

Rudolf Brajčić

DA LI JE U KRISTU I LJUDSKA OSOBA?

S razvojem modernih psiholoških znanosti porasla je vrijednost ljudske osobe. Pokazalo se da je čovjekova osoba ono najvrednije i naj pozitivni je u čovjeku. Stoga se danas u kristologiji pita s kapitalnim interesom da li je Krist ljudska osoba. Ako nije, da li je onda pravi, potpuni, punovrijedni čovjek? Ako jest ljudska osoba, kako spasiti kristološku formulu Kalcedonskog sabora, po kojoj je u Kristu samo božanska osoba Sina Božjega, koja je postala tijelom.

Pitanje se pokušalo riješiti najprije razlikovanjem dvostruke razine: ontičke i psihičke, pa se reklo da je u Kristu na ontičkoj razini doduše **sami**O božanska osoba, ali na psihičkoj razini da postoji i ljudska osoba u ovom ili onom obliku.' Međutim, nijedan od predloženih oblika nije prihvatljiv zbog ugrožavanja ontičkog jedinstva osobe u Kristu. Istina je da je Krist čovjek i kao takav da ima pravu ljudsku svijest, ali se ta svijest ne može shvatiti neovisnom o božanskoj osobi u Kristu, s kojom je Kristova ljudska narav, pa konsekventno i njegova ljudska svijest, hipostatski sjedinjena.-

Drugim putem idu najnovija rješavanja. Ona u Krista unose ljudsku osobu na *ontičkoj* razini. Pri tome čuvaju kalcedonsko jedinstvo osobe, ali lako da mjesto samo božanske osobe u Kristu imamo samo ljudsku osobu. Nije se utjelovila božanska osoba, jer trojstvene *osobnosti* u Bogu prije utjelovljenja nema, kažu oni. Postoji samo *neka* troj-

1 Vidi: L. SEILLER, *La psychologie humaine du Christ et l'unité de personne*, u *Franziskanische Studien* 31 (1949) 49-76, 246-274. Taj je članak stavljen na indeks, AAS (1951) 4-12; P. GALTIER, *L'unité du Christ, Eire . . . Personne . . . Conscience*, Paris 1939.; A. GAUDEL, *Le mystère de l'Homme Dieu*, Paris 1950.; PHILIPPE DE LA TRINITE, *A propos de la conscience du Christ: un faux problème théologique*, u *Ephemerides Carmeliticae* 11 (1960) 22.; CH. V. HERIS, *Problèmes de christologie. La conscience de Jésus*, u *Esprit et vie* 81 (1971) 676.; J. GALOT, *La psychologie du Christ*, u *NRTh* 80 (1958) 337-358.

2 Vidi: J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo?*, Firenze 1977., str. 292-307.

3 Vidi: P. SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen*, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1969. Naslov originala; *Hijis een God van Mensen*; E. SCHILLEBEECKX, *Jesus, Die*

stvenost. Tek utjelovljenjem *Riječ* Božja dobiva osobnost od ljudske osobe.³

Ovdje ćemo se najprije osvrnuti na razloge za novi model kalcedonske formule, a onda ćemo pokušati da odgovorimo kako je ljudska osobnost ipak ostvarena u Kristu na ontičkom planu prema samoj kalcedonskoj formuli, uvjereni da tim nešto pridonosimo modernoj kristološkoj problematici.

1. *Razlozi za novi model kalcedonske formule*

Evo kako Schoonenberg shvaća bogočovječju situaciju u Kristu: ne samo pod hermeneutičkim vidom nego također i pod ontičkim lakše nam je predstaviti da se *Riječ* Božja ili Božji Sin *uosobio* (enhipostatizirao) u Isusovoj ljudskoj osobi nego obratno. Zašto? Kod ljudi je osoba ograničena njihovim individualnostima. U Bogu osoba nema takve ograničenosti. Stoga nam je božanska osoba nepredočiva. Nije, doduše, problematično da u Bogu postoji osobnost ili osoba, ali da uz tu neograničenu osobu mogu stajati druge osobe kao Sin (ili Duh Sveti) prema Ocu — to je problematično. No ako se ipak u Svetom pismu govori o osobama, koje stoje jedna prema drugoj, znači da se to ostvarilo nekim ograničavanjem. Kako u Bogu ne može ograničenje doći iznutra, mora da dolazi izvana, ukoliko se Bog identificira sa stvorom. Dakle, identificiranje Božje Biti (Gottes Wesen) s jednom ljudskom osobom *imosi u Boga novu osobu*. Po tčj teoriji Božja *Riječ* posve zalazi u čovjeka Isusa tako da u njemu postaje povijesna osoba, tijelo. Pri utjelovljenju se ne radi o hipostaziranju ljudske naravi u *Riječi*, nego o hipostaziranju *Riječi* u čovjeku Isusu Kristu. Na taj način u Kristu je ljudska osoba na ontičkom planu ušćuvana i služi *Riječi* za njezino uosobljavanje."

Pogledajmo sada Schillebeeckxovu misao!

Božanske osobe nemaju vlastite svijesti ni vlastite slobode. Božanska svijest i božanska moć slobodnog djelovanja zajednička im je kao što im je zajednička i božanska narav. Schillebeeckx iz toga povlači kristološke konsekvencije: Sin nije svjestan svoga sinovskog bitka po nečem božanskom, nego samo po svojoj ljudskoj svijesti.« Bog ne postaje »trinitaran« tek po utjelovljenju, to je istina. Ali tek nakon utjelovljenja možemo njegovu trojstvenost označiti trojstvenošću triju *osoba*.""

Geschichte von einem Lebenden, Herder, Freiburg — Basel — Wien 1975. Naslov originala: *Jesus, het verhaal van een levende*, H. KÜNG, *Christ sein*, Piper, München — Zürich 1977., *Existiert Gott?*, Piper, München — Zürich 1978.

³ P. SCHOONENBERG. *nav. dj.*, str. 80-96. Nakon kritike kalcedonske formule kaže: «Wir sind von der Enhypostasie der Menschheit im Wort zur Enhypostasie des Wortes im Menschen Jesus Christus gekommen.» Str. 95.

⁵ Vidi: E. SCHILLEBEECKX. *Het bewustzijnsleven van Christus*, u *Tijdschrift voor Theologie* 1 (1963) 227-251.

• E. SCHILLEBEECKX, *Jesus*, str. 593. »Dies alles schliesst für mich jedoch ein, dass Gott nicht er't bei der Mensch\verdung Jesu Christi 'trinitarisch' wird; diesen Gedanken kann ich nicht denken. Wohl ist für mich genauso klar, dass die Tatsache, dass wir die Dreieinigkeit als drei ^üliche Personen bezeichnen, nur vom Menschen Jesu auch möglich ist und dass dies auch erst real sinnvoll ist.«

čovjek Isus sa svojom ograničenošću osobno-ljudskog bitka (na psihološkoj i ontičkoj razini) identičan je sa Sinom, tj. »s drugom« trinitarnom Puninom (Fülle) božanske Jednote (Einheit), s onim Božanskim »drugim«, koji u Isusu dolazi do *ljudske* svijesti o sebi i o svome sučovještvu (Mitmenschlikeit). U Isusu se jedinstvena božanska svijest i apsolutna sloboda počovječuje kao unutrašnje božansko »sinovstvo«. U tom smislu treba reći da se osobni Isusov bitak (Personsein) ne nalazi izvan njegova čovječjeg bitka (Menschsein), ali ga ipak konačno ne možemo (bez mnogih nijansiranja) zvati »ljudskom osobom« naprosto."

Tako ta dva teologa. Obojica na novi način tumače kalcedonsku formulu. Spomenuti autori preokreću kalcedonsku formulu o dvjema naravima u jednoj osobi. Žele dati drugi model prema kojem treba shvatiti utjelovljenje. Dok mi vjerujemo u *božansku* osobu u dvjema naravima, oni vjeruju u *ljusku* osobu u Božjoj Riječi (Schoonenberg) ili u nastajanje Božje osobe posredstvom uzimanja ljudske osobe (Schillebeeckx). Misle ipak da njihova formula kaže isto što i kalcedonska, s čime se ne slažu poznavaoi Kalcedonskog sabora.^

Ne želimo ovdje dalje iznositi njihov nauk, niti želimo s njima zalaziti u šire diskusije. Ipak bism.o htjeli usput dati jednu napomenu u vezi s iznesenim, prije nego prijedemo na pitanje zašto oni žele novi model kalcedonske formule u iznesenom smislu i zašto žele u okviru tog novog modela osigurati u Kristu ljudsku osobnost.

Schoonenberg i Schillebeeckx nastoje današnjem čovjeku, koji zazire od helenističkog i skolastičkog načina filozofiranja, izložiti kršćanski nauk na prihvatljiviji način. Ja ne vidim razlike u njihovu izlaganju od skolastičkog načina filozofiranja. Sve je tu konceptualno helenistički obojeno. Stoje usidreni na tlu konceptualizma, tako da skolastici mogu s njima lako diskutirati. Tako bismo Schoonenbergu rekli da je osoba u Bogu nešto relativno pa da za nju ne možemo upotrebljavati pojam »neograničena«, jer relativnost nije uopće savršenost. Ako baš hoće osobu u Bogu povezivati s pojmom »neograničena«, tada može zaključiti jedino to da u Bogu zbog neograničenosti Božje osobe ne mogu biti tri *apsolutne* osobe, a ne da ne mogu biti tri osobe naprosto. Slično i Schillebeeckxu možemo reći da je u Sinu Božja narav ne bilo kako, nego od Oca *predana Sinu pravim rađanjem*. Zato ta narav posvješćuje Sina ne samo kao Boga nego i kao rođena od Oca pa je Sin svjestan svoga sinovstva prije svakog utjelovljenja.

Sada tek prijedimo na pitanje zbog kojih razloga spomenuti autori na izneseni način tumače kalcedonsku formulu. Evo razloga zbog kojih Schillebeeckx misli da je slobodno prijeći s modela kalcedonske formule na novi model hipostatskog sjedinjenja, koji bi osigurao prisutnost ljudske osobe u Kristu!

Francuski kulturni kritičari, piše Scillebeeckx, primjećuju da se u povijesnom razvoju razlikuju tri razine i tri brzine koje se među so-

• E. SCHILLEBEECKX, *Jesus*, str. 592.

• A. GRILLMEIER, *Jesus von Nazaret — im Schatten des Gottessohnes?* u *Diskussion über Hans Klings "Christ sein"*. Mainz 1976., Str. 83-94.

bom isprepleću. Postoji »činjenična« povijest. To je *efemerna* povijest činjenica, koje jedna za drugom hitro slijede. Uz nju je »konjunkturalna« povijest, koja psiže dublje i teče sporije. Tu je konačno još još i »strukturalna« povijest, koja vrlo sporo odmiče stojeći gotovo na granici promjenljivog i nepromjenljivog. Temeljne su, naime, povijesne strukture otporne i protiv najradikalnijih revolucija.

Ta se tri povijesna elementa i brzine nalaze posvuda: i u razvoju društva, i u razvoju politike, i u razvoju umjetnosti itd.

Ta tri elementa i brzine valja držati pred očima, misli Schillebeeckx, i u razvoju ljudske misli. U misaonom krugu uz »središnji« jedva gibljiv »strukturalni« element stoji promjenljivi »konjunkturalni«, a na rubu kniga najbrže se vrti i mijenja svakodnevna efemerna misao, koja često nastaje i nestaje poput mode.

Ono što nazivamo »modelima misli« ili »epohalnim horizontima mišljenja« treba ubrojiti, kaže Schillebeeckx, u »konjunkturalni« element. Ti su »modeli« i »misaoni horizonti« dublje smješteni u povijest od onih modnih misli, ali su opet i oni periferniji od »strukturalnih« elemenata.

Promjena »konjunkturalnih« elemenata, misaonih modela i misaonih horizonata zbiva se unutar jedva pokretljivog strukturalnog elementa, koji predstavlja temeljnu misaonu strukturu.

Tim se ne želi reći da ima važećih pojmova koji bi mogli i nakon temeljnih promjena u svijetu i njegovu iskustvu »zdрави« preživjeti. Ali se želi reći da temeljne strukture misli dolaze *do izražaja* po promjenljivim konjunkturalnim pojmovima, misaonim i iskustvenim horizontima. Aristotel je pokušao kategorizirati temeljne pojmove ljudske misli, ali njegov pokušaj nije još znao za »strukturalni« i »konjunkturalni« aspekt ljudske misli pa je za nas zastario.

Budući da temeljne strukture misli dolaze *do izražaja* po promjenljivim konjunkturalnim pojmovima, nama, koji živimo u drugom povijesnom konjunkturalnom misaonom horizontu, moguće je još uvijek shvatiti npr. horizont u kojem je Kalcedonski sabor definirao dogmu o hipostatskom sjedinjenju. Tom je zgodom došao do izražaja strukturalni element i ujedno ondašnji konjunkturalni vid (vjerskog) mišljenja. Zato onome koji živi u drugom konjunkturalnom horizontu Kalcedonski sabor s jedne strane ima nešto reći, a s druge strane može mu biti tuđ. Razlog tome treba gledati u dijalektičkoj napetosti između konjunkturalnog i strukturalnog vida stvari.

Iz tog se mogu razumjeti dva oblika napredovanja naše ljudske misli, nastavlja Schillebeeckx. Zacrtao ih je Th. Kuhn. *Prvi*, koji možemo nazvati *homogenim*, predstavlja napredovanje, uglavnom suvislo, unutar istog modela misli, kojim možemo tumačiti sve nadolazeće nove iskustvene datosti. To napredovanje teče *evolutivno*. I *drugi*, koji nastaje prijelomom konjunkturalnog iskustvenog horizonta ili misaonog modela, pri čemu moramo sve dotadašnje stečeno znanje presložiti. To je napredovanje *revolucionarno*.

Kad se pronađe novi model, treba da prođe neko vrijeme da bi ga svi prihvatili, nastavlja Schillebeeckx. Stari i novi model često koegzisti-

raju. Dolazi i do sukoba njihovih patrona. Katkad dođe i do polarizacije. Tada imamo dva soja ljudi koji žive jedni uz druge a da se ne razumiju. Wittgenstein je nekom zgodom kazao: »What were ducks before the revolution, are rabbits afterwards — Što su prije revolucije bile patke, poslije revolucije su postali kunići.« Promatrač sa strane kod te preobrazbe ne vjeruje i postaje agresivan protiv »usijane progresivne glave«.

Upravo je danas takva situacija u pitanju Krista i triniteta, otkupljenja, milosti i istočnog grijeha, Crkve i sakramenata, molitava i posljednjih stvari. Što su tu prije bile »patke« i za mnoge vjernike još su to uvijek, drugi nazivaju već »kunićima«. Međutim, doći će pomalo do smirenja. Koji kršćanin danas zna što znači »Sin čovječji«? Nekoć je taj pojam bio temeljan pojam. Da li smo zbog toga manje kršćani ili uopće nismo kršćani?"

To je Schillebeeckxovo gledanje na povijesno napredovanje ljudske misli uopće, a vjersko napose, prema francuskim kulturnim kritičarima.

Neke točke zaslužuju svu našu pažnju i povjerenje.

Sama raspodjela na strukturalni, konjunkturalni i efermni krug povijesti stvar je hvalevrijedna. Također nam se sviđa tvrdnja da temeljne strukturalne misli dolaze do izražaja po konjunkturalnim pojmovima. I općenito govoreći, čovjek uvijek rado pročita nešto što tumači današnje misaono zbivanje, što osvjetljuje današnju činjenicu preslaganja u teologiji.

Ipak u gornjem prikazu ima točaka koje nas upućuju na skrajnju suzdržljivost. Prije svega nedostaje razlikovanje vrsta same ljudske misli. Jedne su misli na akcidentalnom, druge na substancijalnom planu. Te druge opet mogu biti na fizičkom ili metafizičkom planu. O razvoju kojih misli se tu govori? S kojeg su plana npr. religiozne misli, koje su postigle svoje definicije? Zabrinjava nas mogućnost da i najtemeljnije misaone strukture mogu biti načete, da ne mogu »zdrave« preživjeti. Odnosi li se to i na metafizičke principe? Nije jasno mijenja li revolucija u misaonom svijetu samo konjunkturalni element ili i strukturalni (bitni) i kako ga mijenja.

Stoga nam se čini da proces misaonog razvoja treba jasnije opisati kako bismo sadašnji moment mogh bolje prosuditi. Pokušajmo to!

Istina je da je Aristotel dao kategorije i da nam one po sebi ne nude okosnicu za praćenje razvoja ljudske misli. Ali Aristotel ima i nauk o tzv. »praedicabile«, tj. o *načinu* po kojem se predikat pridjeva subjektu.i« Prema tom nauku postoji pet područja s kojih se može uzeti predikat za jedan subjekt. Ta su područja: vrsta, rod, razlika (vrsna), vlastitost i akcident. Svaka stvar spada u određenu vrstu i rod, ima specifičnu razliku i vlastitosti te je opskrbljen raznim akcidentima. Zanimljivo je da se svi predikati, uzeti s tih pet područja, mogu svesti na samo tri klase: na bitne, na vlastite i na akcidentalne predikate. S

• SCHILLEBEECKX, *Jesus*, str. 510-516.

" ARISTOTEL, *Top.*, I, 4, 101 b 17-25.

tim svođenjem evo nas u neposrednoj blizini gornje razdiobe na strukturalne, konjunkturalne i efemerne elemente ljudske misli. No nemojmo ih prebrzo posve identificirati!

Prema razdiobi na bitne, vlastite i akcidentalne predikate čini se da se ljudska misao može razvijati (bolje: mijenjati) samo na periferiji, slijedeći akcidentalne promjene stvari, dok na području biti i vlastitosti stvari ostaje uvijek ista, budući da je bit sa svojim vlastitostima nepromjenljiva. Upoznavši jednom bit stvari i deducirajući što se iz nje može deducirati — što nam još preostaje da upoznamo? Zato koliko god sličnost tih dviju razdioba bila velika, čini se da su među sobom posve oprečne.

Ipak neće biti tako.

Iz biti do vlastitosti ne dolazi se deduciranjem, nego metafizičkom kontemplacijom. Do vlastitosti ne dolazimo analizom biti, jer na njezin pojam ne spada vlastitost. Evo kako vlastitost definiraju skolastici: vlastitost je ono bez čega stvar ne može biti, ali *bez čega se može shvatiti*. Dakle, možemo shvatiti i znati za bit stvari a da ne znamo za njezine vlastitosti. Drugim riječima: možemo imati pojam o stvarima a da nemamo pojmove o njihovim vlastitostima. Prema tome, na pojam stvari ne spada pojam vlastitosti. Kako bismo ga onda mogli iz pojma stvari deducirati kad ga tamo nema?

Za povijesni tok misli to znači da, govoreći sasama teoretski, može biti vrijeme u kojem znamo za bit stvari, a za njezine vlastitosti ne znamo ili znamo tek u traženju. Prema Schillebeeckxovoj tablici to bi značilo da po sebi može biti vrijeme u kojem čovjek uz efemernu, hitro promjenljivu spoznaju posjeduje također i temeljne misaone strukture, ali mu nedostaju još mnogi konjunkturalni elementi.

No kako će doći do tih vlastitosti?

Iz biti do vlastitosti dolazi se metafizičkom kontemplacijom, rekli smo. što to znači? To znači da je vlastitost zapravo transcendentalna relacija, čiji je temelj bit same stvari ili sintetički sud a priori. Do spoznaje relacija dolazimo ako ono što je temelj (u našem je slučaju to bit stvari) stavimo u odnos prema nekom terminu koji se nalazi izvan same stvari. Tako dolazimo do svih sintetičkih sudova a priori. Na primjer, do inteligibilnosti bića dolazimo ako biće stavimo u odnos prema razumu. Biće u odnosu prema razumu je inteligibilno (shvatljivo). Dakle, u biti nema vlastitosti pod formalnim pojmom. Pojam bića ne sadrži pojam shvatljivosti (ili ontičke istinitosti). Ali vlastitost se ipak nalazi u biti *kao svom temelju*. Kad se bit konfrontira s nekim izvanjskim terminom, iz nje se diže (skolastici kažu: pullulât) vlastitost kao transcendentalna relacija. Postavljanje termina je uvjet bez kojega je nemoguće spoznati relaciju. Termin, doduše, nije uzrok relacije. Uzrok relacije je fundament. Ali bez

R. BRAJCIC, *Načelo uzročnosti i dokazivanje u proširenoj metafizici*, u OŽ 33 (1978) 5-21.
<= T. PESCH, *Insituciones logicales*, I, n. 241.

termina se ne vidi relacija, a bez njega nema ni sintetičkog suda a priori.¹³

Upoznavanjem jedne relacije temeljene na biti bolje se upoznaje i sama bit. Kroz vlastitosti se, naime, iskazuje sama bit i dolazi do boljeg izražaja, jer vlastitosti pokazuju za što sve jedna bit može biti temelj transcendentne relacije. To je ono što je u Schillebeeckxovoj tablici kazano da »temeljne strukture misli dolaze do *izražaja* po promjenljivim konjunkturalnim pojmovima«.

Za povijesni tok ljudske misli to znači da spoznate biti zbog povijesnog zbivanja, koje se odvija u velikim raznolikostima, dolaze u odnos u jednoj povijesnoj epohi s jednim terminom, koji je toj epohi fundamentalan, a u drugoj s drugom, pa je čovjeku dana prilika da metafizičkom kontemplacijom biti, stavljenom u odnos s tim različitim povijesno danim terminima, uoči njezine nove vlastitosti do kojih prije nije mogao doći, jer nije bilo tih termina, bez kojih se vlastitosti kao transcendentne relacije ne daju pronaći.

U tom svjetlu shvatljivo je što Schillebeeckx govori o promjenljivim povijesnim misaonim horizontima pojedinih epoha. Te promjenljive misaone povijesne horizonte predstavljaju upravo vlastitosti specifične za pojedine epohe, kroz koje se gleda na bit stvari kao strukturalne elemente ljudske misli. No te vlastitosti, specifične za pojedine povijesne epohe, ne prave nikakve revolucije u spoznaji, nego su prokazateljice *homogenosti* misaonog razvoja, budući da sve razotkrivaju istu nepromjenljivu bit.

Na taj je način proširena metafizika i (analogno) proširena teološka misao moguća tek u povijesnom kontekstu. Bez povijesti nema napretka ni u proširenoj metafizici ni u proširenoj teologiji. Povijest znači uvijek novo iskustvo. Bez tog iskustvenog svijeta, uvijek novog i drukčijeg, bili bismo osuđeni na statičku spoznaju nepromjenljivih ideja, i to u jednom osiromašenom, zatvorenom i izoliranom prostoru i obliku. Uz pomoć povijesnog iskustva ideje, nepromjenljive u svojoj biti, neprestano pokazuju drugo lice, otkrivajući nam svoje različite vlastitosti. Za doznavanje tih vlastitosti skolastika je išla metafizičkom indukcijom, koju po našem skromnom mišljenju treba zamijeniti metafizičkom kontemplacijom ili metafizičkim zrenjem.¹⁴

Jedna vlastitost, koja izbije u određenom povijesnom momentu, u slijedećim povijesnim momentima, ukoliko se posve zaboravi ono prvotno iskustvo i njegov termin, za *nas* postaje nepoznanica. Biće je u sebi uvijek inteligibilno (shvatljivo). Ali ako mi ne znamo za razum, ta nam riječ (inteligibilnost) ništa ne govori. Budući da mogu postojati povijesne zaboravi, možemo sa Schillebeeckxom reći da pod tim vidom ni bitni elementi ljudske misli ne preživljavaju posve »zdravi«. No pri tome ne

¹³ V. REMER, *Omologia scu tnaplytica generalis*, Rim 1921. 159.: »Causa relationis non est terminus, sed ipsum fundamentum, a quo non a principio pullulavit relatio, quia positio termini erat conditio sine qua non.« (Complutenses).

¹⁴ K. GRIIVIM, *Indukcija. Prikaz njezinih problema*. Zagreb 1941., str. 20-26.

dolazi ni do kakvog alteriranja bitnih elemenata, kao što to možda misli Schillebeeckx, nego samo do zaborava njihovih vlastitosti. Iz toga se vidi važnost tradicije. Na tradiciji je da nas očuva od tog zaborava. Ujedno se vidi i njezina uloga. Njezina uloga nije da nam zakoči daljnje uočavanje biti kršćanskih misterija preko oblikovanja njihovih novih vlastitosti, nego da nam čuva *neokaljan polog biti* otajstava, na temelju kojega nam je omogućeno daljnje stjecanje novih vlastitosti otajstava u povijesnom kontekstu.¹⁵

Povijesni zaborav može biti dvostruk: stvaran ili objektivan i psihološki ili subjektivan. Kad je stvaran, tada mi ne možemo ni povijesno rekonstruirati neki prošli misaoni horizont ili termin. Kad se radi o psihološkom zaboravu, tada mi možemo povijesno rekonstruirati neki prošli horizont, koji je, ako ne iskustveno, a ono bar teoretski spoznat. Ali za taj prošli misaoni horizont mi zapravo ne marimo, *iskustveno* ga ne doživljavamo, nego živimo u svom novom misaonom horizontu, živimo u novom sadašnjem iskustvu. Za nas je važan naš horizont i za nas je važno da kroz taj svoj horizont dohvaćamo bit otajstava. Prvi, doduše, stvarno ne zaboravljamo, ali od drugog živimo.

Time smo iznijeli naše gledanje na razvoj ljudske metafizičke i religiozne misli. Neprestano smo isticali zajedničke crte našeg gledanja sa Schillebeeckxovim. No nije nam bila svrha da time dokazujemo Schillebeeckxovo gledanje, nego da pokažemo kako naše gledanje, temeljeno na klasičnoj filozofiji, sadrži sve one elemente koji se traže da bi se niogla protumačiti današnja promjena u gledanju na kršćanska otajstva. Nadamo se da iz svega jasno proizlazi: skolastika ne treba sebe napuštati da bi odgovorila modernim zadacima, nego treba da u vezi s modernim zadacima sebe uvijek nanovo otkriva. Međutim, to nije uvijek lako.

2. *Kako je ljudska osobnost ipak ostvarena u Kristu?*

Prema tome, ne treba mijenjati model kalcedonske formule, nego na nova pitanja o ljudskoj osobi u Kristu treba odgovoriti u smislu *produbljivanja* kalcedonske formule *kroz novu vlastitost* u vezi s današnjim imperativima o ljudskoj osobi u Kristu.

Kako?

Pomnijivijim promatranjem božanske osobe Logosa u odnosu prema načinu ostvarivanja osobe u Bogočovjeku, ne bismo li tamo zapazili nešto što naše vrijeme želi naći u Kristu, kad je riječ o njegovoj ljudskoj osobnosti.

Tipično je za današnje kristologije da ne uzimaju bitne elemente Krista — Kristovo božanstvo i čovječstvo kao aposteriornu svetopisamsku datost — za ishodište svojih istraživanja »odozdo«, nego im za to služe neke vlastitosti Kristove ljudske naravi (Bogovi autoritet, Božje lice, iskustvo Božjeg sinovstva). Tipično je da i one završavaju liao i stari heretici sa sumnjivim tumačenjem bitnih elemenata, premda po svojoj metodi ne bi morali tako završiti.

što pri tom promatranju vidimo?

Iz samog promatranja božanske osobe Logosa u odnosu prema načinu ostvarivanja osobe u Bogočovjeku jasno je da Božja Riječ u Kristu ostvaruje pojam osobe pod dva različita *gledišta*: pod vidom božanske i pod vidom ljudske naravi.

U Kristu je stvarno ostvaren pojam osobe najprije pod vidom božanske naravi, ukoliko je ta božanska narav, priopćena od Oca Sinu, temelj sinovskog odnosa druge božanske osobe prema Ocu.

Zatim je u Kristu ostvaren pojam osobe pod vidom ljudske naravi, ne snagom i principima ljudske naravi — tako ostvarene ljudske osobe u Kristu nema — nego ukoliko ljudska narav limitira božansku osobu (ex parte divinae personae *togice*, ex parte naturae humanae *realiter*) na način subzistiranja u stvorenoj razumnoj naravi.

Dakle, u Kristu je *brojčano* (numerički, materialiter) i *stvarno* samo jedna osoba, i to druga božanska osoba, ali ta brojčano jedna ostvaruje pojam osobe pod dva različita *gledišta*, pod gledištem božanske i pod gledištem ljudske naravi. *V Kristu nemamo dvije osobe, nego jednu, ali u dvostrukosti osobnosti* (una persona sub duplici respectu).

Ipak treba veoma razlikovati između ta dva načina osobnosti druge božanske osobe u Kristu. Njezin prvi način osobnosti, po kojem se odnosi prema Ocu kao Sin, realan je, dok je drugi način, po kojem se ta osoba odnosi na ljudsku narav samo pojmovan, budući da božanska osoba ne može primiti stvarnog odnosa prema nečem stvorenom.. Stoga je u Kristu samo jedna *stvarna* osoba, kojom se Riječ odnosi prema Ocu, ali je ipak u njoj i drugi vremenski odnos u iznesenom smislu, koji se odnosi na vremenitu narav.'s

No, iako je drukčiji način subzistiranja druge osobe Presv. Trojstva u božanskoj naravi, a drukčiji u ljudskoj naravi, ne smije se ovaj drugi način podcjenjivati, jer on skupa s prvim unosi dvostrukost osobnosti u jednoj stvarno istoj osobi. Iako je hipostaza u Kristu jedna i jedinstvena, i premda je, promatrana u sebi, slobodna od svake saslavljenosti, ipak su u njoj dva načina subzistiranja, tako da je pod tim vidom sastavljena, i to baš s obzirom na osobnost.

U Kristu stoga imamo ostvaren pojam ljudske osobe, iako na drugi način nego što je ostvaren u nama. U njemu nema osobe proizišle iz unutrašnjih principa ljudske naravi, ali je u njemu ostvarena ljudska osob-

Tako će sv. Toma reći da je u Kristu samo jedno *stvarno* sinovstvo, ali da je ipak u njemu i vremeniti odnos, koji se odnosi na vremenitu majku: »In Christo est una tantum filiatio realis, quae respicit Patrem aeternum: est tamen ibi alius respectus temporalis, qui respicit matrem temporalem.« *Summa th.* III, 35, 5, ad 3.

” Sv. Toma o tome veli ovako: »Hypostasis Christi *dupUciter* potest considerari: uno modo secundum illud quod est in se; et sic est omnino simplex, sicut et natura Verbi: alio modo secundum rationem personae vel hypostasis, ad quam pertinet subsistere in aliqua natura; et secundum hoc persona Christi subsistit in duabus naturis; unde licet sit ibi unum subsistens, est tamen ibi *alia*, et *alia* ratio subsistendi: et sic dicitur persona composita, in quantum unum duobus subsistit.« *Summa th.*, III, 2, 4, c.

nost na način uzimanja ljudske naravi u subzistenciju druge božanske osobe. I prema tome treba pojmovno lučiti subzistenciju druge božanske osobe ukoliko subzistira u ljudskoj naravi. Ukoliko božanska osoba subzistira u ljudskoj naravi, utoliko ne subzistira u božanskoj naravi, premda se radi o stvarno jednoj subzistenciji. I upravo ukoliko subzistira u ljudskoj naravi, čime se *pojmovno* razlikuje od subzistiranja u božanskoj naravi, ona je subjekt jedne ograničene naravi, i u tom smislu ljudska je osoba u stvarnoj identičnosti s božanskom osobom.i«

Nećemo ipak nikada govoriti o dvjema osobama u Kristu ili o dva »ja«, jer se broji samo ono što je među sobom *stvarno*, a ne samo *pojmovno* drugo. Naprotiv, možemo govoriti o dvostrukosti osobnosti božanske hipostaze u Kristu (una res, duplex respectus) i o ostvarenju dvaju pojmova osobnosti u jednom subjektu (u jednoj osobi).

čini nam se da smo pri ovom našem postupku, po kojem smo došli do načina ljudske osobe u Kristu, došli na isti način kao što se u starini u vrijeme kristoloških borbi dolazilo do novih spoznaja o Kristovoj stvarnosti. Time bismo htjeli reći da naš postupak ima potvrdu u tradiciji.

U početku se živi u posjedu svetopisamske činjenice da je Krist čovjek, koji je rođen od žene. Sin Božji, Bog. Eto izražene Kristove biti kroz vlastitost prediciranja predikata dviju naravi o istom subjektu, koja će se kroz ostale vlastitosti tijekom vremena sve bolje otkrivati, koja će se kroz sintetičke sudove a priori sve bolje razabirati.

Arije pokušava Kristovo božansko sinovstvo uočiti kroz jednu *vlastitost* tjelesnog rođenja. Nalazimo se u helenističkom podneblju filozofski nastrojenih duhova. Svako je tjelesno rađanje *u vremenu*. Vremenitost mu je vlastitost. Budući da rađanje iz Boga ne može biti u vremenu, Arije zaključuje da Krist nije pravi Sin Božji ni pravi Bog. U čemu je pogriješio? Trebao je pred očima imati Kristovu evanđeosku bit (Sin Božji, Bog) *kao sigurnu i neporecivu datost*, kao temelj za otkrivanje Kristovih vlastitosti i formiranje novih sintetičkih sudova a priori. Stavljajući tu bit Sina Božjega u odnos prema vremenitosti kao terminu, bio bi otkrio da je rađanje u Bogu vječno, tj. da je ono u njemu uvijek, da se ne može ni započinjati ni završavati. U Bogu ne može biti prijelaza iz mogućnosti (ex potentia) u zbilju (in actum). To je, međutim, otkrio Nicejski sabor rekavši da rađanje u Bogu treba staviti ante omnia saecula, prije svih vremena, praktično izvan svih vremena. I još bi bio pronašao, kao i sabor, da je Sin »homousios« Ocu, jer se istobitnost s Ocem izdiže *kao vlastitost* Sina, ako se Sinovljeva božanska narav, primljena rađanjem, stavi u odnos prema apsolutnoj biti Božjoj. Ne mogu biti dvije apsolutne biti Božje. To se metafizičkom kontempJaci-

Sv. Toma za Kristovu egzistenciju kaže ovako: »Illud esse aeternum Filii Dei. quod est divina natura, fit esse hominis, in quantum natura assumitur a Filio Dei in unitatem personae.« *Suummum th.* III, 17, 2 ad 2. Analogno možemo reći: po utjelovljenju vječna subzistencija Sina postaje *subzistencija čovjeka* (ljudska subzistencija) ukoliko ljudsku narav Sin Božji uzima u jedinstvo osobe.

jom odmah, neposredno uočava i formira se sintetički sud a priori o Sinovljevoj konstupstancijalnosti.

Nestorija poslije zanima narav jedinstva Kristova bića, koji je Bog i čovjek. Zanima ga to s obzirom na govor o Marijinu bogomaterinstvu i o »Bogu s dva ili tri mjeseca«. I opet se otkriva tendencija da se kroz narav jedne vlastitosti bolje uoči bit stvari. Jedinstvo bića je vlastitost bića, omne ens est unum, svako biće je jedno, tj. nepodijeljeno u sebi i odijeljeno od svih drugih bića. No Nestorije mjesto da pred očima drži nepobitnu činjenicu o Kristovoj biti, tj. da je isti Krist i Bog i čovjek te da istog Krista u Božjoj i ljudskoj naravi promotri u odnosu na broj, on s neispravnom Kristovom vlastitošću tumači narav Kristova jedinstva. Koja je to neispravna vlastitost? Marija nije Bogorodica nego Kristorodica i za Boga se ne može reći da ima dva ili tri mjeseca. Zato će Nestorije naučavati da se u Kristu radi samo o moralnom jedinstvu. Efeški sabor, naprotiv, imajući pred očima istog Krista u božanskoj i ljudskoj naravi, lako vidi, s obzirom na narav jedinstva toga bića, da se tu radi o fizičkom a ne o moralnom jedinstvu, i eto novog sintetičkog suda a priori o vlastitosti jedinstva u Kristu.

Eutiha će zanimati stanje božanske i ljudske naravi u Kristu poslije utjelovljenja. Opet se očituje želja da se bolje spozna bit stvari kroz njezinu vlastitost. Zaključuje da se Kristova ljudska narav poslije utjelovljenja posve izgubila u njegovu božanstvu. Na temelju čega to zaključuje? Pretpostavlja da je u Kristu moguća i da u stvari jest samo jedna narav. Svakako se ne brine za Kristovu bit kao *neporecivu* objavljenu datost, da je, naime, Krist Bog i čovjek. Kalcedonski sabor skupa s Lavom I. upravo će tu bit držati čvrsto pred očima pa će s obzirom na odnos božanske i ljudske naravi u Kristu moći lako na temelju kontempliranja reći da su te dvije naravi u Kristu nepomiješane, nepromjenljive, nerazdjeljive i nerazrješive, što su sve sintetički sudovi a priori o dvjema naravima ujedinjenim u jednoj osobi.

Iz ovog sažetog prikaza razvoja kristologije pod vidom povijesnog razvitka ljudske misli vidimo:

1. da se razvitak kristologije sastoji u otkrivanju novih vlastitosti na početku dane biti kroz sintetičke sudove a priori;
2. da se otkrivanje novih vlastitosti vrši kontempliranjem biti u odnosu prema postavljenom pitanju o vlastitostima (sabori);
3. da se zanemarivanjem potvrđivanja biti kao nezaobilazne datosti zapada u hereze. Praktično se onemogućuje razvitak;
4. da se zanemarivanje vrši na račun želje da se protumači bit kroz neke vlastitosti koje se neopravdano pretpostavljaju.

Na kraju recimo nešto u svjetlu ovoga o Kristovoj ljudskoj svijesti.

Božanska osoba, ukoliko subzistira u ljudskoj naravi, ulazi u Kristovu ljudsku svijest kao subjekt koji tu svijest nosi. U Kristu, kao i u nama, poklapa se ontička i psihička razina. U našoj je ljudskoj svijesti

ne samo psihički čin, ljudsko psihičko djelovanje općenito, nego i naš subjekt. Tako je i u Kristovoj ljudskoj svijesti: ne samo ljudski psihički čin, ljudsko psihičko djelovanje općenito, nego i božanska osoba ukoliko je subjekt ljudske naravi, ukoliko subzistira u toj naravi, ukoliko je na taj način počovječena. Sv. Toma bi rekao: ukoliko je postala subzistencija čovjeka. Krist je svojom ljudskom sviješću svjestan svoje božanske osobe.

S druge strane, budući da je subjekt koji subzistira u razumnoj naravi okupljač i centar svih njezinih savršenosti, ono u što se sve savršenosti naravi i njezina djelovanja ontički slijevaju, isti subjekt je centar i okupljač cjelokupne svijesti o naravi i njezinu djelovanju. Stoga je centar i okupljač Kristove ljudske svijesti božanska osoba ukoliko subzistira u Kristovoj ljudskoj naravi. Taj centar sabire u sebe cjelokupnu Kristovu ljudsku svijest, kao što na ontičkom planu sabire u sebe sve savršenosti.

Prema tome, u Kristu su dvije svijesti s obzirom na to da je počelo svijesti (principium quo) narav: božanska i ljudska svijest. Ali u jednoj i drugoj pojavljuje se *stvarno* isti nosilac te svijesti: božanska hipostaza. Evo *stvarnog jedinstva* tih svijesti što se tiče njihova centra. Krist se doživljava *istini* u božanskoj i ljudskoj naravi.

Ali u jednoj svijesti taj se nosilac poja\ljuje kao subjekt *božanske* naravi, a u drugoj kao subjekt *ljudske* naravi i *ljudskog* djelovanja. Evo i raznolikosti tih svijesti što se tiče samog njihova centra. Ista Kristova hipostaza stvarno se drukčije doživljava kroz božansku, a drukčije opet kroz ljudsku narav.¹⁹

Zaključak

Danas se u Kristologiji pita da li je Krist ljudska osoba. Pod pritiskom toga pitanja Schoonenberg i Schillebeeckx predlažu novi model kalcedonske formule, u kojoj bi ne božanska nego ljudska osoba igrala sržnu ulogu. Prema Schillebeeckxu na tu izmjenu na^odi današnja potreba izmjene konjunkturalnih i strukturalnih elemenata u ljudskoj

¹⁹ Poslije svega ovoga lalco je vidjeti neobrazloženost slijedećeg govora: »Kalcedon je grčki otuđio sliku Krista i više nijedan vjernik ne može s uvjerenjem vjerovati u a u jednoj riipostazi u Isusu bivstvuju dvije naravi . . . Kad bi Isus bio božanska osoba, tada ne bi bio pravi čovjek.« L. DEWART, *Die Zukunft des Glaubens*. Einsiedeln 1968., str. 148-149. Drugi će opet reći: Osoba je najveća vrijednost čovjeka. Bez nje nema pravog čovjeka. Međutim, svi takvi govori zaboravljaju da *na cjelovitost* osobe spada ne samo subjekt nego i razumtia narav. Hypostasis dupliciter considerari potest: secundum illud quod est in se — i tako je samo subjekt i nije uopće savršenost, et secundum rationem personae, ad quam pertinet subsistere in aliqua natura — i tako subjekt kao osoba dobiva svu svoju savršenost od naravi u kojoj subzistira. U Kristu nema ljudskog subjekta, koji nije nikakva savršenost, ali je u njemu čitava ljudska narav pa stoga Isusova osoba, koja je stvarno božanska, ima sve savršenosti ijtidske naravi. Nijedna joj ne manjka. Zašto onda ne bi bio pravi čovjek? Još jednom: Subjekt naravi po svom pojmu nije savršenost nego nosilac savršenosti. Ako u Kristu manjka ljudski nosilac, time mu ne manjka nikakva ljudska savršenost.

misli uopće i u religioznoj napose, a o kojima ovise misaoni modeli i misaoni horizonti za današnji čas.

Mi se slažemo da za današnji povijesni čas moramo imati odgovarajuće misaone horizonte. No do njih ne dolazimo izmjenama bitnih i s njima bitno povezanih elemenata naše misli, nego otkrivanjem novih vlastitosti biti u kontekstu s našim povijesnim časom.

Držeći se toga načela, stavili smo bitni sadržaj kalcedonske formule o jednoj božanskoj osobi u dvjema naravima u odnos prema *načinu ostvarivanja* osobnosti sa strane Logosa u Bogočovjeku te dobili odgovor na pitanje koje se upravo danas s posebnim interesom postavlja. Taj odgovor glasi: U Kristu imamo ostvaren pojam ljudske osobnosti po ljudskoj participaciji Logosove hipostaze.

GIBT ES IN CHRISTUS AUCH EINE MENSCHLICHE PERSON?

Zusammenfassung

In der heutigen Christologie wird die Frage gestellt, ob Christus eine menschliche Person ist. Von dieser Frage gedrängt, schlagen Schoonenberg und Schillebeeckx ein neues Modell für die chalcedonische Formel vor, in der nicht die göttliche sondern die menschliche Person eine zentrale Rolle spielen sollte. Schillebeeckx weist darauf hin, daß die notwendige Änderung der konjunkturalen und strukturalen Elemente im menschlichen Denken im allgemeinen und im religiösen im besonderen, von denen wiederum die Denkmotive im Denkhorizonte unserer Zeit abhängen, die erwähnte Veränderung der christologischen Formel als das Gebot der Stunde erscheinen läßt.

Daß der heutige historische Augenblick seine entsprechenden Denkhorizonte erfordert, damit will man sich einverstanden erklären. Diese Denkhorizonte kann man jedoch nicht dadurch erlangen, daß man die wesentlichen und mit ihnen wesentlich verbundenen Elemente verändert, sondern daß man im Zusammenhang mit unserer historischen Stunde neue Eigenschaften des Wesens selbst entdeckt.

Diesem Grundsatz treu, setzen wir den wesentlichen Gehalt der chalcedonischen Formel von der einen göttlichen Person in zwei Naturen zur *Verwirklichungsweise* der Personalität von selbst des Logos im Gottmenschen in Beziehung und erhalten dadurch die Antwort auf die gerade heute mit besonderem Interesse gestellte Frage. Diese Antwort lautet: In Christus haben wir den Begriff der menschlichen Persönlichkeit durch die menschliche Teilnahme an der Hypostase des Logos verwirklicht.