženom«? Proširimo ovo pitanje: je li Božja neposrednost za stvoreno biće uvijek i pod svakim vidikom »blažena« — »*beatificans*«? Nije li neposredna blizina Božje svetosti slična vatri koja pali i žeže? Nije li možda njezin učinak taj da se stvorenje koje se još nalazi na putu — *in via*, a ne na cilju putovanja — *in termini*, sjedinjuje doduše na neizreciv način s Bogom i u Bogu ukorjenjuje, a da u isto vrijeme rađa muku i ostavlja prostor njegovoj slobodi?

Kako je s Isusom? Može li se njegova napuštenost i njegov smrtni strah spojiti s »blaženim« gledanjem Boga? Pokušalo se ovako odgovoriti: Isus je u dubini svoje duše neprestano gledao Boga, a u površinskim sferama doživljavao je muku. No

21 K. Rahner, »*Dogmatic Reflections on the Knowledge and Self-consciousness of Christ*« u: *Theological Investigations*, vol. 5, Darton, Longman and Todd, London 1975., 238.

22 Usp. Pius XII., *Sempiternus Rex*, AAS 43 (1951) 638; DS 3905.

nije li takvim odgovorom ugroženo jedinstvo Isusovog duševnog života? Nije li njegovo nutarnje doživljavanje time rascjepkano, ne sliči li ono u toj pretpostavci na katove među kojima nema organske životne veze? Ovaj odgovor dakle ne može zadovoljiti. Nameće nam se zaključak da je u Isusu patniku moguća *visio immediata* — neposredno gledanje Boga, a da ona ne bude kvalificirana kao *blazena* u onom smislu kao što će je Isus imati nakon uskrsnuća i kao što je posjeduju blaženici u nebu.

Kakve je dakle vrste bilo Isusovo gledanje Boga? — Gledanje Boga mi zamišljamo kao promatranje predmeta, a Boga kao objekt spoznaje. Je li Isus vidio Boga kao predmet pred sobom, kao sliku na platnu, kao lik u ogledalu ili u knjizi i u njemu sve stvari sa svim pojedinostima? Ova su pitanja apsurdna, ali ih treba postaviti. Je li ovakvo gledanje spojivo s likom čovjeka koji se čudi, pita, iznenađuje, nalazi u tjeskobi — kako to Evanđelje crta Isusa?²³ I je li takvo gledanje potrebno, je li takav predmetni način gledanja nužno proizlazi iz hipostatskog sjedinjenja?

Odgovor glasi da »neposrednost Božja nije predmet što ga Isus gleda pred sobom, nego fundamentalno svojstvo njegova duha, baza njegove svijesti. Božja blizina nije mu nasuprot, izvana, kao predmet spoznaje, nego je u njemu, kao temelj njegove svijesti i njegova bića. Isusova svijest o vlastitom božanskom 'Ja' u biti je iste vrste kao naša transcendentalna svijest o vlastitom biću i slobodi: duhovna — netematska — nepredmetna — osnovna — nužna — uvijek prisutna.«²⁴

Ovakvo shvaćena Božja neposrednost čovjeku Isusu ne samo da je spojiva s njegovom ljudskom poviješću, razvojem, rastom i svim njegovim popratnim pojavama, nego ljudska povijest čovjeka Isusa ovakvu svijest upravo zahtijeva. »Transcendentalna svijest teži po svojoj naravi za objektivacijom, teži za tim da se izrazi, da potpuno dođe k sebi.«²⁵ Uzimajući ljudsku narav, Sin Božji je preuzeo jednu ljudsku povijest — ne zato da se bavi nekim njezinim vanjskim predmetima, nego upravo zato da kroz tu povijest sama sebe neprestano ostvaruje, te napokon u punini ontološki dostigne ono što ontički već od početka jest i što na transcendentalan način u svojoj svijesti nosi. Drugim riječima, »Isusov razvoj, razvoj njegove svijesti ne odnosi se na blizinu Božju — ona je u njemu od početka transcendentalno prisutna i svjesna — nego se odnosi na tematsko izricanje te Božje blizine, na njezinu objektivaciju i interpretaciju i to u prvom redu za sama sebe, a onda i za druge. Ovakvo nutarnje napredovanje Isusa čovjeka na liniji vlastite bogočovječje svijesti ne niječe njegovu neposrednost Logosu, nego iz nje nužno izvire i time je afirmira i potvrđuje.«²⁶

Kroz susrete s vanjskim svijetom, okolinom, ljudima, događajima dolazi u Isusu sve više do predmetne svijesti ono što je od početka u njemu transcendentalno

23 Usp. R. Schnackenburg, *Osoba Isusa Krista u četiri Evanđelja*, Priručnici 37, KS, Zagreb 1997.

24 K. Rahner, »*Auf der Suche nach Zugängen zum Verständnis des Gott-menschlichen Geheimnisses Jesu*« u: *Schriften zur Theologie*, vol. X., Benziger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln 1972., 211.

25 K. Rahner, »*Dogmatic Reflections on the Knowledge and Self-consciousness of Christ*« u: *Theological Investigations*, vol. 5, Darton, Longman and Todd, London 1975., 138.

26 Isto 137.

prisutno. Kad Evanđelje govori da je Isus napredovao i na razne načine proživljavao ljudsku povijest, onda to nije izraz njegova pedagoškog prilagođivanja nama. Isus se ne vlada *kao da* napreduje, *kao da* svladava napasti, nego su svi ti čini povijesni i kroz povijest ostvarena samointerpretacija njegova bića. »Kazati da je Isus molio da bi nama dao primjer, premda njemu samome to nije bilo potrebno (ta bio je s Bogom sjedinjen, savršen, bez grijeha) značilo bi unositi rascjep između njegove vanjštine i nutrine, prikazivati ga u dvoznačnom ruhu. A Isus je bio u svakom pogledu neizrecivo jedinstven lik. On ništa nije činio samo zato da dadne primjer. Sve što je govorio i radio bilo je čisti izraz njegove nutrine, odraz njegova bića i kao takvo primjer pravog čovječstva. To čovječstvo moglo je biti autentično jedino ako je bilo nošeno zakonom rasta, kome je sve stvoreno podvrgnuto.«²⁷

Rastući u spoznaji, Isus ne nalazi u sebi nešto što bi mu prije bilo naprosto nepoznato, nego sve više obuhvaća ono što je od početka u njegovoj svijesti transcendentno prisutno, ali još nije tematski izloženo i artikulirano. Ovakvo napredovanje Isusa čovjeka, hipostatski sjedinjenog s osobom Logosa, u skladu je s jedne strane s jasnoćom, mirom i nepokolebivošću kojom on ide prema svome cilju, a s druge strane s mukom rasta koju kao čovjek mora proživljavati.

1.3.1. Božanska osobnost i ljudski i psihološki 'ja'

'Ja' Isusovog ljudskog spoznavanja nije ljudska narav u svom intencionalnom samoposjedovanju (Galtier), nego, naprotiv, to je božanska ontološka osobnost. Iz toga slijedi da je glavno ishodište Isusova djelovanja njegova božanska osobnost, utjelovljena Riječ. 'Ja' Isusovih evanđeoskih izričaja je u konačnici Božja Riječ kroz ljudsku svjesnost: on je sebe svjestan na ljudski način, onako kako on sam djeluje zaista na ljudski način.

To doduše ne znači da u Isusu ne postoji »ljudska osobnost« ili ljudski 'ja' koji djeluje kao ishodište Isusova ljudskog iskustva. 'Ja' evanđeoskih izričaja je Riječ, ali upravo tako da je svjestan na ljudski način u svom čovječstvu: to je očitovanje ljudske samosvijesti utjelovljene Riječi. Misterij hipostatskog sjedinjenja proteže se na ljudsku intencionalnost i stoga Isusov ljudski psihološki 'ja' nije ništa drugo nego produženje u njegovu ljudsku samosvijest 'ja' osobe utjelovljene Riječi. Jedno ne čini konkurenciju drugome. Bez takvog jednog ishodišta utjelovljena Riječ ne bi mogla biti svjesna na ljudski način vlastitih ljudskih iskustava kao svojih. U tim smislu Rahner piše: »Isus [...] posjeduje subjektivno ishodište svoga djelovanja, koje je ljudsko i stvorenjsko, takvo se nalazi pred nepoznatljivim Bogom; upravo na taj način Isus je imao sva iskustva kako ih i mi stječemo o Bogu s istim intenzitetom, i to upravo u snazi hipostatske unije; tako da što je više neka osoba, na način svoga bivovanja kao stvorenje, povezana s Bogom, dublje i intenzivnije

27 K. Rahner, »Dogmatic Reflections on the Knowledge and Self-consciousness of Christ« u: *Theological Investigations*, vol. 5, Darton, Longman and Todd, London 1975., 137.

postaje svjesna svoje osobnosti, i što se netko više osvjedočuje u svoju stvorenjsku realnost, više je sjedinjuje s Bogom.«²⁸

1.3.2. *Autonomija i heteronomija Isusove ljudske naravi*

Da bi se riješio problem Isusove ljudske autonomije i heteronomije, treba definirati točno autonomiju i ispravno shvatiti odnos između osobe i naravi. Isusova ljudska narav je autonomna u smislu da nadomješta onaj princip koji specificira i određuje njegovo ljudsko djelovanje i reakcije. Isusova ljudska narav slična je našoj: ljudska narav specificira ljudske čine, garantirajući im autonomnost.

S druge strane, budući da je Isusova ljudska narav hipostatski ujedinjena s onom utjelovljene Riječi, ona je u ontološkom redu potpuno uključena u narav osobe utjelovljene Riječi. Isusovi ljudski čini su zaista oni koji sasvim pripadaju Božjoj Riječi. On je onaj koji djeluje u njima, uzrokujući »kazuálnost osobe«. Ta lišenost ljudske naravi same sebe koja se izriče u onoj utjelovljene Riječi, ne negira odgovornost niti Isusovu ljudsku inicijativu: to jamči da u Isusu Sin Božji odgovara kao čovjek na misiju koju je primio od Oca. Božja Riječ osobno ispunjava svoju ljudsko-božansku misiju u cijelosti. Odnos između Boga i stvorenja Rahner izriče ovako: »Blizina i daljina, disponibilitet i autonomija stvorenja rastu u skladu jedno s drugim, a ne u srazmjeru. Stoga se može reći da je Krist čovjek na najradikalniji način i njegovo čovječstvo je potpuno autonomno, potpuno slobodno, upravo zato što je njegovo čovječstvo samoobjava Božja.«²⁹

1.3.3.1. *Isusova svjesnost o vlastitom bogosinstvu*

To je najmisteriozniji vidik ljudske spoznaje utjelovljene Riječi. Razjasniti Isusovo spoznavanje njegova božanstva posredstvom *visio beatifica* iz raznih motiva nije dovoljna. Prvo, jer bi Isusova spoznaja vlastitoga osobnoga identiteta bila inferiorna u odnosu na onu spoznaju koju posjeduju svi ljudi: jedna osoba posjeduje subjektivnu svijest, a ne samo neku objektivnu spoznaju o vlastitom identitetu. Drugo, *visio beatifica* ostavlja nerazjašnjeno činjenicu kako Isus spoznaje da je njegovo vlastito čovječstvo ujedinjeno s drugom osobom Presvetoga Trojstva — pretpostavlja se da je on to vidio posredstvom objektivne i neposredne spoznaje *visio beatifica*. Treće, pretpostavlja se da je Isusova *visio beatifica* tijekom njegova zemaljskoga života njemu bila darovana, ali za to nema potvrde u Novom zavjetu.

Stoga je nužno govoriti o tome da je Isus subjektivno bio svjestan svoga božanstva. No postavlja se pitanje: Kako ljudski um može biti sredstvo po kojemu jedna božanska osoba postaje svjesna sebe? Treba napomenuti da su moguća dva različita i oprečna vidika: onaj odozdo, koji se pita na koji je način Isus čovjek subjektivno svjestan vlastitoga božanstva i onaj odozgor, koji se pita na koji je način

28 K. Rahner, »*The Position of Christology in the Church between Exegesis and Dogmatics*« u: *Theological Investigations*, vol. 11, Darton, Longman and Todd, London 1974., 198.

29 K. Rahner, »*On the Theology of the Incarnation*« u: *Theological Investigations*, vol. 4, Darton, Longman and Todd, London 1974., 117.

utjelovljena Riječ postala samosvjesna, tj. svjesna da je Bog, na ljudski način po Isusovoj ljudskoj svijesti. Oba púta, u parametrima hipostatske unije, valjani si i komplementarni.

1.3.3.1. Put odozdo

Čovjek Isus je subjektivno svjestan vlastitoga božanstva po direktnoj svijesti hipostatske unije. To znači da hipostatska unija ulazi u sferu Isusove ljudske svijesti. Njegova samosvijest o njegovu božanstvu na ljudski način nije neka nova realnost koja bi se pridodala hipostatskoj uniji, nego predstavlja subjektivni vidik te iste samospoznaje o sebi samome. Hipostatsko jedinstvo ne bi moglo opstojati bez te svijesti da se radi o naravnom produžetku samog hipostatskog jedinstva u sferi ljudskog intelekta. Stoga 'ja' Isusovih evanđeoskih riječi odnosi se na osobu utjelovljene Riječi, ukoliko je svjestan sebe na ljudski način.³⁰

1.3.3.2. Put odozgo

Polazište je suprotno. Ovdje se ne radi o tome kako je Isus kao čovjek bio svjestan toga da je Bog, već o pitanju kako je Sin Božji znao da je čovjek. Preuzevši ljudsku narav i skupa s njome ljudsku spoznaju, Božja je Riječ postala sebe svjesna na ljudski način. Istinsko ishodište čina te spoznaje i svijesti njegova je božanska osobnost. Ali kako može ljudski intelekt biti sredstvo po kojemu bi božanska osoba postala svjesna sebe same, a takvu osobinu ljudska narav sama po sebi ne posjeduje? Radi se o tome da utjelovljena Riječ preuzima ljudsku narav i karakteristike koje su vlastite osobi utjelovljene Riječi proteže na Isusovu ljudsku spoznaju. Ljudska svjesnost Sina Božjega je produžetak na ljudsku spoznaju misterija hipostatske unije. Tako da Logosov hipostatski 'ja' postaje samosvjestan u Isusovoj ljudskoj naravi i spoznaji. 'Ja' je božanska osoba koja je sebe svjesna na ljudski način: to je ljudski 'ja' utjelovljene Riječi Božje.

Možemo zaključiti da je druga božanska osoba utjelovljena Riječ, sebe svjesna u čovjeku Isusu na potpuno ljudski način: to znači da u njemu postoji jedan savršeno ljudski 'ja'. Ljudska samosvijest je vlastita utjelovljenoj Riječi, dok je božanska samosvijest vlastita svima trima božanskim osobama. U božanskom intratrinitarnom životu pojavljuje se »mi« samosvijest. Isusova ljudska samosvijest uvodi dijaloški odnos među božanskim osobama: »Ja–Ti« između Oca i utjelovljene Riječi: »Ja i Otac jedno smo« (Iv 10, 30); »Otac je veći od mene« (Iv 14, 28). Ovi evanđeoski izričaji u kojima dolazi do izražaja ljudska samosvijest utjelovljenoga Sina, premještaju na ljudsku razinu interpersonalni odnos Sina prema Ocu unutar božanskoga života.

30 Usp. K. Rahner, »*Dogmatic Reflections on the Knowledge and Self-consciousness of Christ*« u: *Theological Investigations*, vol. 5, Darton, Longman and Todd, London 1975., 193–215; Isti, »*Current Problems in Christology*« u: *Theological Investigations*, vol. 1, Darton, Longman and Todd, London 1974., 149–200.

2. Protivnici teorije o Kristovom ljudskom psihološkom 'ja'

Protiv učenja o psihološkom 'ja' u Kristu³¹ odlučno su nastupili nizozemski benediktinac Herman Diepen,³² Talijan Pietro Parente,³³ Španjolac Bartolomé M. Xiberta,³⁴ Talijan Angelo Perego.³⁵ Ovi i mnogi drugi autori zastupaju tezu da Krist ima samo jedan 'ja' i to 'Ja' Božje Riječi koji nije samo ontološko nego i psihološko središte u Kristu. Ovim autorima pridružuje se i Jean Galot³⁶ koji podrobno obrađuje pitanja Kristove psihologije. U sljedećem dijelu prikazat ćemo njegove glavne postavke.

2.1. Kristov Božji 'Ja'

2.1.1. Dvije svijesti — jedan jedini 'ja'

Da bi smo o Kristovom 'ja' mogli govoriti na ispravan način, potrebno je uzeti u obzir definicije Kalcedona (o jednoj osobi i dvjema naravima Krista) i Trećeg carigradskog sabora (o dvjema voljama i dvama djelovanjima u Kristu). Kod Krista imamo dvije naravi: božansku i ljudsku, a onda isto tako i dvije svijesti: božansku i ljudsku, koje se ne miješaju. Božanska svijest ne ulazi u područje ljudskoga u Kristu. Prema Kalcedonu obje su naravi u Kristu nepomiješane, pa je zbog toga i djelovanje dviju naravi nepomiješano. Svijest utječe na područje djelovanja obje naravi. Dakle, u Kristu nema samo jedne — božansko-ljudske svijesti, jer su prisutna dva djelovanja, kao i dvije naravi, koja se međusobno razlikuju i nepomiješana su.

Zastupnici psihološkog ljudskog 'ja' tretiraju božansku i ljudsku narav kao dva subjekta djelovanja, dvije osobe. Pogreška ili barem opasnost ovakvog stava je u tome što dualizam naravi postaje dualizam osoba.³⁷

Ljudski 'ja' nije isto što i naša narav. 'Ja' je nešto supstancijalno čovjeku. On ne može biti isto što i narav, i upravo je zbog te jedinstvenosti povezan s osobom koja je također jedinstvena. Psihološki 'ja' u nama spoznajemo neposrednom iskustvenom spoznajom i zato ga nazivamo iskustveni 'ja'. Istovremeno je nešto dubo-

31 Usp. K. Rahner, »Dogmatic Reflections on the Knowledge and Self-consciousness of Christ« u: *Theological Investigations*, vol. 5, Darton, Longman and Todd, London 1975., 224–226; R. Haubst, »Probleme der jüngsten Christologie«, u: *Theologische Revue* 52 (1956) 146–162; isti, »Welches Ich spricht in Christus?« u: *Trierer Theologische Zeitschrift* 66 (1957) 1–20.

32 H. Diepen, »La psychologie humaine du Christ selon saint Thomas d'Aquin«, u: *Revue Thomiste* 50 (1950) 532; *La théologie de l'Emmanuel*, Paris 1960.

33 P. Parente, *L'io di Cristo*, Brescia 1981; »La psicologia di Cristo«, u: *Problemi e orientamenti di teologia dommatica II*, Milano 1957., 345–372.

34 M. B. Xiberta, *El yo de Jesu-Cristo*, Barcelona 1954.

35 A. Perego, »Il 'lumen gloriae' e l'unità psicologica di Cristo«, u: *Divus Thomas*, Piacenza 58 (1955) 90–110, 296–310; »Una nuova opinione sull'unità psicologica di Cristo«, u: *Divinitas* 2 (1958) 409–424.

36 Usp. J. Galot, *Kristologija. Tko si ti, Kriste?*, UPT, Đakovo 1996., 313–367.

37 Usp. Isti., 328.

ko, kao prva datost, nedvosmislena stvarnost, iz koje potječe sve naše djelovanje. Taj nutarnji duboki 'ja' u čovjeku s pravom nazivamo osobom. 'Ja' je osoba u svom svjesnom javljanju.

U Kristu postoji samo jedna — božanska osoba koja istovremeno nadomješta ljudsku osobu. 'Ja' ljudske svijesti u Kristu može označavati samo tu osobu jer je 'ja' u vezi s osobom, a ne s naravi. S osobom je identičan. Sa svojom ljudskom svijesću Krist je svjestan svoga 'ja' koji je 'Ja' Sina Božjega. U njemu dakle nema ljudskoga 'ja', nego samo ljudske svijesti Božjeg 'Ja'. Dakako, Božji 'Ja' u Kristovoj ljudskoj svijesti dobiva sasvim drugačije oznake, nego što je ima u božanskoj svijesti. To proizlazi iz neizmjerne razlike između Božje i ljudske svijesti u Kristu. Ta razlika s osobnim sjedinjenjem nije smanjena jer s ovom naravi nisu pomiješane jedna s drugom. Ljudska svijest u Kristu djeluje slično kao svijest nekog drugog čovjeka, dakle ni približno onako kao Božja svijest. Božji 'Ja' je na ljudski način svjestan samoga sebe. Božja osoba u Kristu je subjekt i objekt ljudske svijesti.

2.1.2. Božji 'Ja' u evanđeljima

Kad u evanđelju Isus kaže 'ja', uvijek je to Božji 'Ja'. Taj 'Ja' u Kristovoj ljudskoj svijesti vrlo se jasno izražava u onim situacijama kada Isus za sebe upotrebljava naziv »Sin čovječji«, »Ja jesam«, te kada svog Oca naziva »Abbà«.

Naziv »Sin čovječji«, koji sam po sebi nema nikakvoga posebnoga značenja, u Isusovim ustima znači njegovu preegzistenciju i Božju snagu. 'Ja' koji se izražava kod upotrebe tog imena kod Krista nije ljudski 'ja' nego Božji.

Ukoliko bismo htjeli u Kristu vidjeti ljudski 'ja' ili čak samostalnu ljudsku osobu koja bi bila zajedno s drugom božanskom osobom, značilo bi to da nismo uzeli u obzir onakvoga Krista kakvoga nam otkrivaju evanđelja.

Naziv »Abbà« za Oca otkriva Isusov Božji 'Ja'. Isus je svog Oca nazivao na način na koji su svoje zemaljske očeve u ono doba zvala djeca i odrasli. Sebe je postavio direktno uz Oca, što nije bilo uobičajeno kod nikoga drugoga. »Abbà« znači da je 'Ja' Sina tamo gdje je i Otac.

Naziv »Ja jesam« (*ego eimi*) još jasnije izražava svijest o božanskom 'Ja', a to je ime vezano s Božjim imenom Jahve. Isus je govorio »Ja jesam« u transcendentnom značenju. Sama riječ 'ja' za njega nije imala značenje svijesti ljudske, nego Božje osobe.

'Ja' u »Ja jesam« nije potpuno jednak »Ja jesam« Jahva u Starom zavjetu, a nije ni generalni Božji 'Ja'. To je 'Ja' Sina Božjega, sinovski 'Ja'.³⁸

2.1.3. Božji 'Ja' i patnja

Kristovom Božjem 'Ja' pripada ljudsko djelovanje, osjećaji i patnja. 'Ja' onoga koji je na križu rekao »Žedan sam« (Iv 19, 28), isti je onome koji je rekao »Ja jesam« (Iv 8, 28; 13, 19). Oba su naziva u istom Ivanovom evanđelju. Patnja u Kri-

38 Opširnije o značenju i poimanju »ego eimi« vidi: P. Vidović, »Isusov 'Ego eimi' u Ivanovu evanđelju« u: *Kateheze* 14 (1994) 12–25.

stu nije umanjila svijest Božjega 'Ja'. Povezanost patnje sa sviješću Božjega 'Ja' izražava se npr. u Isusovim riječima: »Kad uzdignete Sina Čovječjega, tada ćete upoznati da *Ja jesam*.« (Iv 8, 28) »Već vam sada kažem prije negoli se dogodi, da kad se dogodi vjerujete da *Ja jesam*.« (Iv 13, 19)

Ne samo za tjelesnu nego i za duševnu patnju nije nužan ljudski 'ja'. »Duša mi je nasmrt žalosna!« (Mk 14, 34) Isus je osjetio veliku žalost u svojoj duši. Posljednji nositelj te boli i žalosti je Božji 'Ja' koji doživljava bol u svoj svojoj ljudskoj naravi.

Napuštenost na križu obično se navodi kao najvažniji prigovor za samo jedan, Božji 'Ja' u Kristu. Riječi »Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio?« (Mt 27, 46; Mk 15, 35) na prvi bi pogled ukazivale na ljudski 'ja' u Isusu koji je napušten od Boga. Ali treba uzeti u obzir da tu Isus citira 22. psalam i zbog toga ne upotrebljava kao obično riječ »Otac« nego »Bog«, kao stoji i u psalmu. Krist je osjetio napuštenost u svojoj ljudskoj naravi, u duši. Božji 'Ja', 'Ja' Sina Božjega u Kristu mora patiti u svojoj ljudskoj naravi jer je u toj naravi osjetio odvojenost od Oca. Dakle, nije došlo do suprotnosti između osobe Riječi i ljudskog 'ja'. Svjestan svoga Božanskog 'Ja', Sin Božji umire u napuštenosti i predaje svoj Duh Ocu.

Ako bismo uz Božanski 'Ja' stavili psihološki ljudski 'ja' koji bi bio različit od ontološkog Božjega 'Ja', u Kristovu psihologiju unijeli bismo nedopustivi dualizam. Ljudska narav uistinu je počelo akceptiranja i odlučivanja, ali tako da preko ljudske naravi djeluje Riječ koja akceptira i odlučuje na ljudski način. Nema nekog psihološkog središta koje bi djelovalo bez utjecaja Božjeg 'Ja'. Ontološki 'Ja' Sina Božjega djeluje na fenomenološki način u svem ljudskom djelovanju.

2.1.4. Božji 'Ja' i autonomija ljudske naravi

Načelo izražavanja ontologije u psihologiji označuje nam u kojem se smislu mora shvatiti autonomija Isusove ljudske psihologije. Ta autonomija znači da se psihološka djelatnost u Isusu razvija prema vlastitim zakonima svake ljudske psihologije. Budući da je pravi čovjek, Krist ima pravu ljudsku svijest: njegova božanska osoba ne nadomješta božansku svijest, a ta se ne ukrštava stvarno s normalnim ljudskim načinom svjesnog djelovanja. U Isusu nema božansko–ljudske svijesti jer su dva djelovanja, kao dvije naravi, razlikovana bez miješanja.

Božji 'Ja' u Kristovoj ljudskoj svijesti je subjekt i objekt te svijesti.³⁹ Kristova ljudska svijest nije svijest božanske osobe jer bi to bio psihološki monofizitizam.

Zasigurno možemo reći da se kod Kristove ljudske psihologije radi o pravou autonomiji jer njegova ljudska psihologija djeluje po zakonima ljudske naravi. Zbog toga Krist ima ograničeno ljudsko znanje, ali kod kojeg postoji i mogućost napredovanja kao i kod svakog čovjeka. Kao što se ne miješaju božanska i ljudska narav, tako se ni beskonačno Božje znanje u Kristu ne smije miješati s njegovim ljudskim znanjem. Krist je imao spontane reakcije i osjećaje — znao je što je vesele, radost i žalost, pa i nedostatke i slabosti, sasvim slične našima — osim grijeha i onog što je s njim usko povezano.

39 J. Galot, *La conscience de Jésus*, Gembloux 1971., 122.

Autonomija ljudske psihologije, koja je zahtjev razlikovanja dviju naravi, ne sadrži neovisnost naspram osobe. Ne možemo prikazivati Kristovu psihologiju odvojenu od utjecaja božanske osobe. Riječ se ne ograničava da usvoji fenomene svijesti i duševna stanja koja bi se oblikovala u stvarnosti bez nje. Ne možemo promatrati ljudsku narav kao središte shvaćanja i odlučivanja donesenog od nekog 'ja', autonomnog naspram Riječi.

U čovjeku Isusu s obzirom na narav nalazi se potpuna autonomija. S obzirom na osobu potpuna je ovisnost. Kristova ljudska psihologija (ljudska narav) potpuno je ovisna o osobi Sina Božjega. U skladu s kalcedonskom definicijom o jednoj osobi i dvjema nepomiješanim naravima, moramo kazati da je Kristova ljudska narav potpuno autonomna s obzirom na Božju narav i da potpuno ovisi o Božjoj osobi. Onakvu ulogu kakvu u čovjeku ima njegova osoba, takvu ulogu treba pripisati Božjoj osobi u Kristu. Božanska osoba Sina igra u Isusovoj psihologiji ulogu koja redovito pripada ljudskoj osobi. Ona je »*principium quod*«, prema skolastičkom nazivlju, »počelo koje« djeluje, subjekt svih psiholoških djelovanja i svakog zahvata svijesti. Ona nikad ne djeluje neovisno o naravi; ta je »*principium quo*«, »počelo po kojem« osoba djeluje. Budući da djeluje preko naravi, božanska osoba Riječi ne mijenja zakone držanja te naravi; ona poštuje ljudsku narav i usklađuje se sa svim njezinim granicama. Tako joj ona, iako podržava autonomiju ljudske psihologije, upravlja razvitak.

Dakle, u osobi je neko stvarno počelo djelovanja — »*principium quod*«. Osoba djeluje, stoga u Kristu osoba Logosa vodi i djelovanje ljudske naravi. Ona djeluje po »*principium quo*«, to je djelovanje po naravi. Zbog toga je to djelovanje pravo ljudsko djelovanje. Božja osoba ima poticaj i vodstvo ljudskog djelovanja. Zbog toga je u Kristovom ljudskom djelovanju uvijek prisutna po svom utjecaju.

2.1.5. Utjecaj Božjeg 'Ja' na Kristovo ljudsko djelovanje

Ljudska volja u Kristu ne ovisi o božanskoj volji jer bi to bila ovisnost ljudske naravi o božanskoj. Ovisnost je na razini osobe. Ljudska narav kao »naravno« počelo ljudske djelatnosti u Kristu ne može potamniti ulogu božanske osobe Sina kao »osobnog« počela te same djelatnosti. Osoba Riječi je u stvari subjekt djelovanja i radnji. Budući da je subjekt Isusove ljudske psihologije, ta osoba je ona koja se postavlja kao 'ja' ljudske svijesti.

Božji 'Ja' u Kristu je »osobno« počelo kod svih Kristovih ljudskih djelovanja. Božji 'Ja' osobno je odgovoran za sva djelovanja koja uzrokuje. Zbog toga je ljudsko duševno područje u Kristu potpuno ovisno o Božanskoj osobi iako djeluje po svojim vlastitim zakonima. U tom pogledu Krist je sličan nama, samo što mi imamo ljudski 'ja', a on Božanski.

Upravo zbog toga sva Kristova ljudska djelovanja imaju sinovski karakter. U evanđeljima se vrlo dobro vidi konstantna Kristova usmjerenost na Oca. Krist se na svakoj stranici evanđelja u svom svojem naučavanju i djelovanju pokazuje kao Sin koji je svjestan svoga sinovstva i koji poistovjećuje svoja djela s Očevim.

2.2. Na koji je način Krist bio svjestan da je božanska osoba?

Teolozi se pitaju kako je Isus za vrijeme svoga zemaljskog života prije svoje smrti ljudskom svijesću bio svjestan da nije samo čovjek nego i Bog, božanska osoba. Na to pitanje teolozi su odgovarali i još odgovaraju vrlo različito. Od srednjega vijeka pa sve do naših dana općenito se drži da je Isus na osnovu *blaženog gledanja* — *visio beatifica* znao da je božanska osoba. Danas se umjesto *visio beatifica* radije govori o neposrednom gledanju.

Neki smatraju da je Isus nekim specijalnim zahvatom »izvana« shvaćao tko je on. Taj specijalni zahvat »izvana« dogodio bi se kod krštenja na Jordanu kada mu je Otac obznanio: »Ti si Sin moj, Ljubljeni! U tebi mi sva milina!« (Mk 1, 11; Lk 3, 22). Drugi opet kažu da je Isus spoznao tko je tek mnogo kasnije, možda tek nakon uskrsnuća. Neprihvatljivost tih nazora pokazuje nam scena s dvanaestogodišnjim Isusom u hramu.

Drugi pak Isusovu svjesnost samoga sebe nastoje protumačiti pomoću mističnog iskustva ili na temeljima osobnog sjedinjenja.

2.2.1. Objašnjenje pomoću neposrednog gledanja

Evangelja pokazuju da je Krist bio svjestan svoga božanskog sinovstva. Krist je na ljudski način znao da je Božji Sin. U pitanju je neposredna, intuitivna spoznaja, samosvijest, da on nije običan čovjek nego Sin Božji. Ta je spoznaja, možemo kazati, neposredno ili intuitivno gledanja Boga. Ta neposredna spoznaja pomalo je slična onoj *visio beatifica* proslavljenih na nebu, koji imaju neposrednu spoznaju Boga. Međutim, između ove dvije vrste spoznaje postoji također velika razlika.

Krist je svjestan vlastitog 'Ja' koji nije ljudski nego Božji. Božja Riječ neposrednom ljudskom spoznajom (samosvijest) spoznaje samu sebe. Neki su od teologa smatrali da Kristova duša gleda i spoznaje Riječ. Gledajući i spoznajući Riječ Kristova duša u njoj spoznaje sve stvari. Kod takve spoznaje Kristova ljudska duša kao osoba spoznala bi Riječ kao svoj objekt. Vidjeli smo pak da je u Isusu za vrijeme njegovog zemaljskog života teško argumentirano braniti *visio beatifica*.

Neposredno gledanje božanske osobe u Kristu nije neophodno povezano s *visio beatifica*. Jedino spašenići pomoću svjetla slave imaju neposrednu spoznaju i doživljaj Boga i u tom su blaženi. Krist pak kao čovjek za vrijeme svoga zemaljskoga života još nije bio u nebeskoj slavi.

Krist se je utjelovio radi našega spasenja. Stanje slave nerazdvojivo je vezano sa zaslugama. *Visio beatifica* je teško povezati s Kristovom patnjom, naročito s njegovom smrću na križu i s riječima: »Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio?« (Mt 27, 46).

Da bi riješili taj problem, neki su teolozi tvrdili da za vrijeme svoje patnje Krist nije imao *visio beatifica* ili barem ne duhovne radosti koja proizlazi iz tog gledanja. Ako pak Krist za vrijeme svoje patnje nije imao *visio beatifica*, to je dokaz da ona za njega nije bila neophodno nužna. Stanje poništenja koje je Krist uzeo na sebe sa svojim utjelovljenjem govori i to da Krist za vrijeme svog zemaljskog života nije imao *visio beatifica*. To je najvjerojatnije najprirodnije objašnjenje.

2.2.2. Objašnjenje pomoću mističnog iskustva

2.2.2.1. Sinovska svijest i mistično iskustvo

Za mistično sjedinjenje potrebno je dvoje: 1) da mistik osjeti Božju prisutnost i 2) da kod njega postoji unutrašnje posjedovanje Boga. Slično iskustvo imamo i glede Isusa: »U taj čas uskliknu Isus u Duhu Svetom: 'Slavim te, Oče, Gospodaru neba i zemlje, što si ovo sakrio od mudrih i umnih, a objavio malenima. Da, Oče! Tako se tebi svidjelo. Sve mi preda Otac moj i nitko ne zna tko je Sin — doli Otac; niti tko je Otac — doli Sin i onaj kome Sin hoće da objavi.'« (Lk 10, 21–22)

Isus prepoznaje Očevo djelovanje i njegovu prisutnost dok je okružen »malenima«. Istovremeno je svjestan činjenice da je on jedini onaj koji je u tome upoznao Oca, jedini koji ima jedinstveni odnos s njime. Sličnost Isusova iskustva s iskustvima mistika pokazuje radost u Duhu Svetome. Isus se je razveselio jer je ljudskom naravi iskusio Oca. To natprirodno iskustvo sad je djelovanje Duha Svetoga. Duh Sveti je u Isusu aktivirao proces u kojem je došlo do snažnog doživljavanja Oca. Mistici se često osjećaju preplavljeni božanskim vrhovništvom. Isus naime izražava uzajamne odnose u kojima se pokazuje supstancijalna jednakost iako je Otac uvijek prvi i promatran je kao izvor svega.

Tu postoji odvažnost koju ne susrećemo ni u jednog mistika. Ako neki mistici tumače svoja stanja u smislu neke identifikacije s Bogom, uvijek zadržavaju svijest temeljne inferiornosti svoje osobe naspram božanske transcendentnosti. Isus, naprotiv, ulazi u tu transcendentnost izjašnjavajući se Sinom, na istoj razini s Ocem. Samo izuzetno mistično iskustvo može mu dati takvu sigurnost.

Njegovo ponašanje kao Sina očituje se na stalan način, a zaziv »Abbà« koji redovito označava njegovu molitvu objavljuje stalne bliske relacije s Ocem. Osjećaj Očeve prisutnosti i sinovskog dodira s njim normalno prati njegova stanja svijesti.

2.2.2.2. Sinovska svijest i trajno iskustvo Oca

Pored snažnog čuvstveno obojenog mističnog iskustva imamo također mistično iskustvo u najširem smislu koje se nalazi u dubokom i mirnom doživljavanju Božje prisutnosti. Isus je, osim u trenucima na križu, uvijek bio svjestan Očeve prisutnosti i također ju je osjećao. To otkrivaju riječi čak i za vrijeme patnje dok su se svi razbježali: »No ja nisam sâm jer Otac je sa mnom« (Iv 16, 32). Otac je u svakom trenutku »sa mnom i ne ostavi me sama jer ja uvijek činim što je njemu milo.« (Iv 8, 29)

Isusovo iskustvo Oca veoma se razlikuje od iskustva mistika. Mistici govore o prisutnosti Boga, o sjedinjenju s njim. Isus pak govorio o sjedinjenju s Ocem. Njegovo mistično iskustvo je ponajprije sinovsko i zbog toga drugačije od iskustva mistika (usp. Iv 10, 14 s; 30, 37 s; 14, 10 s; 17, 9 ss).

Iz svetopisamskih primjera vidi se velika razlika između mistika i Isusa. Kod Isusa je u pitanju Isusova jednakost s Ocem iako Otac ima svaku inicijativu i pred-

nost. To je relacija Sina prema Ocu. Mistici su pak veoma svjesni svoje malenosti u odnosu na Boga.

Iz onoga što je Isus govorio o svome Ocu kao o nekom s kojim je stalno naj-srdačnije povezan, zaključujemo da je u Isusu svijest o prisutnosti Oca bila nešto stalno, habitualno. Živio je i djelovao u svijesti najveće blizine Oca.

Isusova napuštenost na križu otkriva da u tim trenucima nije bio svjestan prisutnosti Oca (Mt 27, 46; Mk 15, 34). S njim se dogodilo slično ono što su doživljavali mističari prolazeći kroz »noć duše«, u kojoj se duša osjeća potpuno napuštenom od Boga. U toj noći mističari ne gube u potpunosti sva iskustva odnosa s Bogom. Slično vrijedi i za Isusa, što se vidi i iz posljednjih riječi: »Oče, u ruke tvoje predajem Duh svoj« (Lk 23, 46). Isus se je kao Sin zajedno s Duhom potpuno predao Ocu.

2.2.2.3. *Sinovska svijest i Božja moć*

Krist je imao jednaku djelotvornost kao Otac: »Sin ne može sam od sebe činiti ništa, doli što vidi da čini Otac; što on čini, to jednako i Sin čini. Jer Otac ljubi Sina i pokazuje mu sve što sam čini. Pokazat će mu i veća djela od ovih te ćete se čudom čuditi. Uistinu, kao što Otac uskrisuje mrtve i oživljava tako i Sin oživljava koje hoće.« (Iv 5, 19–21; usp. 5, 26)

Kao što kod mističara imamo prodor Boga u ljudsku svijest tako i kod čuda imamo sličan prodor Boga u ljudsko djelovanje. U Kristu je taj prodor zadobio sinovski oblik. Sin ima udjela u čudesnoj moći Oca koja je naravno bila puno veća nego kod bilo kojeg drugog mistika.

U Ivanovim čudesima radi se o djelovanju njegove moći zajedno s Očevom. Za tu moć on je prije molio Oca, na primjer kod uskrišenja Lazara (Iv 11, 41). Isto vrijedi za Isusovo najveće čudo, koje je Sinovo i istodobno Očevo djelo, a to je ustajanje odnosno uskrišenje od mrtvih.

Zajedničko prebivanje i djelovanje Oca i Sina postoji i kod običnog čovjeka koji čuva Božju riječ (Iv 14, 23). Iz toga se vidi kako je bila čvrsta povezanost Isus s Ocem.

Slična Isusova »drskost« koja se odražava u odnosu prema Ocu imamo u riječima: »Vjerujte u Boga i u mene vjerujte!« (Iv 14, 1) »A ovo je život vječni: da upoznaju tebe, jedinoga istinskog Boga, i koga si poslao — Isusa Krista.« (Iv 17, 3) On je za sebe tražio istu ljubav kao i za Boga, za ispunjavanje svojih zapovijedi jednaku vjernost kakva se traži za ispunjavanje Očevih zapovijedi (Iv 14, 15. 21. 23 s).

2.2.3. *Objašnjenje pomoću osobnog sjedinjenja*

Usporedba Isusovog znanja sa znanjem mističara objašnjava nam mnogo toga. Ipak ne smijemo zaboraviti da unatoč pravoj Isusovoj ljudskosti između Isusa i mističara postoji bitna razlika. Uspoređivanje Isusa s mističarima nije nam objašnjilo bitno pitanje: na koji je način Isus s ljudskom sviješću svjestan Božjega 'Ja'? To se ne može riješiti nikakvim uspoređivanjem s mističarima, nego ulaženjem u samu tajnu osobe Isusa Krista. Trebamo obratiti pozornost na ono što je u Kristo-

voj psihologiji značajno, drugačije od bilo kojeg drugog čovjeka. Zbog toga moramo voditi računa o Kristovoj ontološkoj biti, tj. o osobnom sjedinjenju. K tome, mistik živi od vjere i u vjeri. Prema toj sentenciji Krist bi trebao imati vjeru da je Sin Božji.

2.2.3.1. *Mnijenje o neposrednom gledanju Isusove duše u osobnom sjedinjenju*

Karl Rahner naglašava, kao što smo već vidjeli, da osobno sjedinjenje Kristova čovjštva s Logosom nužno treba biti nešto svjesno jer je to najviše moguće sudjelovanje ljudske naravi. Kristova duša nije bila svjesna osobnog sjedinjenja samo po načinu predmetnog spoznavanja jer je osobno sjedinjenje za Kristovu ljudsku narav nešto ontološko. Kristova ljudska duša je neposredno, bitno i svjesno »u Logosu«. Neposredno gledanje je naime jednako hipostatičkom sjedinjenju. Budući da je neposredno gledanje »u« Kristovoj ljudskoj duši onda ga je on nužno svjestan. Nije pak nužno da bi u Kristu ovo neposredno gledanje uvijek bilo jasno i da bi ga on neposredno osjećao te da bi zbog toga bio blažen.

Po Rahneru bitna jednost Isusovog čovjštva s drugom božanskom osobom zbog svoje korelativnosti između biti i svijesti nužno donosi sa sobom neposredan odnos prema Bogu i time neposredno gledanje. Gledanje Boga — prema Rahneru — ne znači imati ispred sebe Božju bit kao predmet, nego je to bitna datost Isusovog duha.

Rahner misli da neposredno gledanje Boga provodi u svijest ono što je hipostatsko sjedinjenje na razini bića. Za ishodište kristologije možemo uzeti egzistencijalni odnos Krista prema Bogu. Kristovu bit možemo opisati riječima: Isus je čovjek koji živi u jedinstvenom, apsolutnom davanju samoga sebe Bogu. Pri tom se svakako Bog mora na apsolutan način pripočiti čovjeku u Kristu.⁴⁰

Ovom stavu Galot prigovara: Rahner izlazi iz čovjeka, iako na drugom mjestu kaže da trebamo na utjelovljenje gledati kao na djelo Riječi koja se utjelovila. Kristovo utjelovljenje promatra pod čisto ljudskim vidikom, a ne pod Božjim. Naime, na temelju činjenice da se Riječ utjelovila, neke pozicije kod Rahnera možda pomalo postaju problematične. Logos je naime postao čovjek, živio je ljudski život i na ljudski način je bio svjestan samoga sebe.⁴¹

Kristovu bit ne možemo jednostavno izraziti riječima: Isus je čovjek koji je živio u jedinstvenom, apsolutnom darivanju samoga sebe Bogu. Ono što je bitno za Isusa je to da je utjelovljeni Sin Božji. To se mora odraziti i u Isusovoj ljudskoj svijesti, tako da je polazište svega promatranja božanska osoba u ljudskoj egzistenciji, a ne čovjek. U Isusovoj psihologiji skriva se Riječ koja se utjelovila. Riječ je subjekt koji je po ljudskoj duši aktivno svjestan samoga sebe.⁴²

40 Usp. K. Rahner, »*Dogmatic Reflections on the Knowledge and Self-consciousness of Christ*« u: *Theological Investigations*, vol. 5, Darton, Longman and Todd, London 1975., 222–245.

41 Usp. J. Galot, *La conscience de Jésus*, Gembloux 1971., 169.

42 Usp. J. Galot, *La conscience de Jésus*, Gembloux 1971., 168–172.

Kasper smatra da je kod Rahnera problematično djelovanje, tj. da Isusovu svijest i samosvijest promatra u odnosu prema Riječi. Sveto pismo dakako govori o Isusovom odnosu prema Ocu.

Mouroux kaže da je na »vrhu« Kristove duše misteriozna »točka«, koja je živa i stvarna funkcija vječnosti i vremena. Ne postoji u vremenu jer pripada najvišim sferama duha. To je nadvremenska — »vječnosna« — »točka« Kristove duše. Zbog te »točke« Kristova je duša pred Bogom u egzistencijalno jedinstvenom položaju: otkad egzistira, ona je duša Božje Riječi. Zbog toga taj odnos ne može biti podređen nikakvim materijalnim uvjetima. U toj »točki« i samo u njoj Kristova duša izmiče položaju drugih ljudi te ih nadvisuje i diže se u Božje svjetlo. Svjesna je da je duša Logosa i da spoznaje. Spoznaje Oca i podlaže mu se. U toj duhovnoj »točki«, samoj oštrici duše, Kristova je duša gledatelj Boga. Nije sposobna griješiti i ona je blažena. Neposredno gledanje naime nije *visio beatifica* i ne postiže svoj učinak za cjelokupnu Isusovu ljudsku narav.⁴³

Može li se reći o ovom »vrhu« Kristove duše da je neovisan od materijalnih i vremenskih uvjeta? »Vrh« duše ne može biti nešto vječno, nepromjenljivo. Takvo mišljenje, čini se, miješa Božju i ljudsku narav, što nije u skladu s Kalcedonom. Kod utjelovljenja se uistinu dogodilo sjedinjenje vječnoga i vremenitoga, ali ne u duši nego u osobi Riječi koja je živjela u vremenu naš ljudski život.⁴⁴

2.2.3.2. Odraz osobnog sjedinjenja u ljudskoj svijesti

Božji 'Ja' Sina uvijek je počelo svjesnosti, zbog toga nije dovoljno da pri tome izlazimo iz ljudske duše, jer bi u tom slučaju ljudska duša bila subjekt djelovanja. Osoba Sina je subjekt koji je aktivno svjestan samoga sebe. Inicijativa u Kristu dolazi od Logosa koji je aktivno počelo i ostvaruje se u svoj stvarnosti ljudskog bivanja, dakle i kod svjesnosti. Na taj način rješavamo teško pitanje na koji način ljudska svijest može spoznati Božji 'Ja'. Naime, ljudska spoznaja, u svojoj konačnosti, ne može dostići spoznaju Boga kao beskonačnog bića. Kod Krista je pitanje još teže jer se kod njega radi o neposrednoj ljudskoj spoznaji, o svijesti da je Božji 'Ja'. Svaki čovjek svoje 'ja' spoznaje neposredno, intuitivno.

Kod Kristove ljudske svijesti subjekt je druga božanska osoba, objekt je pak ista osoba, u obliku 'Ja'. Zbog toga tu nema nerazmjera kao kod blaženog gledanja izabranih; Božji 'Ja' spoznaje samoga sebe. Ljudska svijest Božjega 'Ja' dakle nije nešto tako nemoguće kao što se čini na prvi pogled. Ne radi se o odgovoru na pitanje kako može biti neki čovjek svjestan da Bog postoji. Radi se o odgovoru na pitanje kako Božji Sin može biti svjestan samoga sebe ljudskom svijesću. U pitanju je ljudska djelatnost Božjega 'Ja' koje mora aktivirati ljudsku svijest. S osobnim sjedinjenjem došlo je do natprirodno ontološkog uzdignuća Kristove ljudske naravi i time je njeno djelovanje bilo je usklađeno s Božjim 'Ja' Riječi. To uzdignuće

43 Usp. J. Mouroux, »*La conscience du Christ et le temps*«, u: *Recherches de science religieuse* 47 (1959) 321–344; *Le mystère du temps*, (Paris 1962) 100–120.

44 Usp. J. Galot, *La conscience de Jésus*, Gembloux 1971., 172–174.

omogućuje ljudskoj svijesti da se može kretati prema Božjem 'Ja' i refleksno ga može primati.

Iako je počelo djelovanja svjesnosti u Kristu Božji 'Ja', on je potpuno ljudski. Povezan je s vremenom, tijelom i materijom. Dio svjesnosti ne zahtjeva neki posebni Božji dar, osim samog osobnog sjedinjenja. Isus je bio svjestan svoga Božjeg 'Ja' tako spontano, s takvom lakoćom, isto kao što je bilo koji čovjek svjestan svoga 'ja'.

Odnos Sina prema Ocu mora se odraziti i u ljudskoj svijesti. Kada je Isus bio na ljudski način svjestan samog sebe, bio je toga svjestan kao Sin i stoga je bio svjestan svog jedinstvenog odnosa prema Ocu.

Upravo to vidimo u evanđeljima: u Kristu je svjesnost 'ja' povezana sa svjesnošću odnosa prema Ocu. Božja imena »Sin čovječji« i »Ja jesam« dobivaju svoj konačni smisao oslovljavanjem Oca s »Abbà«.

Kad govorimo o svjesnosti Kristovog 'ja', moramo razlikovati sam čin spoznavanja 'ja' (*conscientia directa*) od razlaganja toga čina sa spoznavanjem i razmišljanjem (*conscientia reflexa*). Rahner govori o potrebi pojmovne tematizacije i objektivizacije koja je kod Isusa igrala značajnu ulogu.⁴⁵ Potrebno je razmišljati o sadržaju svijesti pomoću kojeg je sadržaj svjesnosti moguće tematski i pojmovno izvana izraziti.

Ljudska svijest u Kristu dohvatila je svoj 'ja' bez nekih posebnih oznaka. Kod ljudskog razmišljanja Isus je morao potražiti detaljne oznake toga 'ja'. Pri tome mu je pomogla uska povezanost s Ocem. Također mu je u tome mogla pomoći starozavjetna objava, vjerski odgoj u povezanosti sa Svetim pismom. Sve ovo mu je omogućavalo izraziti svoje stavove ljudskim pojmovima.

Odbljesak ovog razmišljanja i razloge nalazimo i u evanđeljima. Isus je za objavu o samom sebi upotrebljavao starozavjetne izraze (»Sin čovječji«, »Ja jesam«). Upravo iz njegovog nutarnjeg iskustva proizišao je usklik »Abbà«. Upotrebljavajući Stari zavjet, Isus pokazuje da se je taj Stari zavjet u njemu ispunio i, također, da ga on nadmašuje. Starozavjetne objave o budućem Mesiji Isusu nisu otkrile tko je on, nego su mu pomogle da na najprimjereniji način izrazi svoj Božji 'Ja', kojeg je bio svjestan. Pridonijele su objašnjenju onoga što je Isus doživljavao u sebi.

Zaključak

Odgovor na Isusovo pitanje u Cezareji Filipovoj »Što vi kažete, tko sam ja?« (Mt 16, 15; Mk 8, 29; Lk 9, 20) nije nimalo jednostavan. Petrov odgovor puno govori: »Ti si Krist, Pomazanik, Sin Boga živoga.« Ipak, ovaj odgovor ostavlja dovoljno prostora da se i dalje možemo pitati »Tko li je ovaj?« (usp. Mt 21, 10; Mk 1, 27; 4, 41; Lk 5, 21; 7, 49; 8, 25). U ovom radu prikazali smo različite pokušaje odgovora na to pitanje. Isusov upit »Tko sam ja?« (Mt 16, 15; Mk 8, 29; Lk 9, 20) izražava Isusovu reflektivnu svijest o samome sebi. To je ona svijest kojom Krist

45 Usp. K. Rahner, »Dogmatic Reflections on the Knowledge and Self-consciousness of Christ« u: *Theological Investigations*, vol. 5, Darton, Longman and Todd, London 1975., 239–245.

spoznaje samoga sebe, svoj vlastiti 'ja'. Kakva je ta svijest čovjeka koji je istodobno i Bog?

Ovaj rad želio je odgovoriti na pitanje na koji način Krist kao čovjek spoznaje samoga sebe kao božansku osobu Presvetog Trojstva. Polazište našeg istraživanja su vjerske istine — dogme o Isusu Kristu, kako ih je definiralo crkveno učiteljstvo. Prema Rahneru⁴⁶ svaka dogmatska definicija neke vjerske istine istodobno je i svršetak i početak. Dogma je *svršetak* zato što daje rezultat dugotrajnog razmišljanja i diskusija, a *početak* jer je polazište za nova pitanja i spoznaje. Svaka dogmatska definicija nadilazi samu sebe. Ne zato što bi bila kriva, nego upravo zato što je istinita pa je treba uvijek nanovo promisliti. Ona ostaje živa jedino ako je uvijek iznova interpretirana.

Vidjeli smo različite vidike do kojih su teolozi dospjeli doći, promatrajući ih kroz ove dogmatske okvire. Promatrajući odnos božanstva i čovječstva u osobi Isusa Krista, neki od teologa 20. stoljeća došli su do podjele na dva 'ja' u Kristu: na *ontološki* božanski 'Ja' i *psihološki* ljudski 'ja'. Zbog ovakvog pristupa postoji velika opasnost psihološkog *nestorijanizma*. Drugi su pak zastupali samo ontološki božanski 'ja' u Kristu i time se pak izložili velikoj opasnosti psihološkog *monofizitizma*. Tako antiohijska i aleksandrijska škola kršćanske starine i danas nalaze svoje sljedbenike i učenike.

Pokušaj da se riješi pitanje Isusove bogosinovske svijesti nalazi se u procjepu između dva zahtjeva: *dogmatskog zahtjeva*, koji proizlazi iz istine o hipostatskom sjedinjenju i *povijesnog zahtjeva*, koji se temelji na povijesnim evanđeoskim izvještajima.

Po hipostatskom sjedinjenju Isus je u osobi posrednik između Boga i ljudi. Njegovo otkupiteljsko djelo izraz je njegova ontološkog posredništva. No Isus može biti posrednik samo ako je toga posredništva svjestan, tj. ako je svjestan svoga hipostatskog sjedinjenja s Logosom. Inače bi bio »puko oruđe« u Božjim rukama, a to je nezamislivo. Isusovo djelo otkupljenja zahtjeva apsolutni stupanj osobne svijesti i slobode djela.

U našoj je svijesti ono što smo mi u ontičkoj zbilji. Kristova zbilja je biti čovjek u osobi Sina Božjega. Činjenica Kristove zbilje je nazočna i u Kristovoj ljudskoj svijesti. Ovo pak dobiva još veću težinu u pretpostavci Augustinova mišljenja, da je ljudski um stvarno istovjetan s ljudskom dušom.

U Kristu su dakle: jedna osoba, dvije naravi, dvije volje i jedna osobna svijest o dvjema različitim naravima i o dvjema različitim djelovanjima. Kristova svijest nadilazi sve okvire ljudske psihologije. Nemoguće je do kraja prodrijeti u njezine tajne i riješiti njezine zagonetke. Unatoč mukotrpnom propinjanju ljudskoga uma, osoba Isusa Krista, osoba Sina Božjega ostat će i dalje prekrivena otajstvenim velom *učenog neznanja* — *docta ignorantia* — kojega ljudski um nikada do kraja neće razotkriti ili proniknuti. *Mysterium fidei!*

46 Usp. K. Rahner, »Chalkedon — Ende oder Anfang« u: a. GRILLMEIER (ur.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, vol. III. (Echter Verlag, Würzburg 1979) 6; Isti članak je objavljen pod naslovom »Probleme der Christologie von heute« u: *Schriften zur Theologie*, vol. I, Benziger Verlag, Zürich–Einsiedeln–Köln 1972., 169–222.

REFLECTIONS ON THE CONSCIOUSNESS OF CHRIST

The manner in which Jesus Christ perceived himself as the Second Divine Person

Željko Paša

Summary

From the definition of the hypostatic union we have obtained theological deductions which require, as does the Magisterium of the Church, that we believe that Christ was aware of His divine sonship from the very beginning, and that he possessed the power to behold the presence of God. However, the Magisterium does not relate the manner in which this consciousness existed in Christ.

There are diverse kinds of knowledge, diverse ways in which the perceived reality can exist in the consciousness of the perceiver. Encyclopedic knowledge expresses a human manner of perception which is imperfect. It may stifle a person's freedom and the self-actualization process. Jesus' contemplation of God's presence is of the order of transcendental knowledge. This knowledge is His fundamental transcendental awareness of the self. The immediacy with which the man Jesus was able to behold God during His earthly life was not the »visio beatifica« which is to ensue from the Resurrection: the scope for suffering and growth remained. Jesus' transcendental awareness of His divine sonship strives, as does all transcendental knowledge, to be articulated as encyclopedic knowledge, and thus to fully express the ineffable which has been borne within from the beginning.

This self-interpretation is realized in the course of human history, which Jesus endured, thus subjecting himself to the universal law of growth and maturation.

