



Kritika modernih teorija o Kristovoj ignoranciji.

Dr. Josip Marić.

Svršetak.

II. Teorija prof. Schella.

Prof. Schell iznosi svoju teoriju o ignoranciji Kristovoj u 3. svesku svoje dogmatike.¹³⁰ Prije negoli će raspravljati o mudrosti Isusovoj, ističe neke norme, kojih valja da se držimo u prosuđivanju ljudske savršenosti Isusove.

Ima li nam, pita se on, u tom pogledu da služi kao spoznajno vrelo pozitivna objava ili je možda dostatno spoznajno vrelo za savršenost ljudsku Isusovu dogmatski pojam utjelovljenja kao hipostatskoga sjedinjenja čovječanske naravi s božanskom osobom Riječi?¹³¹ Pojedine crte savršenosti Isusove, bilo njegovoga unutrašnjega bilo izvanjskoga života valja uzeti iz slike, što nam je dadoše učenici o svom učitelju. Bolje od njih nije nitko razumio Kristove ličnosti; ničija spoznaja ni ljubav nije dublje prozrijela u unutrašnjost učiteljevu od njihove; pouzdanije nam od njih ne može nitko da poda slike Kristove; ta oni su bili pod utiskom svega onoga, što se zbiljski dogodilo. Oni su bili pod utjecajem Duha Svetoga, koji je jedino po njima htio da preda u pouzdanoj vjernosti crkvi svih vremena sliku Boga-čovjeka.

Za spoznaju našu o Bogu-čovjeku u objektivnom smislu — kaže Schell — vrijedi kao princip, da božanska bit ne djeluje

¹³⁰ Isp. bilj. 18.

¹³¹ . . . ist nicht der dogmatische Begriff der Menschwerdung als hypostatischer Union einer menschlichen Natur mit der göttlichen Person des Logos eine hinreichende Erkenntnisquelle? Op. c. str. 105.

nužno ni u kojem pogledu, nego isključivo prema svrsi, što si je sama slobodno određuje. Jedino je dakle iz pozitivne objave moguće sigurno odrediti, u kojoj je mjeri i na koji način božanska narav obasula čovječansku narav blaženom svojom puninom života.¹³²

Napokon Schell ističe jedan princip, koji mu, kako ćemo vidjeti, daje jaku direktivu u razmatranju znanja Kristove čovječje duše. Savršenost se duševnoga života — veli on — ne sastoji niti isključivo niti napose u sadržaju, što ga ona obuhvata, nego i u mjeri samostalnosti i vlastite djelatnosti, kojom se taj sadržaj stiče i prisvaja. . . .¹³³

Nakon što je Schell istaknuo ove općenite norme, koje valja da imademo na pameti, kada hoćemo da govorimo o savršenostima Kristove čovječanske naravi, u prvom redu posvećuje posebnu pažnju Kristovom ljudskom znanju.

Čovječanska spoznaja Isusova bila je (za njegova boravka na zemlji) prirodnoga i natprirodnoga karaktera; ona je bila veoma savršena i s obzirom na svoj sadržaj i s obzirom na svoju jasnoću, ali s obzirom na unutrašnju svoju narav bila je to specifično ljudska (t. j. oćutno-duševna) spoznaja.¹³⁴ Unutrašnja i izvanjska savršenost Kristove čovječanske spoznaje zavisila je o bližoj svrsi utjelovljenja t. j. o zaslugama, koje je sebi imao steći Krist, da njima s Bogom izmiri čovječanstvo, te ga učini dionikom milosti.¹³⁵ Spoznaju čovječanske duše Kristove možemo zamišljati u tolikoj mjeri savršenom, u koliko to

¹³² Es ist deshalb nur aus der positiven Offenbarung mit Sicherheit zu bestimmen . . . in welchem Masse und in welcher Weise die göttliche Natur ihre beseligende Lebensfülle in die menschliche Natur überströmen liess. *Ib.*, str. 107.

¹³³ Die Vollkommenheit des geistigen Lebens liegt weder allein noch vorzüglich in der Fülle dessen, was seinen Inhalt bildet, sondern ebenso in dem Mass der Selbständigkeit und Selbstthätigkeit, mit welcher dieser Inhalt erworben, angeeignet und verwertet wird. *Str.* 109.

¹³⁴ Die menschliche Erkenntnis Jesu im Stande seiner Niedrigkeit war zwar nach Inhalt und Einsicht die vollkommenste natürliche und übernatürliche Erkenntnis, allein sie blieb ihrer inneren Beschaffenheit nach spezifisch menschlich (sinnlich-geistig), um dem Begriff der Menschwerdung zu entsprechen. *Str.* 110.

¹³⁵ Das Mass ihrer inneren und äusseren Vollkommenheit lag in dem nächsten Zweck der Menschwerdung, bzw. des Eintritts in das irdische Leben, nämlich in der Ermöglichung des Verdienstes, durch welches die Menschheit mit Gott versöhnt und der Gnade wieder theilhaft werden sollte. *Ib.*

odgovara zemaljskom Kristovom poslanju, te se ne protivi izvjesnim iskazima evanđelja.¹³⁶

Prije negoli će nam Schell podati spoznajni sadržaj čovječje duše Kristove, kako ga on sebi zamišlja, obara se na uliveno znanje i blaženo gledanje Boga licem u lice, što ga čovječjoj duši Kristovoj pripisuje „skolastička kristologija“. On veli, da nema na umu samo blaženo gledanje Kristovo, nego tek ponajviše način kao i obrazloženje, radi kojega skolastička kristologija drži, da je Krist za cijeloga svoga zemaljskoga života bio dionikom blaženoga gledanja.¹³⁷ Međutim iz načina, kojim se on obara na dokaze, što se običavaju navoditi za blaženo gledanje Kristovo na zemlji, te poteškoće, koje on protiv ove pretpostavke iznosi, razabire se, da on naprosto poriče, e je uopće moguće bilo, da bi Kristova čovječja duša, za cijeloga svoga boravka na zemlji gledala bila Boga licem u lice.¹³⁸ Nije dakle onda čudo, što na drugom mjestu veli, da je on protiv teološke pretpostavke, prema kojoj je Kristovo čovječanstvo bilo od početka i to neprekidno dionikom blaženoga gledanja.¹³⁹ Ne pristaje on, kako sam ističe, uz nestorijanski racionalizam ili tjesnogrudni ebionizam; on hoće da očuva jedinstvo čovječanske svijesti i duševnoga života Kristova, istinitost njegovih tegoba i muka, vrijednost zasluge za njegovo djelovanje i poniženje, i konačno čudorednu savršenost ljudskoga njegovoga razvitka, što no ima svoj razlog u vlastitoj njegovoj samostalnoj djelatnosti.¹⁴⁰

Veoma opširno govori Schell o spoznajnom sadržaju čovječje duše Kristove.

Čovječja je duša Kristova, veli on, božanskim svijetlom rasvijetljena od početka svoga posvema jasno i sigurno znala, da ona pripada osobi Sina Božjega. Isto tako je znala i za svrhu, radi koje ju je osoba Sina Božjega hipostatski sebi zdru-

¹³⁶ Ib.

¹³⁷ Es ist nicht die Gottschauung selbst, welche wir für die Zeit der irdischen Selbstentäußerung Christi in Frage stellen, sondern zunächst nur die Art und Weise, sowie die Begründung, um derentwillen sie ihm für die ganze Dauer der Erniedrigung zugeschrieben wird. Str. 113.

¹³⁸ Str. 113—125.

¹³⁹ Wenn wir uns also gegen die theologische Annahme aussprechen, die Menschheit Christi habe sich von Anfang an und unterbrochen der seligen Gottschauung erfreut . . . Str. 119.

¹⁴⁰ Str. 120.

žila.¹⁴¹ Krist je sebi po biblijskom pripovijedanju svijestan biti i zvanja svoje ličnosti, vazda nepomučenom jasnoćom i nedvojbena sigurnošću.¹⁴² Nije moći označiti časa, kada bi Krist došao bio do sigurne svijesti, da je Sin Božji.¹⁴³ Trojedini Bog rasvijetlio je dubine Kristove čovječanske svijesti ... tako, te je Sin čovječji na osnovu čovječanske svoje svijesti od početka znao, da njegov „ja“ nije u granicama ljudskoga bistva, nego da živi u vječnoj slavi nedokučivoga svijetla i u bitnoj zajedini Oca i Duha Svetoga, da je vječni Otac njegov Otac, i beskrajni Duh njegov Duh.¹⁴⁴

Čovječanska je duša Kristova od početka savršeno spoznavala bistvo Božje, unutrašnji život triju božanskih osoba, te osnovu Božju spasenja roda ljudskoga.¹⁴⁵ Ona je savršeno spoznavala cio skup istina, kao što spasonosnih istina tako i vremenitih činjenica ... Sve to, napose sv. Pismo i objave spoznavala je duša Kristova po svetomu Duhu i božanskoj osnovi spasenja roda ljudskoga. Savršenost ove mudrosti ne isključuje onih privremenih granica, što nam ih svjedoči evanđelje. Ove granice također čine predmet Isusovoga samoponiženja, i o njima zavisi čudoredna zaslužna vrijednost zemaljskoga njegovoga života. Zasluge, koje je imao steći za naše spasenje dragovoljnom pokornošću i pobjedonosnom borbom bile su mjerilom, što je određivalo savršenost Isusove spoznaje.¹⁴⁶

¹⁴¹ Str. 125.

¹⁴² Das Bewusstsein Christi von dem Wesen und Beruf seiner Persönlichkeit zeigt sich der biblischen Darstellung zufolge niemals als werdend, sondern stets in ruhiger Klarheit und unzweifelhafter Sicherheit vollendet, erhaben über jede Möglichkeit des Zweifels oder der Selbsttäuschung. Ib.

¹⁴³ Es lässt sich kein Zeitpunkt erkennen, in dem Jesus erst zum sicheren Bewusstsein seiner Gottessohnschaft gekommen wäre. Str. 129.

¹⁴⁴ Str. 131.

¹⁴⁵ Die menschliche Seele Jesu Christi besass vermöge göttlicher Erleuchtung von Anfang an eine vollkommene Erkenntnis von dem Wesen, dem dreipersönlichen Innenleben und dem Heilsplan Gottes, so dass ihr Selbstbewusstsein aus diesem einsichtigen Gottesbewusstsein volles Licht empfing. Str. 131.

¹⁴⁶ Die Vollkommenheit dieser Weisheit schliesst jene zeitweiligen Schranken nicht aus, welche das Evangelium bezeugt, welche zum Gegenstand der Selbstentäusserung gehören und das sittliche Verdienst des Erdenlebens Jesu bedingen. Die Ermöglichung dieses Erlösungsverdienstes durch freien Gehorsam und siegreichen Kampf war das Mass, welches die Vollkommenheit der Erkenntnis Jesu bestimmte. Ib.

Dosta opširno razlaže sada Schell Kristovu spoznaju Boga.¹⁴⁷ Najodličniji sadržaj Kristovoga znanja je djelo i povijest božanske objave, te svrha otkupljenja roda ljudskoga, na koje se Bog odlučio.¹⁴⁸ Činjenice pako i zbiljski odnošaji, koje spominje u svojim govorima, ostaju usprkos svoje neprispodobive svestranosti unutar kruga biblijske povijesti objave i osobnoga njegovoga iskustva. Međutim Krist prodire u ljudska srca, unapred vidi tijek vlastitog svog života i razvitak kraljevstva Božjega — mučeništvo Apostola, propast Jeruzalema, obraćenje narodâ i posljedni sud. Sve to dokazuje, da je ljudski Kristov duševni pogled ne samo dublje sizaio nego i širega opsega bio, negoli to priroda dopušta.¹⁴⁹ Ima li se tomu Kristovom znanju, pita se Schell, tražiti izvor u beskonačnoj spoznaji svega, što je bilo, što jest i što će biti, nalme u Božjem gledanju (scientia visionis), ili u svakidašnjem rasvijetljenju duše Isusove, ili možda u znanju, koje je bilo intenzivno i ekstenzivno savršeno, te je obuhvatalo sve, što je zbiljsko u općenitom i pojedinačkom smislu, u koliko je to već iziskivala zadaća zemaljskoga života Isusova.¹⁵⁰

Relativno sveznanje, koje obuhvata sve, što je bilo, što jest i što će biti, protivi se slici, što nam je evanđelja daju o Isusovom zemaljskom životu, o zemaljskom njegovom životnom zadatku i moralnoj istinitosti njegove borbe i muke.¹⁵¹ Isti razlozi, koji vojuju protiv blaženoga gledanja Kristove čovječje duše, protive se i spomenutom relativnom Kristovom sveznanju. U evanđelju se nadalje pripovijeda, da je Krist izrazio želju, koja mu se nije izvršila (Mark. 7, 24), zapovijedio, što se nije poslušalo, nego naprotiv prekršilo (Marko, 7, 36); da je u povodu događaja, što su mu se pripovijedali,

¹⁴⁷ Str. 132—134.

¹⁴⁸ Str. 137.

¹⁴⁹ Str. 140.

¹⁵⁰ ... oder aber einer intensiv und extensiv vollkommenen Wissenschaft von allem Thatsächlichem im allgemeinen und einzelnen, wie es eben für die Aufgabe des irdischen Lebens Jesu erforderlich war? — Sie war letzteres. Ib.

¹⁵¹ Die Annahme der Allwissenheit des Wirklichen in einem abgeschlossenen und klaren Weltbilde verträgt sich demnach nicht mit dem Bilde, welches die Evangelien von dem irdischen Leben, der irdischen Lebensaufgabe und der sittlichen Wahrheit der Kämpfe und Leiden Jesu entwerfen. Str. 142.

ili u povodu novih opažanja nastala u njemu promjena duševnoga raspoloženja, te je znao preinačiti način svojega djelovanja. U povodu Petrovih riječi Krist je uzbuđen (Mat. 16, 23). Kada je od apostola čuo za smrt svojega preteče, povlači se u samoću (Mat., 14, 13). On uzdiše, kada farizeji od njega ištu znak s neba (Marko, 8, 11—12). On se potrese videći Mariju, gdje plače (Iv., 11, 33). Tjeskoba ga uhvati, kad nastupi čas muka. Hoćemo li da protumačimo promjenu u duševnom raspoloženju, neophodno je nužno, da priznamo promjenu u svijesti i njenim spoznajnim slikama. Ako pako razum imade savršenu spoznaju svega, što je bilo, što jest, i što će biti, tada nije uopće moguće govoriti o promjenama u ljudskoj svijesti i njenim spoznajnim slikama.¹⁵²

Napose je psihološki nemoguće, da spasimo istinitost trpljenja Isusova, predpostavimo li spomenuto sveznanje u čovječjoj njegovoj duši. Krist bi u tom slučaju vazda bio sebi svijestan, da se imade posvetiti trogodišnjem javnom djelovanju, zatim da imade jedan dan da trpi i umre na križu, treći dan da uskrsne, uzade na nebo, da primi gospodstvo nad svijetom, da bude spasenjem i sucem čovječanstva. Nepojmljivo bi bilo, da bi u tom slučaju čovječju dušu Kristovu, kada bi sebi svijesna bila, da će joj doskora i sigurno pasti u dio slava, mogao bio obuzeti toliki strah i tolika tuga, da se krvavim znojem znojio te se izrazio, e ga je Bog napustio.¹⁵³ Sadašnjost, njena iskustva i muke nijesu u tom slučaju uopće mogle biti od veće znamenitosti za svijest i čuvstvenu stranu Isusovu.

I sâm Isus Krist, veli Schell, izričito posvjedočuje, da njegova ljudska svijest nije subjektom scientiae visionis, i to riječima sv. Marka (13, 32): „De die autem illo, vel hora nemo scit, neque angeli in coelo, neque Filius, nisi Pater.“ Nije dopušteno u istoj rečenici dati glagolu „znati“ drugi smisao, kada je govor o anđelima, drugi, kada je govor o Sinu čovje-

¹⁵² Um einen Wechsel der Gemütsstimmung zu erklären, ist der Wechsel in dem Bewusstsein und seinen Erkenntnisbildern unentbehrlich. Dies ist jedoch unmöglich, wo die Vernunft von einem vollkommenen, allumfassenden Weltbild erfüllt ist, Str. 141.

¹⁵³ . . . so würde es wohl unverständlich bleiben, wie derselbe im Bewusstsein seiner sicheren und baldigen Verherrlichung von solcher Angst und Trauer bis zum blutigen Angstschweiss und zum Schrei der Gottverlassenheit ergriffen werden könne, wie es bei dem Gottmenschen geschah. Ib.

čjemu ili o Ocu. Nije slobodno, da Kristovim riječima uzmemo neposredni njihov smisao; ta radi se o „nedostatku“ što ga je Krist dragovoljno uzeo na sebe i to samo za kratko vrijeme; o nedostatku, koji je imao doprinijeti našem otkupljenju. Izričaj je „nedostatak“ za neznanje Sina čovječjega o sudnjem danu jednako nedostojan kao i izričaj ignorancija (naime u privativ. smislu), jer se je Krist dragovoljno odrekao duševne slave, da sebi i onima, koje je otkupio, zasluži najveće duševno preobraženje i slavu.¹⁵⁴

Uza sve to valja reći, zaključuje Schell, da je ljudsko Kristovo znanje bilo savršeno, ako i nije bilo apsolutno savršeno, jer je vazda odgovaralo dostojanstvu Sina čovječjega, te je u sebi bilo puno mudrosti i znanja; zatim, jer je privremena ograničenost njegovoga ljudskoga znanja imala svoj osnov u dragovoljnom njegovom samoponiženju i time u sebi krila zaslugu za otkupljenje.¹⁵⁵ Konačno, ljudsko je Kristovo znanje bilo savršeno, jer je upravo svojim privremenim ograničenjem imalo da omogući čudoredni uzor i pravu zaslugu i tako odgovaralo zemaljskom soterijološkom zvanju Isusovom kao što nebeskom njegovom zvanju odgovara, da ga obasja svijetlo njegovoga božanstva, da se uspne na prijesto sveznanja, da kao Sin čovječji bude kraljem i sucem svega stvorenja.¹⁵⁶ Prava slava je slava duha; prostorno uzvišenje i sjaj lijeposti tjelesne nije dostatan, da uzmognemo razlikovati Krista u stanju poniženja i u stanju njegove slave. Prava slava je savršenost spoznaje, koja obuhvata razlog i svrhu svega. I sama volja nailazi na blaženi mir, ako se duh vinuo do punine istine. Posvemašnja savršenost spoznaje ne da se

¹⁵⁴ Der Ausdruck „Mangel“ ist für das Nichtwissen des Menschensohnes vom Gerichtstage ebenso verwerflich, wie der Ausdruck „Unwissenheit“, — weil er ein freiwilliger Verzicht auf die bereitstehende Geistesherrlichkeit war, eine That des Verdienstes der allergrössten Geistesverklärung für sich und die Erlösten. Str. 143.

¹⁵⁵ . . . weil es in dem, was vorübergehend (*οικονομικώς*) im Vergleich zu dem menschlichen Wissen des verherrlichten Menschensohnes (Iv., 1. 51) beschränkt war, auf freiwilliger Selbstentäusserung gründete und dadurch Erlösungsverdienst in sich barg. Str. 146—147.

¹⁵⁶ . . . endlich, weil es gerade durch die zeitweilige Beschränktheit zur Ermöglichung des sittlichen Vorbildes und des wahren Verdienstes diente, und so dem irdischen Erlöserberuf Jesu entsprach, wie seine volle Aufnahme in das Licht seiner Gottheit, auf den Thron der Allwissenheit, dem himmlischen Beruf Jesu entsprach, als Menschensohn der König und Richter der ganzen Schöpfung zu sein und wahre Weltherrschaft zu üben. Ib.

odijeliti od etičke savršenosti; jer duševno je posjedovanje istine najviše dobro i cilj duševnoga teženja, a ustrajnost u neprestanom razmatranju istine blaženi je zadatak volje u vječnosti. Naprotiv moralna se savršenost daje zamisliti bez intelektualne slave, kao ljubav, koja čezne, požrtvovnost, odanost u osobnu istinu, to jedino pravo dobro duha, u jedino pravoga i dobrog Boga. Baš ova moralna nastojanja volje ide zaslužna vrijednost. Posvemašnja spoznajna savršenost kao prava slava je plata, koja pada u dio savršenomu htijenju i teženju.¹⁵⁷

* * *

Eto glavnih Schellovih misli o znanju Kristove čovječje duše. Rezultat je ove teorije isti, što smo ga vidjeli u Lebretona. Što više, i u glavnoj motivaciji se slažu. Prema toj motivaciji soterijološki momenti su mjerilom znanja Kristove čovječje duše. Razlikuju se u tomu, što Lebreton, kako vidjesmo, ne zabacuje dvojakoga natprirodnoga znanja Kristove čovječje duše, kako ga uče bogoslovi, i što Schell ne ističe poput Lebretona, da je njegova nauka o neznanju Kristove čovječje duše patristička nauka i to napose nauka sv. Ćirila i Atanazija.

Ne marim uopće ovdje da kritici podvrgnem dokaze, što ih Schell navodi protiv blaženoga gledanja i ulivenoga znanja Kristova. To je već učinio L. Janssens¹⁵⁸ a donekle i Labauche.¹⁵⁹ I doista, većina od Schellovih dokaza otpada, uvaži li se svestrano nauka bogoslova o trovrsnom znanju čovječje duše Kristove i njihovom međusobnom snošaju. „Sane negari nequit“, primjećuje dobro Janssens, „unionem hypostaticam sine visione beata stare posse; sed non sufficit haec possibilitas, ut factum teneatur. Immo ad hoc factum requiritur ratio urgens, quam adversarii potius supponunt, quam demonstrant“.¹⁶⁰ Ovdje je dosta da spomenem, e je „theologicum certum“, da je čovječja duša Kristova za života svoga na zemlji gledala Boga licem u lice, i da „sententia communis“ drži, da je Kristova čovječja duša bila dionikom ulivenoga znanja.

¹⁵⁷ Die Erkenntnisvollendung als die wahre Verherrlichung – des reinen Geistes wie des Menschen – stellt den Lohn dar, der dem vollkommenen Willen und Ringen zuteil wird. Str. 148.

¹⁵⁸ Isp. bilj. 37.

¹⁵⁹ Op. c., str. 266–269.

¹⁶⁰ Op. c., str. 419.

Hoću nešto da više učinim t. j. hoću da protiv Schella obranim relativno sveznanje Kristove čovječje duše, koje obuhvata sve, što je bilo, što jest, i sve, što će biti i to bez obzira na to, da li je duša Kristova bila dionikom toga sveznanja svojim blaženim gledanjem Boga ili svojim znanjem ulivenim. I ovdje protiv Schella ističem dogmatske momente, do kojih sam došao svojim istraživanjem, a ne toliko a pologetsku stranu, kojom se bavi Waldhäuser.¹⁶¹ To su isti oni dogmatski momenti, koje sam branio protiv Lebretona. Samo se po sebi razumijeva, da drugi način, kojim Schell svoju teoriju o Kristovu neznanju izlaže i utvrđuje, traži od mene i drukčiji, novi način, kojim ću na osnovu spomenutih dogmatskih data pobijati njegovu nauku.

* * *

Prije svega spominje prof. Schell, kako su sv. Oci u polemici s Arijančima, koji su poricali, da je Sin iste biti s Ocem, dopuštali, da Krist kao čovjek nije znao za mnoge stvari, a osobito za dan i čas posljednjega suda. Koliko ova argumentacija vrijedi, pokazao sam pobijajući Lebretona, te ne držim potrebnim, da bih ovdje imao štogod pridometnuti.¹⁶²

* * *

Kao što su Arijanzi — nastavlja Schell — neznanje pripisivali osobi Kristovoj i cijelomu njegovomu bistvu, tako su morali monofizite one slaboće i ograničenosti, što ih spominje evanđelje govoreći o Sinu čovječjemu, pridijevati cijelomu Spasitelju . . . Oni su u Kristu vidjeli jednu božansko-čovječansku osobu i jednu božansko-čovječansku narav; dosljedno je Temistije mogao pridijevati neznanje cijelomu Kristu, a to je hereza.¹⁶³ Agnoete su monofizite, koji uče izjednačenje obiju naravi u jednu treću božansko-čovječansku Kristovu narav. Agnoetizam je hereza, jer zabacuje nepomiješano razlikovanje naravi u Kristu te iskaze evanđelja, koji vrijede samo za čovječju narav, proteže na cijeloga Krista.¹⁶⁴

¹⁶¹ Die Kenose und die moderne protestantische Christologie, Mainz, 1912, str. 157—186.

¹⁶² Isp. Bog. Smotru, 1914., sv. I. str. 46—55.

¹⁶³ Sie sahen (t. j. monofizite) in Christus nach der Menschwerdung eine gottmenschliche Person und eine gottmenschliche Natur; folglich konnte The mistius von Christus schlechthin die Unwissenheit aussagen, was eine Häresie ist. Op. c., str. 145.

¹⁶⁴ Der Agnoetismus ist eine Häresie . . . weil er . . . die unvermischte Unterscheidung der Naturen in Christus verwirft, und dann gleichwohl die

Prema tomu Schell imade o nauci Agnoeta isto mnijenje, koje brani i Lebreton. Na drugom sam mjestu pokazao, da ovi Schellovi izvodi o nauci Agnoeta ne odgovaraju istini.¹⁶⁵ Nauka je Agnoeta o neznanju Kristovu posvema identična s naukom Schellovom.

Međutim prof. dr. Schmid to poriče veleći, da se nauka Schellova o Kristovu neznanju bitno razlikuje od nauke Agnoeta u dvije točke: 1. Schell pripisuje Spasitelju svijeta s obzirom na božansku njegovu narav vazda i zauvijek potpuno sveznanje; 2. ono neznanje, što misli, da ga valja pridijevati Kristovu čovječanstvu, ne drži on, kako sâm izričito veli, nika kovim nedostatkom.¹⁶⁶

Protiv toga prije svega tvrdim na osnovu svoje študije „Što su učili Agnoete“, da su Agnoete isto tako kao i Schell Kristu kao Bogu pridijevali potpuno sveznanje. Pokazao sam to osobito svjedočanstvom Timoteja, carigradskoga prezbitera.¹⁶⁷

Nadalje ni Agnoete nijesu ono neznanje, što su ga Kristu pridijevali, držali nika kovim nedostatkom. Oni su učili, da je Krist uz druge ljudske slabocē uzeo na sebe i neznanje, a to se neznanje ima uzeti samo po sebi u negativnom, a nipošto u privativnom smislu. Što više, soterijološki su momenti po njihovom sudu jednako kao i po sudu Schellovu upravo zahtijevali, da Krist bude potvrđen neznanju. Uostalom priznaje to i sâm dr. Schmid, kada piše malo prije navedenih riječi: „Sie meinten (t. j. Agnoete) wie die Sterblichkeit, das Leiden, der Tod und die Verweslichkeit für den Gottmenschen zur Zeit seiner Erniedrigung nichts Entehrendes hatte, so habe bei Christus für die gedachte Lebensperiode auch dass Nichtwissen verschiedener Dinge und namentlich die Unkenntnis der Zeit des Gerichtes gar nichts Bedenkliches“.¹⁶⁸ A na drugom mjestu veli dr. Schmid, da su Agnoete učili, da Krist nije znao za mnoge stvari kao n. pr. za dan suda ili za grob Lazarov, jer su bili čvrsto uvjereni, da veće znanje nije bilo

Aussagen des Evangeliums, welche nur von der menschlichen Natur gelten, auf Christus (schlechthin) bezieht. Str. 146.

¹⁶⁵ Isp. bilj. 27.

¹⁶⁶ Zeitschrift für k. Theologie, 1895, str. 677.

¹⁶⁷ Bog. Smotra, 1912, sv. 4. str. 400—401.

¹⁶⁸ Ib.

Kristu za dotično doba ili za momentani životni zadatak niti nužno niti osobito primjereno niti poželjno.¹⁶⁹

Pošto dakle Schell ispovijeda nauku Agnoeta, to ga ide sve, što su oci u svoje doba pisali protiv Agnoeta.

„Niti će naime čovječanstvo“ veli Eulogije, protiv Agnoeta, „zduženo nedokučivoj i supstancijalnoj mudrosti u jednu hipostazu biti podvrženo neznanju bilo česa, kao što niti sadanjih stvari, tako ni budućih...“ „Kristu nije slobodno“, veli on, kako smo vidjeli, „pridijevati neznanje niti s obzirom na božansku niti s obzirom na čovječansku njegovu narav, budući da bi to bila krivnja pogibeljne drskosti... Ako tko reče, da su oci (koji su pisali protiv Arijanaca) anaforički govorili (pridijevajući neznanje Kristovoj duši), odobrit će bogobojazniju misao“. Izričito se pozivlje na sv. Ćirila i Gregorija Nazianzenskoga, da dokaže, e bi se Kristu kao čovjeku moglo pridijevati neznanje, kad bi se njegova puka čovječanska narav posmatrala t. j. kada bi se uzela u obzir sama za sebe.¹⁷⁰

Jednako uči protiv Agnoeta papa Gregorije Veliki odobravajući Eulogijevu nauku o sveznanju Kristove čovječje duše, i navodi za sebe latinske sv. oce. Krist je kao čovjek znao za dan posljednjega suda, jer je čovječanska njegova narav bila hipostatski združena s Bogom. Kristova je čovječja duša bila dionikom relativnoga sveznanja, koje je imalo barem onaj opseg, što ga je iziskivalo njegovo poslanstvo.¹⁷¹ Jednako uče protiv Agnoeta Sofronije¹⁷² i Ivan Damascenski.¹⁷³ Što više, jednako argumentira protiv Agnoeta aleksandrijski patrijarka Teodozije, od kojega su oni otpali.¹⁷⁴ Naročito valja istaknuti protiv Schella, da su spomenuti oci, a u prvom redu Eulogije i Gregorije, imali pred očima soterijološke momente,¹⁷⁵ na koje se Schell s Agnoetima

¹⁶⁹ ... so hielten sie dabei an der subjectiven Ueberzeugung fest, für jenes Lebensalter oder für den augenblicklichen Lebensberuf sei ein grösseres Wissen und die Kenntnis der fraglichen Dinge Christo weder nothwendig noch besonders angemessen und wünschenswert gewesen. *Ib.*, str. 675.

¹⁷⁰ Što su učili Agnoete, *Bog. Smotra*, 1912., sv. 4. str. 383—389.

¹⁷¹ *Ib.*, str. 389—392.

¹⁷² *Ib.*, str. 394—397.

¹⁷³ *Migne*, P. G., sv. 94. c. 1084—1085.

¹⁷⁴ *Isp. Novi dokazi protiv modernih Agnoeta...*

¹⁷⁵ *Vidi str. 20.*

pozivlje; ali da oni uza sve to hipostatsko sjedinjenje čovječje naravi Kristove s Božjom supstancijalnom mudrošću drže razlogom, radi kojega je Kristova čovječja duša boraveći još na ovoj zemlji bila dionikom relativnoga sveznanja, koje isključuje ne samo ignoranciju u pravom smislu riječi, nego i svukoliku ignoranciju u negativnom smislu, i to u koliko se ona ne proteže na kraljevstvo mogućnosti. Ovo pako sveznanje, što ga brane protiv Agnoeta, koje nazivlju hereticima, obuhvata sve, što je bilo, što jest, i sve, što će biti.

Ove moje izvode potvrđuje uostalom i dr. Schmid, koji drugojačije shvaća nauku Agnoeta. Unatoč tomu, veli on, što se nauka Schellova o neznanju Kristove čovječje duše bitno razlikuje od nauke Agnoeta, to je ona uza sve to u nepomirljivom protivurječju s naukom onih otaca, koji su se znanjem Kristovim napose bavili.¹⁷⁶ Schellova nauka nema iza ari-janskih prepiraka ni najmanjega oslona u ortodoksnih otaca. Navlastito oni oci, koji su pisali protiv Agnoeta — priznaje dr. Schmid — pretpostavljaju, da bi to bio nedostatak znanja u pravom smislu riječi, kad Krist ne bi bio znao za dan suda i to upravo već onda, kada su ga za nj učenici pitali. Oni nijesu htjeli naprosto ništa da čuju niti o neznanju u privativnom niti u negativnom smislu.¹⁷⁷

Ako je dakle po sudu Schmidovu nauka Schellova u nepomirljivom protivurječju s naukom otaca, koji su pisali protiv Agnoeta, koliko većma valja za nju to isto reći, uzme li se u obzir, da je ona identična s naukom Agnoeta, koje, kako sam malo prije istaknuo, rečeni oci nazivlju hereticima.

I to nam potvrđuje opet sâm dr. Schmid. Schellu — veli on — nije posvema umakla poteškoća, koju krije njegova nauka, u koliko je naime u nepomirljivom protivurječju s naukom gore spomenutih otaca. Schell ju nastoji ukloniti svojom tezom o nauci Agnoeta. Primjedba je ta po Schmidovu mnijenju posvema opravdana, te — kako on kaže — dostaje, da Schellovu nauku obranimo od prigovora formalne hereze; ali ne

¹⁷⁶ ... so steht dieselbe dennoch mit der Lehre jener Väter, die sich mit diesem Lehrpunkte eigens und einlässlicher beschäftigt haben, nach unserem Urtheile in einem nicht ausgleichendem Widerspruche. Ib., str. 677.

¹⁷⁷ ... wollten sie bei Christus von einer Unwissenheit oder von einem Nichtwissen durchaus nicht hören. Ib. Ovim svojim izjavama potvrđuje dr. Schmid nehotice moje izvode o nauci Agnoeta.

dostaje nipošto, da uklonimo svako protivurjeđe između njegove nauke i veoma važnih izvoda spomenutih ortodoksnih otaca.¹⁷⁸ Nije zato ona nauka — zaključuje Schmid — odmah posvema nepogibeljna, ako je ne možemo obijediti s formalne hereze. A što onda — pitam ja — ako Schellova primjedba o nauci Agnoeta ne odgovara historičkoj istini, koja po mom sudu bjelodano svjedoči, da su Agnoete bili osuđeni kao heretici, jer su pridijevali neznanje, i to negativnom smislu, čovječjoj duši Kristovoj?

Rado priznajem, da ne inzistiram na riječi „heretici“, kojom su Agnoete bili okršteni. Uzeli mi spomenutu riječ u strogom ili blagom smislu, toliko je barem sigurno, da katolički bogoslovac ne smije poput Schella pridijevati Kristovoj čovječjoj duši niti negativne ignorancije u izloženom smislu.

Ovime držim, da sam oborio drugu dogmatsku podlogu, na kojoj također Schell osniva svoju teoriju o Kristovu neznanju.

* * *

Schell napokon drži, da se može pozvati i na Leporijevu retraktaciju. On ovako citira Leporijeve riječi: „Dm. n. Jesum Chr. sec. hominem ignorare... quia dici non licet, etiam sec. hominem ignorasse Dominum prophetarum“, te dodaje, da je Leporije s pravom opozvao ovu svoju nauku, jer da neznanje (u privativnom smislu) nije svojstvo duše Kristove; njeno je znanje bilo savršeno, t. j. primjereno njezinom dostojanstvu i njezinom zvanju, koje se sastojalo u tom, da nam samoponiženjem svojim zasluži spasenje.¹⁷⁹

I sam dr. Schmid ide u tom pogledu u susret Schellu te kaže, da nije moguće na osnovu Leporijeve ispovijesti pobiti onoga, tko uzevši riječ „ignorancija“ u pravom smislu riječi tvrdi, da neznanje za dan suda prije uskrsnuća nije bilo pozitivni nedostatak duše Kristove.

¹⁷⁸ Diese Bemerkung ist unseren Ausführungen zufolge formell ganz richtig; und sie genügt, um Schells Lehre vom Vorwurfe formeller Ketzerei zu reinigen. Ib., str. 677.

¹⁷⁹ Er widerrief diesen Sat mit Recht, weil die Unwissenheit keine Eigenschaft der Seele Christi ist: ihr Wissen war vollkommen, d. h. angemessen ihrer Würde und ihrem Berufe, durch Selbstentäusserung uns das Heil zu verdienen... Die Unwissenheit kann keine Eigenschaft des Herrn der Propheten sein... Op. c., str. 146.

Protiv toga tvrdim, da Schell samo pretpostavlja, ali nipošto ne dokazuje, da Leporije uzimlje riječ „ignorare“ u privativnom smislu. Leporije prije svega ne govori apstraktno o ignoranciji Kristove čovječje duše, nego konkretno, jer veli: „... tunc dixi, immo ad obiecta respondi, Dominum nostrum Jesum Christum secundum hominem ignorare. Sed nunc non solum dicere non praesumo, verum etiam priorem anathematizo prolatam in hac parte sententiam; quia dici non licet etiam secundum hominem ignorasse Dominum prophetarum“.¹⁸⁰ Leporije je dakle priznavao, da Krist doista nije znao onih stvari, koje su mu se na osnovu sv. Pisma kao dokazi za Kristovo neznanje iznosili. A da je k tomu još dalje išao bio Leporije u susret protivnicima, te neznanje, što ga je dopuštao, kao pravi nedostatak čovječje duše Kristove isticao, to treba tek dokazati. Spomenuo sam nadalje prije, da Lebreton vidi u retraktaciji Leporijevoj soterijološku ideju, što ju po njegovu (Lebretonovu) sudu ističu sv. Ćiril i Atanazije, kada govore o slaboćama čovječanske naravi Kristove.¹⁸¹ Ako je tomu tako, onda Leporije ne samo da nije držao ono neznanje, što ga je pripisivao čovječjoj duši Kristovoj, nedostatkom u pravom smislu riječi, nego je to neznanje po njegovu mnijenju bilo postulatoma našega spasenja. To pako znači, da je Leporije branio nauku o neznanju Kristove čovječje duše, koju brani Schell. Uzmimo nadalje da ovaj zaključak, što ga osnivamo na Lebretonovoj tvrdnji, ne stoji, toliko je ipak sigurno, da Leporije ističe, da je Krist uzeo na sebe naše slaboće, da pokaže, e je pravi čovjek.¹⁸² Čovječja pak narav ne uključuje po svom pojmu ignoranciju u privativnom nego u negativnom smislu. Uostalom i sâm Schell, Scheeben, Schmid, Pohle i drugi njemački bogoslovi upotrebljavaju većinom riječ „Unwissenheit“ za ignoranciju u negativnom smislu a nipošto „Nichtwissen“. Napokon, ako je istinita tvrdnja Schellova — da je naime Leporije gore navedenim riječima opozvao samo ignoranciju čovječje duše Kristove u privativnom smislu, pa zato da se ta retraktacija prihvaćena od biskupa Afrike i rimske Galije njegove nauke ne tiče — tada bi valjalo reći, da je Leporije ostao kod ignorancije Kristove u negativnom smislu.

¹⁸⁰ Vidi Bog. Smotru, 1914., sv. 1. str. 60.

¹⁸¹ Ib.

¹⁸² Ib.

No toga apsolutno ne možemo da branimo, ako uzmemo u obzir, da je Augustin, ako ne baš napisao, a ono sigurno s drugim nekim afričkim biskupima potpisa o Leporijevu retraktaciju i nadalje ako uvažimo, da su ovu retraktaciju odobrili afrički biskupi i oni rimske Galije, dakle biskupi zapada; a znamo, da je zapad, što i sâm Lebreton posvjedočuje, protiv svake ignorancije čovječje duše Kristove.¹⁸³

Odatle valja zaključiti, da je Leporije anatematizirao mnijenje, što ga je prije branio o znanju čovječje duše Kristove t. j. on je osudio ignoranciju duše Kristove u negativnom smislu. Dosljedno tomu valja reći, da su biskupi Afrike i rimske Galije odobrivši Leporijevu retraktaciju osudili nauku o neznanju čovječje duše Kristove, kako je brani Schell.

* * *

Tako držim, da sam oborio sve tri glavne dogmatske podloge, na koje se pozivlje Schell. Utvrdio sam protiv Schella kao i protiv Lebretona patrističke dokaze iz 6. i 7. vijeka za relativno sveznanje čovječje duše, koje obuhvata sve, što je bilo, što jest, i sve, što će biti.

* * *

Bit će dobro, ako Schellovu teoriju barem ukratko promotrimo i s apologetičkoga stanovišta.

Schell tvrdi, da se relativno sveznanje u izloženom smislu protivi slici, što nam je evanđelja daju o Isusovom zemaljskom životu, o zemaljskom njegovom životnom zadatku i moralnoj istinitosti njegove borbe i muke, ali dokaza, koji bi vrijedili, za to ne navodi. Krist je uzeo na sebe ljudske slabooe, da pokaže, da za nas kao pravi čovjek trpi i umire na križu. Tko to uvaži, tko imade na pameti experimentalno znanje i njegovu svrhu u čovječjoj duši Kristovoj, taj ne će držati nemoogućim, da je Krist boraveći na zemlji bio dionikom spomenutoga sveznanja, te uza sve to bivao uzbuđen, potresen, uzdisao, bivao u tjeskobi, strahu i žalosti itd. Nadalje Schell priznaje, kako vidjesmo, da je čovječja duša Kristova od početka savršeno spoznavala bistvo Božje, unutrašnji život triju božanskih osoba, te osnovu Božju spasenja roda ljudskoga. Na to primjećuje veoma dobro Janssens: „Absit ut vim horum verborum recusem. At quaeram, quomodo haec tanta lux de di-

¹⁸³ Ib., str. 50.

vina essentia, de SS. Trinitate, ac ita de propria divina persona animae Christi obvenire potuit, nisi ex ipsa scientia visionis? Quaero, quomodo tantam certitudinem de his veritatibus Christus homo habuerit, quae non reliquerit locum fidei . . . nisi per visionis lumen? Nam non nisi ipsa visio essentiae Dei atque SS. Trinitatis, non nisi ipsa visio unionis hypostaticae potest de his veritatibus auferre fidem".¹⁸⁴ Na drugom mjestu kaže izričito Schell, da Isusovo poznavanje sv. Pisma ne pokazuje za javnoga njegovoga života nikakvoga unatrašnjega napretka, a niti s obzirom na nuždu mesijanskoga trpljenja. „Sed iam sequentia“, veli Janssens, „verba Cl. Schell perpendimus, quibus contra Neo-Agnoetas claritatem scientiae Christi eiusque rationem immediatam eloquenter vindicat, iterum mentem lectoris urget quaestio de formalitate huius tantae scientiae, nec alia tantae excellentiae satis facere potest, nisi scientia visionis cum scientia infusa, quam uno ore Scholastici Christo tribuunt“.¹⁸⁵ Ako je tomu tako, onda i sa Schellova stanovišta o znanju čovječje duše Kristove ostaje nerazumljivo, kako je mogao Krist biti toliko uzbuđen i potresen, kako je mogao biti u tolikoj tjeskobi i tolikom strahu prije muke svoje. Zar je sadašnjost, njena iskustva i muk mogle biti od veće znamenitosti za svijest i čuvstvenu stranu Kristovu?

Povrh toga ističem, da Schell pobija egzegezu, što nam je daje papa Gregorije Veliki o Markovom mjestu 13, 33. Ljudsko Kristovo znanje — veli on — za predznakove konca svijeta . . . i za njegov rezultat nije u opreci s ljudskim njegovim neznanjem za sat i dan toga događaja. Interpretaciju, što nam je daje Eulogije o izjavama onih otaca, koji su polemizirali s Ariancima, nazivlje Schell pogibeljnom po dostojanstvo i istinitost Boga čovjeka.¹⁸⁶ Sve su to tvrdnje, koje Schell ne dokazuje. A kako to, da Krist poslije uskrsnuća, — kada više prema teoriji Schellovoj nije bilo onoga neznanja u čovječjoj duši Kristovoj — učenicima na isto pitanje samo odgovara: „Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate.“¹⁸⁷ Kako to, da Krist poslije uskrsnuća

¹⁸⁴ Op. c., str. 429.

¹⁸⁵ Ib., str. 430.

¹⁸⁶ Str. 143. i 145.

¹⁸⁷ Dj. Ap., 1, 7.

pita riječima: „Habetis hic aliquod, quod manducetur“¹⁸⁸ te: „Simon Joannis, diligis me plus his.“¹⁸⁹ Uopće tko pozorno pročita Schellove refleksije o znanju čovječje duše Kristove, lako će se uvjeriti, da bi Schell nužno odobrio i prihvatio tradicionalnu egzegezu spomenutoga mjesta sv. Marka, kad bi svuda jednako slijedio svoje egzegetske principe.

Napokon ne mogu dosta da se načudim, kako može Schell reći, da se Kristova slava, što mu je nakon uskrsnuća u dio pala, sastojala jedino u prostornom uzvišenju i u sjaju lijeposti tjelesne, ako je on već boraveći na zemlji bio dionikom relativnoga sveznanja u izloženom smislu. Kao katolički bogoslovac morao je biti upućen u nauku bogoslova o proslavljenom Isusu Kristu.

Na koncu priznajem, da Schell veoma lijepo razvija neke misli o znanju, što ga je imala čovječja duša Kristova boraveći na zemlji. Naglašujem jednu njegovu veoma važnu antiodernističku u tvrdnju, prema kojoj, kako smo vidjeli, nema mjesta evoluciji u svijesti Kristovoj. Uza sve to iz svega, što sam dosad rekao o Schellu, slijedi nedvoumno, da katolički bogoslovac ne smije da brani njegovu nauku o neznanju čovječje duše Kristove, jer se protivi jasno već patrističkoj nauci 6. i 7. vijeka; i to većma, jer se on još bolje udaljuje od istine, u koliko protiv svih bogoslova poriče uliveno znanje i blaženo gledanje Kristove čovječje duše.

III. Teorija prof. M. Lepina.

Ime prof. Lepina poznato je u učenom svijetu. On se napose ističe kao pobornik ortodoksije protiv modernističkih zabluda. Koliko vrijedi njegov znanstveni rad, pokazuju najbolje mnoge otmene publikacije novijega doba, koje se na nj pozivlju. Radi posebne njegove hipoteze o ignoranciji čovječje duše Kristove držao sam, da se mogu ovdje na njega osvrnuti.

Lepin govori o savršenosti ljudskoga Kristovoga znanja u svom djelu: „Jésus Messie et fils de Dieu d'après les évangiles synoptiques.“¹⁹⁰

Prije svega konstatira on na osnovu mnogih mjesta iz evanđelja, da je Krist bio dionikom znanja Božjega kao i Božje

¹⁸⁸ Luka, 24, 41.

¹⁸⁹ Iv., 21, 15.

¹⁹⁰ Paris, 1910, str. 372—422.

moći. Nadprirodno svijetlo pronicalo je i rasvijetljivalo Kristov duh.¹⁹¹ Prema tomu — kaže Lepin — valja priznati dvojako znanje u čovječjoj duši Kristovoj: znanje nižega reda ili eksperimentalno znanje, što si ga je sticao prirodnim svojim spoznajnim moćima, znanje, koje je ovisilo o vremenu i mjestu, gdje je boravio, znanje, koje je bilo podloženo zakonu natpretka i usavršivanja; i znanje višega reda ili natprirodno znanje, neovisno od organa, okoline i osobnoga iskustva, znanje, koje je imalo svoj neposredni izvor u božanskom svijetlu.¹⁹²

U kojoj je mjeri — pita se Lepin — Isus bio dionikom vrhunaravnoga znanja?

Nauka bogoslova, koja uči, da je čovječja duša Kristova od početka gledala Boga licem u lice, te da je bila dionikom ulivenoga znanja, ne protivi se kritici. S jedne strane — kaže Lepin — evanđelja doista svjedoče, da je u Spasitelju bilo sveznanja Božjega, a s druge strane kritička data ne sadržavaju ništa, što bi se protivilo spomenutim teološkim zaključcima.¹⁹³

Nakon što je Lepin suzbio teoriju o zabludama Kristovim, što je brane modernistički bogoslovi s racionalističkim protestantima, osvrće se na poznati tekst sv. Marka 13, 32.

Mi smo već spomenuli — piše Lepin — da na osnovu spomenutih Spasiteljevih riječi nijesmo prinuždeni, da poput Scheila i Loisy-a pretpostavimo apsolutnu ignoranciju u čovječjoj duši Kristovoj. I doista na str. 367. primjećuje na tekst sv. Marka, da je za stvoreni duh vrijeme posljednjega suda tako nedokučivo, te za nj nezna nitko do li sâm Bog. Nijedan stvor, pa bio i najuzvišeniji i najsavršeniji, niti anđeli nebeski, niti Sin Božji s obzirom na stvoreno svoje čovječanstvo ne može toga prirodnim načinom da spozna. To je tajna Božja u pravom smislu riječi . . .¹⁹⁴ Tajna je to, koju Krist nema da objavi i koju mora praktički da nezna, pošto ona mora da ostane ekskluzivnom tajnom njegovoga Oca.¹⁹⁵

¹⁹¹ Ainsi le Christ participe à la science de Dieu, comme à sa puissance : une lumière surnaturelle pénètre et illumine son esprit. Str. 375.

¹⁹² Ib.

¹⁹³ Str. 377.

¹⁹⁴ L'idée, en effet, que Jésus veut surtout faire ressortir, c'est que l'heure du jugement est tellement impénétrable à un esprit créé qu'elle n'est connue que de Dieu seul : aucune créature, fût-elle la plus excellente et la plus parfaite, pas même les anges du ciel, pas même le Fils de Dieu quant à son humanité créée, ne peut connaître naturellement cette heure : elle est proprement le secret de Dieu.

¹⁹⁵ c'est un secret qu'il ne lui appartient pas de faire connaître et qu'il doit pratiquement ignorer, parce qu'il est et qu'il doit rester le secret exclusif de son Père. Str. 415.

Prema tomu bi riječi Isusove po sv. Marku imale isto značenje, što ga imadu, riječi koje čitamo u Djelima Apostolskim: „Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate.“¹⁹⁶ Ne veli dakle Krist, da nezna za dan suda, nego da nije njegova zadaća, da on to ljudima objavi. Ništa nas ne ovlašćuje na to, da držimo, e je Krist svojim uskrsnućem došao do spoznaje, koje ni na kakav način nije imala smrtna njegova čovječanska narav. Način govora, što ih je Krist izrekao prije svoga uskrsnuća u potpunoj je harmoniji s načinom govora, što ih je Krist rekao poslije svoga uskrsnuća.¹⁹⁷ Historička je napokon istina cijele ove epizode, što se pripovijeda u Djelima Apostolskim zajamčena. Odatle izvodi Lepin, da gore spomenuta Kristova izjava utvrđuje interpretaciju, što ju je dao riječima Isusovim, koje nam je zabilježio sv. Marko.¹⁹⁸

Međutim riječi bi se božanskoga učitelja — nastavlja Lepin — možda mogle bolje razumjeti, ako prihvatimo u čovječjoj njegovoj duši s obzirom na sudnji dan realnu ignoranciju, ali djelomičnu i relativnu. Dolista: zar se ne bi moglo pretpostaviti, da je vrhunaravno znanje Spasiteljevo — koje obuhvata sve stvari, do kojih god se stvoreni duh može vinuti pomoću božanskoga svijetla, pa i vrijeme posljednjega suda kao i druge stvari, koje se tiču njegovoga poslanstva — bilo u višim sferama njegovoga duha, odakle je tek djelomično utjecalo na ono znanje, koje je imalo zadaću, da praktički određuje i upravlja njegovim djelovanjem te mu udahnuje način govorenja.¹⁹⁹

Slava, koja bi uslijed hipostatskoga sjedinjenja morala bila sveto tijelo Spasiteljevo potpunoma obasuti, kao da je potamnila, jer se Krist došavši na svijet učinio žrtvom za grijeh ljudskoga roda. Ta se slava jedva za čas očitovala za slavnoga preobraženja Kristova. Natprirodna ga je krjepost svetoga njegovog čovječanstva predala pogrdama i mukama na Kalvariji,

¹⁹⁶ Act. 1, 7.

¹⁹⁷ ... et il y a une harmonie de ton parfaite entre les discours du Christ ressuscité et ceux du Christ avant sa résurrection. Str. 416.

¹⁹⁸ Ib.

¹⁹⁹ Ne peut-on supposer, en effet, que la science surnaturelle du Sauveur, ayant pour objet toutes choses susceptibles d'être dérivées de la lumière divine en une intelligence créée, et atteignant avec sûreté la question du dernier avènement comme les autres points qui intéressaient sa mission, résidait en quelque sorte dans une région supérieure de son esprit, d'où elle n'influaient que partiellement et discrètement sur la science qui devait pratiquement régler sa conduite et inspirer son langage. Str. 416 - 417.

kao što najviše blaženstvo, koje bi moralo bilo oblati njegovu dušu supstancijalno s božanstvom sjedinjenu, nije zapriječilo niti gorkih žalosti niti muke agonije na križu. Zar se ne bi moglo uzeti, da je uz uliveno i veoma savršeno znanje bilo u Kristu znanje obično i praktično, jamačno uzvišeno, ali uza sve to ograničeno; znanje, koje isključuje svaku zabludu, ali ni pošto ignoranciju; znanje zavisno u toliko utjecajima višega svijetla, koliko je to zahtijevalo njegovo poslanstvo; znanje više manje ovisno o svojim ljudskim spoznajnim sredstvima.²⁰⁰

Ova hipoteza može — veli Lepin — da naš tekst u sklad dovede s postulatima hipostatskoga sjedinjenja. Ova bi nadalje hipoteza, koju brani već Olier, odgovarala izjavama onih otaca koji su polemizirali s Arijancima.²⁰¹

Jamačno teško nam je pojmiti, kako je moglo spomenuto dvojako znanje biti u Kristu. A zar je čudo, ako nailazimo na misterij u čovječanstvu Kristovu?

Veoma je važno — zaključuje Lepin — da je nepristrana kritika prinuđena priznati, e je u čovječanskoj duši Kristovoj bilo veoma savršeno znanje višega reda, te da joj se ne može da pridijeva nikakova zabluda.²⁰²

* * *

To bi eto bila teorija prof. Lepina. Teorija je to parcijalne i relativne ignorancije. Ako je usporedimo s teorijom Schella i Lebretona, lako ćemo se uvjeriti, da Lepin usvaja rezultat spomenutih dviju teorija. Izjava naime Krista o danu i satu posljednjega suda ide naime — i po Lepinovoј teoriji — na račun njegovoga neznanja. Krist ovdje kao i na drugim sličnim mjestima govori na osnovu faktičkoga neznanja. Što koristi priznati, da je u višim sferama čovječje duše Kristove bilo sve-

²⁰⁰ Ne peut-on admettre que, parallèlement, la science infuse et très parfaite du Christ s'est accordée avec une science ordinaire et pratique, à coup sûr excellente, et néanmoins limitée, incompatible avec l'erreur, et néanmoins susceptible d'ignorance, soumise aux influences de la lumière supérieure autant qu'il convenait à sa mission, et pour le reste plus ou moins dépendante de ses ressources humaines? Str. 417.

²⁰¹ L'hypothèse que nous proposons nous paraît apte à concilier avec la rigueur de notre texte les exigences de l'union hypostatique, propre à l'humanitar du Séveur, Str. 418.

²⁰² . . . que la critique impartiale est obligée de reconnaître, c'est que le Christ a eu, dans son humanité, une science supérieure tres parfaite et qu'on ne peut, absolument parlant, lui attribuer aucune erreur. Str. 419.

znanje, ako su njene niže sfere ostale u neznanju, na kojemu se osnivaju mnoge Kristove izjave. I u motivaciji kao da se slažu. Kristovo naime znanje nižega reda bilo je po Lepinovoj teoriji vazda toliko savršeno, koliko je to zahtijevalo njegovo poslanstvo.

Nije dakle ni Lepinova teorija u skladu s patrističkom naukom 6., 7. i 8. vijeka. Oci spomenutih vijekova isključuju svako neznanje u čovječjoj duši Kristovoj. Hipostatsko sjedinjenje drže, kako smo vidjeli, razlogom, radi kojega je duša Kristova naprosto znala sve, što je bilo, što jest, i sve, što će biti. Napose ističem protiv Lepina, da rečeni oci posve dosljedno i mjesta sv. Pisma, što su se običavala navoditi kao dokaz za neznanje Kristovo, naprosto drugo jačije tumače te ih ne dovode u vezu s nikakovim neznanjem čovječje duše Kristove. Postulati dakle hipostatskoga sjedinjenja isključuju po nauci gornjih otaca Lepinovu hipotezu o neznanju duše Kristove. Iz svega, što sam prije spomenuo o izjavama otaca arijanskoga doba, slijedi, da se i Lepin uzalud pozivlje na te izjave.²⁰³

Ne možemo dakle, da se priključimo ni Lepinovoj teoriji o neznanju čovječje duše Kristove, jer se i njegova teorija protivi spomenutim patrističkim zasadama.

IV. Teorija prof. Loisy-a.

Loisy-eva se teorija o ignoranciji čovječje duše Kristove osniva na modernističkim principima. Kako sam već prije raspravljao o modernizmu uopće, o modernizmu, kako ga proponira Loisy,²⁰⁴ te napose njegovim principima modernističke kristologije,²⁰⁵ to se mogu ovdje izravno da osvrnem na njegovu teoriju o Kristovoj ignoranciji.

Po toj teoriji bilo je u Kristu isključivo ljudsko pogrješivo i ograničeno znanje. Kritičar — kaže Loisy — ne bi mogao da pridijeva Kristu znanje, koje ne bi imalo granica. Nije moguće uzeti, da je Krist kao čovjek bio dionikom znanja Božjega, te da je svoje učenike i potomstvo hotimice ostavio u ignoranciji i zabludi s obzirom na mnoge stvari, koje je mogao bez

²⁰³ Vidi Bog. Smotru, 1914., sv. 1. str. 47—55.

²⁰⁴ Modernista, filozof i apologeta, Katolički List, 1909., br. 36—44.

²⁰⁵ Modernistička Kristologija (Mesijansko dostojanstvo Isusovo). Bogosl. Smotra, 1910., sv. 1. str. 4—34. (Božanstvo Isusovo). Bogosl. Smotra, 1911., sv. 1. str. 43—63.

najnezatnije poteškoće otkriti. Hipoteza je ta nepojmljiva s historičkoga stanovišta te se protivi moralnom čuvstvu.²⁰⁶ Konjektura bi to bila nečasna po Krista. Teolog može sebi zamišljati Spasitelja, kako hini svoje beskonačno znanje i podžava svoju okolinu u ignoranciji. Ne bi li međutim teolog bolje učinio, da prije, negoli što ustvrdi bez dokaza, ispita osnovanost svoje teorije te razmisli, je li to uopće moguće, da je ono znanje, što ga pripisuje Isusu, opstojalo u čovječjem mozgu, u jednom biću, što živi na ovoj zemlji...²⁰⁷ Izvanredno i natprirodno Kristovo znanje, što ga uče bogoslovi, svjedoči jedino povijest teologije. Kristovo znanje nije prelazilo granica njegova miljea, u kom se rodio.²⁰⁸ Nauku bogoslova o Kristovom znanju zove Loisy „mekaničkom i umjetničkom konstrukcijom“. Sve se u životu Spasiteljevu zbivalo, kao da u njega nije bilo toga izvanrednoga znanja.²⁰⁹ Bogoslov sebi zamišlja u Kristu dva različna razuma, dvije različne volje. Krist-čovjek je sebi svijestan, da je čovjek i da je Bog. Čovječanska je svijest Kristova podređena božanskoj njegovoj svijesti. U ovoj nauci — veli Loisy — nije moći prepoznati niti psihologije, što je vidimo u sinoptičkim evanđeljima, niti jednostavne teologije Ivanove, nego kombinaciju i psihologije, na koju nailazimo u sinopticima i teologije Ivanove, koja čini pretežniji dio ove kombinacije.²¹⁰

* * *

²⁰⁶ Il ne pourrait lui attribuer une science sans bornes que dans une hypothèse historiquement inconcevable et déconcertante pour le sens moral, en admettant que le Christ, comme homme, avait la science de Dieu et qu'il a délibérément abandonné ses disciples et la postérité à l'ignorance et à l'erreur sur quantité de choses qu'il pouvait révéler sans le moindre inconvénient. Isp. Autour d'un petit livre, str. 138—139.

²⁰⁷ Ne ferait — il pas mieux, cependant, avant de rien affirmer sans preuve, de vérifier la solidité de sa théorie, de considérer si la science qu'il prête à Jésus est réalisable dans un cerveau d'homme, dans un être vivant sur la terre, si elle est compatible avec les conditions de l'existence présente, de la vie morale et du mérite humaine. Ib.

²⁰⁸ ses connaissances étaient celles du milieu populaire où il était né. Simples réflexions, str. 75.

²⁰⁹ Tout se passe, dans la carrière du Sauveur, comme si cette science extraordinaire n'existait pas. Isp. Autour . . . str. 140.

²¹⁰ Le théologien conçoit deux intelligences et deux volontés distinctes, on peut dire deux consciences qui sont comme superposées, avec pénétration réciproque, la conscience humaine étant entièrement subordonnée à la conscience divine, et l'homme-Christ, tout en ayant conscience d'être homme, ayant conscience d'être Dieu, Ib., str. 148—149.

Kako vidimo, Loisy je svoje modernističke principe ovdje posve dosljedno proveo. Nije dakle čudo, što su u njegovoj teoriji o znanju Kristovom iščeznuli svi tragovi katolicizma.

Valja priznati Loisy-u, da je hipoteza, prema kojoj je „Krist kao čovjek bio dionikom znanja Božjega“, doista „nepojmljiva s historičkoga stanovišta“. Stvoreni čovječji razum Kristov nije mogao biti dionikom beskrajnoga Božjega znanja. Beskrajno božansko znanje bilo je u Kristu, u koliko je on bio druga božanska osoba presv. Trojstva. Prema tomu bi gornja hipoteza bila ne samo nepojmljiva sa historičkoga stajališta, nego i apsurdna.

Ne mogu Loisy-u kao nekadašnjem profesoru katoličkoga bogoslovlja da imputiram, da on gore spomenutim riječima hoće da kaže, da katolički bogoslovi Kristu kao čovjeku pridijevaju znanje Božje u formalnom smislu. Radije ću uzeti, da Loisy imade na umu dvojako natprirodno znanje, što ga uistinu bogoslovi pripisuju čovječjoj duši Kristovoj. Napose valjda nišani Loisy na bogoslove, u koliko uče, da je Krist gledajući Boga licem u lice spoznao sve ono, što Bog spoznaje scientia visionis t. j. sve, što je bilo, što jest, i sve, što će biti.

Pita se dakle u prvom redu, da li je spomenuto sveznanje, što ga bogoslovi pridijevaju čovječjoj duši Kristovoj, doista „nepojmljivo s historičkoga stanovišta“.

Prihvaćamo bez oklijevanja s kardinalom Billotom, da se sve ne da dokazati isključivo iz historičkih vrela, što prava i ortodokсна nauka katoličkih bogoslova uči u opsegu znanja duše Kristove. „Quapropter“, veli on, „si nihil aliud sibi critici vellent, nisi quod e solius historiae fontibus non constat omne id quod de extensione scientiae in anima Christi docet vera et orthodoxa theologia, non esset sane cur eis contradiceretur. Nunc autem longe ultra procedunt, novum fingentes Christum a quo penitus abhorret catholica fides, communi nostrae ignorantiae, communibus erroribus, imo et hallucinationibus obnoxium“.²¹¹ Ali da se nauka katoličkih bogoslova ne da u sklad dovesti s datima evanđelja, to treba dokazati.²¹² Nauka ta nije

²¹¹ Op. c., str. 244.

²¹² Es bleibt für ihn (den Kritiker) nur ein Weg: zu zeigen, dass die wirkliche Lehre der katholischen Theologen unvereinbar sei mit den Daten des Evangeliums; er hat ihn noch nicht beschritten. Isp. Bessmer, Philosophie und Theologie des Modernismus, Freiburg (Breisgau) 1912., str. 341.

„mekanička“ i „umjetnička“ nego „racijonalna“ i „logička konstrukcija“, koja se osniva na činjenicama. Ona se osniva na datima integralne kritike, koja nam svjedoči za mnoge znakove Kristovoga natprirodnog znanja.²¹³ Dakako ako tko poput Loisy-a razlikuje Krista vjere od historičkoga Krista, koga drži, kako vidjesmo, pukim čovjekom — taj će nužno kao i on eliminirati iz evanđelja sva ona mjesta kao neautentična, koja odaju natprirodni karakter Kristovoga bistva i djelovanja. Taj će dakako reći, da Krist uopće nije pokazivao znanja, koje bi bilo natprirodnoga reda. No imamo li na umu, da je čovječanska narav historičkoga Krista bila hipostatski združena s božanstvom, ne ćemo se čuditi, da je duši Kristovoj moralo pasti u dio nešto od znanja Božjega. I doista — kaže Lepin — svjedočanstva evanđelja dokazuju, da je Krist pronicao u najskrovitije stvari, da je unapred vidio buduće događaje s najvećom sigurnošću, da je u njega bilo znanje neovisno od organa i iskustva...²¹⁴ Predrasude pak Loisy-eve nijesu još kritički dokazi.

Jednako valja odbiti drugu tvrdnju Loisy-evu, prema kojoj bi valjalo reći, da je bilo nečasno po Isusa i da nije bilo moralno s njegove strane, ako je on okolini svojoj zatajio tolike stvari, za koje je, kako se pretpostavlja, znao natprirodnim načinom. Krist nam je objavio, što nam je Otac nebeski odlučio objaviti. Tako nas on sâm uvjerava. Mnogo je toga Krist znao, što nam nije objavio. „Adhuc multa“, veli Krist, „habeo vobis dicere: sed non potestis portare modo“.²¹⁵ Mnogo toga nam on nije objavio, što nije prema beskonačno mudroj i pravednoj osnovi božanske providnosti spadalo u opseg njegovoga naučavanja.²¹⁶ A s kojim pravom uopće Loisy pretpostavlja, da je Krist morao očitovati okolini svojoj sve blago svojega znanja. Nije li možda Krist morao da skine koprenu, što je krila njegovo božanstvo? S Loisy-evoga stanovišta morao bi se op-

²¹³ Christologie, Paris, 1908., str. 70.

²¹⁴ De fait, le témoignage évangélique accuse chez le Sauveur une pénétration des choses les plus secrètes, une prévision assurée des événements à venir, une science indépendante des organes et de l'expérience, immédiatement dérivée de la lumière d'en haut en son esprit humain. Ib.

²¹⁵ Iv., 16, 12.

²¹⁶ Was aber nach dem unendlich weisen und gerechten Plane der göttlichen Vorsehung uns nicht geoffenbart werden sollte, das trat nicht in den Bereich der Lehrtätigkeit Jesu. Bessmer, Ib.

tužiti i sâm Bog radi tolike ignorancije i zabluda, što ih dopušta u čovječanstvu.²¹⁷

S pravom je dakle papa Pio X. osudio slijedeću propoziciju: „*Criticus nequit asserere Christo scientiam nullo circumscriptam limite nisi facta hypothesi, quae historice haud concipi potest quaeque sensui morali repugnat, nempe Christum uti hominem habuisse scientiam Dei et nihilominus nolluisse notitiam tot rerum communicare cum discipulis ac posteritate*“.²¹⁸ Ova osuđena propozicija je, kako vidimo, od riječi do riječi uzeta iz Loisyevoga djela „*Autour d' un petit livre*“.

Teoriju je dakle Loisy-evu o ignoranciji čovječe duše Kristove osudio Pio X. Suvišno je nadalje isticati, da se ova teorija napose protivi dogmatskim datima, koje sam iznio protiv Lebretona, Schella i Lepina. Napokon je Loisy i ovdje naprosto prešao granice svake ortodoksije, jer poriče izričitim riječima istinitost nauke kalcedonskoga, lateranskoga (g. 649.) i carigradskoga koncila (g. 680.—681.) o dvjema Kristovim naravima i voljama.

* * *

Prije negoli završim, hoću da se osvrnem još na jedno pitanje, što je u uskoj svezi s mojom kritikom spomenutih teorija. Pita se naime, da li je nauka, koja pridijeva čovječjoj duši Kristovoj ignoranciju u negativnom smislu, heretička ili je to možda samo zabluda.²¹⁹

Povrh spomenutih dokumenata, što svjedoče, da su prištaše spomenute ignorancije bili osuđeni kao heretici, ističem, da je peti opći crkveni sabor držan u Carigradu g. 553. osudio tu nauku zabacivši zabludu Teodora Mopsuestenca o Kristovom napretku u znanju. Papa Vigilije (537.—555.) nadalje kaže: „*Si quis unum Jesum Christum verum Dei et eumdem ipsum verum hominis filium futurorum ignorantiam aut diei*

²¹⁷ Et n' aurait — on pas autant de motif d' accuser Dieu lui — même pour tant d' ignorances et d' erreurs qu' il permet dans l' humanité. Lepin, Ib., str. 69.

²¹⁸ Decretum „Lamentabili“, prop. 34. Denz. n. 2034.

²¹⁹ Nauka, koju uči, da je čovječja duša Kristova za smrtnoga njenoga života bila podvržena ignoranciji u privativnom smislu, ima se po sudu prof. Schmidta označiti kao *propositio in theologia catholica inaudita et piarum aurium offensiva*. Isp. Zeitschrift für k. Theologie, Ib., str. 675.

ultimi iudicii habuisse dicit . . . , anathema sit²²⁰ Sofronijevo sinodičko pismo, koje osuđuje Agnoete kao heretike, odobrio je šesti opći crkveni sabor carigradski (680.—681.).

Može se dakle reći, da je sva Crkva tako zapadna kao i istočna (Magisterium ordinarium et universale) u 5. i 6. vijeku osudila tu nauku kao heretičku.²²¹ Od toga doba pa sve do 19. vijeka jednako se sudi o njihovoj nauci. Međutim u 6. se vijeku — kaže Vacant — nije jasno razlikovala heretička nauka u pravom smislu riječi od zablude. Jednako su se anatemom udarali pristaše zablude kao i pravi heretici. Kako se heretičkom naukom nazivlje ona nauka, koja je u izvjesnom protivurječju s člancima katoličke vjere, misli Vacant, da bi se nauka Agnoeta imala držati prije samo zabludom ili naukom, koja je blizu herezi (proxima haeresi), negoli heretičkom naukom u strogom smislu riječi.²²² Isto veli i Aleksandar Natalis (1639.—1724.). „Quaeres secundo“, veli on, „an possit absque errore asseri Christum ut hominem diem iudicii et alia, quorum scientiam a Deo consequi mens creata potest, ignorasse? Respondeo id absque errore dici non posse Quamobrem immaniter errat Forbesius lib. 3. Instructionum Historico-Theologicarum, cap. 21. asserens Christum secundum humanitatem diem iudicii vere nescivisse, et quidem nescientia proprie dicta, quamvis non ignorantia privativa, sed tantum negativa.“²²³

* * *

Spomenute dakle teorije, koje pridijevaju čovječjoj duši Kristovoj ignoranciju u negativnom smislu, imadu se držati u najboljem slučaju zabludama.



²²⁰ Mansi, Conc., sv. 9. st. 98.

²²¹ Dictionnaire de théologie catholique, Ib., st. 596.

²²² Ib.

²²³ Hist. Eccl., sv. 11, Napulj, 1740., str. 496—497.