

Povijesni Isus u katoličkoj teologiji

Od početka XX. st. do Drugog vatikanskog sabora

Ivan KARLIĆ

Sažetak

Katolička teologija i kristologija posljednjih stoljeća razmišljala je o otajstvu Isusa Krista u okviru tradicionalnih kategorija i naučavanja, ograničavajući se uglavnom na prenošenje prethodnog dogmatskog spekulativnog učenja. Racionalizam i protestantska liberalna teologija prošlog stoljeća imali su odjeka i u katoličkoj teologiji, te s početka XX. st. nastaje u Katoličkoj crkvi modernistički pokret koji prenaglašuje uporabu povijesno–kritičkih metoda u teološko–biblijskom studiju. Govoreći o Isusu Kristu, modernisti se ograničuju samo na figuru povijesnog Isusa iz Nazareta koji nema ništa zajedničko s Kristom vjere kojeg ispovijeda Crkva i dogmatske formulacije. Nakon modernističke krize katolička teologija/kristologija tridesetih godina kreće putem obnove, i to poradi pojave nove generacije teologa i novih teoloških strujanja u Crkvi: pokušava se novim načinom i novom metodologijom studirati biblijske izvore i dogmatske sadržaje vjere. Premda ta obnova dovodi do većeg zanimanja za figuru povijesnog Isusa kao jednog od temelja kristološkog razmišljanja, povijesni Isus ipak nije dovoljno vrednovan u teološkim spisima prije Drugog vatikanskog sabora, a niti neposredno nakon njega. Ipak, povratak katoličke teologije kristocentrizmu postavio je temelje za dublje i konkretnije teološko razmišljanje o Isusu iz Nazareta – Kristu.

Uvod

Opći pogled na kristologiju posljednjih nekoliko stoljeća – od Tridentskog sabora u katoličkom ozračju, odnosno od smrti velikih reformatora u protestantskoj crkvi – pokazuje da se u oba crkvena konteksta na dogmatskom planu nastavljalo razmišljati o Kristovu otajstvu u okviru tradicionalnih kategorija i naučavanja. Što se Katoličke crkve tiče, valja zamijetiti da se Tridentski sabor i nije mnogo bavio kristologijom; protestantska reforma nije ni postavljala ozbiljnije probleme glede figure i spasenjske uloge Isusa Krista, nego je nudila neka rješenja glede načina na koji spasenje postaje djelotvorno za čovjeka (*sola fides*). Trident je, dakle, tek tu i tamo dodirnuo kristološka i soteriološka pitanja: u dekretu o iskonskom grijehu, sabor potvrđuje da je Isus Krist jedini posrednik koji nas je pomirio s Bogom (DS 1513); u dekretu o opravdanju naučava se da je Otac poslao Sina da otkupi one koji su bili pogani i pod zakonom (DS

1522–1524; 1526); na drugim mjestima također se potvrđuje Kristova zasluga u posredovanju za čovječanstvo (DS 1534–1535; 1547), da je ona ontološke i moralne naravi (DS 1546), te da je Krist dao zadovoljštinu Ocu za grijehе ljudi (DS 1571).

Nakon Tridentskog sabora različite katoličke škole (dominikanska tomistička, vezana za učenje sv. Tome Akvinskog; franjevačka skotistička, koja razvija učenje Ivana Duns Scota; isusovačka, koja je vezana uz naučavanje L. de Molinae i F. Suáreza) obrađuju različite kristološke tematike koje se odnose prije svega na motiv utjelovljenja Sina Božjega, zatim produblјivanje značenja »osobe« i hipostatske unije u Kristu, shvaćanje Kristove slobode i posluha Ocu, ljudska spoznaja Isusa Krista itd. Kristološko razmišljanje o tim temama nerijetko je uzrokovalo vrlo žustre i polemične rasprave između pojedinih školá, a jedna od posljedica njihovih uvjeravanjâ i »nadmudrivanjâ« bila je, bez sumnje, apstraktnost i irealizam u kristologiji, odnosno dogmatska spekulacija i dijalektika.

U protestantskom ambijentu bila je slična situacija; teologija i kristologija proizašle iz reformacije ostale su vjerne dogmatskom naučavanju o čovještvu i božanstvu Isusa Krista kao i drugim temeljnim kristološkim izričajima prvih kršćanskih saborâ, ali istodobno vođene su unutar protestantskih crkava rasprave o ubikvizmu nebeskog Krista, o *communicatio idiomatum*, o službama (*munera*) Krista–posrednika, o načinu shvaćanja prisutnosti spasenja Božjega u Isusu Kristu itd.

Dok je kristološko razmišljanje crkava išlo uglavnom teoretskim putovima i bilo zabavljeno, često sitničavim, preciziranjem dogmatsko–kristološke doktrine, mnogi vjernici nisu mogli ni shvatiti teološke formulacije, a niti naći u njima nešto što bi »hranilo« njihov duhovni život. Stoga su se tražili i polako razvijali drugi putovi preko kojih bi se živio plodniji duhovni život i odnos s Isusom Kristom. Tako je u duhovnosti i došlo do razvoja *crkvenog kristocentrizma* sv. Ignacija iz Loyole (+1556), *kristocentrizma molitve i života* sv. Terezije iz Avile (+1582), meditacija o Isusu koji je »Sve« i »Ništa« sv. Ivana od Križa (+1591), »pobožnog« kristocentrizma sv. Franje iz Salesa (+1622). U to doba razvija se, među katolicima, i *pobožnost* prema Presvetom Srcu Isusovu i Presvetom Sakramentu, odnosno *pobožno meditiranje* nad Biblijom, među protestantima. Na taj način u crkvama se doživlјava i živi odnos s Isusom Kristom na dvije »paralelne« razine: na *razini pravovjernog naučavanja* kojeg teolozi formuliraju na, uglavnom, apstraktan način, te na *razini pobožnosti i vjerske prakse*, ali nedovoljno prosvijetljene i vrednovane od strane (konkretnog) kristološkog razmišljanja čiji se manjak očito osjećao u objema Crkvama.

Takva situacija potrajala je sve do kraja XVIII. st., odnosno do iluminizma i racionalizma, kada su se i neki filozofi počeli baviti kristologijom: B. Spinoza je u Isusu Kristu vidio samo čovjeka duboke duhovnosti i mudrosti koji bi bio uzorom življenja prema visokim moralnim normama. I. Kant je govorio o kršćanstvu i teologiji u moralnoj, individualnoj i socijalnoj perspektivi; prema

njemu, čovjek je pozvan živjeti moralne vrijednosti i ostvariti ideju »čovjeka prihvaćenog od Boga«, odnosno ideju »sina Božjega«. Za Kanta Isus Krist je bio »mudri učitelj morala«, dok je kristološko–soteriološki moment bio izvan domašaja ovog filozofa. Osim ovih, i mnogi drugi filozofi–racionalisti modernog doba (Hegel, Fichte, Schleiermacher, Feuerbach, Nietzsche...) u Isusu Kristu vide samo jednog posebno nadarenog čovjeka i ništa više.

Racionalizam je ušao i u teologiju, posebice u protestantskom ambijentu. Sa H.S. Reimarusom (+1768) počela je jedna nova epoha u kristološkom studiju; on je odbijao tradicionalnu figuru Isusa Krista, onakvu kakvom ga je predstavljala teologija, kristološke dogme i Sveto pismo. Takav način razmišljanja preuzela je protestantska liberalna teologija u XIX. st. koja je uvela i nove metode u teološko–biblijski studij. Posljedica toga bilo je svođenje Isusa Krista tek na povijesnu osobu koja je doista živjela u Palestini i od koje su njegovi učenici (odnosno vjera učenikâ) i poslije crkvene dogme »učinili« Sina Božjega, uskrsnulog Spasitelja. Upravo u to se vrijeme i rađa pitanje o *povijesnom Isusu*,¹ najprije među protestantima.

U katoličkom ozračju početak XX. st. označen je, s jedne strane, obnovom katoličke znanosti na gotovo svim područjima: u egzegezi, patrologiji, proučavanju povijesti Crkve..., ali ujedno je označen i *modernističkom krizom*. Teologija je nastavljala svoje tradicionalno naučavanje, ali ni među katoličkim teolozima ne ostaju bez odjeka teološko–biblijsko–kristološki izazovi koji su se pojavili u protestantizmu te se katoličanstvo susreće s problemom modernističkog pokreta: neki egzegete i povjesničari dogmi pokušavali su unijeti u kršćanstvo neke nove i »moderne« ideje i naučavanja. Riječ je zapravo o činjenici da se u katoličkom ambijentu počeo osjećati utjecaj protestantskih teoloških strujanja koja su u to doba bila vrlo aktualna. Naime, u to vrijeme katoličko teološko razmišljanje bilo je još uvijek vođeno (neo)skolastičkim i apologetskim metodama, preuzetima još iz posttridentskih vremena. Budući da su u protestantskim ambijentima nastajali tada novi teološko–biblijski i kristološki pravci, po sebi zanimljivi i privlačni, imali su odjeka i u katoličkoj teologiji. Što se tiče tematike o povijesnom Isusu, u katoličanstvu se ta problematika razvijala znatno sporije i, barem do Drugog vatikanskog sabora, drukčije negoli u protestantizmu.

1. *Modernistička kontroverzija*

Na prijelazu iz prošlog u naše stoljeće veći dio katoličkih teologâ–biblistâ pokazao se vrlo rezerviranim prema novim egzegetskim metodama koje je donijela »liberalna teologija«. Jedan od razloga te rezerviranosti jamačno je bio i strogi nadzor crkvenog učiteljstva nad teologijom. Ipak, nove biblijsko–egze-

1 Usp. I. Karlič, »Povijesni Isus u protestantskoj teologiji«, u: *Obnovljeni život* 5 (1996) 543–558; posebice v. n. 1 glede značenja izraza *povijesni Isus*.

getske metode polako su se unosile i u katoličku egzegezu, ali gdjekad neoprezno i olako. Naime, utjecaj protestantske teologije i egzegeze pripomogao je da se u katoličkoj teologiji, krajem prošlog i početkom ovog stoljeća, rodi *modernistička kriza*. Neposredni razlog te krize bilo je isključivo preuzimanje povijesno-kritičke metode u biblijskim studijima, posebice od strane francuskog egzegete A. Loisyja. To je uzrokovalo jedno novo tumačenje svetopisamskih tekstova koje se suprotstavljalo dogmatskim postavkama vjere. Kako su sâmi modernisti tvrdili, svrha modernističkog pokreta bila je: sačuvati, odnosno približiti Crkvi modernog čovjeka.²

Modernizam se proširio posebice u Francuskoj, Italiji i, dijelom, u Engleskoj; njegovi glavni predstavnici su: A. Loisy (1857–1940), G. Tyrrell (1861–1909), E. Le Roy (1870–1954), E. Buonaiuti (1881–1946), R. Murri (1870–1914) i drugi.

Leader tog pokreta bio je, bez sumnje, A. Loisy koji je zastupao mišljenje da je u znanstvenom istraživanju religijskih istinâ potrebno i dovoljno ostati samo na povijesti i povijesnoj razini, služeći se kritičkom metodom. Njegova metoda je, kako je sâm tvrdio, povijesno-kritička. U svojem teološko-kristološkom istraživanju³ Loisy uzima kao polazište sinoptička evanđelja koja smatra važnim i vrijednim povijesnim svjedočanstvima za predstavljanje i upoznavanje stvarne figure Isusa iz Nazareta. Služeći se u svojem studiju Svetog pisma povijesno-kritičkom metodom, francuski teolog zaključuje da se rezultati njegova znanstvenog istraživanja znatno razlikuju od dogmatskih članaka vjere. To ga navodi na zaključak o dubokom jazu između povijesne spoznaje o Objavi i teološke spoznaje o istoj Objavi. Vodeći se tim načinom razmišljanja, formulira teoriju o razdvajanju znanosti i vjere, misleći pritom da je napokon našao rješenje problema i glede znanstvenog istraživanja Svetog pisma i glede religijske spoznaje.

Loisyev način razmišljanja preuzeli su i E. Le Roy i G. Tyrrell; radikalizirajući Loisyja, prvi stavlja u središte svojeg studija pitanje: koja je vrijednost dogmatskih formulacija za kršćanski život? Da bi odgovorio na taj problem, on pokušava produbiti značenje dogme kao takve te predlaže novi pojam shvaćanja dogme, suglasan s modernim načinom razmišljanja, a to je: dogmatske formulacije imaju samo negativnu vrijednost, a nikako spekulativni sadržaj!?

Primjenjivanje modernističkih metodoloških principa na figuru Isusa Krista, dovelo je »moderne« teologe do zaključka da je on bio običan čovjek: živio je čineći dobro drugima, na jedan poseban način je imao u sebi Božjega Duha,

2 Usp. R. Aubert, »Teologia cattolica nella prima metà del secolo XX«, u: R. Vander Gucht–H. Vorgrimmmer (prir.), *Bilancio della teologia del XX secolo*, Roma 1972., II, 13–71. O povijesti modernističke krize v. J. Riviére, *Le modernisme dans l'Église*, Paris 1929.; P. Olivier, »Les Modernismes et les Modernistes. Travaux récents«, u: *Recherches de Science Religieuse* 74 (1986) 339–440.

3 Usp. A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Paris 1902.; Bellevue³1904. (preuređeno izdanje); Idem, *Autour d'un petit livre*, Paris 1903.; Idem, *Le quatrième Évangile*, Paris 1903.; Idem, *Les Évangiles synoptiques*, Paris 1907.

umro je razapet na križ, ali i uvjeren da mora uskrsnuti, e da bi uspostavio kraljevstvo nebesko. Sebe je smatrao Mesijom i to je javno rekao pri kraju svog života; no, njegov mesijanizam bio je eshatološke naravi, a on sâm bio je uvjeren da će se eshatološko vrijeme ubrzo ostvariti. Isusova svijest i spoznaja su, dakle, čisto ljudske naravi.

To je »jedina moguća« figura povijesnog Isusa kako su je svojim povijesnim istraživanjem »iznašli« modernisti. No, nisu se tu i zaustavili. Prema njihovom mnijenju, ovu »znanstveno–povijesnu« sliku o Isusu iz Nazareta nadopunila je prva Crkva svojim naučavanjem o *Kristu vjere*, odnosno počela je govoriti o Isusu kao o naravnom Sinu Božjemu; njegova smrt tada je predstavljena kao otkupiteljska, a nakon smrti, propovijedala je prva Crkva, dogodilo se Isusovo uskrsnuće. Prema naučavanju modernista, povjesničar ne može doći do tih činjenica niti se može odrediti pred takvom slikom Isusa Krista; ne može ih ni potvrditi niti zanjekati, ali »zna« da između povijesnog Isusa i Krista vjere postoji duboki jaz koji se ne može premostiti, osim ako se ne uteče vjeri.

Na taj način modernistička kristologija, posebice ona Loisyeva, postavila je problem odnosa između figure povijesnog Isusa (do koje su došli povijesno–kritičkom metodom) i figure Isusa Krista kako ga predstavlja crkvena dogmatika. To bi bila kristologija, u esencijalnim crtama, kako ju je predstavljao Loisy u svojim tzv. »crvenim knjižicama«. Glede kristološke impostacije ostalih modernista, može se reći da nema nekih posebnih razlikâ od Loisyja. Tek je Tyrrell nastojao osloboditi se od jednostranih rezultata povijesno–kritičke metode i tako umanjiti nastalu udaljenost između svetopisamskih svjedočanstava i dogmatskih formula, ali bez puno uspjeha.

Sve ovo obvezivalo je donekle katoličku teologiju da pokuša dublje razmišljati o svojoj vjeri, o naravi objave u Isusu Kristu te o kršćanskim dogmama. Mnogim katoličkim misliocima s početka stoljeća činila se vrlo sumnjičavom uporaba povijesno–kritičke metode i interpretacije Svetog pisma, kako je to Loisy činio. Temeljne rezerve katoličke teologije dobile su svoj konkretan oblik u pitanjima kao: Može li se Svetog pismo studirati kao i bilo koji drugi povijesni tekst? Neće li se izgubiti iz vida specifični značaj »svetog teksta«? Treba li potpuno napustiti čitanje Svetog pisma u skladu s crkvenom tradicijom i učiteljstvom? U svakom slučaju, mnogo katoličkih teologâ i mislilacâ nisu prihvaćali modernistički pokret i metode koje je predlagao Loisy.

Među prvima koji su stali nasuprot modernističkim postavkama Loisyja bili su M. Blondel i F. von Hügel, obojica smatrani nositeljima »katoličkog odgovora« na modernizam. U Blondelovoj kritici upućenoj Loisyju⁴ posebice su

4 Posebno su zanimljiva pisma koja je Blondel upućivao svom sunarodnjaku nakon prvog izdanja *L'Évangile et l'Église*, objavljena u: R. Marlé, *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse*, Paris 1960., 72–111. Glede njegovih ostalih djela, za naš argumenat su važna: M. Blondel, *Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, Paris 1904.; Isti, »De la valeur historique du dogme«, u: *Bulletin de littérature ecclésiastique* 6 (1905) 61–67.

vrijedna pozornosti njegova razmišljanja o odnosu ljudske i božanske spoznaje kod Isusa: naime, on je mnijenja da prvo nije apsorbirano od drugog: govoreći o Isusovoj solidarnosti s grešnim čovječanstvom, on drži da se Isus toliko prilagodio našem ljudskom načinu govorenja i razmišljanja da jednostavno nije moguće da se njegova čovječnost i njegova ljudska spoznaja »izgubi« u njegovu božanstvu. Von Hügel je, pak, pokušavao vrednovati i neke pozitivne elemente u Loisyevu načinu razmišljanja.⁵

Katolička teologija i kristologija isprva su zauzeli polemičke pozicije nasuprot modernističkom pokretu, zalažući se u obrani tradicionalnog naučavanja o osobi Isusa Krista. Na taj način aktivno sudjelovanje većine teologa u toj kontroverziji bilo je potaknuto apologetskom brigom za pravovjerno naučavanje te su odlučno odbacivali Loisyovo učenje. Ipak, bilo je i onih, kao P. Batiffol, M.J. Lagrange i M. Lepin,⁶ koji su, našavši inspiraciju u strogo znanstvenim kriterijima za svoje egzegetske studije, pokušali ocrtati povijesnu figuru Isusa iz Nazareta, te rasvijetliti postojeći *kontinuitet* između prikazivanja i shvaćanja povijesti u Svetom pismu i vjeri koja se na njemu temelji. Posebno su isticali kontinuitet između povijesnog Isusa i Krista vjere, te se, uglavnom, u tome i sastojao odgovor katoličke teologije i kristologije modernističkoj struji. Osim toga, u modernističku kontroverziju uključilo se i crkveno učiteljstvo; papinskim dekretom *Lamentabili* (1907)⁷ i enciklikom *Pascendi* (1907).⁸ Pio X. je osudio modernizam i pripomogao da on u relativno kratkom vremenu bude zaustavljen.

Modernistički pokret i sâm Loisy, unatoč problemima koje su izazvali, istodobno imaju i određenu zaslugu utoliko što su pridonijeli da se i katolička teologija upita glede metodâ znanstvenog studija Biblije, da dublje razmišlja o naravi Objave i dogme te da se zanima i za problem »zaboravljenog« povijesnog Isusa.

1.1. Postmodernistička egzegeza

Antimodernističke reakcije zaustavile su neko vrijeme razvoj i napredak teološko–biblijskih studija u Katoličkoj crkvi; posebice su egzegetski studiji morali biti vođeni sa skrajnjim oprezom. Trebalo je čekati dvadesete godine ovog stoljeća i otvaranje »Jeruzalemske biblijske škole« i »Biblijskog instituta« u Rimu da bi se ponovno nastavili razvijati biblijski studiji. Nastojanjem

5 Usp. F. von Hügel, »Du Christ éternel et de nos christologies successives«, u: *La Quinzaine* 10 (1903–1904) 285–312.

6 Usp. P. Batiffol, *Jésus et l'histoire*, Paris, 1904.; Isti, *L'enseignement de Jésus*, Paris 1905.; M.J. Lagrange, »L'Évangile et l'Église« par A. Loisy«, u: *Revue biblique* 12 (1903) 292–313; Isti, *La méthode historique. La critique biblique et l'Église*, Paris 1904.; M. Lepin, *Jésus, Messie et Fils de Dieu, d'après les Évangiles synoptiques*, Paris 1904.; Idem, *Les théories de A. Loisy. Exposé critique*, Paris 1908.

7 Usp. AAS 40 (1907) 470–478 (DS 3401–3466).

8 Usp. AAS 40 (1907) 593–650 (DS 3475–3500).

ponajprije M.J. Lagrangea, egzegetski studiji su polako uvodili i »moderne« metode u svoja istraživanja.⁹ Od tridesetih godina dalje katolička egzegeza ističe posebice »povratak biblijskim izvorima«, bez sumnje pod utjecajem protestantske egzegeze koja se tada sve više udaljava od teološkog liberalizma XIX. st. Na taj način u katoličkom ozračju počinje se razvijati *biblijski pokret* predvođen skupinom teologa¹⁰ koji sa simpatijom gledaju u egzegezi povijesno-kritičke metode i polako ih prihvaćaju (*Formgeschichte, Redaktionsgeschichte*), oslobađajući ih od ekstremnih naglasaka koje su one imale u svojim počecima. U njemačkom govornom području katolički teolozi također sudjeluju u raspravama o demitizaciji evanđelja te o važnosti i interesu za povijesnog Isusa i kerigmatskog Krista, teme koje je posebice naučavao R. Bultmann i njegova škola. Na taj način se i u katoličkom ambijentu počelo postavljati pitanje o Isusu iz Nazareta kao povijesnoj osobi, naravno s drukčijim gledanjem i drukčijim nazivljem od prethodnog *Leben-Jesu-Forschung* (*istraživanje o Isusovu životu*) liberalne teologije. Nije se radilo o tome da se želi staviti nasuprot povijesni Isus i Krist vjere (kerigmatski Krist), nego se htjelo pokazati da je povijesni Isus sastavni dio vjere u kerigmatskog Krista, te da je teološko-povijesno istraživanje o Isusu iz Nazareta zapravo potreba kršćanske vjere za koju upravo povijesni Isus ima veliko značenje. Tako se tridesetih godina pojavila serija publikacija o životu Isusa Krista,¹¹ ali većina tih »Isusovih životopisa« bila je napisana u apologetskoj perspektivi. Ipak, bio je to znak sasvim nove tendencije u katoličkoj teologiji/kristologiji koja tako postaje više kristocentrična i osjetljivija na povijest. Međutim, katoličko znanstveno istraživanje bilo je tada u priličnom zaostatku u usporedbi s razvojem kristološko-biblijskih istraživanja u protestantskom svijetu.

2. *Obnova katoličke teologije/kristologije*

U Katoličkoj crkvi tridesetih godina počelo se shvaćati da tradicionalna teologija više ne odgovara potpuno traženju i potrebama suvremenog čovjeka, niti metodološki (dominirala je još uvijek skolastička i apologetska metoda) niti doktrinalno (prevelika vezanost na klasičnu metafiziku), a uz to nisu se odveć uzimale u obzir nove spoznaje o izvorima teologije. Odatle se i javlja potreba da se kršćanska poruka »prevede« na nove oblike izražavanja te da se posluži i novim metodama, različitima od onih tradicionalnih.

- 9 Upravo tih godina J. Jeremias, zajedno s R. Ottom i C.H. Doddom, postavio je i problematiku Isusova propovijedanja i same povijesne figure Isusa iz Nazareta, smatrajući to pitanje teološkim a ne povijesnim.
- 10 Misli se na: L. Cerfaux, P. Benoit, F.M. Braun, H. Schlier, E. Peterson, X. Léon-Dufour, J.B. Bauer, K.H. Schelkle.
- 11 Najznačajnije su: F.M. William, *Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel*, Göttingen 1933.; K. Adam, *Jesus Christus*, Augsburg 1933.; L. de Grandmaison, *Jésus-Christ, sa personne, son message*, Paris 1928.; M.J. Lagrange, *L'Évangile de Jésus-Christ*, Paris 1928.; J. Lebreton, *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ Notre Seigneur*, Paris 1931.

Obnova dogmatsko–eklezijalne kristologije započela je između dva svjetska rata, odnosno neposredno nakon drugog velikog sukoba, zahvaljujući posebice teolozima kao: K. Adam,¹² R. Guardini,¹³ É. Mersch,¹⁴ J.R. Geiselman¹⁵ i drugima koji su se ubrzo prihvatili problematike o povijesnom Isusu koju su pobudili Bultmannovi učenici.¹⁶

Kod mnogih teologâ vidjelo se da doista žele dati nešto novo katoličkoj teologiji/kristologiji, da žele njezin razvoj i napredak; nisu se ograničavali samo na bolje i jasnije izlaganje crkvenog naučavanja, nego su doticali i temeljna pitanja vjere, primjerice, središnje (i gotovo ekskluzivno) mjesto Kristova uskrsnuća i slavnih otajstava u traktatu o otkupljenju, eshatološke aspekte kršćanstva, a trudili su se dati teološke odgovore na probleme koje su postavljali znanost i filozofi (uglavnom protukršćanske orijentacije) prošlog i ovog stoljeća, kao G.F.W. Hegel, K. Marx, M. Heidegger, J.P. Sartre. Ovdje se neizostavno mora spomenuti ime P. Teilhard de Chardina, jednog od tada najkontroverznijih teologâ u Katoličkoj crkvi, koji je nastojao približiti dva svijeta koja su se prije gotovo ignorirali: svijet teologije i svijet znanosti,¹⁷ nastojeći stvoriti originalni model *kozmoške kristologije*.¹⁸

Njegova kristologija traži *univerzalnog Krista*; u svojem razmišljanju razlikuje tri razine koje odgovaraju trima metodološkim opcijama. Prva je znanstvena razina, zatim filozofska i teološka; ova posljednja se ne temelji na razumu, kao prve dvije, nego na Objavi. U toj razini Teilhard prelazi od filozofske hipoteze »Omega« (transcendentalno središte evolucije i pokretač evolutivnog procesa) na osobu i događaj Isusa Krista, utjelovljenoga, umrloga i uskrsnuloga; Krist je osobna božanska i transcendentalna »Omega«, kozmički vrhunac koji pročišćava, privlači i vodi kozmičku evoluciju prema cilju i ispunjenju. Isus iz Nazareta, čovjek i Bog, jest *univerzalni i kozmički Krist*, temelj, vrhunac i cilj koji sve privlači k sebi¹⁹ (točka »Omega«). Što se tiče povijesne figure Isusa iz

12 Usp. K. Adam, *Jesus Christus*, Augsburg 1933.; Idem, *Der Christus des Glaubens. Vorlesungen über die kirchliche Christologie*, Düsseldorf 1954.

13 Svekoliko njegovo razmišljanje prožeto je Isusom Kristom: kristocentrizam je posebice istaknut u njegovom remek–djelu *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Basel 1937., kao i u drugim djelima: *Die Offenbarung, ihr Wesen und ihre Formen*, Würzburg 1940.; *Das Bild von Jesus Christus im Neuen Testament*, Würzburg 1948.

14 Njegovo glavno djelo jest: *La théologie du Corps Mystique*, Paris–Bruxelles 1944.; i tu i u drugim teološkim djelima jasno se uočava kristocentrizam.

15 Usp. J.R. Geiselman, *Jesus der Christus*, Stuttgart 1951.; Idem, *Jesus der Christus. Die Frage nach dem historischen Jesus*, München 1965.

16 Vidi n. 1.

17 Usp. P.T. de Chardin, *Le milieu divin, Oeuvres IV*, Paris 1957.; Idem, *Science et Christ, Oeuvres IX*, Paris 1965.; Idem, *Comment je crois, Oeuvres X*, Paris 1969.

18 Način gledanja i shvaćanja vjere u Krista unutar kozmoškog horizonta nalazi se već kod kršćanskih apologeta II. st. (*kristologija Logosa*).

19 Ovdje francuski teolog doslovno citira Kol 1,17 (»sve stoji u njemu«, tj. u Kristu); usp. *Comment je crois, nav. dj.*, 87.

Nazareta, Teilhard se jasno osvrće i na nju, jer u suprotnom utjelovljenje (temelj njegove kristologije) bi se moglo shvatiti kao običan mit. Međutim, konkretnoj ljudskoj zbilji povijesnog Isusa on ne pridaje posebnu važnost; njemu je najvažnije »pokazati« božanstvo povijesnog Isusa²⁰.

Obnova hegelijanske filozofije i važnost koju je marksizam pridavao povijesti navelo je mnoge katoličke teologe pedesetih godina da se zapitaju, može li i kršćanska objava dati nešto svoga na tom polju (povijesti i povijesnosti) koje su skolastička i posttridentska teologija ostavili neistraženim. U toj perspektivi ponajviše su radili J. Daniélou, M.D. Chenu, Y. Congar i H.U. von Balthasar, te se pojaviše tada djela koja govore o teologiji povijesti i teologiji zemaljske stvarnosti,²¹ koje u svojem razmišljanju posvećuju veću pozornost konkretnom ljudskom životu na zemlji, da bi donekle odgovorili na izazove i zamjerke upućene kršćanstvu od učenikâ Marxa i Nietzschea (da je kršćanstvo daleko od čovjeka kao takvog i od njegovih konkretnih problema). Na taj način se u katoličkoj teologiji/kristologiji ponovno vrednuje i više razmišlja o kršćanskom humanizmu te o zauzimanju i odgovornosti kršćana, u ime Isusa Krista, u povijesti i u svijetu. Bio je to zapravo početak obnove i konkretnijeg razvoja teološko–kristološkog razmišljanja u katoličanstvu; sâma kristologija ne bavi se više samo Isusovom otkupiteljskom smrću na križu i slavnim uskršnućem, nego se više pozornosti daje i otajstvu Kristova utjelovljenja, ali još ne i konkretnom povijesnom životu Isusa iz Nazareta. Moglo bi se, dakle, reći da je riječ o pravom povratku na kristocentrizam, ali Isus Krist ostaje još uvijek »samo« utjelovljena Riječ a ne i povijesni Isus.

Jedan od jasnijih znakova egzegetske i kristološke obnove u katoličkom ozračju bilo je djelo *Das Konzil von Chalkedon*²² s prilogima raznih predstavnika novih teoloških strujanja²³ koji upućuju na potrebu da se temeljitije proučava i razvija kristološko učenje Kalcedonskog sabora (dvije naravi Isusa Krista u jednoj osobi) te da ga se upotpuni prinosima i spoznajama moderne svetopisamske kritike. Povijesni mentalitet, koji karakterizira modernu epohu, vodio je na taj način prema produbljivanju kritičkog istraživanja svetopisamskih tekstova i dogmi, te istodobno i prema većem interesu za ljudsko–povijesnu

20 O Teilhardovoj teologiji/kristologiji v. H. de Lubac, *Il pensiero religioso di P. Teilhard de Chardin*, Brescia 1965.; W. Pfeffer, *Christus–Omega. Neutestamentlich–exegetische Untersuchung zur Christologie und Anthropologie von Teilhard de Chardin*, Bern–Frankfurt 1979.; J. Maalouf, *Teilhard de Chardin: son apport, son actualité*, Paris 1982.

21 Usp. J. Daniélou, *Les orientations présents de la pensée religieuse*, u: *Études* t. 249 (1946) 5–21; Isti, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1952.; H.U. von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, Freiburg 1950. (preuređeno treće izdanje je iz 1959).

22 A. Grillmeier – H. Bacht (prir.), *Das Konzil von Chalkedon*, I–III, Würzburg 1951–1954.

23 Između ostalih tu su: K. Rahner, *Chalkedon – Ende oder Anfang*, u: *ivi*, III, 3–49 (kasnije je stavljen i u: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, I, Einsiedeln 1954., 169–222 pod naslovom: *Probleme der Christologie von heute*); A. Grillmeier, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*, u: *ivi*, I, 5–202; B. Welte, *Homoousios hemin*, u: *ivi*, III, 51–80.

figuru Isusa iz Nazareta i za njegovu ljudsku psihologiju.²⁴ Osim tih teologâ koji su nastojali iznaći i pružiti nove formulacije kristološke dogme,²⁵ bilo je i teologâ koji su se tome odlučno opirali u ime vjernosti kalcedonskoj formulaciji.²⁶

K. Rahner je posvetio veći dio svog razmišljanja upravo kristologiji:²⁷ od vrlo važnog članka iz 1954. godine o kristologiji na Kalcedonskom saboru,²⁸ koji je označavao početak novog kristološkog razmišljanja u Katoličkoj crkvi, do kristoloških razmišljanja objavljenih u njegovim *Teološkim spisima*,²⁹ zatim do kristološke meditacije *Vjerujem u Isusa Krista*,³⁰ interdisciplinarnu *Kristologije*³¹ i do zrele kristološke sinteze u VI. poglavlju njegovih razmišljanja o vjeri.³²

Rahnerovi teološki i kristološki spisi bogati su filozofskim odrednicama, premda se on nije smatrao filozofom. Njegova glavna briga jest »pomiriti« ontološko–metafizičke postavke sv. Tome s povijesno–egzistencijalnim postavkama M. Heideggera. To se posebno vidi u njegovoj kristologiji u kojoj, s jedne strane, brani »ontološkog« Krista prihvaćajući kalcedonsku dogmu, a, s druge strane, predlaže tumačenje vjere u Krista prema egzistencijalističkoj shemi. On se, u načelu, slaže s prosudbom da su, nakon dogmatske definicije na Kalcedonskom saboru, patristička i skolastička kristologija jednostrano koncentrirale pozornost na Kristovo božanstvo, ostavljajući u sjeni njegovo čovječstvo i originalnost čovjeka Isusa u odnosu prema Bogu i prema ljudima. Zbog toga Isus iz Nazareta postao je donekle apstraktan za današnji mentalitet

- 24 Zanimljivo je ovdje napomenuti da je francuski teolog J. Galot pokušao razmišljati o osobi Isusa Krista u dva smjera: primjenjujući u kristologiji trinitarni pojam osobe i vrednujući rezultate moderne psihologije (usp. J. Galot, *La personne du Christ*, Gembloux 1969.; Idem, *Vers une nouvelle christologie*, Gembloux 1971.; v. također: L. Iammarrone, *L'unità psicologica in Cristo*, Roma 1962).
- 25 Glede ovog argumenta v. K. Rahner, »Zur Theologie der Menschwerdung«, u: *Schriften zur Theologie*, IV, Einsiedeln 1960., 137–155; Idem, »Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung«, u: *Schriften zur Theologie*, V, Einsiedeln 1962., 183–221; Idem, »Incarnation«, u: *Sacramentum Mundi*, II, Freiburg i.B. 1967., 824–840; Idem, »Jesus Christus«, u: *Sacramentum Mundi*, II, Freiburg i.B. 1967., 920–957; K. Rahner – W. Thüsing, *Christologie – systematisch und exegetisch*, Freiburg i.B. 1972., 17–78; A. Hulsbosch – E. Schillebeeckx – P. Schoonenberg, »Gods heilspresentie in de mens Jezus Christus«, u: *Tijdschrift voor Theologie* 6 (1966) 249–306; Ch. Duquoc, *Christologie. Essai dogmatique*, I–II, Paris 1968.; H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg i.B. 1970.; J. Galot, *Vers une nouvelle christologie*, Gembloux 1971.
- 26 Usp. A. Piolanti, »L' 'immagine di Cristo' nella teologia contemporanea«, u: *Divinitas* 12 (1968) 151–172.
- 27 Ovdje ćemo se ograničiti samo na onaj dio njegovog studija koji govori o našoj temi.
- 28 Usp. K. Rahner, *Chalkedon – Ende oder Anfang*, nav. dj.
- 29 Usp. Isti, *Schriften zur Theologie*, I–V, Einsiedeln 1954–1962.
- 30 Usp. Isti, *Ich glaube an Jesus Christus*, Einsiedeln 1968.
- 31 Usp. K. Rahner – W. Thüsing, *Christologie, systematisch und exegetisch*, Freiburg i.B. 1972.
- 32 Usp. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i.B. 1976.

ljudi koji su skloni povijesno—egzistencijalnom razmišljanju. Naravno, to ne znači da klasična kristologija nema više vrijednosti, dapače, ona ima trajnu vrijednost i ostaje uvijek polazišna točka svakog kristološkog razmišljanja, ali potrebno ju je upotpuniti, odnosno produbiti i ljudsku i božansku stvarnost Isusa Krista. Kalcedon nije za Rahnera završna nego polazna točka kristologije i razmišljanja o vjeri.³³ Dakle, zadaća današnje kristologije bila bi: na novi način protumačiti i formulirati crkvenu dogmu »Krist je čovjek i Bog; Bog je postao čovjek u konkretnom Isusu Kristu«, e da bi sadržaj te dogme bio jasniji i pristupačniji modernom čovjeku. Zbog toga Rahner tvrdi da svaki kristološki govor, da bi bio doista kristološki, treba poći od povijesnog Isusa iz Nazareta, ispovijedanog kao potpuna i najviša objava Boga čovječanstvu; bez te povijesne činjenice samoobjava Boga u Isusu ne bi bila ni otkrivena. Ta polazišna točka vodi ga da najprije filozofski razmišlja o čovjeku; on ga analizira »transcendentalnom metodom« jer je uvjeren da s njom teologija može shvatiti povijesni događaj Isusa iz Nazareta – Krista, Bogočovjeka, konačnog Spasitelja svijeta. Rahner je uvjeren da objava i »silazak« Boga u Isusa iz Nazareta Krista – predstavlja vrhunski događaj spasenja, a zbog toga i kristološkog razmišljanja. To pak vodi tog teologa da posebnu pozornost posvećuje otajstvu utjelovljenja božanske Riječi, što znači da i on donekle »zaboravlja« povijesnog Isusa. U potonjim svojim razmišljanjima, od sedamdesetih godina dalje, sâm Rahner je osjetio da u kristologiji treba više pozornosti svraćati upravo povijesnom događaju Isusa iz Nazareta³⁴ (tzv. *silazna kristologija*); no, ta tema ostala je u njega nerazrađena te on i dalje najveću pozornost svraća na utjelovljenje Riječi, ostajući tako »kristolog utjelovljenja« ili »kalcedonski kristolog«. Zanimanje za povijesnog Isusa nije *de facto* unijelo novost u njegove kristološke misli; i kad govori o životu Isusa Krista, u njegovim spisima on ostaje prije svega Bogočovjek, Spasitelj čovječanstva;³⁵ njegov život, njegovu smrt na križu i uskrsnuće, Rahner uvijek promatra pod transcendentalnim vidom (*transcendentalna kristologija*).

Svojim teološkim razmišljanjima i H.U. von Balthasar je ostavio za sobom duboke tragove u katoličkoj teologiji. Njegova mnogobrojna teološka djela³⁶ prožeta su *estetskom analogijom*, dok se njegova kristologija može označiti kao »kristologija poslušnosti«.

33 To je njegova temeljna teza izražena u *Chalkedon – Ende oder Anfang?*, nav. dj.

34 Usp. K. Rahner – W. Thüssing, nav. dj.

35 I u svojim posljednjim spisima Rahner posvećuje pozornost Isusu Kristu kao »apsolutnom Spasitelju«, želeći tako povezati »povijesno—spasenjsku kristologiju« sa »ontološko—metafizičkom kristologijom«; usp. K. Rahner, »Cristologia oggi – al posto di una conclusione«, u: *Concilium* 17 (1982) 440–448.

36 Najznačajnija djela su mu: H.U. von Balthasar, *Theologie der Geschichte. Neue Fassung*, Einsiedeln 1959.; Idem, *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie*, Einsiedeln 1960.; Idem, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963.; Idem, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, I–VII, Einsiedeln 1961–1969.; Idem, *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln 1969. (preuzeto iz: *MySal*, III/2, 133–326); Idem, *Theodramatik*, I–V, Einsiedeln 1973–1983.

Kristološko razmišljanje Von Balthasara polazi od dogmatske formule Kalcedonskog sabora: Isus Krist kao Riječ u svojoj ljudskoj zbilji središnja je točka Božje objave, budući da se *Apsolut* objavio u konkretnoj povijesti ljudske egzistencije, u osobi Isusa iz Nazareta – Krista. Isusov temeljni stav bio je posluš Ocu i upravo to ovaj vrsni teolog stavlja u središte svoje kristološke misli, posebice vrhunski moment tog poslušanja koji se očituje na križu: Sin Božji se potpuno ponizuje (*kenosis*) i prelazi put poslušanja sve do muke i smrti na križu, na kojem Riječ postaje »ne–Riječ«. ³⁷ Sva Isusova vlast, sva njegova čudesa i znakovi moći koji se susreću tijekom njegova života mogu se shvatiti samo u kontekstu intimnog odnosa i poslušanja Ocu. Isto tako, utjelovljenje i svekoliki život Isusov mogu se shvatiti tek na križu na kojem se konačno otkriva Isusova egzistencija kao čin poslušanja. Istodobno na križu se pokazuje i svojevoljno poniženje Boga iz ljubavi prema svojim stvorovima. ³⁸

Dakle, prema Von Balthasaru, Isusov križ i utjelovljenje (kao temelj i pretpostavka križu) središte su događaja Isusa Krista; sve drugo u otajstvu Kristovu: povijesni kontekst, povijesna praksa i konkretnost religijskog, socijalnog i političkog života Isusa iz Nazareta ne nalaze posebno mjesto u kristologiji ovog švicarskog teologa, kao da sve to nije »materijal« u kojem se očituje Isusov posluš i ljubav prema stvorenjima. Ova Von Balthasarova »neosjetljivost« za povijesnog Isusa dolazi i od činjenice da on i u teologiji/kristologiji naginje više duhovnosti, mistici i estetici.

Šesdesetih godina došlo je do još jednog pokušaja obnove katoličke kristologije i to od tzv. »nizozemske kristologije«, odnosno od skupine nizozemskih teologa koju čine: A. Hulsbosch, E. Schillebeeckx i P. Schoonenberg. ³⁹ Njihovi pokušaji, poslije još više razrađeni, ⁴⁰ imali su zadaću ponuditi novo *predstavljavanje i tumačenje* kristologije i jedan novi *pristup* osobi Isusa Krista; prema njihovom mnijenju, treba ostaviti po strani kalcedonsku formulu o »dvije naravi« a ponuditi kristološku misao koja bi bila bliža biblijskom naučavanju te istodobno razumljivija današnjem načinu ljudskog razmišljanja. U tom

37 Iz događaja križa von Balthasar izvodi i trinitarnu teologiju.

38 Usp. H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit*, III/2, 300s.

39 Riječ je o zborniku: A. Hulsbosch – E. Schillebeeckx – P. Schoonenberg, »Gods heilspresentie in de mens Jezus Christus: dialoog over het Christus–mysterie« (Spasenjska prisutnost Boga u čovjeku Isusu Kristu), u: *Tijdschrift voor Theologie (TvTh)* 6 (1966) 249–306. Zbornik sadrži, između ostalog, njihove članke: A. Hulsbosch, *Jezus Christus, gekend als mens, beleden als Zoon Gods* (Isus Krist spoznat kao čovjek i ispovijedan kao Sin Božji), 250–273; E. Schillebeeckx, *De persoonlijke openbaringsgestalte van de Vader* (Osobna objava Oca), 274–288; P. Schoonenberg, *Christus zonder Tweeheid?* (Krist bez dvostruke naravi?), 289–306.

40 A. Hulsbosch, »Christus, de scheppende wijsheid van God«, in *TvTh* 11 (1971) 66–76; P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen*, Zürich–Einsiedeln–Köln 1969.; Idem, »Ich glaube an Gott«, in *Trierer Theologische Zeitschrift* 81 (1972) 65–83; Idem, »Het avontuur der christologie«, in *TvTh* 12 (1972) 65–83; E. Schillebeeckx, *Jesus, het verhaal van een levende*, Blömdaals; Idem, *Gerechtigheid en liefde: Genade en bevrijding*, Blömdaals 1977.

smislu oni su u svojoj kristološkoj impostaciji posebice isticali povijesnu zbilju i povijesnu figuru Isusa iz Nazareta, ali i to je još uvijek bilo prilično apstraktno. Ipak, i taj pokušaj bio je znak kristocentrične tendencije u katoličkoj teologiji i kristologiji. To se posebno vidi kod E. Schillebeeckxa, koji u svojoj sakramentalnoj teologiji⁴¹ ističe upravo čovječnost i spasenjske čine Isusa iz Nazareta, koji otkrivaju božansku osobu Nazarećanina.

3. Predkonzilska manualistika

Glede dogmatske teologije, razdoblje između dva rata u Katoličkoj crkvi i nije bilo posebno bogato, barem što se tiče klasičnih traktata posebne dogmatike. Najvećma se nastavljalo prenositi tradicionalno naučavanje i već stečene spoznaje te bi se uzalud tražio u tom razdoblju ekvivalent jedne *Kirchliche Dogmatik* protestantskog teologa K. Bartha.⁴²

Impostacija kristološkog razmišljanja bila je još uvijek ona iz posttridentske manualistike; još sredinom stoljeća prevladavao je govor o hipostatskoj uniji te o kategorijama zasluge, zadovoljštine, naknade od strane Isusa Krista, zbog uvrede koje je čovječanstvo nanijelo Bogu. U središtu kristologije bio je, dakle, Isus Krist, Bogočovjek, koji se žrtvovao i dao svoj život na križu da bi »ispravio« ono što su ljudi učinili Bogu; zemaljsko–povijesni Isus i njegovo uskrsnuće kao da su bili »zaboravljeni«.⁴³

U predkonzilskoj katoličkoj manualistici kristološki traktat bio je podijeljen na dva dijela: najprije se govorilo o sâmoj kristologiji kao takvoj, tj. naučavanje o osobi i dvjema naravima Isusa Krista (*De Verbo incarnato*): temeljna točka je kalcedonska dogma s rijetkim napomenama o povijesnim događajima Isusa iz Nazareta; u drugom dijelu se izlaže soteriologija, tj. naučavanje o ulozi i spasenjskom djelu Isusa Krista u korist čovjeka (*De Christo redemptore*): Kristova uloga u povijesti spasenja gleda se pretežito u hamartiocentričnoj perspektivi, tj. kao oslobođenje od grijeha. Sve to imalo je kao posljedicu da se u pashalnom misteriju privilegiralo gotovo ekskluzivno govoriti o smrti na križu kao o trenutku u kojem se ostvaruje otkupljenje grešnog čovječanstva u pravom smislu riječi; tek se kao usput dodavalo da i »silazak nad pakao«, uskrsnuće i uzašašće Isusa Krista imaju spasenjsku funkciju.⁴⁴ Povijesni život Nazarećanina gotovo da nije ni spominjan u kristološkim manualima, kao da on i nije

41 Usp. E. Schillebeeckx, *De Christusontmoeting als sacrament van de Godsonmoeting* (Krist sakrament susreta s Bogom), Antwerpen 1957.

42 Bilo je, bez sumnje, i vrlo vrijednih publikacija, posebice: M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, I–III, München 1938–1941. (I–V, München 1947ss, treće preuređeno izdanje); no, ni to zapravo ne odgovara potpuno onome što bi se moglo očekivati od jedne teološke sinteze sredinom XX. st.

43 Usp. H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung*, Düsseldorf 1970.

44 Ovo se posebice odnosi na manuale tzv. rimsko–latinskog ambijenta.

spasenjski događaj; bio je donekle »prekriven« velikom važnošću koja je dana »zadovoljštini na križu«. ⁴⁵ Zbog svega toga, manualistička kristologija bila je prilično astorična, statična i formalna, ne samo zbog činjenice što je zanemarivala odnos Isusa Krista i povijesti, nego i stoga što nije tematizirala Isusovu konkretnu povijesnu zbilju koja je ipak jedina u mogućnosti da kristološki govor učini da bude govor o Isusu Kristu a ne samo *povodom* Isusa Krista.

Tek u razdoblju koje neposredno prethodi Drugom vatikanskom saboru te u godinama njegova održavanja, katolička teološka dogmatika počinje uzimati u obzir i događaje iz Isusova života te njegovo uskrsnuće kao »mjesto« njegovog spasenjskog djelovanja. Međutim, zanimljivo je napomenuti da u manualu *Mysterium salutis*, ⁴⁶ koje je postkoncilsko djelo, životu i povijesnoj praksi Isusa iz Nazareta te njegovom uskrsnuću nije pridana velika važnost. Tek u dopunskom svesku ⁴⁷ posvećeno je više prostora povijesnom Isusu i njegovom životu, koji se ipak počeo smatrati teološki važnim, a ne kao »međufaza« između utjelovljenja Sina Božjega i njegove smrti na križu.

4. Drugi vatikanski sabor

Katolička teologija na poseban je način obilježena Drugim vatikanskim saborom (1962–1965), koji je veliki i značajan crkveni i teološko–povijesni događaj. U saborskim dokumentima lako se prepoznaje utjecaj predkoncilskih obnoviteljskih pokretâ s kraja prošlog i sredinom ovog stoljeća, posebice pokret biblijske, patrističke i liturgijske obnove. Jedan od najsretnijih plodovâ Sabora bila je promjena koju je saborski duh unio u odnose između učiteljstva i teologâ. Sve do samog Sabora djela mnogih teologâ bila su pod posebnom paskom učiteljstva, a to je zacijelo imalo negativne posljedice. Nekoliko činjenica: teolozi su se osjećali »blokirani« u svakom pokušaju dijaloga s teolozima ne–katolicima ili sa suvremenim razmišljanjima (teološkim ili laičkim); ⁴⁸ bibličari su se osjećali dezorijentiranima *Monitumom* o biblijskim pitanjima od 20. lipnja 1961., koji je slijedio nakon stavljanja na »Index« knjige »*Život Isusov*« J. Steinmanna; katolički teolozi porazno su se osjećali i nakon *Moni-*

45 U svezi s klasičnim izričajem »sa svojim svetim križem svijet si otkupio«, J. Pohle kaže: »Naravno, sav Isusov život ima vrijednost 'zadovoljštine' za grijeh, ali *in actu primo*; prema božanskom promislu samo je Isusova smrt mogla biti prihvatljiva kao 'prava zadovoljština', djelotvorna *in actu secundo*« (J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, Paderborn 1956., II, 275).

46 J. Feiner–M. Löhrer, *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, I–V, Einsiedeln 1965–1976.

47 Usp. D. Wiederkehr, »Von der dogmatisch strukturierten zur kontextsituieren Christologie«, u: *Mysterium Salutis, Ergänzungsband*, Zürich–Einsiedeln–Köln 1981., 220–238.

48 Jedan primjer je i stavljanje na »Index« 1958. godine četiri djela H. Dumérya (*La foi n'est pas un cri*, Tournai 1957.; *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, Bruges 1957.; *Critique et religion*, Paris 1957.; *Philosophie de la religion*, Paris 1957.).

tuma od 30. lipnja 1962. u svezi s djelima P.T. de Chardina... Ipak, saborski duh stubokom je promijenio takvu situaciju, dajući više povjerenja »noj teologiji« i zrelijim idejama biblijske i sustavne teologije iz pedesetih i šezdesetih godina.

Glede kristologije i Kristove spasiteljske uloge, Sabor je nadišao dotadašnji juridički i antropomorfni jezik ističući jedinstvenost spasenjskog događaja u Isusu Kristu (smrt, uskrsnuće, uzašašće, dar Duha Svetoga), ne umanjujući važnost Kristova križa; govoreći o *pashalnom otajstvu*, Sabor jasno uključuje uskrsnuće, uzašašće i dar Duha Svetoga u pashalni događaj kao »događaj otajstva spasenja«. Što se tiče povijesnog Isusa, njegovih riječi, djela, ponašanja... Drugi vatikanski sabor ih nije dovoljno vrednovao niti kao mjesta Objave niti kao mjesta u kojima Isus ostvaruje čovjekaovo spasenje.⁴⁹

Poznati teolozi koji su pripremali i usmjeravali Sabor, od pedesetih godina dalje, preuzeli su na sebe i objavljivanje velikih serija i zbirki knjiga teološkog sadržaja.⁵⁰ Sve više se predstavljaju kao voditelji škola: K. Rahner, E. Schillebeeckx, Y. Congar, H. de Lubac, H.U. von Balthasar; teološke inicijative polako su se premještale u germanske zemlje gdje posebice Rahner i Schillebeeckx predstavljaju »most« između dviju generacija.⁵¹

Istražujući putove koje je prošla kršćanska teologija i kristologija u našem stoljeću, otkriva se da su se teolozi u svojem teološkom razmišljanju i studiju vratili na kristocentrizam; upravo taj povratak kristocentrizmu jedan je od najvećih prinosa kristologije XX. st. »Kristološka koncentracija«, započeta u protestantskoj teologiji tridesetih godina s K. Barthom, našla je svoga odjeka i u katoličkoj teologiji od pedesetih godina dalje (misli se prije svega na Rahnera i Von Balthasara), a posljedica toga je ozbiljnije vrednovanje Isusa Krista kao središta povijesti spasenja. Međutim, istodobno Isusov povijesni i konkretni život ostao je još uvijek »zaboravljen« u katoličkom ozračju do Drugog vati-

49 Doduše, iz nekih saborskih izričaja (GS 22; DV 4; SC 5) moglo bi se zaključiti da Sabor – spominjući Isusove riječi, geste, njegov život u siromaštvu i njegovo služenje – bar neizravno govori o Isusovom životu kao o spasenjskom događaju.

50 K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, I–XVI, Einsiedeln–Zürich–Köln 1954–1984.; Idem, *Sendung und Gnade*, I–III, Innsbruck 1959–1961.; H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, I–IV, Paris 1959–1964.; Y. Congar, *Les voies du Dieu vivant*, Paris 1962.; Idem, *Sainte Église*, Paris 1963.; Idem, *Chrétiens en dialogue*, Paris 1964.; H. U. von Balthasar, *Verbum caro. Skizzen zur Theologie*, I–III, Einsiedeln 1960–1968.; Idem, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, I–VII, Einsiedeln 1961–1969.; Schillebeeckx, *Theologische Peilungen*, I–VIII, Bilthoven 1963–1978.

51 Posebice se Rahner ističe kao značajni animator katoličke teologije u Njemačkoj: on je priredio drugo izdanje *Lexikon für Theologie und Kirche* (Freiburg i.B. 1957–1967.); započeo je seriju »*Questiones disputatae*« (Freiburg i.B. 1958ss); sa H. Vorgrimlerom je objavio *Kleine theologisches Wörterbuch* (Freiburg i.B. 1961.); sa A. Schönmetzerom je preuredio *Denzinger* dajući na svjetlo 32° izdanje (DS, Freiburg i.B. 1963.); objavio je također *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, I–IV, Freiburg i.B. 1967–1969.; sa Schillebeeckxom je utemeljio časopis *Concilium*... Za kompletiranje ove liste velikih teoloških djela na njemačkom jezičnom području pridodaje se i veliki teološki traktat *Mysterium Salutis*, I–V, Einsiedeln 1965–1976., uređen od Švicaraca J. Feinera i M. Löhrera.

kanskog sabora, za razliku od protestantskih teologa koji su u postbultmannskoj epohi počeli više uzimati u obzir povijesnog Isusa, njegov život i povijesnu zbilju, e da bi nastojali izbjeći da dogmatski kristološki sadržaji (p)ostanu apstraktne formulacije. U katoličkom ozračju tu su opasnost uočili neki teolozi predkoncilskog vremena, ali će trebati proći još jedo desetljeće da se Isusa iz Nazareta počne više uzimati u obzir i da se njegova povijesna stvarnost uzme kao jedan od temelja kristološkog razmišljanja. To je bila zadaća koja je čekala katoličke teologe s kraja šezdesetih i sedamdesetih godina.

Literatura

- Adam, K., *Der Christus des Glaubens. Vorlesungen über die kirchliche Christologie*, Düsseldorf 1954.
- Adam, K., *Jesus Christus*, Augsburg 1933.
- Aubert, R., »Teologia cattolica nella prima metà del secolo XX«, u: R. Vander Gucht–H. Vorgrimmler (prir.), *Bilancio della teologia del XX secolo*, Roma 1972.
- Batiffol, P., *Jésus et l'histoire*, Paris, 1904.
- Batiffol, P., *L'enseignement de Jésus*, Paris 1905.
- Daniélou, J., »Les orientations présents de la pensée religieuse«, u: *Études* t. 249 (1946) 5–21; Daniélou, J., *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1952.
- De Chardin, P.T., *Le milieu divin, Oeuvres IV*, Paris 1957.
- De Chardin, P.T., *Science et Christ, Oeuvres IX*, Paris 1965.
- De Chardin, P.T., *Comment je crois, Oeuvres X*, Paris 1969.
- Geiselman, J.R., *Jesus der Christus*, Stuttgart 1951.
- Geiselman, J.R., *Jesus der Christus. Die Frage nach dem historischen Jesus*, München 1965.
- Grillmeier, A.–Bacht, H. (prir.), *Das Konzil von Chalkedon, I–III*, Würzburg 1951–1954.
- Kessler, H., *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Düsseldorf 1970.
- Lagrange, M.J., *La méthode historique. La critique biblique et l'Église*, Paris 1904.
- Lagrange, M.J., »L'Évangile et l'Église par A. Loisy«, u: *Revue biblique* 12 (1903) 292–313.
- Lepin, M., *Jésus, Messie et Fils de Dieu, d'après les Évangiles synoptiques*, Paris 1904.
- Lepin, M., *Les théories de A. Loisy. Exposé critique*, Paris 1908.
- Loisy, A., *Autour d'un petit livre*, Paris 1903.
- Loisy, A., *L'Évangile et l'Église*, Paris 1902., Bellevue³ 1904.
- Loisy, A., *Les Évangiles synoptiques*, Paris 1907.
- Loisy, A., *Le quatrième Évangile*, Paris 1903.
- Olivier, P., »Les Modernismes et les Modernistes. Travaux récents«, u: *Recherches de Science Religieuse* 74 (1986) 339–440.
- Piolanti, A., *Ich glaube an Jesus Christus*, Einsiedeln 1968.
- Piolanti, A., »L' 'immagine di Cristo' nella teologia contemporanea«, u: *Divinitas* 12 (1968) 151–172.
- Piolanti, A., *Schriften zur Theologie, I–V*, Einsiedeln 1954–1962.
- Rahner, K., *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i.B. 1976.
- Rahner, K.–Thüßing, W., *Christologie, systematisch und exegetisch*, Freiburg i.B. 1972.
- Rivière, J., *Le modernisme dans l'Église*, Paris 1929.

- Schillebeeckx, E., *De Christusontmoeting als sacrament van de Godsonmoeting* (Krist sakrament susreta s Bogom), Antwerpen 1957.
- Von Balthasar, H.U., *Herrlichkeit*, III/2, 300s.
- Von Balthasar, H.U., *Theologie der Geschichte*, Freiburg 1950.
- Von Hügel, F., »Du Christ éternel et de nos christologies successives«, u: *La Quinzaine* 10 (1903–1904) 285–312.
- Wiederkehr, D., »Von der dogmatisch strukturierten zur kontextsituierten Christologie«, u: *Mysterium Salutis, Ergänzungshand*, Zürich–Einsiedeln–Köln 1981., 220–238.

THE HISTORICAL JESUS IN CATHOLIC THEOLOGY

Ivan KARLIĆ

Summary

Catholic theology and Christology in the last few centuries has considered the mystery of Jesus Christ within the framework of traditional categories and teachings, limiting itself to mostly conveying previous dogmatic speculative teaching. Rationalism and Protestant liberal theology in the nineteenth century had a resounding effect on Catholic theology, and at the beginning of this century a modernist movement began in the Catholic Church, which placed too much emphasis on the use of critical historical methods in theological and biblical studies.

Speaking about Jesus Christ, the modernists limited themselves only to the historical Jesus of Nazareth who has nothing in common with Christ through faith as confessed by the Church and dogmatic formulas. After the modernist crisis had passed Catholic theology/Christology in the 1930s was renewed, due to the a new generation of theologians and new theological currents in the Church. Namely, biblical sources and the dogmatic contents of faith were studied in a new manner and with a new methodology. Though this renewal brought about an increased interest for the historical Jesus as one of the fundamentals of Christological consideration, this historical Jesus was not adequately appraised in theological writings before the Second Vatican Council, nor immediately following it. Nevertheless the return of Catholic theology to Christ as its centre has laid the foundations for deeper and more concrete theological considerations on Jesus of Nazareth.