

## TENDENCIJE I PROBLEMATIKA SUVREMENE KRISTOLOGIJE

Dr Alfred SCHNEIDER

Vremena prijeloma stavljaju pred teologiju uvijek iznova zadatak: koncentrirati se na bit vjere i nanovo promisliti njezine temelje. Pitanje o Isusu Kristu postaje stoga i u ovo naše vrijeme sve aktualnije, pa nas neće začuditi što se zadnjih decenija javljaju novi, često smioni, bez sumnje dinamični načini pristupanja tome problemu. Oni su ilustracija zanimanja za osobu Isusa Krista, koji je zahvatio ne samo teologiju nego se proteže daleko preko njezinih granica.

Razmotrit ćemo najprije što je uvjetovalo današnja kristološka strujanja. Općenito se može reći: uvjetovalo je sve što sačinjava duhovni profil našeg vremena. Možda nikada do sada kristologija nije obavljala svoj posao u tako uskoj vezi sa zbivanjima oko sebe i pod takvim pritiskom izvana kao danas. To je njezina velika šansa i njezina opasnost. Spomenuo bih tri karakteristične tendencije ovoga vremena: smisao za povijest, zanimanje za Bibliju i odgovornost za čovjeka.

*1. Smisao za povijest.* Novi vijek misli u kategorijama povijesnog zbivanja. To je zahvatilo i teologiju. U napornom procesu punom kriza i potresa dozrijeva svijest da su Crkva i njezin nauk također podložni zakonu povijesti, da su vjerski izričaji uklopljeni u misaoni svijet svoga vremena. Ovu spoznaju, uz različita tumačenja, danas manje-više svi prihvaćaju. Spomenimo tumačenje Kongregacije za nauk vjere „Mysterium Ecclesiae” od 5. 7. 1973. koja veli: „Obzirom na povijesnu uvjetovanost valja znati, da smisao što ga sadrže vjerske izreke ovisi djelomice o izražajnoj snazi govora određenog vremenskog razdoblja i određenih životnih uvjeta... (Zbog toga) je katkada bilo slučajeva da su pojedine formule bile nadomještene novim izričajima.”

Koliko god je ova činjenica sebi teško probijala put u novijoj crkvenoj svijesti, ona je za kršćanstvo prvih vjekova bila sama po sebi razumljiva. Sjetimo se duhovne atmosfere prvih velikih koncila. Oci u Niceji i Kalcedonu nisu se ustručavali upotrijebiti kategorije helenističkog mišljenja i govorenja da bi nepromjenljivoj vjerskoj istini dali prikladan i za svoje vrijeme plodan izražaj koji će je ujedno čuvati od zablude u budućnosti. Bili su svjesni da će i nakon tih formulacija biblijski Krist ostati mjerilo vjere i kerigne. Crkva mora i dalje kroz povijest isto tako slobodno i smiono tražiti nove izraze za svoj nauk. Niceja i Kalcedon nisu završetak refleksije o Kristu, nego njezin početak. Ova tvrdnja Karla Rahnera prilikom

1500-godišnjice Kalcedonskog sabora ima dubok smisao.<sup>1</sup> Što je neka definicija crkvenog nauka u sebi bogatija, to će ona biti plodnije izlazište novih razmišljanja i dubljih spoznaja, a ne njihova kočnica. Prema riječima njemačkog bibličara Heinricha Schliera dogmatska definicija neke vjerske istine uvijek je proklamacija da njezin sadržaj tek sada postaje neprolazno i trajno vrijedan daljnjeg razmišljanja.<sup>2</sup> U svjetlu ovih spoznaja lakše će biti uskladiti napetost između starog nauka i novih potreba u današnjoj kristologiji.

2. *Orijentacije kristologije prema Novom zavjetu* ili bolje povratak na Novi zavjet. Ovaj duhovni zaokret ima burnu povijest. Sjetimo se njezinih glavnih etapa. – Pregled započinjemo istraživanjem Isusova života u liberalnoj teologiji („Leben Jesu Forschung”). Njezin naivni historijski optimizam nije mogao ispuniti očekivanja, nego je rodio skepticizmom i nepovjerenjem u moć povijesnog istraživanja. – Kao reakcija pojavila se velika struja povijesne kritike („formgeschichtliche Methode”) Rudolfa Bultmanna i njegove škole te pokazala da evanđelja nisu plod znanstveno-povijesnog zanimanja njihovih autora, nego rezultat složenog procesa predaje nošene vjerom, razmišljanjem i shvaćanjima prve Crkve. Time je povijesni skepticizam dobio potvrdu te je izgledalo da je put do povijesnog Isusa zatvoren. – Kao reakcija na taj povijesni skepticizam, koji u egzegetskim krugovima još ni izdaleka nije svladan, javlja se težnja „natrag k povijesnom Isusu”. Jedan od inicijatora joj je njemački teolog Ernst Käsemann, Bultmannov učenik, koji je kao malo tko osjetio tragiku ekstremnih stavova svoga učitelja. Zemaljski Isus nalazi se danas u središtu teoloških nastojanja koja su oplodena iskustvima i spoznajama mučnog traženja. Rezultat toga traženja mogli bismo ovako sažeti:

Prakršćanska predaja o Isusu Kristu bila je nošena vjerom angažirane zajednice, a ne interesom objektivnog neangažiranog promatrača. Ipak ona nije proizvod mašte, nego autentičan odgovor na pitanje o Isusovoj osobi i njegovu poslanju. Na mjesto skepse prema biblijskim izvještajima sve više stupa diferencirano vrednovanje novozavjetnih svjedočanstava. Kristologija se može s pouzdanjem obraćati svome izvoru – Novom zavjetu.

3. *Briga za čovjeka*. Kristologija će tek tada ispuniti svoj zadatak kad joj pode za rukom pokazati spasiteljsko značenje Isusa Krista i njegove poruke za ovo naše vrijeme. Da bi to ostvarila, mora se odlučno pozabaviti misaonim strujama i pitanjima današnjice. Drugim riječima, njezina je dužnost ispitivati znakove vremena i tumačiti ih u svjetlu Evanđelja.

\* \* \*

Nakon ovog uvoda promotrit ćemo osam kristoloških modela. Prije toga dvije napomene.

1. Kristologije koje nas zanimaju nisu u sebe zatvoreni sistemi, nego plod razgranate mreže međusobnih akcija i reakcija. Svaka je od njih u se upila misaona

---

1 K. Rahner, Chalkedon – Ende oder Anfang?, u: *Das Konzil von Chalkedon III*, izd.: A. Grillmeier/H. Bacht, Würzburg 1954, 3–49 (otisnut u: *Schriften zur Theologie I*, 169–222).

2 H. Schlier, *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg 1964, 32.

dostignuća ranijih, a njezini rezultati utkani su u tkivo kasnijih nastojanja. Zato su one prisutne i u današnjoj kristološkoj diskusiji. Suvremene tendencije rezultat su niza kristoloških pokušaja koji su im prethodili. Modeli koje ćemo razmotriti ilustracija su tih tendencija.

2. Teološki sistemi nisu samo rezultat utjecaja izvana nego u prvom redu plod ličnosti njihovih autora. Zato se oni ne mogu adekvatno shvatiti na temelju stranih utjecaja, nego ih valja tumačiti iz njih samih, iz životnog puta i ličnosti autora. To će kod nekih doći jasnije do izražaja, kao npr. kod von Balthasara i Schliera, drugdje će ostati sakriveno, ali svugdje su osobni faktori na djelu. Koliki oprez u prosuđivanju teoloških sistema nameće ova činjenica, ne treba ni spominjati. Postoji još jedan razlog za oprez. Opasnost je da studirajući djelo nekog autora unesemo u njegov lik vlastite poglede i apriorizme.

Neizbježno će biti osvrnuti se katkada kritički na rezultate pojedinih autora. Postupit ćemo tako ipak samo onda kad stvar bude tražila, znajući da teološki pojmovi i termini nemaju kod svih isto značenje, pa je potrebna velika rezerva prije nego što se izrekne sud o neprikladnosti ili neodrživosti nečijih postavki. Iznad svega stoji činjenica da Duh Božji puše gdje hoće. Smijemo, mislim, pretpostaviti da je svaki od ovih teologa imao Duha Božjega koji nam kroz njih nešto pripćuje. Nijedan ga, dakako, nema u punini, pa uvijek ostaje zadatak razmatrati s izvjesnom simpatijom njihove rezultate i ujedno ih kritički vrednovati.

Promotrit ćemo slijedećih osam kristologija: kristologiju Rudolfa Bultmanna, Karla Bartha, Hansa Ursa von Balthasara, Teilharda de Chardina, Wolfharta Pannenberga, Pieta Schoonenberga, Karla Rahnera, Heinricha Schliera. Pri izboru su me vodila tri kriterija: 1) oni koji su izvršili znatan utjecaj na teologiju ovog stoljeća, iako danas njihova aktualnost nije onakva kakva je bila u njihovo vrijeme; 2) oni koji danas novim idejama izazivaju pozornost, iako se njihova vrijednost ne može još pravo ocijeniti jer su nam preblizu; 3) oni od kojih se u svakom slučaju može nešto naučiti. – Redoslijed kojim ih obrađujemo dijelom je kronološki, dijelom uvjetovan njihovim sadržajem, rezultatima i međusobnim ovisnostima. Izbor autora i redoslijed mogao bi dakako i drukčije izgledati.

Kristologiju Karla Rahnera prikazat ćemo nešto opširnije iz dva razloga. Narav je njegova sistema takva da ga je teško ukratko sažeti a da čovjek ne okrnji cjelovitost njegove misli. Osim toga, smatram ga perspektivnim u raznim pravcima: nije ekskluzivan, pa ako se pravo shvati, može oploditi svaku kristologiju; konstruktivan je – nalazi se na liniji crkvene predaje i crkvenog učiteljstva; egzistencijalno je usmjeren, pa može obogatiti ne samo znanstveno nego i kerigmatsko kristološko nastojanje.

## RUDOLF BULTMANN

Bultmannova je teologija upravo drastičan primjer protesta protiv teologije objektivnih realnosti. Oboružan vrhunskim egzegetskim znanjem izgradio je sistem koji je sav usmjeren prema ljudskoj egzistenciji. Pri tom je zanemario, a možda djelomično i zanijekao, objektivnu realnost objavljenih sadržaja. Na taj je način ugrozio temelje vjere do koje mu je jedino bilo stalo. To će pokazati reakcija na

njegovo djelo. Svakako je poučno razmotriti Bultmannovu kristologiju koja je otvorila novu epohu i dala značajne poticaje za buduća nastojanja.

Prema Bultmannu, kristologija se mora odreći svih objektivnih konstatacija, a jedina joj je briga da se djelo Isusa Krista uvijek nanovo ostvaruje u događaju vjere. Ispovijest vjere u Isusa Krista ne mogu obuhvatiti riječi i rečenice; ona dolazi do ostvarenja u naviještanju i osobnom doživljaju vjere. Zbog toga se Bultmann protiviti „nesporazumu” kalcedonske formule: izreka „Isus Krist je Bog” netočna je ako Boga shvaćamo kao veličinu koja se nalazi izvan nas, kao predmet naše spoznaje. shvatili mi nju arijeviski ili nicejski, ortodoksnno ili liberalno. Ona je ispravna ako Boga shvatimo kao događaj Božjeg djelovanja. Prema tome, jedini je legitimni smisao dogme susret s Bogom u Isusu Kristu koji se ostvaruje u događaju vjere. Izvan subjektivnog doživljaja vjere ne može o Kristu biti govora.

Temelj za ove postavke našao je Bultmann u egzegezi Novog zavjeta, konkretno u istraživanju oblika („Formgeschichte”) sinoptičkih evanđelja. Odatle slijedeća spoznaja: Novi zavjet ne valja shvatiti kao historijski izvještaj, nego kao zapis kerigme prve kršćanske zajednice. Put unatrag k povijesnom Isusu zatvoren je. Pitati što se nalazi onkraj prve kristološke kerigme, illegitimno je i ne vodi ničemu. Ilegitimno je zato jer skreće pažnju s glavnog problema, s problema vjere. Isusova povijesna osoba mora ostati manje-više nepoznata. Ona je na neki način čak i nevažna. Krist po tijelu („dem Fleische nach”) ništa nas se ne tiče. Bultmann doslovce: „Što se u Isusovu srcu događalo ne znam i ne želim znati.”<sup>3</sup>

Skepsa prema zemaljskom Isusu u vezi je s Bultmannovim shvaćanjem mita i njegovim programom demitologizacije. Novi zavjet misli i govori mitološkim jezikom. Nadvremenske realnosti opisuju evanđelja kategorijama vremena i prostora. Do pravog smisla Novog zavjeta doći ćemo tek ako prodremo kroz taj mitološki okvir, tj. putem egzistencijalne interpretacije. To znači: dok proučavamo Evanđelje, interes ne smije biti usmjeren prema činjenicama u njihovoj povijesnoj objektivnosti, nego prema njihovu značenju za moj spas. Pravi je smisao Evanđelja shvaćanje moje egzistencije u svjetlu vjere. Sve je drugo nevažno. Bultmann ne niječe povijesnost Isusa Krista, ni povijesnost njegova uskrsnuća, nego niječe mogućnost da se o tome svrhovito govori. Za nas je jedino važna činjenica Kristova naviještanja („dass”), a ne njezin objektivni sadržaj. Međutim, činjenica naviještanja svedena na minimum Kristove povijesne egzistencije, iako prema Bultmannu neosporna, ostaje preuska i nedostatna hrana za događaj vjere oko kojega Bultmann toliko nastoji. Posljedica njegove historijske skepse jest rascjep između povijesnog Isusa i Krista kerigme. Kad se propovjednik nalazi na propovjedaonici, veli Bultmann, tada je Biblija za njega knjiga koja je s neba pala, a sve što on o njezinu postanku znade, to ga se u tom trenutku ništa ne tiče.<sup>4</sup>

Bultmannovi su učenici razvili njegovu misao u raznim pravcima. Neki su je dokraja radikalizirali, kao npr. Herbert Braun, koji zabacuje objektivnu realnost onog Bultmannovog minimuma, a prisutnost Isusa svodi na realizaciju međuljud-

3 R. Bultmann, *Zur Frage der Christologie*, u: *Glauben und Verstehen I*, Tübingen 1933, 101.

4 *Na istom mjestu*.

skih odnosa. Drugi su pošli umjerenijim putem. Gerhard Ebeling razvija novi pogled na događaj vjere te prikazuje Krista kao prauzor i formu naše vjere. Gotovo svi drže demitologizaciju odnosno egzistencijalnu interpretaciju Evandjelja. To je upravo katekizam Bultmannove škole. Situaciju te škole prikazao je protestantski teolog Heinz Zahrnt ovako: „Učenici su se okrenuli protiv učitelja, učitelj protiv učenika, učenici opet dijelom jedan protiv drugoga, a svi su bili žestoko izvana napadnuti.”<sup>5</sup> Ernst Käsemann, jedan od njih, pesimistički primjećuje: „Možemo li uopće naš zanat drukčije tjerati nego u neprestanoj svijesti da su noge onih koji će nas iznijeti već sada i neprestano pred našim vratima.”<sup>6</sup> Ovo je posljedica neizdržive atmosfere do koje je dovela Bultmannova skepsa.

Nije lako ocijeniti vrijednost Bultmannove kristologije. Sudovi su o njemu i suviše oprečni. Njegovo se značenje za kristologiju ovog stoljeća nalazi na dvije razine. Najprije na razini međusobnih reakcija. Bultmann je čitav reakcija na beživotni historicizam i naivni historijski optimizam liberalne teologije. On je završio jednu epohu u povijesti teologije. A njegov je vlastiti sistem izazvao niz reakcija širokog spektra. Nova traženja dobila su snažne impulse. To je, bez sumnje, dokaz snage i ozbiljnosti njegova sistema uza svu rezervu što je čovjek može imati prema pojedinim točkama njegova nauka. – Drugo su pozitivni impulsi koji od njega proizlaze, prije svega njegovo načelo o egzistencijalnoj ulozi Evandjelja, konkretno o Kristovoj realnoj prisutnosti u događaju spasa, tj. u naviještanju Evandjelja i u činu vjere koji se na nj nadovezuje. Ako Bultmann realnost Isusove prisutnosti u Evandjelju tumači ekskluzivno, tj. ako je ograničuje samo na događaj a pri tom zanemaruje Kristovu realnu prisutnost u ostalim sredstvima spasa, kao što su sakramenti, crkvene službe i drugo, onda se mi s time ne možemo složiti. Ali se moramo pitati da li je u katoličkom teološkom shvaćanju i praksi Kristova prisutnost u riječi Evandjelja našla pravo mjesto i da li je kerigmatski dovoljno iskorištena. Bultmann nas potiče na ispit savjesti.

#### KARL BARTH

Pozadina je Barthove teologije egzistencijalna muka propovjednika koji pred sobom ima pospano kršćanstvo a sam izgara od vatre Božje riječi. Čitav je njegov sistem protest protiv teologije u kojoj nema Boga i ujedno grandiozna afirmacija Božje veličine. Barth je teologiji vratio njezin jedini, davno zaboravljeni predmet.

Kristologija nije za njega tek jedna tema teologije, nego ona obuhvaća i prožima čitavu teologiju. Budući da sva stvarnost postoji po Kristu, otkriva se u njemu i smisao stvarnosti. Bog se čovjeku objavljuje samo po Isusu Kristu. Izvan Krista ne može o Bogu biti govora. Dosljedna kristocentričnost glavna je oznaka Barthove teologije.

---

5 H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, München 1967, 327.

6 E. Käsemann, *Sachgassen im Streit um den historischen Jesus*, u: *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1964, 37.

Kristologija dobiva značenje u svjetlu Božjeg trojstvenog bitka koji se kroz objavu pripoćuje čovjeku. Prva je zadaća teologije da kroz vjeru otkrije istinu Božjeg života. Tom je cilju usmjereno Barthovo gigantsko djelo „Kirchliche Dogmatik – Crkvena dogmatika” (više od 8.000 stranica). Njezin kristološki dio razlaže istinu o pravom Bogu i pravom čovjeku Isusu Kristu, oslanjajući se izričito na kristološku dogmu Kalcedona. Kalcedonsku teologiju utjelovljenja Barth razvija na dinamičan način i otvara joj nove perspektive. Jedno od ishodišta njegove misli jest istina vječnog predodređenja koju Barth shvaća kao preegzistenciju u Bogu. Isusovo čovještvo egzistira u istoj onoj vječnoj odluci Božjoj kojom Bog svoju vlastitu bit kao Otac, Sin i Duh Sveti posjeduje. Na istini vječnog predodređenja temelji se apsolutni Božji prioritet u procesu objave po Kristu. Bog je onaj koji suvereno djeluje kroz Krista. U vječnom Božjem predodređenju gleda Barth i temelj čovjekova milosnog života. Bog se odvijeka odlučio za čovjeka. Iz te odluke izvire Božji savez s čovjekom. Savez je in ordine naturae stariji od stvaranja. Stvaranje ovisi o njemu. Milosna Božja odluka i Savez koji iz nje proizlazi ne odvijaju se „in abstracto”, nego u konkretnom čovjeku Isusu Kristu. U njemu se Bog i čovjek sastaju. U Isusu Kristu je i čovjekov odgovor na Božje odabranje odvijeka već dan. Antropologija je posve ovisna o kristologiji. „Ništa ne znamo o Isusu Kristu tako sigurno kao to da je on u slobodnoj poslušnosti prema Ocu odlučio postati čovjek i kao takav izvršiti Božju volju.”<sup>7</sup> Vječna odluka Božjeg Sina predigra je njegova križa i uskrsnuća. Povijesni događaj spasa može samo zato biti objava Božjeg milosnog izbora jer odluka o tom izboru odvijeka u Bogu postoji. Dinamični pokret koji se proteže od Božje vječnosti preko utjelovljenja sve do križa i uskrsnuća daje pravi smisao zemaljskoj egzistenciji Isusa Krista nošenoj njegovim poslušnim predanjem Ocu.

Središte Barthove kristologije je nauk o pomirenju. Neizmjerni jaz između Boga i čovjeka premostio je Bog u Isusu Kristu, kad se sam beskrajno ponizio da bi čovjeka u sebe uzeo, beskrajno uzvisio. Isus Krist je čitavim svojim bićem posrednik. To znači: Bog je onaj koji u Kristu djeluje, a čovjek onaj koji samo prima. U Kristu je ostvareno jedinstvo između Boga koji se daje i čovjeka koji prima. Apsolutni prioritet i isključivost Božjeg djelovanja naglašeni su tako snažno te Barth može reći da je povijest Isusa čovjeka identična s poviješću Boga samoga.

Kristologija Karla Bartha prikazuje nam se kao izraziti primjer kristologije odozgor. Sve izlazi iz Božje vječnosti. Ono što se na zemlji zbiva izgleda više kao odraz vječnih Božjih nakana nego kao autentično čovjekovo događanje. Međutim, novije studije o Barthu pokazuju da težište njegove kristologije nije teologija utjelovljenja, nego teologija Isusova križa i uskrsnuća, gdje se sve silnice njegova sistema spajaju u zaokruženu cjelinu. Tek je u križu i uskrsnuću Bog posve otvoren za čovjeka, tek tu on mu je potpuno dostupan. Krist je za Bartha u prvom redu Sluga Božji u kojemu se Bog objavljuje.

<sup>7</sup> K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik II/2*, Zollikon-Zürich 1932, 113 sl, cit. prema: A. Schilston/W. Kasper, *Christologie im Präsens*, Freiburg 1974, 54.

Barthov impozantan i dosljedno proveden sistem izaziva udivljenje i zaslužuje poštivanje. Osvrt nužno ostaje fragmentaran, sastoji se tek od natuknica. Poteškoće i pitanja koja mu kritičari postavljaju idu u raznim pravcima. Odnose se na Barthov radikalni kristocentrizam, na realnost čovjekova udjela u djelu spasa, na tumačenje grijeha i dr. Kako god ispaio odgovor na ova pitanja, neosporna je zasluga Karla Bartha što je jasno postavio i razradio tvrdnju: događaj Isusa Krista imat će tek onda univerzalnu vrijednost i značenje kad ga shvatimo kao Božje događanje usred vremena.

#### HANS URS VON BALTHASAR

Isus Krist je za von Balthasara u prvom redu objava božanskog trojstvenog života. Po tome je on sličan Barthu. Kristologiju razvija von Balthasar na drukčiji način i dovodi je u užu vezu s čovjekom. Čitava njegova teologija nosi snažno osobno obilježje. Rođena je iz neposrednog životnog iskustva, pa ćemo je najbolje shvatiti u tom svjetlu. Njegovo iskustvo jest iskustvo poziva na bezuvjetnu poslušnost Bogu. Dvaput se von Balthasar našao pod imperativom da sve ostavi i pođe u nepoznato za Gospodinom. Prvi put 1929. godine kad je završivši studij germanistike i filozofije obavljao tridesetdnevne duhovne vježbe i odjednom kao munjom pogođen osjetio poziv da sve ostavi. Trideset godina kasnije piše: „Ono što se tada mome duhu nametnulo nije bila ni teologija ni svećeništvo nego samo ovo: ti nemaš što birati, ti si pozvan; ti nećeš služiti, tobom će se služiti; ti nećeš praviti planove, ti si samo jedan mali kamenčić u mozaiku što je već odavno zasnovan. Zapovijed je bila: 'sve ostaviti i slijediti' ne praveći planove, bez želje i naslućivanja, čekati i paziti na što ću biti pozvan. Tako se i dogodilo. Kad sam jednom ovako umovao: Bog mi je dao potpunu sigurnost i predvidio za mene točno određeno poslanje, bi mi jasno da je on slobodan sve postaviti na glavu i to u jednom trenutku, bez obzira što o tome mislim ja, njegovo oruđe. Jedino što mi je u tom trenutku bilo jasno kao neka vrsta životnog sadržaja jest ovo: živi zakon Božji dok razbija ujedno nas i liječi.”<sup>8</sup> Drugi sudbonosni potez u kojem je von Balthasar vidio na djelu neshvatljivu Božju volju dogodio se dvadeset godina kasnije (1950). Pošto je u njemu dozrio plan za osnivanje sekularnog instituta „Johannesgemeinschaft”, bi mu jasno da mora napustiti Družbu Isusovu. Sam piše: „Imao sam premnogo dokaza da nalog za to postoji i nisam ga mogao drukčije tumačiti. Bog će već pronaći načina kako da svoju volju saopći stvorenju i to upravo u okviru Crkve. Družba mi je bila premila, nepomućena domovina. Misao da u životu valja ostaviti sve, pa i Red, i poći za Gospodinom, i to ne samo jedanput, nikad mi prije nije pala na pamet i pogodila me kao neočekivani udarac.”<sup>9</sup>

Ova su dva događaja važna jer se u njima nalaze izvor i tumačenje teoloških spoznaja koje obilježavaju von Balthasarov sistem. Njegova teologija nije plod znan-

---

8 Citirano prema neobjavljenom spisu W. Lössera uz 75. godišnjicu rođenja H. U. v. Balthasara.

9 Na istom mjestu.

stvene refleksije nego životnog iskustva. To iskustvo možemo ovako sažeti: biti pogoden pozivom i voljom Božjom. Odgovor ne može drukčije glasiti nego: sve ostaviti i u poslušnosti prihvatiti Božji izbor. Kod von Balthasara se to dogodilo u okviru Crkve, u okviru ignacijevske duhovnosti, a to znači kao egzistencijalno ulaženje u temeljni Isusov čin – poslušnost Ocu. Isus je u svom životu i u svojoj smrti u potpunosti raspoloživosti poslušan Ocu koji njime raspolaže. Budući da je Isus utjelovljena vječna Riječ, to je i njegova raspoloživost za Križ („Sich-ans-Kreuz-vertug-en-Lassen“) izraz samilosti-supatnje, „sympathia“ trojedinoga Boga sa svim patnicima, krivcima i sa svima mrtvima. Tu je izvor von Balthasarove teologije Velike subote, teologije silaska ad inferos u kojem se realizira Kristov kompletni doživljaj smrti – visio mortis. Križ je izraz Božje solidarnosti sa svijetom čak i tamo, i upravo tamo, gdje se svijet osjeća od Boga napuštenim. Budući da je Isus u svojoj smrti pretrpio krajnju napuštenost („Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio?“), Mk 15,34), ispunio je šeol Božjom prisutnošću. U Kristovu umiranju na križu iskazuje se trojedinu Bog kao ljubav. To je posljednja i vrhunaska izreka o Bogu. Dalje i više od toga nije moguće ni misliti ni govoriti. Suočeni smo s Božjom tajnom. Na nama je samo dopustiti da nam ta tajna uvijek iznova u vjeri bude poklonjena.

Uz ovu središnju misao pridolazi druga: u Isusovu životu i smrti Bog djeluje na nama, ali mi nismo pasivni objekt njegova djelovanja, nego slobodna bića koja izgovaraju svoj slobodni „Da!“. Uzor je toga zahvalnog prihvaćanja Marija i s njome čitava Crkva. Mariologija ima naglašeno mjesto kao interpretacija kristologije i soteriologije. Uz pomoć mariologije von Balthasar pokazuje kako nas Bog bira za aktivne sudionike u Isusovu objaviteljskom i otkupiteljskom djelu. Bog čovjeka obdaruje osobnim nalogom, a čovjek mu svojim pristankom daje karakter potpune osobnosti. Kršćani koji taj nalog spremno i otvoreno prihvaćaju i izvršuju, to su sveci.

Da sažmemo. Kristologija von Balthasara nije samo dobro utemeljena na biblijskoj i crkvenoj tradiciji nego i duboko utkana u njegovu vlastitu životnu povijest. Zato ona ima šanse da obogati kristološka nastojanja i kod drugih. Dakako samo u pretpostavci koju von Balthasar stalno naglašava: dolično shvaćanje Kristova otajstva postiže se jedino meditativnim duhovnim uranjanjem i egzistencijalnim kršćanskim ostvarivanjem. To je poruka njegove kristologije.

#### PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

Osnovna je nakana Teilharda de Chardina pomiriti prirodnu znanost s kršćanstvom. Problem koji ga na to navodi jest nemoć prirodnih znanosti da rastumače i opravdaju jedinstvo svijeta. Prirodne su znanosti svakim danom sve jače usmjerene na analitičko raščinjavanje stvarnosti u sve manje jedinice. Materija se pod rukama istraživača raspada u beskrajno mnoštvo i različitiost. Analitički put prirodnih znanosti nemoćan je da shvati zadnje i najdublje jedinstvo čitave stvarnosti. Put znanosti treba okrenuti protivnim pravcem: od analize koja rastvara, u sintezu koja spaja i pokazuje u pravcu jedinstva i jednostavnosti kozmosa. Tim je putem ne samo moguć nego i potreban susret između znanosti i Krista. Cilj je Christus-Universalis kao organsko središte čitavoga svemira. Teilhard veli: „Krist nije dodatak,



ukras, nije kralj po mjeri našeg shvaćanja... On je Alfa i Omega, Početak i Svršetak. Temeljni i Zaglavni kamen, Punina i Izvor punine.”<sup>10</sup> Tim je riječima zacrtano više nego pomirenje znanosti i Krista. Znanost je, prema Teilhardu, upućena na kristologiju jer od nje dobiva svoje najdublje jedinstvo.

Posebnu važnost ima pri tome utjelovljenje. Ta istina pruža mogućnost da Krista shvatimo kao „princip univerzalne konzistencije”, što ga Teilhard nalazi izražena u Kol 1,17: „in quo omnia constant”. Prema Teilhardu, utjelovljenje treba shvatiti u pravcu obuhvaćanja čitave stvarnosti u jedinstvo Boga-čovjeka Isusa Krista.

Susret između znanosti i Krista nalazi Teilhard u okviru evolutivnog pogleda na svijet. Kozmos se ne ostvaruje u statičkom jedinstvu, nego u usmjerenom evolutivnom procesu. Nije dovoljno govoriti o utjelovljenju kao o pojedinačnom prošlom događaju. Pogled valja usmjeriti na budućnost, na dolazak Krista na kraju vremena. Teilhard naziva Krista „Christus-Evolutor”, tj. Krist Nadahnjivač i Sakupljač svih bioloških i duševnih energija kozmosa. Na tom temelju treba sve vjerske istine nanovo promisliti. Kristocentrički usmjerena evolucija ima za cilj spas čitavog čovjeka u sjedinjenju s Kristom. Izraz te činjenice nalazi Teilhard u predodžbi o Tijelu Kristovu i Pleromi, prema Ef 1,23; 4,12 i dr.

Program za obnovu znanosti kroz pomirenje s Kristom glasi: sudbonosno pitanje današnjice nije hominizacija, tj. podrijetlo i postanak čovjeka, nego humanizacija, tj. rast čovječnosti u svijetu. To se ostvaruje kroz preorijentaciju sa statično-metafizičkih na dinamično-funkcionalne kategorije u konvergenciji prema jednoj točki, Kristu. Svemir je usmjeren prema kršćanstvu u njegovoj kozmološkoj kristologiji. Zato se kršćanstvo danas ne nalazi pred propašću, nego dobiva novo nenadoknadivo i univerzalno značenje.

Središte Teilhardova kristološkog nastojanja nisu objektivne znanstvene teze, nego mistični doživljaj Krista utemeljen na biblijskoj i praksičanskoj teologiji. Osim aleksandrijske logos-teologije, Teilhard se poziva na kristološki himan Kol 1,15, te na Ef 4,9–16: „...dok svi ne prispijemo... do čovjeka savršena, do mjere uzrasta punine Kristove... te sve uzraste u Njega... od kojega sve Tijelo, usklađeno i povezano... promiče svoj rast na sazidivanje u ljubavi.” Istu ulogu imaju slike o Isusu „trsu” i „životu”, prema Iv 15,1 sl i 14,6.

Teilhardov sistem doživljavao je od početka žestoku oporbu i oduševljeni aplauz. U međuvremenu su se duhovi smirili. Nespornosti i kriva shvaćanja i dalje su mogući. Smatram da se o ovako originalnoj viziji svijeta i Krista ne bi smjeli iznositi decizivni sudovi bez intenzivnog studija njegovih djela. Ostaje, međutim, izvan sumnje: Teilhardova mistična vizija kozmičkog Krista i njezina razrada u kozmološkoj kristologiji dragocjen je pokušaj oživljavanja biblijske i tradicionalne vjere u Krista izražene kategorijama suvremene znanosti. U tome je njegovo neprolazno značenje.

---

10 P. Teilhard de Chardin, *Wissenschaft und Christus* = Werke IX, 61, (Olten 1970), cit. prema A. Schilson/W. Kasper, *Christologie im Präsens*, 73.

## WOLFHART PANNENBERG

Kristologiju W. Pannenbergova možemo nazvati kristologijom Isusova uskrsnuća. On, doduše, započinje svoje promatranje kod zemaljskog Isusa, ali mu je težište u događaju Isusova uskrsnuća. U svjetlu uskrsnuća rješavaju se svi kristološki problemi. Da bismo shvatili značenje Isusova uskrsnuća za ljude svih vremena, potrebno je upoznati ulogu povijesti i objave u Pannenbergovoj teologiji. Pri tome ima osobitu ulogu Stari zavjet.

Povijest je univerzalni okvir u kojemu se odvija ljudski život i rješavaju njegovi problemi. Čovjek, međutim, uvijek iznova doživljava da mu je smisao povijesti sakriven. Nijedan događaj sadašnjosti ne može se jasno i jednoznačno odrediti, ni shvatiti njegovo značenje. Prava se istina otkriva tek u cjelini, a cjelina na svom svršetku. Jedinstvo i univerzalnost povijesti bit će tek onda posve providni kad im njezin svršetak dadne smisao.

U ovaj sveopći povijesni horizont unosi Pannenberg starozavjetno shvaćanje objave. Prema Starom zavjetu, Bog se objavljuje kroz svoje povijesne čine. Ali svaki povijesni čin ima karakter privremenosti. Jedan smjenjuje drugi i otkriva nove stranice u Božjoj povijesti. Zato je povijest Starog zavjeta sva usmjerena prema jednom sveobuhvatnom djelu spasa koje još predstoji. Tek kad Bog dovede povijest čovječanstva do svršetka, doći će do potpune Božje objave. Taj svršetak, u kojem će se svim narodima ukazati moć i slava Božja i ujedno otkriti smisao povijesti, jest uskrsnuće mrtvih. O tome govore apokaliptička očekivanja kasnog Izraela. Na taj je način spojeno sveopće ljudsko pitanje o smislu povijesti s apokaliptičko-eshatološkim predodžbama Božje objave.

U ovoj dvostrukoj perspektivi univerzalne povijesti i samoobjave Božje moguće je shvatiti univerzalno značenje Isusova uskrsnuća. A koje je to značenje? U Isusovu uskrsnuću zbio se unaprijed, kao u anticipaciji, svršetak povijesti, događaj uskrsnuća mrtvih. Isusovo uskrsnuće ima dakle proleptički – anticipatorski karakter: u njemu se unaprijed ukazuje univerzalni smisao povijesti. Premda povijest tek u svom konačnom rezultatu donosi potpunu objavu Božju, događaj Isusova uskrsnuća ima ipak apsolutno značenje kao objava Božja; u njemu je svršetak povijesti već anticipiran. Zbog toga taj događaj ne može biti u svojoj znakovitosti – značenju – nadomješten bilo kojim drugim. On ima apsolutno značenje i kao takav je uvijek pred nama – on usmjeruje u budućnost.

Još neki elementi Pannbergove kristologije. On potpuno prihvaća Isusovo božanstvo, ali je zabrinut da njegovo čovječstvo ne bude prikraćeno. Kristologija „odozgor“, koja polazi od dogme Trojstva i Utjelovljenja, u opasnosti je da Isusov zemaljski lik i njegovu povijest nepotpuno shvati i izgubi iz vida osobitost Isusa čovjeka. Pannenberg polazi „odozdo“, od konkretnog čovjeka Isusa. Dosljedno svom hermeneutskom principu da se značenje povijesti otkriva u njezinu svršetku, on u svjetlu uskrsnuća može ustvrditi: Bog se s čovjekom Isusom identificirao, dakle: Isus jest Bog. Zbog tog razloga mora Isus promatran i u svom zemaljskom životu biti shvaćen i priznat Bogom.

Spomenimo još soteriološku ulogu Kristova čovječstva u Pannenbergovu sistemu. U susretu s Isusom čovjekom odlučuje se sudbina svakog čovjeka. Odluka za ili

protiv njega uključuje odluku: biti otvoren prema Bogu koji se u Kristu objavljuje. U svjetlu uskrsnuća ima i Kristov križ univerzalno značenje. Pannenbergu prigovara da je značenje križa odviše suzio na pojam kazne za grijeh – *satisfactio vicaria*, a da je premalo reflektirao univerzalno značenje križa u kristologiji. S druge strane treba istaći da je Pannenberg naglasio duboku istinu o važnosti Isusova poslušnog predanja Ocu. Kao Bogu Predani i Poslušni, Isus je objavitelj božanstva Božjega i kao takav jedno s Bogom, tj. Sin.

Pannenbergov koncept kristologije odlikuje se jedinstvom i jednostavnošću. Izlazište mu je kod zemaljskog Isusa koga gleda u svjetlu uskrsnuća. Uskrsnuće Isusa Krista anticipacija je eshatološke samoobjave Božje na svršetku povijesti. Na taj su način pitanja i traženja univerzalne povijesti zahvaćena i osvijetljena porukom Kristova povijesnog djela. Kristologija nalazi šansu da dadne smisao povijesnom traženju.

#### PIET SCHOONENBERG

Schoonenberga pokreće briga za cjelovitu sliku Isusa Krista u svijesti današnjeg čovjeka. Ta je slika, po njegovu mišljenju, manje-više deformirana. Božanstvo je Isusovo jednostrano naglašeno, a njegovo čovječstvo zasjenjeno i okrnjeno. Da bi tome doskočio, on razvija kristologiju „odozdo“, polazeći od Isusove zemaljske pojave. To ga dovodi do nove interpretacije odnosno do obrata kalcedonske formule. On smatra da je jednostranost i nedostatnost te formule uzrok pomaku prave predodžbe o Kristu.

Ishodište mu je novi pogled na suradnju Boga i čovjeka u svjetskom zbivanju, osobito u djelu spasa. Bog i čovjek ne djeluju na istoj razini. Bog ne može ni jednom svojom akcijom ni zahvatom doći u konkurenciju čovjekovu djelovanju. Njegovo stvoriteljsko djelovanje obuhvaća i nosi sve čovjekovo djelovanje i opstojanje. Taj će princip postati aktualan u tumačenju Božje prisutnosti u Kristu.

Na temelju te postavke Schoonenberg pristupa kritici Kalcedona. Ovdje navodimo neke njegove važnije primjedbe.

Kalcedon je shvaćao pojam naravi drukčije nego što se shvaća danas. Po novovjekom shvaćanju „narav“ (čovjeka) označuje nižu sferu čovjekova bića u kojoj nije obuhvaćena sloboda i spoznaja. „Osoba“ označuje danas cjelovitost čovjeka i obuhvaća njegov spoznajni slobodni sloj. Prema tradicionalnoj, kalcedonskoj, terminologiji „narav“ obuhvaća spoznaju i slobodu, dakle čitavu (višu) stranu čovjekova bića. Ova razlika u shvaćanju uzrok je nesporazumu. – Prema kalcedonskoj formuli, Bog i čovjek nalaze se u Isusu Kristu na istoj razini jedan kraj drugoga, kao dvije jednakopravne veličine. To se protivi neizmjerne udaljenosti Boga i čovjeka. – Kalcedonski ontološki model u shvaćanju Isusa Krista suzuje prostor za spasopovijesne biblijske refleksije, a metafizički aspekt smeta dinamičkom životvornom pogledu na Kristovu osobu – Središnji je problem Isusova osobnost. Nije li tvrdnja o božanskom sinovstvu Isusa Krista protivna novozavjetnom svjedočanstvu jer je potisnula Isusovu ljudsku realnost?

Kao što vidimo, polazna je točka svih prigovora briga za jedinstvo Isusove osobe. Isus se u Evanđelju svuda javlja kao jedan i jedinstven. Schoonenberg odatle

izvodi slijedeći zaključak: ako se u Isusu nalazi cjelovito čovječstvo i ako je s druge strane istina da Božje djelovanje prožima sve stvoreno i sve ljudsko djelovanje, onda se ne može dopustiti da u Isusu ne bude ljudska osoba. Isus Krist je jedna osoba i to ljudska. Ta postavka dovodi u pitanje biblijske predodžbe o preegzistenciji osobe Sina. Pojam preegzistencije ne bi smio okrnjiti cjelovitu ljudsku pojavu Isusa Krista. Potrebna je nova hermeneutika tekstova o preegzistenciji.

To je najosjetljivija točka Schoonenbergove kritike. Odavde vodi put prema pitanju o Božjoj troosobnosti. Schoonenberg je, izgleda, sklon shvaćanju prema kojem bi Božja troosobnost, tj. relacija Otac–Sin–Duh Sveti, tek unutar povijesti spasenja našla svoju realizaciju. Prije toga, tj. u Bogu samom, on kao da dopušta tek modalnu razliku. U ljudskoj osobi Isusa Krista postaje ono što je u Bogu modus njegova bića – osobni Sin Božji. Čitav je Isusov zemaljski život rast Božje prisutnosti u njemu. Božje sinovstvo Isusa Krista jest stvarnost u nastajanju, „werdende Wirklichkeit”. Predodžba dviju naravi u Kristu nadomještena je pojmom Božje sveobuhvatne prisutnosti u Kristovoj ljudskoj osobi.

Ovim razmišljanjem Schoonenberg pokušava opravdati biblijsku predodžbu o razvoju i rastu unutar Kristove povijesne egzistencije. Drugo je pitanje kako se pojedini elementi njegova sistema mogu uskladiti s predajom i izrekama crkvenog učiteljstva. Možda je za sada najrealnija ocjena što je daje Schilson<sup>11</sup>: Schoonenbergovi izvodi nose na sebi nešto neodređeno i privremeno. Schoonenberg sam uvijek iznova sponinje da ih treba nadopunjavati. Oni izgledaju više kao hermeneutski okvir, pa ih valjda i ne treba shvaćati kao zaokružen kristološki sistem. Nedostaje mu domišljenost i konkretnost.

Glavni je prigovor, prema Schilsonu, ovaj: Schoonenberg se u kritici i obratu kalcedonske formule služi pojmovima naravi, osobe, enhypostazije, anhypostazije itd., te uz njihovu pomoć pokušava na nov način osvijetliti Isusovu bogočovječnu opstojnost. Time ostaje zatvoren u isti onaj uski metafizički okvir esencijalne kristologije što ga predbacuje Kalcedonu. Njegovo središnje pitanje – kako sačuvati cjelovitost Isusove ljudske realnosti? – okreće se sada protiv njega: kako spasiti božanski element u Kristu? Čini nam se da posuvremenjenje kristologije u interesu današnjeg čovjeka ima veće šanse na uspjeh ako se Kalcedonu i uopće izjavama crkvenog učiteljstva ostavi njihova nepromjenljiva vrijednost, a umjesto kritike traži dublja dimenzija njihove istine, kao što je pokušao učiniti Karl Rahner.

#### KARL RAHNER

„Najvažnija zadaća kristologije danas jest crkvenu dogmu – 'Bog je postao čovjekom i taj je Bog utjelovljeni živi čovjek Isus Krist' – tako formulirati da ono što je u njoj sadržano bude shvatljivo, a svaki privid mitologije isključen.”<sup>12</sup> Ove riječi izriču dvoje: prvo, istinitost i vrijednost kristoloških dogmi za Rahnera su izvan diskusije. On stoji na liniji crkvenog nauka. Drugo, njegovo kristološko i

11 A. Schilson/W. Kasper, *Christologie im Präsens*, 122.

12 K. Rahner, *Jesus Christus*, u: *Sacramentum Mundi II*, Freiburg 1968, 927.

uopće teološko nastojanje pokreće pastoralna nakana, briga za čovjeka. Čovjek mora živjeti od Kristove poruke, a da bi živio, mora je razumjeti. Rahner je obdaren dubokim poznavanjem čovjeka i njegovih problema. Jasno mu je da puko ponavljanje dogmatskih formulacija ne rađa shvaćanjem njihova sadržaja, nego u većini slučajeva prizvodi protivan učinak: stvara dojam da kršćanske istine imaju na sebi nešto mitološko. Toga, dakako, prosječni vjernik neće biti svjestan, ali on će vjerske istine prihvaćati kao manje-više nedohvatljive, apstraktne formule kojima on kao dobar kršćanin izražava potpuni pristanak, a da ne vidi pravu vezu između njih i svojega konkretnog života.

Na početku Rahnerove kristologije stoje dva pitanja. Prvo: koje to poteškoće današnjem čovjeku sprečavaju shvaćanje vjerske istine o Isusu Kristu? Rahner odgovara: prije svega opasnost mitološkog nesporazuma, konkretno predodžba da se Bog u Isusu Kristu samo na ljudski način ponašao, a da u svojoj najdubljoj biti ipak nije bio ono što smo mi svi. Odatle prizlazi zahtjev: kristološke dogme, u prvom redu istinu o utjelovljenju, tako izraziti te čovjek shvati da Sin Božji nije ljudsku narav preuzeo kao „stvar” kroz koju Bog djeluje, nego kao transcendentalnu stvarnost. Što kod Rahnera znači transcendentalna stvarnost, pokušat ćemo u slijedećem razlaganju malo razjasniti. Za sada možemo ukratko reći: čovjekova transcendentalna stvarnost nije ono što se od njega izvana vidi, nego sve ono što ga u njegovoj najdubljoj biti i u njegovoj cjelini čini čovjekom. Drugo pitanje: postoje li u čovjeku preduvjeti koji mu omogućuju da shvati i prihvati Kristovu poruku? Istraživanje tih preduvjeta Rahner naziva transcendentalnom kristologijom. Kako ona izgleda? Da bismo to shvatili, potrebno je ukratko promotriti glavne elemente Rahnerove teološke misli. Razdijelimo to promatranje u četiri dijela:

1. Transcendentalna antropološka metoda;
2. Nadnaravni egzistencijal;
3. Univerzalna objava;
4. Transcendentalna kristologija.

### *1. Transcendentalna antropološka metoda*

Isходиšte je čovjek u svojoj konkretnoj situaciji i sa svojim konkretnim iskustvom. Treba preispitati njegovo shvaćanje sama sebe. Čovjek je okružen stvarima svoga svagdašnjeg iskustva. Rahner ih naziva kategorijalnom stvarnošću. Osim nje postoji i apriorna ili transcendentalna stvarnost. Što to znači? Ako pažljivo promotrim sama sebe, moram opaziti da kategorijalna stvarnost nije jedino čime se bavim. Baveći se njome, čovjek stječe mnoštvo podataka, ali o njima ne ovisi njegovo čovještvo. Bez njih čovjek može biti; oni mu pridolaze naknadno – aposteriori – i neprestano se mijenjaju. Međutim, ima i drukčijih pitanja. Što je to istina i može li se spoznati, što je ljudska sloboda i odgovornost, što je krivnja, da li Bog postoji, što je ljubav, vjernost, nada itd? Sve su to pitanja kojima čovjek ne može tako lako pobjeći. Ona su nužna jer izviru iz čovjekove apriorne transcendentalne strukture. Ona su u biti kod svih ljudi ista.

Transcendentalna metoda želi čovjeka upozoriti na njegovu transcendentalnu strukturu. Ona istražuje uvjete koji moraju biti ispunjeni da bi čovjek sama sebe

onako doživio kakav on kao čovjek zapravo jest. Ona time želi pokazati da naš ljudski život, naša spoznaja, iskustvo i djelovanje uopće ne bi bilo moguće kad bismo imali samo zrnca pijeska naše kategorijalne stvarnosti a kad ne bi bilo neizmjernog tajanstvenog mora naše transcendentalne stvarnosti kraj kojega stanujemo a da toga nismo ni svjesni.

Osnovni je dakle cilj ove metode pokazati opstojnost i nužnost čovjekove transcendentalnosti. Zatim valja znati da svoju apriornu strukturu čovjek uvijek spoznaje uz nešto drugo što u saobraćaju sa svijetom susreće. Mogli bismo kazati da čovjek svoju transcendentalnost doživljava na način formalnog objekta. U njezinu svjetlu spoznaje konkretne stvari oko sebe.

Svoju apriornu strukturu čovjek nikad ne može adekvatno obuhvatiti, ne može je potpuno reflektirati, ona mu izmiče. Moguće je da čovjek doživi radost, ljubav, vjernost, pouzdanje a da nije u stanju o tome nešto ispravno reći. S druge je strane moguće da netko indoktrinacijom poučen daje o tome pametne pa i točne izjave a da je jedva što od toga sam doživio.

Pitanja transcendentalne metode nemaju samo horizontalni nego i vertikalni smjer. Ona nisu upravljena samo prema transcendentalnom subjektu čovjeku nego dotičući čovjeka smjeraju uvijek i preko njega. Usmjerena su prema posljednjem „Odakle?“ i „Kamo?“ čovjekove transcendentalnosti i njegove egzistencije. Drugim riječima, čovjekova transcendentalnost uključuje otvorenost prema onome što zovemo tajna. A zadnji „Odakle?“ i „Kamo?“ ne može biti praznina i ništavilo, ne može biti tek projekcija čovjekova duha. To mora biti objektivna realnost u kojoj čovjekova transcendentalnost ima svoj najdublji temelj. Čovjek je transcendentalan; on nadilazi sama sebe samo zato jer postoji objektivna transcendencija koju nazivamo Bogom.

Na temelju svega toga Rahner može reći da je čovjekova nereflektirana svijest vlastite transcendentalnosti zapravo u svojoj najdubljijoj biti iskustvo Boga. Takav je doživljaj Boga transcendentalno nuždan. On je uvijek, premda često netematski, prisutan gdje god čovjek svoju duhovnu spoznaju i slobodu provodi u djelo, čak i onda kad tematizirajući niječe svoju transcendentalnu povezanost s Bogom.

## *2. Nadnaravni egzistencijal*

Rahnerovo je temeljno uvjerenje da je sve ono što mi nazivamo milost doduše od Boga slobodno i nezasluženo darovana nadnaravna stvarnost, no u isto vrijeme ta je stvarnost duboko i trajno prisutna u središtu ljudske egzistencije. Prisutna je u modusu ponude te u modusu prihvaćanja ili odbijanja te ponude. A ponuda nije tek neka teoretska mogućnost koja izvana pridolazi čovjeku. Ona ga determinira iznutra, ravna njegovim spoznajnim i voljnim životom. Milost kao ponuda determinira čovjeka čak i onda kad joj se on zatvori. — Ono što je prije rečeno o transcendentalnoj strukturi čovjeka, naime da sve što čovjek jest ili što čini, samo zato može biti i činiti jer svoj kategorijalni svijet promatra u svjetlu svoga transcendentalnoga, iako nereflektiranog apriori, to sve sada dobiva teološku i kršćansku dimenziju. Upravo u transcendentalnoj sferi svoga bića čovjek nikada nije samo naravni čovjek nego je on uvijek od Boga na spas pozvani čovjek. Ta pozvanost je njegov nadnaravni egzistencijal.

Kako Rahner tumači odnos naravi i milosti? On najprije konstatira da je naš svakodnevni pojam milosti opterećen određenim ekstrinsecizmom. Milost zamišljamo kao nešto što čovjekovoj naravi tek pridolazi, a ljudsku narav kao nešto što i bez te milosti jest to što jest. Milost shvaćamo kao nadogradnju „ornamenat” čovjekove duše, a ne kao stvarno središte njegove egzistencije. Boga ne doživljavamo kao najdublji cilj i posljednju nadu. Čini nam se da Bog i njegova milost našem čovještvu ipak naknadno pridolaze, premda kao vrhunsko usavršenje. Teško nam je shvatiti kako milost može biti posve nezaslužena a u isto vrijeme ispunjenje najdublje čovjekove nutarnje dinamike, ono za čim čovjek u najdubljim dubinama svoga bića teži.

Ovo bi shvaćanje Rahner htio korigirati. Da ne bude nesporazuma, on zastupa dvostruku nezasluženu posvetnu milost. Nezaslužena je najprije zato što smo ograničeni stvorovi, onda zato jer smo grešnici. A da bi opravdao nezasluženu milost, on zastupa mogućnost čiste naravi (bez nadnaravnog uzdignuća) – natura pura. Međutim, odmah ističe da ta mogućnost nikada nije bila stvarnost. „Natura pura” je kontrastni pojam naše teologije, a ne realnost čovjeka. Čovjek ovakav kako stvarno egzistira niti je čista narav niti se takvim doživljava. Mi čak ne možemo reći kako bi izgledao ljudski duh u stanju čiste naravi jer ga takvim nikada ne doživljavamo. Čovjek kakav realno postoji u dubini je svoga bića milošću dinamiziran i finaliziran. Uvjet za ostvarenje čovjekova čovještva nije samo njegova naravna transcendentalnost nego njegova nadnaravna usmjerenost. Čovjek stoji oduvijek, apriori, u svim pokretima svoje spoznaje i svoje slobode pod pozivom djelatne spasiteljske Božje milosti.

Da opet ne bude nesporazuma, Rahner dalje naglašava kako ponuda još nije opravdanje. Milost u potpunom smislu riječi, tj. ono što mi nazivamo posvetna milost, opravdanje, iustificatio, jest od čovjeka u slobodi prihvaćeno i milošću Božjom omogućeno usvajanje te ponude. Ali kao ponuda, tj. u svom početnom obliku, milost je u čovjeku apriori prisutna i na njega djeluje. Iz tog reda stvari čovjek ne može nikada, bio grešnik ili nevjernik, ispasti.

Iz svega ovoga slijedi da nadnaravni egzistencijal nije u čovjeku samo ontički nego i ontološki prisutan. To znači da on ostavlja tragove u čovjekovoj svijesti, na nju djeluje i oblikuje je. „Milost ne preobrazuje samo našu bit nego i naš svjesni život, našu egzistenciju”, veli Rahner. Drugim riječima: nema toga čovjekova svjesnog čina u kojemu ne bi milost, reflektirana ili nereflektirana, bila na djelu. Da bi ovu činjenicu ne samo teoretski ustvrdio nego i na primjeru konkretnog života pokazao, Rahner u jednom od svojih najljepših tekstova u djelu „Erfahrung des Geistes” opisuje potresnim riječima niz životnih situacija kakve svaki čovjek doživljava, te završava: gdje se god tako nešto odigrava, tamo je prisutan Bog i njegova spasiteljska milost. Tamo doživljavamo ono što mi kršćani zovemo Duh Sveti.

Druga premisa Rahnerove nauke o milosti glasi: milost je samopriopćenje Božje čovjeku, priopćenje njegove nutarnje trojstvene stvarnosti. Zbog toga Rahner milost promatra u prvom redu kao nestvorenu milost, gleda u njoj Boga samog u nama, ne niječući pritom činjenicu stvorene milosti. A to samopriopćenje Božje ne shvaća na način djelatne uzročnosti, nego na način formalne ili quasi formalne,

te dodaje: jedino Božje biće može biti konstitutivni princip nekoga drugoga a da se u tom pripočivanju ne izgubi i ne prestaje biti to što samo u sebi jest.

Nauka o milosti, o nadnaravnom egzistencijalu čovjeka središte je čitave Rahnerove teologije. Ona obasjava sve teološke probleme i traktate. Tako, na primjer, pokazuje kako se realizira Božja namjera da spasi sve ljude, ili na čemu se temelji mogućnost da se shvati i prihvati objava. O tom govori slijedeća točka.

### *3. Univerzalna objava*

Uvodno pitanje: po čemu su svi ljudi povezani s Isusom Kristom tako da i nekršćanin može postići spasenje u Kristu i zadobiti milost Božju? Rahner odgovara: čovjekov nadnaravni egzistencijal nedjeljivo je vezan uz osobu Isusa iz Nazareta i njegovu objavu. Kako da to shvatimo? Čovjek koji je na temelju svoga nadnaravnog egzistencijala usmjeren prema spasu, ne može a da ne želi više saznati o neizrecivoj tajni koju u sebi nosi i koje je transcendentalno svjestan. Baš zato što ta svijest nije po sebi i nužno reflektirana, čovjek je ne može pred samim sobom sakriti, on ne može pred samim sobom pobjeći. A ta svijest ne može htjeti ostati tamna i nejasna, ona neizbježno želi izaći iz neizvjesnosti u kojoj se s obzirom na ostvarenje svoga transcendentalnog dinamizma nalazi. Čovjek i ne znajući teži za tim da ga Bog kroz svoju riječ izvede iz anonimnosti s obzirom na spas. Njegova neizrečena nada mora dobiti siguran temelj i konkretno ime. Ona vapi za mogućnošću da pokaže točku u povijesti gdje se realno ostvarilo sve ono što u svojoj nutрини nosi. Tako dugo dok ne dobije tu potvrdu, čovjek se ne može osloboditi straha da je njegova težnja na kraju ipak tlapnja. Odatle slijedi: spas se mora dogoditi vidljivo i opipljivo, tj. u povijesti. U Isusu iz Nazareta čovjek nalazi potvrdu i ostvarenje onoga prema čemu njegova egzistencija teži i čemu se nada. I još više: tek u susretu s Evanđeljem čovjek postaje istinski svjestan svoje transcendentalne težnje, biva mu jasno što odvijeka nejasno u sebi nosi.

Malo prije smo postavili pitanje: što sve ljude povezuje s Kristom? Sada to pitanje proširujemo i osvjetljujemo novim pitanjem: što sve ljude povezuje međusobno u jednu zajednicu spasa? Tradicionalna je teologija obrazlagala jedinstvo ljudskoga roda monogenistički, tj. podrijetlom od jednog praoca. Za Rahnera je temelj toga jedinstva čovjekova povijesnost ili interkomunikativna egzistencija čovjeka. Interkomunikacija je bitan element spasa. Zajedništvo među ljudima uvijek je posredništvo spasa ili propasti. I to zato jer svako prihvaćanje Božje ponude čini Božju milost vidljivom, a to znači da je to prihvaćanje ujedno objava Božje ponude, objava milosti. Gdje god netko vjeruje, nada se i ljubi, mora to pretvoriti u djelo i riječ i na taj način on posreduje Božju objavu koja mu je dana. To je, kao što veli Rahner, posredna neposrednost čovjekova Bogu koja se ostvaruje u transmisiji kategorijalne objave.

Sva ljudska interkomunikacija, tj. ljudska povijest, ima jedan cilj i vrhunac a to je utjelovljenje, križ i uskrsnuće Isusa iz Nazareta. Ako se u tradicionalnoj nauci kaže da je sav spas i izvan vidljivog kršćanstva ljudima dan s obzirom na zasluge Isusa Krista, onda to znači da su utjelovljenje i križ Isusa Krista finalni uzrok univerzalnog samopriopćenja Božjega koje se vrši kroz transcendentalnu Božju



objavu danu svakom čovjeku u njegovu nadnaravnom egzistencijalu. Drugim riječima: spas svakog čovjeka djelo je utjelovljenja, križa i uskrsnuća Kristova (prije i izvan vidljivog kršćanstva) zato jer onaj koji kao anonimni kršćanin vjeruje, taj zapravo i ne znajući traži eshatološko ostvarenje te svoje vjere. Pristajući dakle unaprijed nereflektirano uz to ostvarenje, on je ovlašten da vjeruje, ufa se i ljubi u pravcu Isusa Krista. Rahner to naziva: kristologija koja traži, „die suchende Christologie“.

Transcendentalna je objava dakle Božja objava u srcu svakog čovjeka. To je objava koja nije riječima izrečena. Ona tek teži za artikulacijom u kategorijalnoj objavi putem Božje riječi. Kao što smo već spomenuli, transcendentalna objava kao takva ne ulazi eksplicitno u svijest čovjeka. Ona nije predmetna stvarnost koju bi čovjek mogao uranjajući u svoju nutrinu u sebi pronaći i pojmovno izraziti. Ona je uvijek moment kategorijalne objave koja je u povijesti vidljiva, artikulirana i u rečenicama izražena (i zapisana). Transcendentalna je objava dakle nužna pozadina kategorijalne objave jer čovjeka čini sposobnim da kategorijalnu objavu shvati i prihvati, dok je kategorijalna artikulirani izraz transcendentalne. Kad Rahner govori o objavi Božjoj, on uvijek misli na ove obje kao na dva konstitutivna elementa *jedne Božje objave*. Dioba na transcendentalnu i kategorijalnu objavu plod je naknadne teološke refleksije o ovom jedinstvenom objaviteljskom događaju Božjem. Obje sačinjavaju jedno nedjeljivo jedinstvo. To je jedinstvo jedan od najvažnijih elemenata Rahnerove teologije. Događaj objave uvijek ima dvostruki aspekt: najprije konstituciju čovjekove nadnaravno uzdignute transcendencije, kao njegov trajan milosni uvijek i svuda djelatni egzistencijal, transcendentalno iskustvo Božje apsolutne spasiteljske blizine. Drugi je aspekt povijesno posredovanje događaja objave, tj. predmetna objektivacija čovjekova nadnaravnog transcendentalnog iskustva koja se događa u povijesti.

Unutar ljudske povijesti, koja je ujedno povijest spasa i povijest objave, Rahner nalazi još jednu distinkciju. On razlikuje manje-više uspjelu objektivaciju-formulaciju transcendentalne objave koja se vrši u nekršćanskim religijama i svjetonazorima s jedne strane, a s druge strane apsolutnu neopozivu povijesnu interpretaciju Božje objave koja se dogodila u Isusu Kristu. U Isusu Kristu kao u vrhuncu Božje povijesti objavljeno je jedinstvo Božjeg transcendentalnog samopriopćavanja čovječanstvu i njegova povijesnog ostvarenja u Bogočovjeku Isusu Kristu. Isus Krist je u isto vrijeme samopriopćenje Božje i čovjekovo prihvatanje toga priopćenja. On je definitivna objava ponude i prihvatanja u jednom.

#### 4. Transcendentalna kristologija

Transcendentalna kristologija želi pokazati da je čovjek nutarnjom nuždom svoje naravi usmjeren prema Isusu Kristu, pa je prema tome i sposoban da u njega vjeruje. To nam ukratko ilustriraju ove tri premise.

1. Čovjek sam sebe *nadilazi* snagom Božjega samopriopćenja. Čovjekova je transcendentalnost usmjerena prema „nečemu“ što on u ovom svijetu nema i ne nalazi. Stvari ovoga svijeta dolaze mu u susret kao obećanje apsolutnog ispunje-

nja, ali one to obećanje ne mogu ni opravdati ni ispuniti. Sve što je čovjeku u okviru njegova ovozemaljskog iskustva dano, samo je obećanje nečega još većega.

2. Čovjek *očekuje* da mu u okviru prostora i vremena dođe potvrda njegove transcendentalne dinamike i ispunjenje njegovih težnja. On želi povijesnu potvrdu da život ima smisla. On traži kategorijalnu garanciju svoje nade. Čovjek stoga ima pravo i dužnost izvidati hoće li mu unutar povijesti od Boga doći opipljiv odgovor na pitanja njegove egzistencije.

3. Sva čovjekova transcendentalna pitanja *nalaze odgovor* u susretu s Isusom iz Nazareta. Isus je jedini unutar ove povijesti za sebe tvrdio da je on sam taj odgovor. Isusova je tvrdnja za nas vjerodostojna ako u svjetlu svoga transcendentalnog iskustva promatramo čitavu njegovu zemaljsku realnost. Čovjek se dakle smije prepustiti odgovoru koji mu se pruža u Kristu.

Da bi čovjek zaista našao taj odgovor u Kristu, potrebno je dvoje: prvo, on se mora izložiti svojim dubinskim pitanjima. „Tko ništa ne pita, ne dobiva ni odgovor.“ On mora iskreno prislušivati dubinske težnje svoga bića. I tada će otkriti da u obliku slutnje već nosi u sebi „ideju“ Krista kao ispunjenje svojih težnja. To će međutim otkriti tek u susretu s konkretnim životom, smrću i uskrsnućem Isusovim. Ideja Krista ne može se deducirati iz čovjeka samoga. Ona je samo slutnja. Zbog toga je potrebno drugo: neposredan pristup zemaljskom Isusu kako nam ga Evanđelje prikazuje.

Čovjek je dakle u stanju da u svjetlu svojih transcendentalnih težnja shvati i prihvati kršćansku istinu o Bogočovjeku Isusu Kristu. Ta je istina obuhvaćena naslovima što ih vjera daje Kristu. Rahner najradije daje Kristu naslov „apsolutni donosilac spasa – der absolute Heilbringer“ jer smatra da taj izraz s jedne strane adekvatno izražuje istinu utjelovljenja Božjega, a s druge strane upućuje nas na ulogu što je Isus Krist vrši prema svakom čovjeku.

Rahner to tumači ovako: svaka izreka kojom Bog sam sebe ovdje na zemlji izriče služi se posredovanjem neke ograničene zemaljske stvarnosti – riječju, događajem itd. Ako je Božja izreka nešto stvoreno a ne sama Božja realnost u strogom smislu riječi, onda je Bog može uvijek nekom novom izrekom zamijeniti. No Isus Krist je nezamjenjiva, definitivna Božja izreka. On prema tome nije samo riječ što ju je Bog izgovorio nego je on, kao Božja izgovorena riječ, Bog sam. Drugim riječima: ako ja u konkretnom čovjeku Isusu iz Nazareta prepoznajem u svjetlu svojih transcendentalnih iskustava definitivnu i neopozivu Božju izreku o samom sebi, onda sam time ujedno spoznao da ljudska realnost toga čovjeka Isusa spada nedjeljivo u realnost Božju, tj. spoznao sam polazeći odozdo – iz svoga vlastitog transcendentalnog iskustva i iz susreta s Isusom čovjekom – ono što teologija naziva unio hypostatica. Gledajući s druge strane možemo reći: unio hypostatica i ne kaže ništa drugo nego to da je u ovoj ljudskoj realnosti čovjeka Isusa apsolutno Božje priopćenje ujedno Bog sam i to nedjeljivo i neopozivo, ili kao što veli Kaldedon, *inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter*.

To potvrđuju svojstva što ih Apsolutni donosilac spasa mora imati ako je on u isto vrijeme Bog i čovjek.

1. Dok donosi Božju poruku, on mora *sam* biti ta poruka. Čitava njegova sudbina, riječ, život, djelo, smrt i uskrsnuće, sve je Božja riječ.

2. Time je Apsolutni donosilac spasa ujedno *neopozivo* djelo Božje. Neopozivo zato jer Bog nikada ne može prestati biti čovjek.

3. On je u isto vrijeme i neopozivi ljudski *odgovor* na Božju ponudu. Odgovor je neopoziv, ili kako Rahner kaže ireverzibilan, jer ga nitko i ništa ne može staviti izvan snage. Neopoziv je za čovječanstvo kao cjelinu. Odgovor-spas svakog pojedinog čovjeka traži slobodno prihvaćanje Božje ponude kroz dijalog vjere, ufanja i ljubavi.

4. Apsolutni donosilac spasa ujedno je *nenadmašivo* spasiteljsko djelo Božje. Nenadmašivo znači da je Krist posljednja Božja riječ. Posljednja, ne zato što bi Bog samovoljno stavio točku na proces objave, premda bi još više toga mogao reći, nego zato što je u Isusu Kristu jednom zauvijek sve rečeno.

Postavimo na kraju još ovo pitanje: što je postignuto s transcendentnom kristologijom? Da li je ona čovjeku današnjice razumljivija nego klasična kristologija? Nisu li ovdje upotrijebljene za istu stvar nove riječi koje jedva da su shvatljivije i bliže nego kalcedonska formula? Rahner bi odgovorio: transcendentna kristologija ne želi ništa drugo nego pružiti čovjeku metodičku pomoć da shvati kako mu Krist ne dolazi iz daleka i ostaje u daljini, nego spada u njegov život. Ona želi dokazati da se čovjek oduvijek bavi „kristologijom koja traži – die suchende Christologie“. Nju ilustriraju tri apela koji se postavljaju pred čovjeka a u Kristu nalaze ispunjenje.

Prvo, apel ljubavi. Čovjek se neizbježno nalazi pred pitanjem: na čemu se temelji ljubav prema bližnjemu? Ljubav hoće biti radikalna, apsolutna, bezuvjetna, neopoziva. No bližnji kome je upravljena ostaje uvijek ograničen i nepouzdan te ne može pružiti opravdanje za radikalni angažman. Nije li to znak da čovjek u ljubavi prema bližnjemu traži Onoga u kojemu su ljubav prema bližnjemu i ljubav prema Bogu spojene u jedno, u kome nema razočaranja ni gubitka jer on samim sobom opravdava bezuvjetni angažman ljubavi.

Drugi apel proizlazi iz pitanja smrti. Čovjek stoji pred fenomenom smrti kao pred nerješivom zagonetkom. Smrt mu otkriva njegovu potpunu nemoć, a čovjek ipak mora svjesno i aktivno zauzeti stav prema njoj. Prihvaća li on time apsurd, besmisao? Traženje odgovora na to pitanje čovjeka dovodi do Krista koji ga je svojom smrću i uskrsnućem oslobodio smrtnosti i besmisla.

Treći apel je apel nade. Čovjek se neizbježno nada, očekuje budućnost. Samo ga to i drži u pokretu. Kamo ide ta budućnost? Ovo si pitanje čovjek mora postaviti. Jedini odgovor koji zadovoljava glasi: u utjelovljenju, križu i uskrsnuću Isusa Krista započeo je dolazak Božji kao apsolutna budućnost svijeta i povijesti.

#### HEINRICH SCHLIER

Djelo Heinricha Schliera povezuje mnoge suprotnosti današnje teologije. Od svog učitelja Rudolfa Bultmanna naučio je egzegetsku metodu te točnost i znanstvenu ozbiljnost u istraživanju novozavjetnih tekstova. Sredinom dvadesetih go-

dina ovog stoljeća slovio je kao jedan od najspособnijih Bultmannovih učenika. Njegov komentar Poslanice Efežanima (1957) nazvao je Ernst Käsemann „jednim od najvažnijih komentara ovog stoljeća”.<sup>13</sup> Slične ocjene davali su kritičari njegovu komentaru Poslanice Galaćanima (1949), a komentar Poslanice Rimljanima (1977), na kojem je radio više od 20 godina, smatra se vrhunskim djelom te vrste. Schliera je prožimalo duboko poštivanje prema riječi Božjoj. Pozorno je slušao što kroz nju govori Onaj koji je u njoj prisutan. Na taj je način Schlier usvojio i sačuvao najvrednije elemente protestantske biblijske baštine. Ali je ubrzo krenuo svojim vlastitim putem. Suvremenici su rano zapazili da se s obzirom na sadržaj udaljuje od ustaljenih pogleda protestantske teologije. U nekim se točkama upadno približio katoličkom shvaćanju. To je najjače dolazilo do izražaja u njegovim ekleziološkim spisima. Zaokupljala ga je otajstvena narav Crkve. Istražujući otajstvo Crkve prema novozavjetnim tekstovima, osobito prema Poslanici Efežanima, Schlier je došao do uvjerenja da je upravo Rimokatolička Crkva, unatoč svim svojim nedostacima i slabostima, ona Crkva o kojoj govori Novi zavjet. Plod je te spoznaje bilo njegovo obraćenje na katolicizam 1953. godine. Taj ga je korak stajao velikih osobnih žrtava. Napustio je Katedru za novozavjetnu egzegezu na Protestantском sveučilištu u Bonnu. U katoličkim krugovima nije naišao na odgovarajuće razumijevanje i nije dobio stalno mjesto na nekom katoličkom sveučilištu. Nastavio je raditi u Bonnu kao honorarni profesor za povijest religija. Schlier je i na jednoj i na drugoj strani – i na protestantskoj i na katoličkoj – bolno iskusio slabosti i ograničenosti ljudskog elementa Kristove Crkve. Uz sve to nigdje u njegovim spisima ne nalazimo traga gorčine ili osobne povrijeđenosti. S Bultmannom ga je uza sve doktrinalne razlike do kraja života povezivalo osobno prijateljstvo. Schlier je bio toliko obuzet vizijom otajstvene naravi Crkve, njezinom nutarnjom ljepotom i sjajem, da je sve ostalo gubilo važnost. Zbog toga se nikad nije upuštao u polemiku i osobno razračunavanje. U tom je pogledu bio izvanredno tankočutan. Kad je Karl Barth 1943. godine objavio članak protiv krštenja djece, odgovorio mu je Schlier, braneći odlučno na temelju novozavjetnih izvora crkvenu praksu.<sup>14</sup> Odgovor odiše poštivanjem prema sugovorniku i svom bivšem učitelju. Znao je energično nastupiti u obranu istine kad je mislio da je sumnjive hipoteze izobličuju i razvodnjuju, ali je uvijek ostao vjeran načelu ljubavi koja Crkvu izgrađuje i koja je mjerilo njezine istine. Po tome Schlier može biti uzor teologa danas, kad je znanstvena atmosfera suviše nabijena žestinom i nervozom.

Kako izgleda kristologija Heinricha Schliera? Napominjem da je on u prvom redu bibličar a ne dogmatičar. Ne izgrađuje dogmatski sistem, nego osluškuje što Bog govori u svakoj riječi Novog zavjeta. Ipak je već od početka svog stvaranja sklon i dogmatskoj refleksiji. Ne zadovoljava se egzegetskom analizom tekstova, nego traži njihov dublji smisao. Teološka refleksija, koja u njegovim kasnijim dje-

---

13 E. Käsemann, Das Interpretationsproblem des Epheserbriefes, u: *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1964, 253.

14 H. Schlier, Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, u: *Theologische Literaturzeitung 1947*, ponovno otisnuto u: *Die Zeit der Kirche*, Freiburg 1956, 107–129.

lima dolazi sve više do riječi, vodi ga u pravcu tajanstvenog središta novozavjetne objave. U tom središtu Schlier pronalazi sakriven, ali realan izvor jedinstva čitavog Novog zavjeta. O tom jedinstvu piše u nekoliko navrata vrlo instruktivno. Prema njegovu shvaćanju, Novi zavjet, gledajući površinski, nije jedinstven – nema jedinstvene teologije. Sastoji se od niza fragmenata, mnoštva zasebnih, osobitih i različitih teoloških shvaćanja, pokrenutih svakovrsnim životnim situacijama i problemima. Gledajući dubinski, svi ti fragmenti novozavjetnih teologija proviru iz jednog vrela, prema njemu se stalno vraćaju i u njemu nalaze mjerilo istine. Taj je izvor „događaj Isusa Krista” – „Jesus-ereignis”, događaj Kristove smrti i uskrsnuća. U njemu se nalazi središte i jedinstvo Novog zavjeta. Od tog središta i izvora živi i Schlierova misao – i to ne samo u njegovim kristološkim spisima nego čitavom širinom njegova opusa. Lik Isusa Krista, Kristova osoba i povijest stvarni su sadržaj Schlierove teologije. Taj je sadržaj često prikriven ispod drugih tema, ali je uvijek prisutan. To će nam pokazati kratak osvrt na kompoziciju Schlierove teologije.

Dvije glavne teme Schlierova opusa jesu riječ Božja i Crkva. U pozadini tih tema nalazi se njegova kristologija. Pod izrazom „riječ Božja” Schlier shvaća sve Božje izreke, Božja djela uopće. U njima Bog izriče sama sebe, otkriva svoju „mnogoliku mudrost” (usp. Ef 3,10). Iz Božjih djela zrači njegova „maiestas”, moć i sjaj. Novi zavjet označuje Božju moć i sjaj teško prevedivim izrazom „doxa”, prema hebrejskom „kabod”. Mi hrvatski velimo „slava”, u njemačkom se to obično prevodi sa „Herrlichkeit”, a Schlier umjesto toga rado kaže „Machtglanz” – „moć-sjaj”. Božja „doxa” privlači sve više njegov teološki interes.<sup>15</sup> Jedna od osnovnih Schlierovih spoznaja, koju obrađuje u raznim varijacijama, jest ova: sva djela i sve riječi Božje imaju samo jedan smisao – pokazati i razviti sjaj Božje slave. To se događa na dva načina: iz Božjih djela svijetli njegova „doxa”, a od razumnog stvorenja-čovjeka vraća se kao odgovor „doxázein” – „slaviti”, „hvaliti” Boga. Sjaj koji je u Božjim djelima prisutan izaziva i zahtijeva odgovor. To je „zahtjevan” sjaj. Tragika je povijesti što čovjek uskraćuje Bogu taj odgovor. Nastaje nesklad između Božje „doxa” i čovjekova „doxázein”. Zahtjev Božje slave nailazi na nerazumijevanje i otpor: njezina se namjera ne ostvaruje. Stvorenje ipak ne može u dimenzijama povijesti narušiti Božje namjere. Božja mudrost pronalazi uvijek nove putove da otkrije Božju slavu i provede prvotnu Božju misao. Nošen Božjom mudrošću, nastaje veliki pokret riječi Božje kroz povijest spasa. Božja slava svijetli sve jačim sjajem u nizu Božjih djela. Ona zrači iz stvaranja, prisutna je u obliku obećanja u starom Izraelu. Isus Krist, središnja Božja riječ, donosi u svom djelu, na svom putu i u svojoj osobi svu puninu Božje slave na vidjelo. Uskrsnuli Krist ulazi u riječ apostolskih svjedoka i ostaje snagom Duha Svetoga uvijek prisutan u Crkvi. Crkva je njegovo Tijelo, ona kroz povijest pronosi njegovu slavu do konačne objave Božje moći i sjaja na svršetku vremena. Crkva živi u sigurnom očekivanju te objave u vjeri, nadi i ljubavi i tako usmjeruje oči svijeta prema svršetku koji je već započeo.

<sup>15</sup> H. Schlier, *Doxa bei Paulus als heilsgeschichtlicher Begriff*, u: *Besinnung auf das Neue Testament*, 307–318.

U tu spasopovijesnu viziju uklapaju se istaknute novozavjetne teme što ih Schlier obrađuje. U prvom redu niz eklezioloških tema. Već smo spomenuli da je Crkva uz riječ Božju žarište njegove teologije. On promatra Crkvu u prvom redu kao Tijelo Kristovo – dakle kristološki. Pri tome nije podlegao napasti da cijelu teologiju svede na ekleziologiju, kako mu Käsemann predbacuje. Komentirajući Schlierovu interpretaciju Ef 4,15–16, Käsemann veli: „Kristologija, eshatologija, kozmologija i antropologija (kod Schliera) samo su aspekti i faze ekleziologije”.<sup>16</sup> Taj je sud svakako pretjeran. Tko čita Schlierova djela, vidjet će da je u njegovoj teologiji Kristov lik mjerodavan za Crkvu, on određuje njezine dimenzije, a ne obratno. Prema Schlieru, Kristova vlast seže dalje od granica Crkve. Koliko god je istina, veli Schlier, da je kraljevstvo Božje s Crkvom i u Crkvi započelo, ono uvijek ostaje eshatološki cilj budućnosti.<sup>17</sup> Osim toga, Krist i Crkva nisu kod Schliera u međusobnoj oporbi ili konkurenciji. Crkva Kristov lik ne zasjenjuje, nego ga otkriva i objavljuje.<sup>18</sup>

Ovdje valja spomenuti i Schlierovu eshatologiju. Njegovi eshatološki članci, npr. o svršetku vremena, o smislu povijesti na temelju Otkrivenja te niz njegovih eshatoloških izvoda razasutih posvuda po njegovim djelima, odlikuju se jasnoćom misli i gotovo proročkim pogledom u budućnost. Budućnost za Schliera nije tek kronološki svršetak povijesti, nije samo zadnja točka u dugom nizu jednakih. Budućnost je Božja budućnost. Njezine sile kroz prisutnost Crkve već djeluju u svijetu. Nasuprot Bultmannu, Schlier zastupa i realnost vremenske budućnosti koju tek čekamo. Obje komponente eshatologije: „već sada” i „još ne” nalaze se kod njega u ravnoteži. Valja spomenuti i to da njegova eshatologija unatoč svome istaknutom položaju nije apsorbirala kristologiju. Kad sam Schliera u svibnju 1977. godine posjetio u Bonnu, izričito mi je u toku razgovora naglasio da u njegovoj teologiji, za razliku od Käsemannove, kristologija nije funkcija eshatologije, nego je eshatologija funkcija kristologije.

Najdragocjeniji dio teološke baštine što ga je Schlier preuzeo od Bultmanna i prenio u katoličku teologiju jest spoznaja o Kristovoj prisutnosti u riječi Evanđelja i u vjeri koja se kod slušanja Evanđelja rada. Krist je stvarno, djelotvorno, upravo opipljivo prisutan. Kroz riječ Evanđelja on sada govori čovjeku. Schlier, međutim ne ograničuje poput Bultmanna Kristovu prisutnost na riječ Evanđelja, nego je shvaća šire. Krist je, prema njegovu shvaćanju, prisutan u riječi, u sakramentu, u svim manifestacijama života Crkve, a svi ti oblici Kristove prisutnosti u vezi su i međusobno se prožimaju. Schlierovi izvodi o načinu Kristove prisutnosti vode izravno u pneumatologiju. Duh Sveti snaga je Kristove prisutnosti u Crkvi. On daje iskustvo Kristove blizine, pa je po tome on naša nova životna dimenzija. Usporedna analiza Pavlovih izraza „u Kristu” – „Krist u nama”, „u Duhu” – „Duh u nama” dovodi Schliera do spoznaje da je naša egzistencija u svojoj srži pneumatološka egzistencija. Iz te spoznaje raste egzistencijalna dimenzija čitave Schlierove teo-

16 E. Käsemann, *Das Interpretationsproblem des Epheserbriefes*, 254.

17 H. Schlier, *Die Kirche nach dem Brief an die Römer* u *Die Zeit der Kirche*, 171.

18 A. Schneider, *Wort Gottes und Kirche in der Theologie des Denkens von Heinrich Schlier*, Frankfurt 1981, 41, 271–277.



logije. U njoj nalazimo niz životno orijentiranih tema kao npr. o ljudskom srcu, o etičkoj i karizmatškoj egzistenciji, o zakonu slobode, o vjeri, ufanju i ljubavi i druge. Iz njih zrači duboko poznavanje čovjeka i smisao za njegove probleme. Schlierovi su tekstovi u isto vrijeme znanstveni i meditativni. Zbog toga ga danas neki kritičari rado nazivaju karizmatikom teološke misli.

Spomenimo na kraju jedno teološko načelo o kojemu je Schlier pisao već 1955. godine poslije svoga obraćanja,<sup>19</sup> da bi petnaest godina kasnije ponovno o njemu progovorio i izazvao žive diskusije. U članku „Das bleibend Katholische“<sup>20</sup> postavlja pitanje: koja je bitna značajka katoličkog bića? Pri tome on, kao što se iz konteksta vidi, ne misli na „katoličko“ za razliku od „protestantskog“, tj. u konfesionalnom smislu, nego na „izvorno kršćansko“. Presudna granica koja danas dijele duhove ne ide, po njegovu mišljenju, između pojedinih tabora, nego uzduž kroz sve tabore. Schlierov odgovor glasi: na temelju Svetog pisma to je načelo „Božje odluke“ – „Das Prinzip der entschiedenen Entscheidung Gottes“. To načelo kaže: Svemogućí se Bog u Isusu Kristu definitivno odlučio za ovaj svijet i tom odlukom je u Kristu jednom zauvijek sve odlučeno. Završena je dijalektika povijesti i ono Posljednje započinje. Božja odluka poput noža zasijeca u tkivo povijesti i svakog ljudskog srca. Granica odluke proteže se kroz sve regione kršćanske vjere i ljudskog života. U članku Schlier kao u spektru niže te regione i pokazuje kako sve stoji i pada s prihvaćanjem ili neprihvatanjem ovog načela. Radikalizam Božje odluke prisutan je u svim manifestacijama kršćanskog života. On ulazi u riječ, znak i službu; živi u ostvarenoj vjeri, ufanju i ljubavi. Crkva je osnovana zato da bude znak Božje odluke. Svijet pogodan njome opire se i tako potvrđuje njezinu neopozivost. – Reakcije na Schlierove stavove iznesene u ovom članku kreću se od oduševljenog odobravanja do žestoke kritike. Neki ga smatraju krajnje konzervativnim, drugi vide u njemu karizmatika i proroka. Ova oprečnost u sudovima potvrđuje njegove aktualnosti.

Iz ovog kratkog prikaza može se razabrati da doprinos Heinricha Schliera današnjoj kristologiji leži na dvije razine. Jedna obuhvaća preduvjete zdrave kristologije. Prvi je preduvjet organski sklad i jedinstvo između biblijske i dogmatske teologije. To je jedinstvo danas u krizi. Schlier je pokazao da biblijska teologija nutarnjom zakonitošću vodi u pravcu dogmatske refleksije. Riječ Božja zahtijeva od svog slušatelja da ne ponavlja mehanički što je čuo, nego da o tom stvaralački razmišlja primjenjujući to na nove životne situacije. Ako se to razmišljanje odvija u okviru zajednice kojoj je riječ Božja povjerena – u okviru Crkve, onda ono može postići svoj relativno konačni cilj u obliku dogmatske definicije. Dogma ne znači svršetak razmišljanja o vjerskoj istini, nego njegov novi početak u pravcu dubljeg poniranja u objavljene sadržaje i u pravcu njihova oplodivanja za život. Dogmat-

19 H. Schlier, *Kurze Rechenschaft*, u: K. Hardt (izd.), *Bekennnis zur katholischen Kirche*, Würzburg 1955, 171–195, ponovno otisnuto u: H. Schlier, *Der Geist und die Kirche*, Freiburg 1980, 270–289.

20 H. Schlier, *Das bleibend Katholische. Ein Versuch über ein Prinzip des Katholischen*, u: *Catholica* 24 (1970) 1–21, ponovno otisnut u: *Das Ende der Zeit*, Freiburg 1971, 297–320.

ska definicija zapravo proklamira da je neki vjerski sadržaj od tog časa neprolazno vrijedan razmišljanja, neizbrisivo dostojan da se ljudska misao njime bavi. Dogmatska se teologija sa svoje strane, da bi ostala živa i životvorna, mora uvijek ponovno vraćati svome izvoru, Svetom pismu, na njemu mjeriti svoje rezultate. — Ovom je koncepcijom Schlier povezao u organsku cjelinu sve etape kroz koje Božja riječ prolazi: od svojih početaka u doba apostolske objave preko svih oblika usmene i pisane predaje u Crkvi do svoga ostvarenja u životu pojedinca i zajednice, da bi napokon u eshatonu postigla konačnu puninu. — Na drugoj razini Schliero-va doprinosa suvremenoj kristologiji nalaze se teološki sadržaji što ih on u Novom zavjetu otkriva i u svojim djelima obrađuje. Ovdje se njegova kristologija s ekleziologijom, teologijom Božje riječi, eshatologijom, pneumatologijom i sa širokim spektrom biblijskih tema slijeva u jedinstvenu cjelinu. Schlier je s ozbiljnošću učenjaka i s duhovnim žarom hodočasnika ponirao u otajstva vjere. Njegova su djela izazov i poziv krenuti istim putem. Ali zato ih treba meditirati, ne tek čitati.

Promotri li smo osam kristoloških modela. Ovaj pregled ostaje iz dva razloga nepotpun. Najprije zbog toga jer je teško u malo redaka sažeti životnu misao teologa koji je iza sebe ostavio opširan opus. Dok to pokušavamo, neizbježno se stvaraju sheme, a značajne nijanse ne dolaze do izražaja. Čitatelj koji se poblize bavio djelima kojega od spomenutih autora sigurno će to osjetiti. Vjerujemo ipak da je ovo razmatranje pružilo mali uvid u raznolika kristološka gibanja današnjice. Ovaj je pregled nepotpun i zbog toga jer su izostavljeni autori koji su sudjelovali ili još sudjeluju u oblikovanju kristološke misli našeg vremena, pa bismo ih rado upoznali. Spomenimo tek neke.

Iz Bultmannove škole zaslužuje pozornost Ernst Käsemann. On je poslije dugotrajne skepse pokrenuo zanimanje za povijesnog Isusa i tako otvorio vrata povjerenju u mogućnosti pristupa cjelovitom Isusu. Zanimljiva je i misao Gerharda Ebelinga koji u liku Isusa Krista gleda ne samo izvor nego i uzor naše vjere. Među imenima novije protestantske teologije značajan je Jürgen Moltmann sa svojom eshatološki obilježenom kristologijom nadahnutom u misteriju križa. Iz starije katoličke generacije pred očima su nam pisci kao Karl Adam i Romano Guardini, koji su između dva rata vršili snažan utjecaj na liniji kristološkog naviještanja. Porastom previranja u teologiji otišli su u pozadinu, ali im sada ugled sve više raste i djela im ponovno izdaju. Novija katolička teologija spominje imena koja danas vrše znatan utjecaj, kao Edward Schillebex (o njemu je u okviru ovog simpozija održan poseban referat) i Hans Küng. Djela im se nalaze u vatri teoloških diskusija, pa smiren sud o njima treba prepustiti budućnosti. Neće im se ipak moći poreći zasluga da su široke slojeve zainteresirali za osobu Isusa Krista. Ovamo bi spadao i Johann Baptist Metz sa svojom društveno usmjerenom kristologijom. Drukčijim putem kreću dogmatičari Karl Lehmann i Walter Kasper. Njihov će doprinos kristologiji našeg vremena po svoj prilici biti više na liniji konstruktivnog izgrađivanja i produblivanja nego na području originalnih, a nemirnih i manje sigurnih ideja.



## PERSPEKTIVE I ZADACI KRISTOLOGIJE DANAS

Sažmemo li iskustva dosadašnjeg promatranja, vidjet ćemo da se pred kristologijom budućnosti otvara trostruka perspektiva: biblijsko-povijesna, univerzalna i pneumatološka. Ta trostruka perspektiva ujedno je i zadatak koji se dijelom već ostvaruje, a dijelom ga treba tek otkrivati. Svakako ga treba uvijek nanovo formulirati. Nazovimo to programom kristologije budućnosti.

### BIBLIJSKO-POVIJESNA PERSPEKTIVA

Biblijska perspektiva vraća kristologiju na njezine izvore. Stalno nas opominje da kristologija kojom se bavimo nije ideologija, nego povijest vezana uz posve određenu ljudsku sudbinu. Zadatak joj je stalno obnavljati uspomenu na živu povijest Isusa iz Nazareta. Kristologija, prema riječima Heinza Zahmta, neprestano dolazi u situaciju u kojoj mora pripovijedati.<sup>21</sup> Ona mora i danas smoći hrabrosti da jednostavno i ponizno pripovijeda. A što će pripovijedati jest uvijek ista povijest Isusa iz Nazareta, njegov put od Jordana do Golgote. Tu povijest treba svaki put nanovo i drukčije pripovijedati. Valja je tako iznositi da u njoj svako vrijeme nade odgovor na svoja pitanja i na svoje probleme, kako bi čovjek u svjetlu te povijesti shvatio i svladao svoju vlastitu povijest. Metz je takvu kristologiju nazvao narativnom kristologijom. Današnja biblijski orijentirana kristologija nastavak je kristologije prvih svjedoka: govoriti o onome što su čuli i vidjeli. A to što su čuli i vidjeli jedinstveno je i neponovljivo, ne može se izvesti iz antropoloških i socioloških faktora ni na njih svesti.

Zbog svega toga isključena je jednostrana kristologija „odozgo”, koja polazi od dogme (ili od kerigme) a da ne pita stalno iznova za njezine izvore. Po svom izvoru – a to je povijest Isusa iz Nazareta – razlikuje se kršćanska vjera, a s njome i teologija, od antiknih mitova i od novovjekih ideologija. Toga kristologija mora biti svjesna te živjeti u stalnom nastojanju da Isusovu povijest vjerodostojno i uvjerljivo tumači. – S druge je strane isključena jednostrana kristologija „odozdo”. Isus Krist sama sebe i svoju misiju nikada nije smatrao ni doživljavao „odozdo”, nego odozgo, tj. kao glas i znak kraljevstva Božjega. Njegova je svijest bila svijest Sina koji od Oca prima, sluša i gleda sve što će dati dalje. Odatle slijedi da je povijest zemaljskog Isusa za nas razumljiva i dostupna jedino u svjetlu njegove proslave, u svjetlu njegova križa, uskrsnuća i uzašašća. Kristologija mora jasno izreći jedinstvo povijesnog i proslavljenog Krista, „Krista po tijelu” i „Krista po Duhu”. Postupajući „odozdo”, kristologija može upasti u dvije hereze: prvo, da ostane „dolje”, tj. da Kristov lik do te mjere spusti na razinu ovozemaljske stvarnosti te on više ne bude u stanju unijeti u tu stvarnost nešto bitno novo i nadzemaljsko. Drugo, da izgubi smisao za cjelinu Isusa Krista, koji je uvijek u isto vrijeme i zemaljski i uzvišeni Krist, zemaljski u svjetlu uskrsnuća, proslavljeni na kraju zemaljskog putovanja. Gledajući Krista iz biblijske perspektive, kristologija će manifestirati jedinstvo biblijskog i dogmatskog Krista. Ono što je Krist živio – njegovo djelo, smrt

21 H. Zahrt, *Die Sache mit Gott*, 325.

i uskrsnuće — a svjedoci predali povijesti, to je crkvena refleksija i dogma obradila i iznosila uvijek u novom svjetlu na vidjelo. Što je ontički živio, to je ona ontološki izrekla. — Ovaj je zadatak suviše složen a da bi se mogao u jednom naletu obaviti. On uvijek ostaje zadatak za rješavanje. Težak je i zbog toga jer se kut pod kojim danas promatramo Isusa Krista širi gotovo u neizmjernost. Kristologija mora nastojati da sve krajnosti tog promatranja spaja i sintetizira. Ovaj nas je imperativ doveo na tlo slijedeće perspektive današnje kristologije.

#### UNIVERZALNA PERSPEKTIVA

Iako se kristologija ne može izvesti iz potrebe čovjeka i društva ni na njih svesti, ona ipak mora s njima računati. Univerzalno spasiteljsko značenje Isusa Krista povlači za sobom univerzalnu zadaću kristologije. Da bi tu zadaću ispunila kristologiji je potreban najširi mogući horizont razmišljanja. To je dovodi u vezu i razgovor s filozofijom. Budući da se filozofija ne bavi ovim ili onim partikularnim bitkom, nego bitkom naprosto, teolog koji vjeruje da je u Isusu Kristu na jedinstven i neopoziv način otkriven smisao bitka, obavezan je na filozofsko umovanje. To dakako ne znači da će se on nužno vezati uz neki određeni filozofski sistem, možda aristotelsko-tomistički. Pluralizam filozofija i teologija ne samo da je dopušten nego na neki način i potreban. Ali koji god sistem prihvatili, ostaje činjenica da kristologija mora tražiti što adekvatniji, a to znači što univerzalniji, instrumentarij razmišljanja što ga pruža filozofija, iako se univerzalno značenje Krista i njegova djela ne može adekvatno izraziti ljudskim pojmovima. Odatle dalje slijedi da će kristologija, i onda kad bude morala kritički rasuđivati baštinjene formule, ipak izbjegavati konfrontaciju između ontološki obilježene klasične kristologije i neontološki, funkcionalno zamišljene novovjeke kristologije. Tek će u spoju obaju elemenata ona ispuniti svoju zadaću.

Ovaj načelni stav povlači za sobom u drugoj fazi kristološkog razmišljanja potrebu da kristologija stupi u vezu sa svim znanostima koje danas pokreću ljudsku misao i nameću probleme. Područje je neizmjereno: čovjek i njegova problematika, mir, pravda, sloboda, kultura, društvo, politika, povijest, kozmos, budućnost, vrijeme, eshaton i još mnogo toga. Sve su to horizonti koji očekuju osvjetljenje od kristologije. Kraće rečeno: tema je današnje kristologije Krist u cjelovitoj perspektivi problema i potreba svijeta.

#### PNEUMATOLOŠKA PERSPEKTIVA

Pneumatološka perspektiva predstavlja novi, a po svojoj prilici najvažniji i najteži zadatak kristologije danas. Već Novi zavjet svjedoči da bez Duha Svetoga nema govora o Isusu Kristu, a to znači da bez pneumatologije nema plodne kristologije. „Nitko ne može reći 'Isus Krist' osim u Duhu Svetome" (1 Kor 12,3). Međunarodna teološka komisija u svojoj je kristološkoj izjavi snažno naglasila potrebu da prisutnost Duha Svetoga u današnjoj kristologiji postane eksplicitna i svjesna. Duh Sveti je za sada još veliki neznanac u našim kristologijama.

Na pitanja: Tko je Isus? Po čemu je taj Isus — Krist?, Sveto pismo odgovara: po pomazanju Duhom Svetim. Isus je Krist jer je Duhom Svetim pomazan. Prosječni

kršćanin, pa i teolog, kad izgovara riječi „Isus Krist”, jedva je svjestan te pneumatološke komponente svoje vjere. Odsutnost Duha Svetoga u svijesti onih koji Isusa priznaju Kristom ili o njemu učeno raspravljaju, bez sumnje je razlog što su im kristologije često neplodne. Pneumatološko je osjećivanje primami zadatak današnje kristologije. Na to nas upućuje i pogled u Sveto pismo i zov vremena.

U Svetom pismu nalazimo dva niza tekstova o Duhu Svetom koji su važni za kristologiju. Prvi niz prikazuje vezu između zemaljskog Isusa i Duha Svetoga. Isus je nosilac punine Duha koja je obećana već u Starom zavjetu (vidi Dj 2,17 sl). On je začet, ulazi u svijet po Duhu Svetome (Mt 1,18; Lk 1,38), kršten je i uveden u svoju mesijansku službu po Duhu (Mk 1,10), djeluje u snazi Duha koji na njemu počiva (Lk 4,14.18 i dr.). Žrtvu križa prikazuje po Duhu (Heb 9,14), snagom Duha Svetoga uskrišen je od mrtvih (Rim 1,14) pa zbog toga Isus i sam postaje „životvorni Duh” (1 Kor 15,45).

Drugi niz novozavjetnih tekstova prikazuje prisutnost Duha Svetoga u Kristovoj nadvremenskoj – eklezijalnoj i eshatološkoj egzistenciji. Jedinstvo između Isusa Krista i Duha Svetoga na ovoj je razini još intenzivnije. Duh Sveti je Duh Kristov (Rim 8,9; Fil 1,19) i Duh Sina (Gal 4,6). Sam Gospodin je Duh (2 Kor 3,17). Po Duhu smo „u Kristu” i „Tijelo Kristovo” (1 Kor 12,13). Zadaća je Duha podsjećati učenika na riječ i na djelo Isusa Krista i činiti ga prisutnim (Iv 14,26; 16,23). Po Duhu se preobražavamo u sliku Kristovu (2 Kor 3,18). Gdje je Duh Sveti, ondje je sloboda (2 Kor 3,17). Duh Sveti oživljuje (2 Kor 3,6), on ispunja čitav svemir čežnjom za Isusom Kristom (Rim 8,19–28). Duh je Sveti obećanje i zalag buduće slave (Ef 1,14; 2 Kor 1,22).

Egzegeza i biblijska teologija ove će tekstove raznovrsno specificirati prema njihovoj neposrednoj nakani i smislu. Ipak je nepobitno da oni zajedno uzeti održavaju intimnost između Isusa Krista i Duha Svetoga mnogo veću nego što obično mislimo. Prema prosječnom pučkom shvaćanju Duh Sveti nastavlja Kristovo djelo, on je na neki način izvršni organ Isusa Krista u razdoblju Crkve. Crkvena je tradicija gledala dublje. Prema grčkoj je predaji Duh Sveti Bog ukoliko sama sebe nadilazi i stvaralački se u ljubavi izljuje na van; prema latinskoj predaji on je nutarnja dinamička bit samoga Boga. Oboje spojeno u jedno dopušta reći: Duh Sveti je Bog ukoliko je ljubav koja sva ostaje kod same sebe upravo onda kad se sva izljuje i priopćuje. Duh Sveti u Isusu Kristu uspostavlja vezu između Boga i ljudi kao gratia unionis i ujedno je veza između Krista i nas kao gratia capitis. On nas neprestano stavlja u prisutnost Isusa Krista, on je prostor Kristove prisutnosti. Dok ovo razmatramo, osjećamo kako su naši pojmovi kruti i nedostatni da izraze međusobno prožimanje Duha i Sina koje po intimnosti nadilazi sve naše kategorije a ipak ne briše samosvojnost i različitost osoba.

Svrnimo na kraju još jednom pogled na konkretnu muku današnje kristologije. Napetost između kristologije „odozdo” i kristologije „odozgo”, između zemaljskog Isusa i proslavljenog Krista još ni izdaleka nije riješena. Ona se u ovom našem eonu i ne može do kraja riješiti. Približavat će se u toj mjeri svome rješenju koliko shvati da Isus Krist koji danas zaokuplja ne samo teološku znanost nego i šire slojeve vjernika, pa i nevjernike – nije ni zemaljski Isus ni proslavljeni Krist, nego Isus Krist

prisutan u Duhu. O zemaljskom Isusu teologija može razvijati učene traktate ali ne može s njim uspostaviti životnu vezu jer nas od njega dijeli vrijeme i prostor. Za neposrednu vezu s proslavljenim Kristom vrijede riječi: „Ne zadržavaj se sa mnom” (Iv 20,17). Isusa Krista prisutna u Duhu treba tek tražiti. Potrebno je pronalaziti nove kategorije mišljenja i ostvarivati nove forme doživljavanja da bi ono što je Pavlu bilo samo po sebi razumljivo kad je napisao: „ho kyrios to pneuma estin – Gospodin je Duh” (2 Kor 3,17) postalo sastavnim dijelom našeg odnosa prema Kristu. Na tom putu kristologija danas ima šansu da samu sebe obnovi i da zadovolji velika očekivanja svoga vremena.

Pri izradi članka služio sam se ovim djelima:

- Karl BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, Zollikon-Zurich 1932.  
Rudolf BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, Tübingen 1933.  
Ernst KASEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen 1964.  
Walter KASPER, *Jesus der Christus*, Mainz 1974.  
Karl RAHNER, *Jesus Christus, u: Sacramentum Mundi II*, Freiburg 1968.  
Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976.  
Arno SCHILSON/Walter KASPER, *Christologie im Prasens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, Freiburg 1974.  
Heinrich SCHLIER, *Exegetische Aufsätze und Vorträge* (I–Die Zeit der Kirche, II–Besinnung auf das Neue Testament, III–Das Ende der Zeit, IV–Der Geist und die Kirche), Freiburg 1956, 1964, 1971, 1980.  
Heinrich SCHLIER, *Grundzüge einer paulinischen Theologie*, Freiburg 1978.  
Alfred SCHNEIDER, *Wort Gottes und Kirche im theologischen Denken von Heinrich Schlier*, Frankfurt 1981.  
Karl-Heinz WEGER, *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken*, Freiburg 1978.  
Heinz ZÄHRNT, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, München 1967.

## ZUSAMMENFASSUNG

*Unter dem Titel. Tendenzen und Problematik der zeitgenössischen Christologie werden acht christologische Modelle vorgestellt. Einleitend stellt der Verfasser fest, daß wir uns in der Zeit eines erneuerten Interesses für die Person Jesu Christi befinden. Als Ursache dafür dürfen einige Merkmale des neuzeitlichen religiösen Denkens betrachtet werden: der Sinn für die Geschichte, die Frage nach der Bibel und das neue Verantwortungsbewußtsein für den Menschen.*

*Aus der Fülle der neuzeitlichen christologischen Entwürfe wählte der Verfasser acht nach folgenden Maßstäben aus: diejenigen, die auf das christologische Denken dieses Jahrhunderts entscheidenden Einfluß übten, diejenigen, die heute die christologische Diskussion anregen, diejenigen, von denen man auf jeden Fall etwas*

lernen kann, weil sie, auf dem Boden der Überlieferung stehend, die Tiefen des christologischen Geheimnisses und seine Fruchtbarkeit für die menschliche Existenz zu erhellen versuchen.

Das Ergebnis der Untersuchung wird in drei christologischen Perspektiven oder Aufgaben zusammengefasst. Die biblisch historische Aufgabe: die Christologie muß immer wieder zu ihren Quellen zurückfinden, um das gefährdete Gleichgewicht zwischen dem Blick von oben und dem Blick von unten, zwischen der biblischen und der dogmatischen Theologie herzustellen und so den ganzen Christus zu verkündigen. Die universale Aufgabe fordert von der Theologie Offenheit für alle Errungenschaften des menschlichen Geistes und Bereitschaft, mit allen Gebieten der Existenz das Gespräch zu wagen. Die pneumatologische Aufgabe ist wohl die schwerste, nicht zuletzt darum, weil wir da ganz am Anfang stehen. Und doch ist sie aus der Sicht der Bibel und aus der Not der heutigen Zeit die entscheidende. Allein im Heiligen Geist steht der Weg zu Jesus Christus offen (vgl. 1 Kor 12,3). Mit anderen Worten: Christus der heute die Augen der Menschheit an sich zieht, ist weder der historische Jesus, weil uns von ihm letztlich doch der Graben der Zeit trennt, noch der verherrlichte Christus, weil er noch nicht unsere Erfahrung ist (vgl. Jo 20,17), sondern es ist Jesus Christus anwesend im Heiligen Geist. Ihn zu suchen und zu finden, das ist die Aufgabe der Christologie. Dafür müssen aber erst neue Kategorien des Denkens und neue Formen der Erfahrung verwirklicht und erbetet werden. Auf diesem Weg hat die Christologie eine Chance sich selbst zu erneuern und die Erwartungen der Zeit zu erfüllen.