

R a s p r a v e

UDK: 232.2
Pregledni članak
Primljeno 3/98.

PRISTUPI ISUSU KRISTU

Usmjerenja suvremene kristologije i Krist u nekršćanskim religijama

Ivan Karlić, Zagreb

Sažetak

U članku autor obrađuje tematiku različitih pristupa osobi Isusa Krista u suvremenoj kristologiji, iznoseći kristološke "modele" i strujanja kojima je cilj što jasnije tumačiti i izraziti otajstvo Isusa Krista, kako bi ga bolje približili današnjem čovjeku i učinili mu ga razumljivim. Taj tzv. kristološki pluralizam uvijek je postojao u Crkvi, što se vidi u Evanđeljima, a razvijao se također u patrističko doba i u vrijeme skolastike. Autor smatra da ta činjenica govori o kreativnosti kršćanskih zajednica koja uvijek iznova vodi prema kontekstualizaciji kristologije i njezinih biblijsko-dogmatskih izričaja.

Glavno obilježje suvremene kristologije jest kristološka koncentracija koja se susreće u gotovo svim kristološkim strujama i modelima. Iznoseći kristološke modele, autor se zadržava na svakome od njih, dajući im kratko tumačenje i nabrajajući pojedine teologe - predstavnike određenog modela. Tako susrećemo najznačajnija imena kršćanskog teološkog svijeta, kao npr. J. Galota, R. Bultmanna, P. T. de Chardina, K. Rahnera, H. U. von Balthasara, W. Kaspera i dr. Nakon toga, u članku se ukratko predstavlja pravoslavna kristologija, koju karakterizira "model slave" i luteranska kristologija, čije je temeljno obilježje "model križa". Za Isusa Krista zanimali su se, i tijekom povijesti, a i danas, mnogi pojedinci, grupe i pokreti koji nisu dio kršćanskog svijeta ili kršćanskih crkava. Stoga, autor govori i o toj tzv. "kristologiji izvana", tj. iznosi kako Isusa shvaćaju, što i na koji način o njemu govore pisci u suvremenoj književnosti i u filozofiji (te što o njemu misle pripadnici nekih drugih svjetskih religija). U svakom slučaju, zaključuje autor, različitost pristupa Isusu Kristu znak je njegove važnosti za čovjeka i čovječanstvo, ali i poticaj za razmišljanje o bogatstvu sadržaja osobe Isusa Krista.

Ključne riječi: Isus Krist, kristologija, kristološki modeli, kristologija izvana.

UVOD

Dvadeseto stoljeće jest stoljeće važnih i velikih događanja: političkih, socijalnih, ekonomskih, kulturnih, znanstvenih, tehnoloških i religioznih. Razni događaji u svim ovim sredinama utisnuli su povijesnom hodu svijeta jedno izvanredno ubrzanje, ostavljajući za sobom neizbrisive tragove na povijesti čovječanstva. Dovoljno je spomenuti tek neke da bismo se uvjerali u ovu tvrdnju: otkriće primarne strukture materije (atom) i života (DNA), te njihovo manipuliranje, otkriće radija, televizije, zrakoplova, atomskih "glava", razvoj kibernetike, trijumfi i padovi ideologijâ (napose nacizma i komunizma), svjetski ratovi, širenje ateizma, rast standarda, kontrola rađanja, razvoj genetike...

Kulturni ambijent XX. st. pokazuje prijelaz iz epohe modernizma u postmodernizam i sekularizaciju: dok je modernizam slijepo vjerovao u svemoć razuma (*ratio*), za koji se smatralo da može riješiti sva pitanja i probleme čovječanstva, postmodernizam je više svjestan njegove ograničenosti u davanju "zadnjih odgovora" i "sigurnih" rješenja, posebice u svezi s krucijalnim pitanjima čovjekove egzistencije (smisao povijesti, pitanja o svrsi ljudskog života...).

Ova kulturalna faza označava i kraj nekih velikih filozofskih sustava (idealizma, pozitivizma, marksizma) i ideologijâ (nacizma, komunizma, kapitalizma), otvarajući tako prostor "razbijanju" mišljenjâ i kulturâ, te izazivajući rušenje i pad temeljnih vrednota (ljudskih i religioznih). Upravo zbog svega toga teolozi i teologija našli su se pred velikim problemom i pred vrlo odgovornom zadaćom: obnovom teoloških disciplina, napose kristologije. Jedan od važnih i odlučujućih koraka učinili su protestantski teolozi, kada su se odrekli racionalističkih i iluminističkih skretanja liberalnog protestantizma, te vratili teologiji (i kristologiji) epistemološka pravila koja joj i pripadaju i po kojima se traži apsolutni primat vjere, odnosno subordinacija razuma vjeri. Osim toga, velika zasluga protestantske teologije XX. st., barem one koja slijedi Barthovo naučavanje, jest i ponovno postavljanje Krista u središte vjere i povijesti (*kristološka koncentracija*); na taj način ponovno je uspostavljen dodir s izvornom kristologijom (kako onom *izravnom*, odnosno novozavjetnom, tako i s kristologijom prve Crkve).

Za razliku od protestantske, katolička teologija nije imala toliku potrebu radikalnog okretanja vjeri. Posljednjih stoljeća (od tzv. *druge skolastike* nadalje), ona baš i nije pokazivala kreativnost i napredak, kao da se bila ukrotila, ali u isto vrijeme nikada se nije udaljila od svojega temeljnog principa: čvrsto prianjanje uz vjerske dogme. Ipak, duboka kulturalna i ina previranja i obnove u XX. st. nisu mogla

zaobići ni katolike, odnosno katoličku teologiju, koja je napokon (premda previše polako) shvatila da između njezina teološkog govora i govora današnjeg čovjeka postoji veliki jaz. Stoga, posebice nakon Drugoga vatikanskog sabora, katolički teolozi prihvatiše se, s velikim entuzijazmom, zadaće "posadašnjenja" teoloških znanosti u svim njezinim sektorima, ponajprije u kristologiji. Naravno, nije to bila ni jednostavna ni laka zadaća, posebice ako se ima u vidu kulturalna, sociološka i politička situacija u kojoj se svijet nalazi, mnoge krize i prijelazi (od modernizma prema postmodernoj) koji karakteriziraju današnjicu. Upravo to je bio motiv da su neki autori (i katolički i protestantski), u želji da "posadašnje" kristologiju, posvećivali previše važnosti trenutačnim filozofskim pravicima (egzistencijalizmu, strukturalizmu, socijalno-političkoj analizi itd.), koji su neke teologe odveli krivim putem.

Ako svrnemo općeniti pogled na sve ono što je proizašlo i što je napisano o/u kristologiji XX. st., utvrdit ćemo da je "proizvodnja" - kvantitativno - golema, ali je ne prati uvijek odgovarajuća kvaliteta. U dosta slučajeva nailazimo na genijalne pokušaje i projekte, ali i na one nesavjesne i potpuno promašene (kakva je primjerice *teologija mrtvog Boga*), osuđene na nestanak istom onom brzinom s kojom su i došli do relativnog uspjeha. U svakom slučaju, premda svi projekti nemaju istu vrijednost, kristološki amfiteatar XX. st. nudi nam značajan niz teologa, predstavnika različitih crkava, no posebice su teolozi evangeličkih crkava i Katoličke crkve dali poseban pečat teologiji i kristologiji našeg stoljeća. Među njima značajno mjesto zauzimaju bez sumnje Karl Barth i Rudolf Bultmann, među protestantima, te Karl Rahner i Hans Urs von Balthasar, među katolicima. Jedan općeniti pogled na kristologiju XX. st. pomoći će nam ući u problematiku s kojom se susrela suvremena teologija i kristologija, a u isto vrijeme predstaviti će nam različita kristološka strujanja i pravce kojima je išla i ide suvremena kristologija.

GLAVNA USMJERENJA SUVREMENE KRISTOLOGIJE

Uzimajući u obzir različite tekstove i publikacije, može se ustvrditi da je glavna značajka suvremene kristologije - *kristološka koncentracija*, tj. radikalno i sveobuhvatno pristajanje uz nju. Panorama modernih kristoloških struja donosi i potvrđuje sljedeće: kristologija naših dana, premda na različite načine i služeći se različitim putovima, ponovno prikazuje i donosi vječnu istinu kršćanske teologije: *čovjek Isus iz Nazareta*, njegova povijest, njegova smrt, uskrsnuće i proslava, njegov *transcendentalni osobni*

identitet, jest korijen i objekt onoga što zovemo *biti kršćaninom*. Drugim riječima, današnja kristologija - obraćajući veću pozornost negoli u prošlosti na povijesnog Isusa¹ - upravo u povijesti Nazarećanina traži i nalazi svoj temelj,² te tako predstavlja spasenje koje Isus Krist donosi za svaku osobu i za velike povijesne probleme čovječanstva, bilo "tjelesne" bilo "duhovne".

Možda je upravo sekularizacija modernog doba, sa svojom tendencijom da sav svoj interes usmjeri na čovjeka, na jedan određeni način pomogla kristologiji, da u povijesno-ljudskom događaju Isusa iz Nazareta označi mjesto objave i kriterij prisutnosti Misterija među ljudima;³ ne samo da se Bog objavljuje ljudima znakovima i riječima u povijesti⁴ nego Isus Krist predstavlja konkretnu povijesnu objavu Boga ljudima.

Različite kristološke struje koje susrećemo u našem stoljeću pokazuju da u svojim pokušajima različite jezične i kulturalne sredine nisu repetitivne, nego kreativne; stoga se i govori o *kristološkom pluralizmu*, koji je oduvijek postojao u Crkvi. Susrećemo ga već kod novozavjetnih autora: dok nam sinoptici nude *narativnu* kristologiju, autor Četvrtog evanđelja daje više *spekulativnu* kristologiju. U patrističko doba, a i kod skolastikâ, taj pluralizam se i dalje razvijao, između ostalog i zbog pojave mnogih krivovjerja, ali radi se i o *kreativnosti* kršćanskih zajednica, koja je pak vodila prema *kontekstualizaciji* kristologije i njezinih biblijsko-dogmatskih tvrdnji.

U XX. st. kristološki pluralizam uznapredovao je kao nikad prije. Taj pluralizam određen je, s jedne strane, različitim Kristovim misterijima (koji mogu biti uzeti kao temelj za kristološko

¹ Važno je napomenuti da se izrazi *povijesni Isus* i *Isus povijesti* međusobno razlikuju (usp. njem. *der historische Jesus - der geschichtliche Jesus*; tal. *il Gesù della storia - il Gesù storico*), premda se često uzimaju kao sinonimi; prvi zapravo označava figuru Isusa iz Nazareta koju povjesničar znanstveno konstruira (*Isus povjesničara*), dok se drugi izraz odnosi na Isusa iz Nazareta, koji je živio, navješćivao i djelovao u određenom vremenu i prostoru, i kojem se povjesničar samo djelomično i hipotetski približava. No, radi lakšeg razumijevanja, rabit ćemo izraz *povijesni Isus*, misleći pritom na konkretnog čovjeka iz Nazareta, o kojemu nam govori Novi zavjet (zapravo bi ispravnije bilo *zemaljski Isus*).

² Ovdje se ne radi o ideji povijesti koju su nudile racionalističke i pozitivističke struje, nego o povijesti koja ulazi u dijalektički odnos s vjerom; u tom smislu, povijest se ne shvaća kao obična rekonstrukcija susljednih povijesnih događaja i činjenica, nego je otvorena *smišlu*, odnosno nosi sa sobom ideju transcencije: u svjetlu vjere promatra povijesno događanje vezano uz osobu Isusa iz Nazareta (*narativna kristologija*); usp. W. Kasper, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970.

³ Kristološka perspektiva D. Bonhoeffera je vrlo znakovita u tom smislu (usp. N. Ciola, *Il Dio di Gesù Cristo Crocifisso chiave interpretativa delle ermeneutiche di D. Bonhoeffer. Per un discernimento critico*, u: Lateranum 57 (1991), str. 27-57.

⁴ Usp. *Dei Verbum* 4.

razmišljanje) i, s druge strane, različitim filozofijama i svjetonazorima (kojima se služe teolozi). Tako su u tumačenju i izražavanju Kristova misterija, neki autori davali prednost utjelovljenju, neki Isusovu križu, drugi uskrsnuću Kristovu, drugi njegovoj slobodi, neki njegovoj ljubavi, odnosno njegovom *pro-egsistere* (biti-za-druge) itd. Glede svjetonazorâ, jedni autori su se služili egzistencijalizmom, drugi neopozitivizmom, neki lingvističkom analizom, drugi marksizmom, neki personalizmom, drugi opet metafizikom, poviješću i sl.

U drugoj polovici XX. st. može se zapaziti jedan novi i vrlo zanimljiv fenomen u suvremenoj teologiji, posebice u kristologiji, a to je: polagano nestajanje razilaženja između katolika i protestanata. Kod mnogih teologa vidljiva su vrlo bliska teološka i kristološka razmišljanja. To je posljedica, prije svega, dvaju činitelja: a) povratak protestanata na izvorne pozicije Luthera i Calvina, koji su se u kristologiji uglavnom držali crkvenih dogmi; b) služenje istim konceptualnim instrumentima (egzistencijalizam, pozitivizam, neomarksizam itd.) i protestanata i katolika. Zbog toga ćemo u klasifikaciji kristoloških strujanja XX. st. u jednom istom smjeru naći i katoličke i protestantske teologe. To, pak, znači da je u teologiji/kristologiji ekumenizam poprilično uznapredovao, a taj napredak predstavlja svakako važne i znakovite korake prema konačnom jedinstvu Crkve.

Pokušati napraviti primjerenu klasifikaciju kristoloških razmišljanja i doktrina u XX. st. nije nimalo jednostavna zadaća, jer nosi sa sobom rizik jednostranosti ili krive interpretacije pojedinih autora. Ipak, pokušat ćemo svrstati različite kristološke pozicije uzimajući u obzir njihove temeljne postavke i usmjerenja.

1. Pluralizam kristoloških usmjerenja

Teološko/kristološko razmišljanje o otajstvu Isusa Krista u kršćanskim crkvama posljednjih je desetljeća vrlo živo. Ovdje želimo prikazati neke najznačajnije načine ili modele koji su se razvili u kristologiji u posljednje vrijeme.⁵

a) *Klasični kristološki model* temelji se na biblijskim, patrističkim i crkveno-saborskim izvorima i izričajima. Sadrži uglavnom dva traktata, posvećena posebice *kristologiji* (predstavlja osobu Isusa Krista) i *soteriologiji* (predstavlja njegovo djelo spasenja i otkup-

⁵ Usp. A. Schilson - W. Kasper, *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, Freiburg-Basel-Wien 1974; G. Iammarrone (prir.), *La cristologia contemporanea*, Padova 1992 (v. posebice članak autora A. Moda o suvremenoj kristologiji u Europi); A. Amato, *Gesù il Signore*, Bologna 1988, str. 21-33.

ljenja). Ovakav model susrećemo npr. u kristologiji J. Galota,⁶ koja je usmjerena na afirmaciju božanskoga i ljudskog identiteta Isusa Krista kao temelja njegova djela otkupljenja i oslobođenja.

b) *Egzistencijalni model* (ili *egzistencijalna kristologija*): prema R. Bultmannu,⁷ raspeti Isus Krist dolazi ususret čovjeku po *kerygmi* (navješčaju) kao Uskrsnuli, i poziva čovjeka da dadne autentični smisao svojoj osobnoj egzistenciji (živjeti u kreposti vjere i povjerenja u božansku milost), stavljajući ga pred (egzistencijalnu, tj. životnu) odluku. Ovaj kristološki model prisutan je i kod H. Brauna, G. Ebelinga i E. Fuchsa, koji - kao i Bultmann - u Isusu Kristu gledaju ponajprije božansku Riječ, koja odzvanja u *kerygmi* (navješčaj vjere) i koja poziva čovjeka na odluku, odnosno autorealizaciju sebe u vjeri.

c) *Evolutivno-kozmički model* (ili "kozmička" kristologija) stavlja događaj Isusa Krista u kozmički ambijent, temeljeći se na nekim izričajima Novog zavjeta (usp. Kol 1,15-17; Ef 1,3-11; Iv 1,1-15; Heb 1,1-4), kao i na grčkoj patrističkoj tradiciji prvih stoljeća. Razradio ga je P. Teilhard de Chardin na doista originalan način,⁸ promišljajući novozavjetne izričaje o primatu i središnjemu mjestu Krista, te kozmološko tumačenje vjere u njega. On polazi od evolutivne slike svijeta i pokušava prikazati da kozmogenezu i antropogenezu postižu svoj vrhunac i konačnicu u kristogenezi. U Teilhardovu razmišljanju razlikuju se tri razine, koje odgovaraju trima metodološkim opcijama. Prije svega, postoji *znanstvena razina* s fenomenološkom analizom sveopćega evolutivnog procesa; druga je *razina filozofske naravi* i njoj odgovara fenomenološka analiza čovjeka u evolutivnom svijetu; treća je *teološka razina* koja se ne temelji na razumu, kao prve dvije, nego na objavi. Polazeći od kršćanske vjere, de Chardin ovdje prelazi od filozofske hipoteze transcendentnog središta evolucije ("Omega") na povijesnu osobu-događaj Isusa Krista, utjelovljenog Sina Božjega, umrlog i uskrsnulog. Isus Krist je pravi i transcendentni temelj, vrhunac kozmičkog razvoja i sazrijevanja, kao i njegov konačni cilj; on vodi, pročišćava i

⁶ Usp. J. Galot, *Tko si ti, Kriste?*, Đakovo 1996.

⁷ Usp. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921; Isti, *Die Erforschung der synoptischen Evangelien*, Giessen 1925; Isti, *Jesus*, Tübingen 1926; Isti, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, I-IV*, Tübingen 1933-1965; Isti, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1948.

⁸ Usp. P. T. de Chardin, *Der göttliche Bereich. Ein Entwurf des inneren Lebens (Gesammelte Werke, IV)*, Olten-Freiburg 1962; *Wissenschaft und Christus (Gesammelte Werke, IX)*, Olten 1970; *Mein Glaube (Gesammelte Werke, X)*, Olten 1972; o njegovoj kristologiji vidi: A. Amato, *La cristologia cosmica di Teilhard de Chardin*, u: Isti (prir.), *Problemi attuali di cristologia*, Roma 1975, str. 95-123; R. Latourelle, *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Assisi 1982.

nosi prema ispunjenju evolutivni proces svemira i čovječanstva. Isus iz Nazareta, čovjek-Bog, jest univerzalni, kozmički Krist, prava "Točka Omega".

U novije vrijeme tim kristološkim modelom nadahnjuje se i američki teolog M. Fox, uzimajući posebice u obzir kontekst ekološke i duhovne krize u suvremenom svijetu.⁹

d) *Transcendentalni model* (ili "transcendentalna" kristologija) razradio je K. Rahner.¹⁰ Njegov je cilj pokazati da kršćanska vjera u Isusa Krista, utjelovljenoga Sina Božjega, jedinoga i konačnog Spasitelja svijeta i čovjeka nije strana ljudskim očekivanjima, niti je nevjerojatna, niti mitološka. Ovaj isusovački teolog smatra da je, polazeći od analize ljudskog iskustva transcendentalnim putem (ili metodom), moguće pokazati kako se izričaj vjere u utjelovljenje Sina Božjega i konačno spasenje čovjeka u i po njemu ne protivi temeljnom ljudskom iskustvu. Rahner razvija svoju kristologiju u tri etape: polazi od čovjeka i njegove ontološko-egzistencijalne situacije do Boga i njegove objave, te zatim do Krista i njegove Crkve. Sintetizirajući Rahnerovo kristološko razmišljanje, moglo bi se reći sljedeće: a) polazište je čovjek koji je nužno transcendentalno biće (*transcendentalna antropologija*), tj. nadilazi sâm sebe, otvoren je transcendentalnom i usmjeren je na "neshvatljivi misterij" koji se naziva Bog; čovjek se otvara tom Bogu i njegovoj samoobjavi. To je pretpostavka svekolike Rahnerove transcendentalne kristologije; b) osim toga, susreće se kod njega i ideja "apsolutnog Spasitelja", jer transcendentalna kristologija teži prema njemu po sâmoj svojoj naravi. Čovjek, otvoren misteriju Transcendentalnog, jest "onaj koji se usuđuje nadati" da će se Beskonačno priopćiti konačnom (stvorenju, čovjeku), tj. da će mu ono dati sâmog sebe te da će konačno moći sudjelovati na neki način u Beskonačnom; c) konačno, hipotezi "apsolutnog Spasitelja" odgovara "povijesni Spasitelj", Isus iz Nazareta Krist, kako ga predstavlja kristološka dogma o Božjem utjelovljenju: ono što čovjek oduvijek traži (transcendentalnost i ideja "apsolutnog Spasitelja") nalazi se, dakle, konkretno i povijesno u Isusu iz Nazareta, u kojemu Bog "silazi" na svijet i u kojem potpuno i konačno objavljuje čovjeku sebe, ali i objavljuje čovjeku njega samoga.

⁹ Usp. M. Fox, *Vision*, San Francisco 1988.

¹⁰ Usp. K. Rahner, *Probleme der Christologie von heute*, u: *Schriften I*, str. 169-222; Isti, *Zur Theologie der Menschwerdung*, u: *Schriften IV*, str. 137-155; usp. kristološke članke, u: *Schriften XII i XV*; Isti, *Ich glaube an Jesus Christus*, Einsiedeln 1968; Isti, *Jesus Christus*, u: *Sacramentum Mundi II*, str. 920-957; Isti - W. Thüsing, *Christologie - systematisch und exegetisch*, Freiburg 1972; Isti, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i. B. 1976.

e) *Estetski model* (ili *estetska kristologija*) karakterističan je za kristologiju H. U. von Balthasara.¹¹ U njegovu teološkom razmišljanju, koje je sam opisao kao "teološku estetiku", Isus Krist je viđen prije svega kao konkretni, dapače "najkonkretniji oblik" koji je uzео Misterij nevidljivoga i nedostupnoga trojstvenog Boga u Sinu, po kojemu se objavljuje ljudima; taj "najkonkretniji oblik" jest Isusovo uzimanje ljudske naravi po Utjelovljenju, njegovo življenje označeno "poslušom" Ocu, posebice na križu, na kojem njegov ljudski "oblik" biva uništen, ali u isto vrijeme upravo ondje se objavljuje vrhunac Kristove slave i božanske ljubavi.

f) *Povijesni model* (ili "povijesna" kristologija) nalazi u povijesti bitni hermeneutički ključ za kristološki traktat i za odgovor na pitanje: "Tko je Isus Krist?" Taj model karakterizira kristološko razmišljanje W. Kaspera.¹² On gleda na događaj Isusa Krista kao na stvarnost koja se predstavlja i objavljuje u povijesti; u tom smislu, njegova je kristologija "povijesna" u trostrukom značenju: ponajprije, po Isusu Kristu Bog doista "ulazi" u povijest, dakle sâm objekt objave može se promatrati unutar povijesti. Drugo, povijest u ovom slučaju predstavlja i primjerenu metodologiju za navješćivanje Krista današnjem svijetu, koji se doživljava sve više kao otvorena stranica povijesti i ne želi više biti zarobljen u zatvorene sustave i strogo definirane pojmove. Konačno, povijesna kristologija ide za tim, da poveže u sebi kristološku teoriju i praksu, subjekt i objekt, tj. polazeći od vjere Crkve u Isusa Krista, ona razmišlja i o konkretnim sadržajima Isusova života, smrti i uskrsnuća, preko kojih Isus Krist nudi čovjeku objavu pravog "lica Božjega", a u isto vrijeme mu objavljuje i sâmog čovjeka. Ovaj kristološki model slijedi i B. Forte u svojem kristološkom razmišljanju.¹³

g) *Humanistički model* (ili *humanistička kristologija*): neki teolozi pokušavali su voditi dijalog s modernom europskom kulturom, uzimajući posebice u obzir tematiku i vrednote slobode, odgovornosti, emancipacije i solidarnosti modernoga humanističkog razmišljanja. Na taj način su nastojali pokazati kako je te vrednote živio, i to radikalno, Isus iz Nazareta Krist, naravno, u određenom

¹¹ Usp. H. U. von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln 1950; Isti, *Verbum caro*, Einsiedeln 1960; Isti, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, I-V, Einsiedeln 1961-1966; Isti, *Mysterium Paschale*, u: *Mysterium Salutis* III/2, str. 133-319; Isti, *Theodramatik*, I-V, Einsiedeln, str. 1973-1983.

¹² Usp. W. Kasper, *Isus Krist*, Split 1995; Isti, *Bog Isusa Krista*, Đakovo 1994.

¹³ Usp. B. Forte, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*, Roma 1981.

povijesnom kontekstu i mentalitetu. Zbog toga, Isus je za njih *autentični čovjek*, "arhetip" i "model" pravog čovječanstva.¹⁴

h) *Kontekstualni model* (ili *kontekstualna kristologija*): jedna od važnih dimenzija teologije jest i inkulturacija, tj. uvođenje ili "utjelovljenje" Evanđelja i kršćanskog iskustva u neko posebno kulturno okružje; kod tog procesa velika važnost se mora pridavati izražavanju kršćanske vjere (i teorijskom i praktičnom) "novim" jezikom, simbolima, kategorijama i teorijama, bliskima i razumljivima sâmoj kulturi u koju se vjera uvodi. Proces inkulturacije ne obuhvaća samo "mlade" kršćanske kulture i ambijente, nego i okružja u kojima je davno prisutna kršćanska tradicija, ali koja se nalaze pred uvijek novim izazovima i kulturnim promjenama. U tom smislu se govori o kontekstualnom tumačenju i shvaćanju kristologije, te imamo, uz „europsku“ kristologiju, i "azijsku", "afričku", "latinskoameričku" i "sjevernoameričku" kristologiju.¹⁵

i) *Model oslobođenja* (ili *kristologija oslobođenja*) jest jedan konkretni primjer kontekstualne kristologije koji se nadahnjuje *teologijom oslobođenja*.¹⁶ Kontekst i polazišna točka teologije oslobođenja jest konkretan život i konkretna situacija u kojoj se nalazi golemi dio latinskoameričkoga pučanstva, te je u tom i takvom kontekstu rođeno pitanje: Kako navješćivati kršćansku vjeru Krista i Evanđelje u situaciji krajnjeg siromaštva i očitih nepravdi koje trpe Latinoamerikanci? U takvoj situaciji kršćanski navještaj pridaje posebnu pozornost, s jedne strane, poruci o kraljevstvu Božjem koje je Isus navješćivao, i kritičkoj analizi društvene situacije u Latinskoj Americi, s druge strane. Prema tome, u središtu pozornosti je "lik Isusa koji brani siromašne i zauzima se za njih dijeleći njihovu sudbinu, koji sudjeluje u ovozemaljskim konfliktima, koji je umro od ruke moćnikâ, i koji upravo na taj način navješćuje Radosnu vijest, koja je on sâm."¹⁷ S druge strane, u tim siromasima i potlačenima

14 Usp. H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, Freiburg 1970; Isti, *Christ sein*, München 1974; Isti, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1978; C. Duquoc, *Christologie. Essai dogmatique*, I-II; Paris 1971-1972; E. Schillebeeckx, *Jesus, het verhaal van een levende*, Blomendaal 1976 (tal. prijevod *Gesù, la storia di un vivente*, Brescia 1976); Isti, *Gerechtigheid en liefde: Genade en bevrijding*, Bloemendaal 1977; (tal. prijevod *Il Cristo: la storia di una nuova prassi*, Brescia 1980); Isti, *Menschliche Erfahrung und Glaube an Jesus Christus*, Freiburg 1979.

15 Usp. A. Amato, *Inculturazione, Contestualizzazione, Teologia in contesto. Elementi di bibliografia scelta*, u: *Saestianum* 45 (1983), str. 79-111.

16 Usp. L. Boff, *Jesús Cristo Libertador*, Petropolis 1972; Equipo Seladoc, *Cristologia en América Latina*, Salamanca 1981; J. Sobrino, *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, México 1976; Isti, *Jesús en América Latina*, Santander 1982.

17 J. Sobrino, *Jesús en América Latina*, nav. dj., str. 10.

“mi nalazimo skriveno Kristovo lice, i služeći siromašnima i obespravljenima, susrećemo se praktično sa sâmim Kristom”.¹⁸ Dakle, prvenstveni cilj teologije oslobođenja i njezina navješćivanja vjere i Evanđelja nije spekulativno tumačenje događaja Isusa Krista nego njegova praktična aktualizacija; središte i sadržaj vjere jest u tom slučaju biblijski Isus Krist, koji se u kontekstu siromaštva, nepravde i potlačenosti pokazuje kao Osloboditelj, i to kao nadnaravni, ali u isto vrijeme i kao društveni, odnosno političko-gospodarski Osloboditelj. To bi bila uloga i značenje Isusa Krista i Evanđelja za kršćane u Latinskoj Americi i na taj način rođena je slika “Krista osloboditelja”.

Iz te teologije oslobođenja razvila se, dakle, jedna kontekstualna (tj. ne apstraktna) kristologija, *kristologija oslobođenja*. Njezine temeljne postavke su sljedeće: Isusova poruka o sveopćem kraljevstvu Božjem i o posebnoj ljubavi Božjoj za malene i siromašne; osloboditeljska praksa ljubavi; poziv na obraćenje upravljen posebice velikim posjednicima i moćnicima; Isusova muka i smrt kao posljedica grijeha, ali i njegova zauzimanja za one koji trpe; Isusovo uskrsnuće kao anticipacija konačnog oslobođenja i kao poticaj na zauzimanje za pravdu; Kristova prisutnost po Duhu Svetomu u zajednicama (posebice u zajednicama siromašnih).

Kristologija oslobođenja polazi od povijesnog (zemaljskog) Isusa: ne može se govoriti o njegovu božanstvu, ako se zanemari njegovo konkretno čovječstvo i njegova konkretna životna praksa. Prema tome, poslanje Isusa iz Nazareta Krista gleda se ovdje prije svega kao oslobađanje svekolike čovjekove egzistencije; jedna takva kristologija navješćuje, dakle, Isusa Krista kao Osloboditelja, koji se želi zauzeti za gospodarsko, socijalno i političko oslobađanje potlačenih i obespravljenih. Ta kristologija ima, dakle, prema riječima J. Sobrina, prvenstveno “praktičnu” svrhu, te naglašava, s jedne strane, konkretnu čovjekovu situaciju u kojoj se nalazi i, s druge strane, povijesno-biblijskog Isusa Krista i njegovu konkretnu (osloboditeljsku) praksu. U tom smislu, ne naglašava se prvenstveno dogmatska istina o Isusu Kristu, jer kristologija se ne može svesti samo na dogmatske izričaje Crkve o Kristu, nego se u Isusovu zemaljskom životu naglašava ono što se može tumačiti kao konkretna paradigma oslobođenja: njegova solidarnost sa siromašnima i marginaliziranima, njegov antikonformizam pred strukturama vlasti, njegovo konfliktno ponašanje pred vlastodršcima... Sve bi to trebalo, prema kristologiji oslobođenja, aktualizirati danas, u konkretnoj latinsko-

¹⁸ Isto, str. 36.

američkoj situaciji, s ciljem da se i danas siromašni, potlačeni i marginalizirani čovjek oslobodi od zala koja ga okružuju.

Svi ovi naglasci kristologije oslobođenja ne nijeću i ne isključuju ostale kristološke sadržaje. Radi se zapravo o kristologiji koja se stvara iz perspektive siromašnih i potlačenih, odnosno o "kristologiji odozdo" u radikalnom smislu, koja ipak ne isključuje "kristologiju odozgor" (usp. 2 Kor 8,9). Upravo zbog toga kristologija oslobođenja je apel, ali i izazov, tzv. zapadnom svijetu (Europi i Sjevernoj Americi), koji je dobrim dijelom odgovoran za bijedu i siromaštvo Latinske Amerike.

j) *Psihološki model*: ako je religija za Freuda opća opsesivna neuroza, za Junga i Fromma upravo nedostatak religije ili religioznosti jest uzrok psiholoških smetnji u čovjeku; za V. Frankla, utemeljitelja "treće bečke škole za psihoterapiju" (*Logoterapija*), upravo religiozna duhovnost pomaže i podržava psihološko zdravlje suvremenoga čovjeka. Ovakav način (psihološkog) razmišljanja o religiji potaknuo je i olakšao dijalog (doduše, još u povojima) između teologije i psiholoških znanosti. Tako su se pojavila i psihološka tumačenja događaja i osobe Isusa Krista: pomoću psihološke analize Isusova ponašanja i navještaja, posebice se naglašava uravnoteženost njegove osobe, nepostojanje mržnje, hipokrizije i formalizma u njegovoj psihi, zatim njegova "psihoterapeutska" sposobnost s kojom je uspijevao ulijevati u druge, posebice u bolesne, slabe i siromašne, povjerenje, hrabrost i želju za životom.¹⁹

k) *Feministički model* nadahnjuje se tzv. *feminističkom teologijom* i želi pokazati da Isus može biti uzor i spasitelj i za ženska ljudska bića. Tvrdeći kako su i u suvremenom svijetu žene zapostavljene i na neki način marginalizirane i potlačene od mashilističkog shvaćanja i ponašanja, posebice se naglašava da je Isus još u ono vrijeme živio svoje "biti muškarac" bez animoziteta i predrasuda prema ženama, da ih je rado prihvaćao, podržavao i pomagao, ostvarujući tako "uzornu muževnost".²⁰ Kao takav, on nije tek izolirani pojedinac, nego prava utjelovljena ljubav, odnosno utjelovljenje jednoga novog čovječanstva i zajedništva među ljudima, u kojima vlada pravda i međusobno prihvaćanje.

l) *Interreligiozni model*: susreti i dijalozi između različitih religija potakli su kršćanske teologe na razmišljanje o značenju, smislu,

¹⁹ Usp. H. Wolff, *Gesù psicoterapeuta*, Brescia 1982.

²⁰ Usp. A. Carr, *Grazia che trasforma*, Brescia 1991; E. Gosmann i dr. (prir.), *Wörterbuch der feministischen Theologie*, Gütersloh 1991; E. Johnson, *La maschilità esemplare di Cristo*, u: *Concilium* XXVII/6 (1991), str. 142-152.

vrijednosti i jedinstvenosti Isusa Krista kao *Proroka* i *Posrednika* u odnosu na karizmatičke figure prisutne u drugim religijama.²¹

Svi ovi modeli ili načini približavanja Isusu Kristu zapravo su izrazi i svjedočanstva širokog spektra posadašnjega i razumijevanja kristologije, s kojima danas suvremena teologija nastoji približiti otajstvo Isusa Krista današnjim ljudima u različitim kulturalnim, socijalnim i inim kontekstima. Svjedoče i o kreativnosti i dubokom osjećaju za vjeru, te o sposobnosti da se uvijek iznova pronalaze poticaji za produbljivanje same vjere, za bolje i plodonosnije poznavanje i približavanje osobe Isusa Krista današnjem svijetu i čovjeku. Naravno, kod svakog od kristoloških modela potrebno je biti oprezan da se Isusova figura ne bi nepotpuno predstavljala, te da ne bi bila ograničena samo na jedan vid ili samo na neke vidove, jer to bi značilo naučavati nepotpunu kristologiju.

2. "Model slave" u pravoslavnoj kristologiji

Jedna od temeljnih značajki pravoslavne kristologije²² jest činjenica da ona ne ide toliko za posadašnjem ili "suvremenijim" tumačenjem događaja Isusa Krista i njegovoga konkretnog utjecaja na današnju praksu Crkve i društva. Ono što se posebno u toj kristologiji naglašava jest što je moguće intimnije "sudjelovanje" u Kristovom spasiteljskom otajstvu, napose preko kontemplacije, adoracije, askeze i slavljenja Boga, poglavito u liturgiji.

Pravoslavna kristologija je "kristologija odozgo" i polazi od Ivanova izričaja: "Riječ je tijelom postala" (Iv 1,14); njezina polazišna točka jest, dakle, izvanredni događaj milosnoga i slavnog utjelovljenja Sina Božjega, po kojemu Bog sve stvoreno obnavlja, vraćajući svijetu i čovjeku prvotnu slavu. I današnja pravoslavna kristologija razrađuje se i shvaća uglavnom unutar patrističke i crkvenosaborske tradicije prvih stoljeća kršćanstva (do Ivana Damaščanskog); uvjereni da je sasvim dovoljna crkvena tradicija za kristološko naučavanje, grčki pravoslavni teolozi, na primjer, inzistiraju uvijek samo na božanstvu

21 Usp. J. D. Quin, *Jesus as Savior and Only Mediator*, u: *Fede e cultura alla luce della Bibbia*. Atti della sessione plenaria 1979 della Pontificia Commissione Biblica, Torino 1981, str. 240-260; G. H. Anderson - T. F. Stransky (prir.), *Christ's Lordship and Religious Pluralism*, New York 1981; F. Whaling, *Christian Theology and World Religions. A Global Approach*, London 1986; J. Dupuis, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Assisi 1989.

22 Usp. P. N. Trembelas, *Dogmatique de l'Église Orthodoxe catholique I-III*, Chevotogne 1966-1970 (orig. grč. izd. je objavljeno 1959-1961); J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969; P. Evdokimov, *Le Christ dans la pensée russe*, Paris 1970; Ch. Yannaras, *La foi vivante de l'Église. Introduction a la théologie orthodoxe*, Paris 1989.

Isusa Krista, pravog Boga i pravog čovjeka, i gotovo uvijek ga nazivaju *Théos-Lógos* (Bog-Riječ). Dakle, Isusa Krista, u njegovoj božanskoj slavi, ne treba problematizirati ili "uvoditi" u "ovozemaljske" probleme bilo koje vrste, nego mu se treba klanjati i svjedočiti životom za njega, jer on je najveće blago otačke vjere.

Zanimljivo je da kristološko razmišljanje ruske (crkveno-pravoslavne) dijaspore, koje je više dolazilo u dodir sa zapadnim teološko-filozofskim načinom razmišljanja, polazi i završava također s naglašavanjem održavanja tradicionalne patrističke vjere. Takvu pravoslavnu kristologiju P. Evdokimov naziva "neopatrističkom kristologijom", u smislu da iznosi i naglašava gotovo isključivo samo kristološko učenje crkvenih otaca u modernom svijetu, koji se bori i s mnogim drugim problemima.

3. "Model križa" luteranske kristologije

Protestantska reformacija bila je vrlo složen fenomen, nastala zbog različitih motiva. No, glede teologije i kristologije, napajala se, manje-više, iz zajedničkih kršćanskih izvora, što se vidi i u teološkim izričajima na kojima je M. Luther toliko inzistirao: *solus Deus, solus Christus, sola gratia, sola fides*. Između tih izraza *solus Christus* je zauzimao središnje mjesto. Pod povijesno-teološkim vidom, to je označavalo ponovno vraćanje na *kristocentrizam* u teologiji.²³ Za M. Luthera i za svekoliku protestantsku tradiciju do K. Bartha i J. Moltmanna, križ je najprimjereniji "obrazac" za razumijevanje i življenje kristološke poruke.²⁴ *Theologia crucis* je za oca reformacije i teološka metodologija, i praktično i egzistencijalno poznavanje kršćanstva ("*crux probat omnia*"); križ nije tek jedan dio kršćanske poruke, on je formalni kriterij za tumačenje događaja Isusa Krista. Na taj način Luther je skolastičkoj *teologiji slave* pretpostavio biblijsku *teologiju križa*.

U toj "staurološkoj" perspektivi, tj. u paradoksu *kénosis-a* Riječi Božje (utjelovljene i razapete), vidi se sve ono što Bog objavljuje o sebi; zbog toga je kristologija središte i temeljni objekt luteranske teologije: u Kristu Bog se i objavljuje i "skriva", te - prema Lutherovim

23 O reformatorskoj kristologiji usp. Ph. Denis, *Il Cristo conteso. Le rappresentazioni dell'Uomo-Dio al tempo della Riforma (1500-1565)*, Brescia 1994; za Lutherovu kristologiju usp. L. Lienhard, *Luther témoin de Jésus-Christ*, Paris 1973; isti, *Au coeur de la foi de Luther: Jésus-Christ*, Paris 1991.

24 Usp. B. Gherardini, *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Roma 1978; E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977.

riječima - samo "*in Christo crucifixo est vera theologia et cognitio Dei*". U svjetlu križa Luther, dakle, tumači svekoliku kršćansku vjeru i spasenje koje se nudi čovjeku preko Kristova križa.

Posljednjih desetljeća neki protestantski teolozi pokušali su na nov način predstaviti teologiju križa.²⁵ Moltmann pokušava izbjeći tradicionalnu protestantsku jednostranost teologije križa, gledajući Kristov križ u svjetlu i u kontekstu njegova uskrsnuća. Japanski teolog Kitamori učinio je originalan pokušaj inkulturacije "staurološkog" modela sa svojom *Teologijom Božje patnje*: "Božja patnja" je temeljni pojam, kako za trinitarno naučavanje o Bogu, tako i za sâmu kristologiju; Bog nije samo Otac koji rađa Sina nego je prije svega Bog koji kao Otac prepušta Sina patnji i smrti, i kao takav on sâm pati. Svrha te "Božje patnje" jest otklanjanje i iskorjenjivanje patnje svijeta i čovjeka.

ISUS KRIST U NEKRŠĆANSKIM AMBIJENTIMA

Kao dio kršćanske teologije, kristologija je moguća samo unutar zajednice Kristovih vjernikâ ili kršćanskih zajednica, jer ona je govor vjere i govor usmjeravan vjerom u Isusa Krista. Drugim riječima, kristologija pretpostavlja zajednicu vjernika-kršćana, koji usmjeravaju svoj život prema Isusu Kristu, nasljeđuju ga i svjedoče za njega riječju i životom. Vjera kao takva prethodi, dakle, kristološkom razmišljanju, temelj mu je, ali i cilj: kristologija je hod *od vjere prema vjeri*.

Ipak, i tijekom povijesti i u današnje vrijeme, za Isusa se zanimaju na različite načine pojedinci, skupine, pokreti i religije i o njemu se govori u različitim sredinama, koje formalno nisu dio kršćanskog svijeta i kršćanskih crkava i njihova kristološkog naučavanja. Za većinu teologâ, tu bi se radilo zapravo o "isusologiji", a ne o kristologiji; ipak, postoji i mnijenje da su te "vanjske" slike i predodžbe o Isusu iz Nazareta ipak nešto više od obične "isusologije", da je to "kristologija izvana",²⁶ koja pokazuje da se čovječanstvo na neki način želi, unatoč drukčijoj religijskoj pripadnosti ili vjerovanju, unatoč indiferentizmu ili ateizmu, obratiti i pozvati na Isusa Krista

25 K. Kitamori, *Theologie des Schmerzes Gottes*, Göttingen 1972 (japansko orig. izd. je iz 1946. g.); J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972; Isti, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989.

26 Usp. H. Pfeiffer, *Christologie von außen? Nichtkirchliche Zugänge zu Jesus Christus*, u: *Theologie der Gegenwart* 26 (1983), str. 188-198; ovdje se rabi pojam "kristologija izvana" (*von außen, from the outside*) a ne „isusologija“, jer "zanimanje za Isusa nadilazi biografsko-povijesnu razinu".

kao na ključni model tumačenja čovjekova misterija. Dakle, premda se tu ne polazi od kršćanski shvaćene objave Boga u/po Isusu Kristu, u "kristologiji izvana" Isus je nerijetko shvaćen kao onaj koji može otkriti čovjeka njemu samome, koji objavljuje čovjeku pravi ljudski identitet, dostojanstvo i poslanje.

1. Isus u suvremenoj književnosti

Jedno od autentičnih ogledala neke epohe jest, svakako, književnost. Ona, među ostalim, stavlja pred čovjeka konkretna i najdublja pitanja koja on sebi postavlja, kao pitanje o životu, smrti, ljubavi, prijateljstvu, mržnji..., dajući tako prostora i za razmišljanje o stvarnosti vjere, religije, morala, ali i različite slike ili modele Isusa iz Nazareta Krista.²⁷ Zanimljivo je pogledati kakve odgovore daju književnici na pitanje o Isusu, odnosno kako ga oni gledaju, kakvo mu značenje daju i kako ga opisuju. Evo nekoliko primjera književnih razmišljanja i opisa Nazarećanina:

U modelu "skrivenog Krista" odnos i govor o Isusu je neizravan. U stvarnim ili imaginarnim likovima prikriva se neka nepoznanica, nekakav "X"; s jedne strane, odsutnost "X-a" doživljava se kao uzrok apsurdnosti čovjekove egzistencije, s druge strane, njegova prisutnost rješava ljudsku enigmju. Takvo neizravno, skriveno govorenje o Kristu susreće se u djelu F. M. Dostojevskog, *Idiot*: princ Miškin je na neki način šifra Nazarećaninove prisutnosti među ljudima. Na Isusa neizravno upućuje i djelo *Der Reporter Gottes (Božji reporter)* S. Andresa,²⁸ kao i nedužni lik i žrtva malog Josipa u djelu *La storia (Povijest)* E. Morantea,²⁹ te protagonist djela *Getsemani* G. Savianea.³⁰ Takav način govora o Isusu prisutan je i u djelima japanskoga katoličkog romanopisca E. Shusakoa,³¹ kao i kod G. Testorija.³²

27 Usp. H. Schirmbeck, *Der moderne Jesusroman*, u: O. Mann (prir.), *Christliche Dichter im 20. Jahrhundert*, Bern-München ²1968; K.-J. Kuschel, *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, Zürich-Köln-Gütersloh 1978; J. Imbach, *Christologische Spurelemente. Zum Jesusbild in der Zeitgenössischen Literatur*, u: *Miscellanea Franciscana* 78 (1978), str. 50-80; Isti, *Gesù nella letteratura contemporanea*, Roma 1983; F. Casteli, *Volte di Gesù nella letteratura moderna*, C. Balsamo ²1993.

28 Usp. S. Andres, *Der Reporter Gottes*, Frankfurt 1952.

29 Usp. E. Morante, *La storia*, Torino 1974.

30 Usp. G. Saviane, *Getsemani*, Milano 1980.

31 Usp. E. Shusako, *Vita di Gesù*, Brescia 1977; Isti, *Il samurai*, Milano 1983.

32 Usp. G. Testori, *Factum est*, Milano 1981.

Figura "zamišljenog (ili izmišljenog) Krista" prisutna je u tzv. tradicionalnim romanima i u književnim "biografijama" Isusa iz Nazareta; u takvoj književnosti, koja se služi i Evanđeljima i nekim drugim povijesno-arheološkim istraživanjima, susreće se Krist "iz mašte", onako kako ga se zamišlja da je bio, a često se tu radi i o subjektivnim istraživanjima autorâ, koji Isusu u usta stavlja piščevo razmišljanje o motivima, vrednotama, ponašanju... Papinijeva *La storia di Cristo*, djelo koje može služiti za ljudsko i kršćansko izgrađivanje čovjeka, tipičan je primjer takve književnosti,³³ a slični su mu romani *Veliki ribar* L. C. Douglasa, *Ben Hur* L. Wallacea, *Quo vadis?* H. Sienkiewiczza i drugi. Često se tu radi o književnim djelima srednje vrijednosti (osim nekoliko iznimaka), ali koja su imala velikog uspjeha kod publike (među ostalim, i zbog činjenice što su po njima snimani filmovi). Prema književnoj i teološkoj kritici, romani koji govore o Isusu zapravo su pokušaji da se pitanje razrade sâma Evanđelja, i to sa što je moguće više kolorita, melodramatičnih elemenata i storicizma; ondje pak gdje izvori ne donose ništa ili gotovo ništa o Isusu, utječe se poetskoj fantaziji.

"Aktualizirani Krist" također je prisutan u modernoj književnosti, koja si postavlja pitanje: Kako bi se ponašao Nazarećanin da živi u današnjem svijetu? Bi li bio pacifist ili revolucionar? Bi li htio mijenjati današnje društvo i na koji način? Kako bi danas provodio u praksu svoj *Govor na gori*? Tim pitanjima bavili su se u svojim djelima G. Hauptmann,³⁴ G. Herburger,³⁵ M. Pomilio³⁶ i drugi. Ovi pisci pokušavaju na neki način približiti Isusa svojim suvremenicima, ali tako da više govore o mogućim posljedicama ako se suvremeni čovjek ne drži njegove poruke (Evanđelja), odnosno o nedostatku "posljedica" naviještanja Isusove poruke. U ovom drugom slučaju nerijetko se susreće zanimanje samo za čovjeka Isusa, a ne i za "Krista vjere"; ispovijest vjere (ako se tako može nazvati) u takvog Isusa popraćena je obično odbacivanjem Crkve ("Isus - da, Crkva - ne!"), ili u najmanju ruku jakim kritičkim tonom prema Crkvi ili crkvenim ljudima. Ono što je pozitivnije u ovakvim književnim djelima jest činjenica da se često uspoređuje ponašanje današnjih kršćanâ s Kristovim navješćivanjem, što može rezultirati i jednom pozitivnom kritikom ili pozitivnim izazovom za suvremeno kršćanstvo.

Mnogi od književnikâ koji su pisali o Isusu Kristu nisu vjernici-kršćani, no oni ipak na različite načine oslikavaju njegov lik sa svim

33 Usp. G. Papini, *La storia di Cristo*, Firenze 1921 (®1975).

34 Usp. G. Hauptmann, *Emanuel Quint*, Frankfurt 1910.

35 Usp. G. Herburger, *Jesus in Osaka*, Neuwied-Berlin 1970.

36 Usp. M. Pomilio, *Il quinto evangelio (Peto evandjelje)*, Milano 1975.

onim vrednotama koje je nudio i koje danas nudi svekolikom čovječanstvu. Naravno, ne govori se ovdje toliko o transcendentnosti Isusove osobe, koliko o njegovoj autentičnoj čovječnosti, koja svakoga može nadahnjivati na dobro.

2. Isus u filozofiji

Pogled na figuru i osobu Isusa iz Nazareta i razmišljanje o noj usmjeravali su i mnogi filozofi modernog doba;³⁷ možemo ih podijeliti u dvije kategorije: 1. oni koji gledaju i tumače misterij Isusa u svjetlu razuma i vjere, priznavajući ovoj posljednjoj prvenstvo u otkrivanju otajstva Boga, Krista i čovjeka (npr. Pascal, Leibniz, Kierkegaard, Husserl, Blondel, Bergson, Stein, Lotz); 2. oni koji interpretiraju Nazarećanina samo razumski; za njih je Isus običan, ali i vrlo mudar čovjek (Spinoza, Feuerbach), učitelj moralnog života (Kant, Schleiermacher i Lessing), naivni prorok (Nietzsche), jedan od velikih filozofâ u rangu Budhe, Sokrata ili Konfucija (Jaspers). Današnja filozofija čini se prilično indiferentnom, katkad i "neprijateljski" raspoloženom pred pitanjem o Isusu Kristu.³⁸

3. Isus u nekršćanskim religijama

Širenje svjetskih religija i njihov kontakt s kršćanskim svijetom preko interreligioznog dijaloga donijeli su i jasniju spoznaju o interesu tih religija za Isusa Krista, o njegovoj prisutnosti i značenju za današnje židovske vjernike, za islam, hinduizam i budizam.³⁹

a) *Isus u židovskoj religiji*: nakon stoljećâ nerazumijevanja, nesnošljivosti i polemikâ između kršćanâ i Židovâ, nakon Drugoga svjetskog rata došlo je do kršćansko-židovskog dijaloga, te od strane židovskih teologâ, povjesničarâ i vjernikâ uopće do većeg zanimanja za povijesnog Isusa. Za te nove odnose i kršćansko-židovske dijaloge posebnu zaslugu ima Jules Isaac (1887.-1965.); svojim djelom *Isus i Izrael* (napisano između 1943. i 1946.) on je na neki način počeo

37 Usp. Razni autori, *Il Cristo dei filosofi*, Brescia 1976; X. Tillette, *Filosofi davanti a Cristo*, Brescia 1989; Razni autori, *Il Cristo dei filosofi*, Roma 1995.

38 Usp. S. Zucal (prir.), *La figura di Cristo nella filosofia contemporanea*, C. Balsamo 1993.

39 Usp. H. Fries, *Zeitgenössische Grundtypen nichtkirchlicher Jesusdeutungen*, u: L. Scheffczyk (prir.), *Grundfragen der Christologie heute*, Freiburg 1975, str. 26-76; P. Antes, *Christus und Christentum in der Sicht der großen Weltreligionen*, u: *Theologie und Philosophie* 51 (1976), str. 385-396; H. Küng i dr., *Cristianesimo e religioni universali. Introduzione al dialogo con islamismo, induismo e buddhismo*, Milano 1986 (orig. izd. je iz 1984.).

graditi mostove između kršćana i Židova, dajući tako zamah dijalogu između dviju religija i njihovu boljem razumijevanju i približavanju. Njegove temeljne postavke su sljedeće: 1. Isus je, kao čovjek, bio Židov; 2. dobar dio njegova naroda prihvatio je njega i njegovo učenje, a i njegovi prvi nasljedovatelji bili su redom Židovi; 3. ne može se židovskom narodu kao takvom pripisivati "bogoubojstvo", niti "povijesno" (jer za njegovu muku i smrt odgovoran je dio saducejske sljedbe, koju narod - zbog servilnosti rimskom okupatoru - nije prihvaćao), niti "teološki" (jer Isusa nisu na križ doveli Židovi, nego grijesi svekolikog čovječanstva).⁴⁰

Tako se u govoru o Nazarećaninu, od nekadašnjega prezirnog izraza "onaj čovjek" prešlo na drugačiji način izražavanja o Isusu: on je "veliki brat" (M. Buber), "vječni brat" (S. Ben-Chorin), "pobožni Židov" (*hasid*), "rabin" i "učitelj" (P. Lapide, H. Falk, G. Vermès); istina, ne prihvaćaju ga kao Mesiju ili Božjeg Sina, za židovsku vjeru to je nepojmljivo, ali Židovi i kršćani mogu se bar složiti glede Isusove vjere u Boga, ako već ne glede vjere u Isusa.⁴¹ U odnosu na prošlost, već to je doista mnogo i može biti temelj za dublji i plodonosniji dijalog dviju vjerâ. U svakom slučaju, židovsko zanimanje i istraživanje o Isusu mogu biti poticaj i pomoć za kršćansku kristologiju, posebice kada se radi o povijesnoj konkretnosti, civilizacijskom okružju i mentalitetu u kojem je živjela utjelovljena Riječ Božja: Logos je bio čovjek, ljudsko biće uključeno u židovsku tradiciju, bio je Židov.⁴²

b) *Isus u islamu*: u islamskoj "svetoj knjizi", *Kuranu*, Isus (*Isa*) spominje se u 15 *surâ* (poglavlja); kaže se da je rođen od Marije (usp. sura 3,45) i to posebnim Božjim "zahvatom" (usp. 21,91; 66,12), smatra ga se velikim prorokom islama, ali ipak inferiornijim od Muhameda.⁴³ Kuran govori i o njegovim mnogim čudesima, koja je

⁴⁰ Usp. J. Isaac, *Jesus and Israel*, New York 1946.

⁴¹ Usp. G. Vermès, *Jesus the Jew*, Glasgow 1973; P. Lapide, *Der Rabbi von Nazareth*, Trier 1974; Isti, *Fils de Joseph? Jésus dans le judaïsme d'hier e d'aujourd'hui*, Paris 1977; S. Ben-Chorin, *Jesus der Bruder*, München 1976; H. Falk, *Jesus the Pharisee. A New Look at the Jewishness of Jesus*, New York 1985; M. Vogler, *Jüdische Jesusinterpretationen in christlicher Sicht*, Weimar 1988; H. Küng, *Das Judentum*, München 1991.

⁴² Usp. J. Moltmann - P. Lapide, *Jüdischer Monotheismus - Christliche Trinitätslehre. Ein Gespräch*, München 1979; Isti, *Israel und Kirche: ein gemeinsamer Weg? Ein Gespräch*, München 1980; J. H. Charlsworth, *Jesus' Jewishness. Exploring the Place of Jesus within Early Judaism*, New York 1991.

⁴³ Usp. O. H. Schumann, *Der Christus der Muslims. Christologische Aspekte in der arabisch-islamischen Literatur*, Gütersloh 1975; K. Šamir, *Cristo nel Corano*, u: *La Civiltà Cattolica* 134 (1983/II), str. 450-462; G. Rizzardì, *Il problema della cristologia coranica*, Milano 1982; R. Arnaldez, *Gesù nel pensiero musulmano*, C. Balsamo 1990.

činio po Božjoj snazi, te kazuje da je bio pravi *musliman* (= učitelj i navjestitelj apsolutnog monoteizma i potpuno podložan Bogu), koji je nastavljao tradiciju započetu s prvim čovjekom, Adamom, i nastavljenju s Abrahamom, dvojicom savršenih *muslimana*.

Kuran drži da je Isus bio najsvetiji prorok prije Muhameda, no nijeće mu božansko sinovstvo i božanstvo (usp. 5,17; 9,30), jer Bog se i ne može utjeloviti niti može imati Sina; osim toga, veli se da Isus nije na križu doista umro (usp. 4,157), jer Bog ne može dopustiti takvo poniženje svom velikom proroku; Bog ga je čudesno spasio od smrti na križu, i on će se vratiti na zemlju na kraju vremenâ; na sudu će se odreći svojih nasljedovatelja koji su ga proglasili, odnosno "učinili Bogom" (usp. 4,159; 5,116-117).

U islamu se očito radi o jednoj vrlo reduciranoj figuri Isusa iz Nazareta, jer ga gleda samo kao ljudsku i proročku figuru.

c) *Isus u hinduizmu i budizmu*: hinduizam je religija koja relativno lako integrira u svoj religijski i doktrinarni sustav vjerske istine različite provenijencije. U prošlomu i u našem stoljeću mnogi hinduistički teolozi, monasi i "obični" vjernici počeli su se veoma zanimati za Isusa iz Nazareta;⁴⁴ ostali su oduševljeni njegovim visokim moralnim vrednotama i naučavanjem, posebice *Govorom na gori*, u kojem je sâm Gandhi vidio sažetak svekolike kršćanske poruke. Za Gandhija, Isus je bio mučenik, utjelovljenje žrtve, veliki učitelj čovječanstva, kao Buda, Muhamed, Râmakrišna; za Gandhijeva učenika Vinôbâ, Isus je najveći *satyagrahi* (= onaj koji se zauzima za druge i vjeruje u snagu istine i nenasilja); za nemali broj hinduističkih teologâ Isus je *avatâra*, tj. "potpuno utjelovljenje Boga",⁴⁵ odnosno jedno od utjelovljenjâ Boga, kao Višnu, Krišna, Rama itd; naravno, ne misli se tu na utjelovljenje njegove osobe u kršćansko-dogmatskom smislu, ali u svakom slučaju Isusov navještaj, ponašanje i djelovanje i te kako nalazi gostoprimstvo u hinduizmu. Često ga štuju kao i ostala hinduistička božanstva, a po mnogim monaškim samostanima i hramovima Isusa drže za velikog *guru*a, tj. duhovnog učitelja i vođu.

Što se budizma tiče, dijalog kršćanâ s pripadnicima te religije nema velike tradicije, započeo je tek posljednjih desetljeća.⁴⁶ Spominjući Isusa, čini se da budisti nemaju nekog velikog interesa za njega

⁴⁴ Vrlo precizan i sažet prikaz o tome daje J. Dupuis, *nav. dj.*, str. 23-90; usp. također: A. Amato, *nav. dj.*, str. 46-51.

⁴⁵ Usp. Swami Ranganathananda, *The Christ we Adore*, Kalkuta 1969; Swami Vivekananda, *Christ the Messenger*, Kalkuta 1973.; H. Stafner, *The Significance of Jesus Christ in Asia*, Anand 1985.; C. Menacherry, *An Indian Philosophical Approach to the Personality of Jesus Christ*, Roma 1987.

⁴⁶ Usp. H. Kung i dr., *nav. dj.*, str. 345 ss.

“osobno”, za njegov povijesni lik, nego ih više zanima kršćanstvo kao “religiozni sustav” i kao „škola duhovnosti”. Istina, ima budista koji su nastojali uspoređivati raskošan Nazarećanina i Budhu,⁴⁷ naglašavajući posebice tragični lik prvoga i vedrinu, nježnost i mirotvornost drugoga. U svakom slučaju, Isus je u budizmu viđen uglavnom kao *vođa* koji pokazuje put spasenja, kao *prijatelj* koji daje dobre savjete i kao *liječnik* čiji lijekovi nisu štetni, no ne smatra ga se spasiteljem, a pogotovo ne Sinom Božjim ili osobnom objavom Svevišnjega u povijesti.

ZAKLJUČAK

Razmišljanje o Isusu Kristu događalo se i događa se na različite načine, “unutar” i “izvan” zajednica koje u njega vjeruju da je Sin Božji i jedini Spasitelj, čovjek i Bog. Različitost pristupa Nazarećaninu svakako je znak njegove važnosti za čovjeka i čovječanstvo općenito. Za kršćanskog teologa pluralizam kristoloških modela i različiti pristupi Isusu Kristu predstavljaju, s jedne strane, poteškoću u razrađivanju i stvaranju jedne kristološke sinteze; s druge pak strane, to je i poticaj za razmišljanje o bogatstvu sadržaja osobe Isusa Krista, za upotpunjavanje crkvenoga kristološkog naučavanja sa svim onim što je pozitivno i poticajno u razmišljanju pojedinaca, skupina i pokreta o Čovjeku iz Nazareta, kako bi današnja kristologija bila sposobna pružiti današnjem svijetu i čovjeku bogatiju i sadržajnije sliku Isusa Krista, njegove osobe i njegove uloge.

APPROACHES TO JESUS CHRIST

Trends of modern christology and Christ in non-christian religions

Summary

In this article the author treats the subject of different approaches to the person of Jesus Christ in modern christology, presenting christological “models” and trends, the aim of which is to explain and to convey the mystery of Jesus Christ, in order to bring him closer and make him more comprehensible to the man of this age. This so called christological pluralism has always existed in the Church, which can also be seen in the Gospels, and was also developing in patristic times as well as in the time of scolasticism. The author thinks that this fact shows the creativity of christian

47 Usp. P. Nguyen van Tot, *Le Bouddha et le Christ*, Roma 1987.

communities, leading always and repeatedly to contextualization of christology and its biblically dogmatic expressions.

The main characteristic of modern christology is the christological concentration which is present in almost all christological trends and models. Presenting the christological models the author discusses each of them, giving a short explanation of each and naming some theologians - the representatives of a particular model. So we can find the most significant names of christian theological world, like J. Galot, R. Bultmann, P. T. de Chardin, K. Rahner, H. U. von Balthasar, W. Kasper, and others. After that, the article briefly presents the Ortodox christology, which is characterized by "the model of glory", and the Lutheran christology, the basic characteristic of which is "the model of cross". Throughout history and today many individuals, groups and movements, not belonging to christian world or to christian churches, have been interested in Jesus Christ. Therefore, the author also speaks about the so called "outside christology", i.e. he reports on their comprehension of Christ. He sets out what and how some writers of contemporary literature and philosophy are writing about him (and what the representatives of some other world religions think about him). In any case, the author concludes, the diversity of approaches to Jesus Christ is the sign of his importance for man and mankind in general, but also an encouragement to ponder about the riches that the person of Jesus Christ holds.