

studije

Rudolf Brajčić

KÜNGOVA KRISTOLOGIJA U SVJETLU KONTEMPLATIVNE METAFIZIČKE SPOZNAJE

Ime Hansa Kiinga dobro je poznato našim čitaocima. Ipak na početku ove rasprave želimo dati leksikografske podatke o njemu i o njegovu djelu.

Rođen je 19. ožujka 1928. u Sursee, kantonu Luzern u Švicarskoj. Filozofiju i teologiju studirao je na Papinskom sveučilištu »Gregoriani« u Rimu, koju vode isusovci. Za svećenika je zaređen 1954. Specijalizaciju je obavio na Katoličkom institutu u Parizu, gdje je postigao i doktorat iz teologije. Za doktorsku disertaciju uzeo je nauk protestanta Karla Bartha o opravdanju grešnika.¹ K. Barth mu je za disertaciju napisao popratno pismo. U njemu piše: »Ako je ono što Vi u drugom dijelu disertacije donosite kao nauk Rimokatoličke Crkve stvarno njezin nauk, tada moram priznati da se moj nauk o opravdanju posve slaže s njezinim.

Od 1957. do 1959. godine vrši službu kapelana u Luzernu. Godine 1959. postaje asistentom na sveučilištu u Miinchenu, a od godine 1960. redoviti je profesor dogmatske i ekumenske teologije na sveučilištu u Tiibingenu. Papa Ivan XXIII. imenovao ga je teološkim savjetnikom na II. vatikanskom saboru.

Uz redoviti profesorski rad vrši službu upravitelja Instituta za ekumenska istraživanja u Tiibingenu i mnogo piše.¹ Papa Ivan Pavao II. odu-

¹ Točan naslov disertacije: HANS KÜNG, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths and eine katholische Besinnung*. Einsiedeln 1957.

» *Nav. dj.*, Str. 11. i 12.

• Dosad je izdao ova djela: *Rechtfertigung. Die Lehre K. Barths und eine katho-*

zeo mu je pravo predavanja, jer Crkva ne može stajati za njegovim naukom.

Svojom knjigom *Christ sein* izazvao je velike reakcije u Crkvi. Evo što joj zamjeraju njemački biskupi u svojoj posljednjoj Izjavi: Iako se smatra »malom simiom«, ne obrađuje sve što neopozivo spada na katoličku vjeru. Ne zadovoljava način na koji obrađuje Trojstvo, učiteljstvo Crkve, nauk o sakramentima i o Mariji. Teološki način obrađivanja u njoj implicira raskid s predajom katoličke nauke i vjere. Samovoljno birani tekstovi Svetog pisma vode k osiromašenju sadržaja vjere. Ne prikazuje potpunog Krista, niti njegovo djelo spasa u cjelosti.* Kritičke napomene u katoličkoj štampi bile su mnogobrojne. Njemački teolozi je kritiziraju u smislu njemačkih biskupa: ne prikazuje potpunog Krista.' U najnovije vrijeme Klinga proglašuju heretikom.* Čini se da je Küng u svojoj najnovijoj knjizi *Existiert Gott?* dao na prešutan način svoj najprecizniji odgovor na te kritike.

Mi se ovdje ograničujemo na Kiingovu kristologiju iznesenu u djelima *Christ sein* i *Existiert Gott?*, usredotočujući se na pitanje Kristova božanstva.

Pitamo se: 1. Zbog čega Kiing ne izjavljuje da je Krist Bog; 2. Što Küng kaže o Kristu? i 3. Da li je to morao učiniti?

1. Zbog čega Kiing ne izjavljuje da je Isus Bog?

Kiing nigdje ne kaže da je Isus Krist Bog. Dapače, preko onog teksta Sv. pisma, koji to izričito kaže, olako prelazi: »Isus nije nigdje u Sv. pismu direktno nazvan 'Bog', ni sam ga Pavao tako ne zove. Izuzev Ivanovo evanđelje koje je napisano 50 godina kasnije — izuzev onaj Tomin usklik

lische Besinnung. Einsiedeln 1957, god. 1964. izišlo je 4. izdanje; *Strukturen der Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1962; *Christenheit als Minderheit*, Einsiedeln 1965; *Die Kirche*, Herder, Freiburg i. Br. 1967; *Wahrhaftigkeit*, Freiburg-Basel-Wien 1968; *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*. Freiburg-Basel-Wien 1970; *Unfehlbar?* Eine Anfrage. Zürich-Einsiedeln-Köln 1970; *Wozu Priester?* Eine Hilfe. Zürich-Einsiedeln-Köln 1971; *Fehlbar?* Eine Bilanz. Zürich-Einsiedeln-Köln 1973; *Christ sein*. Pieper et Co. Verlag, München 1974, god. 1977. izišlo je 9. izdanje u 126.000 primjeraka; *20 Thesen Zum Christ sein*, München 1975, god. 1976. izišlo je 4. izdanje u 80.000 primjeraka. *Um nichts als die Wahrheit*. Deutsche Bischofskonferenz contra Küng. U suradnji s Jens W., München 1978. *Existiert Gott?* Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit. Pieper, München-Zürich 1978.

* *Izjava njemačkih biskupa o knjizi Hansa Klinga 'Biti kršćanim*, u *Vjesnik nadbiskupije splitsko-makarske* 2 (1978) 16—26. Preveo R. Radica iz >L'Osservatore Romano« od 18. prosinca 1978. Prethodne izjave njemačkih biskupa bile su 14. i 25. studenoga 1977. te 7. veljače 1975.

5 *Diskussion über Hans Küngs »Christ sein«*. Mainz 1976. U diskusiji sudjeluje 11 teologa. Prikaz ove knjige vidi u 02 32 (1977) 81—89.

" L. JAMMARONNE, *Hans Küng eretico*. Eresie cristologiche nell'opera >Christ sein«. Ed. Civiltà, Brescia 1977. Prikaz ove knjige: V. MERČEP, *Küingov iChrist sein-u oglasu prof. Jammaronnea*, u CUS 13 (1978) 355—363.

'Gospodin moj i Bog moj' — samo u malom broju prosječno kasnijih iznimnih slučajeva bio je pod utjecajem helenizma direktno nazvan 'Bogom'. To nas upućuje da i mi danas Isusa zovemo 'Sinom Božjim' umjesto 'Bogom' kako bismo izbjegli nesuglasice.«[^] Što Kiing ovdje preporučuje, toga se i drži. On Isusa zove »Sinom Božjim«, a nigdje direktno Bogom, da ne bi nastale nesuglasice.

Mi koji smo navikli na formulu »Isus je pravi Bog« možda ne vidimo u čemu bi tu mogla nastati nesuglasica. Dobro je stoga da se uz pomoć sv. Tome sjetimo kakva se zamka može skrivati u formuli: Isus je pravi Bog.

Kad kažemo riječ Isus, tada mislimo na čovjeka rođena od Djevice, čovjeka iz Nazareta, propovjednika Božjega kraljevstva, raspeta pod Poncijem Pilatom, jednom riječju, na Isusa *kao čovjeka*. Sad se sv. Toma pita, može li se o Isusu kao čovjeku reći da je Bog.

Na to pitanje složen je odgovor:

»Treba reći da se riječ 'čovjek' u sklopu s riječcom 'kao' može dvostruko shvatiti: na *prvi način* s obzirom na narav, i na taj način nije istina da je Krist kao čovjek (secundum quod homo) Bog, jer se ljudska narav razlikuje od božanske; na *drugi način* može se shvatiti pod vidom subjekta (ratione suppositi), pa kako je subjekt ljudske naravi u Kristu osoba Božjeg Sina, kojoj po sebi pripada da bude Bog, istina je da je Krist kao čovjek Bog. No budući da riječ kad je izgovaramo u sklopu s 'kao' po sebi izriče narav, a ne subjekt, kao što smo gore spomenuli (u prijašnjem članku), treba tu izreku 'Krist kao čovjek je Bog' radije nijekati nego potvrđivati.«[^]

Ovo posljednje je opće pravilo kojeg se treba pridržavati. Ne mora ono »kao« uvijek biti izričito kazano. Može se u nekoj izreci i prešutno na nj misliti pa eto pomutnje.

Nama se čini da se taj »kao« (ta reduplikacija) prešutno nalazi u Kiingovim izjavama s obzirom na božanstvo i njegovo božansko sinovstvo pa smo upućeni na skrajnji oprez dok ga čitamo, ako želimo ući u njegovu misao.

Na tu me tvrdnju navodi Kiingova metoda kojom obrađuje svoju kristologiju. To je takozvana metoda odozdo (von unten). Ona se sastoji u tome što je njezin predmet konkretni, zemaljski Isus kao ljudski fenomen. Ona pita za Isusa čovjeka iz Nazareta, za njegovo ljudsko ponašanje, za njegov ljudski lik, za njegovu ulogu koju je kao čovjek imao u ljudskom društvu, za uskrslog Isusa čovjeka koga je uskrsnućem Bog potvrdio u njegovim funkcijama. I za taj se ljudski Isusov lik pita što je, da li običan ili neobičan čovjek, u čemu se neobičnost *toga čovjeka sastoji*. Predmet je, dakle, kristologije »odozdo« Isus čovjek s obzirom na ljudsku narav.

Toj metodi nasuprot stoji metoda »odozgo« (von oben). Ona ima za predmet utjelovljenu Riječ (Verbum incarnatum). Tako mi redovito i na-

[^] H. KÜNG, *Existiert Gott?* Pieper, München-Zürich 1978, Str. 748. U daljnjem tekstu EG.

s *Summa theol*, III, 16, 11, c.

slovljavamo naš teološki traktat o Kristu. U toj se kristologiji ide odozgo, od Presvetog Trojstva, odnosno od Božje Riječi (Sina) k njegovu utjelovljenju, k uzimanju našeg čovječtva, pri čemu odmah postaje vidljivo da se u Isusu radi o jednom subjektu, o Božjem Sinu, koji je ujedno direktno pravi Bog i pravi čovjek. Dakako da su i toj metodi potrebne objavljene datosti o Kristu.

Po metodi *odozdo*, u kojoj je predmet Isus ukoliko je čovjek, ne može se reći da je Isus Bog. To bi se moglo reći kad bi ta metoda sebe nadišla i na se *nadovezala* metodu *odozgo*, i to snagom samih datosti Kristove ljudske konkretne naravi, utvrđenih metodom *odozdo*. Tako bismo imali te dvije metode povezane, među sobom harmonizirane, koje bi nam dale adekvatnu riječ o Isusu.

Kiing, međutim, te dvije metode apsolutizira. Svaka je dovoljna sama za se. Jedna odgovara više jednom, a druga drugom vremenu. Ona *odozgo* bila je izvrsna za stari i donekle srednji vijek. Ova *odozdo* je za naše vrijeme, vrijeme ispitivanja fenomena i pozitivnih znanosti, vrijeme post-hegelovskog povijesnog dijalektičkog procesa. Kiing o tome piše ovako:

»Cjelokupni razvoj dogmatske kristologije sve tamo od sabora u Kalcionu pa do naših dana stoji u znaku bogo-čovječje formule *pravi Bog* (vere Deus) i *pravi čovjek* (vere homo). Nakon (značajnog) razvoja u otačko doba i (manje značajnog) u srednjem vijeku dostigla je ta kristologija u novom dobu svoj posljednji vrhunski domet i ujedno svoju ponovu u Hegelovoj filozofiji religije. To je bila, sve u svemu, bitno spekulativna kristologija (von oben) s akcentom na Kristovu božanstvu, koja se poslije Hegelove smrti — *Život Isusov* od Davida Fridricha Straussa! — morala obrnuti u povijesnu kristologiju (von unten) s naglaskom na Isusovom čovječtvu. Sada umjesto 'visoke' kristologije imamo 'nisko' ispitivanje Isusova života (Leben-Jesu-Forschung).«*

Kristologija *odozdo* (von unten), dakle, nadomješta kristologiju *odozgo* (von oben). Istina, u Kristu je Bog i čovjek stavljen u igru. I u to, po Kiingu, treba vjerovati, ali samo ako se Božje sinovstvo, Isusova preegzistencija, posredovanje pri stvaranju, učovječenje opet bolje kao na početku u Sv. pismu ne *odozgo* teološki zahtijevaju i izvode, nego ako se *odozdo* induciraju i protumače.^^ Sve se, dakle, može u kristologiji *odozdo* inducirati, i pitanje Kristova božanstva i pitanja s tim u vezi.

No je li to istina? Indukcijom se dolazi do jednog bitnog podatka i dalje se uzlaznim induciranjem ne može ići! U takvoj zatvorenosti bit će nemoguće iz Isusove ljudske naravi, kakva nam se u Evandeljima pokazuje, uzici k njegovu božanstvu, a niti k njegovu božanskom sinovstvu, osim metodom kontemplativne metafizičke spoznaje, koja vlada u proširenoj metafizici. Tko u tu metodu nije upućen, taj mora ostati na sveto-pisamskim podacima, koje je dobio *odozdo*. Upusti li se u njihovo meta-

* H. KONG, *Christ sein*. Pieper, München-Zürich 1975, str. 439.

^^ *Christ sein*, str. 439.

fizičko tumačenje, izložen je lutanjima, umanjnjima itd., kao *ho* to radi Kiing.

Kiing, međutim, smjelo ide svojim »niskim« putem s uvjei-enjem da Isusov lik nije ništa umanjio. Možda je ipak morao imati neku slutnju o tamanjenju. On sam, naime, kaže da kristologija odozgo (von oben) u sebi krije tendenciju da ljudsku Kristovu narav što više zaodjene božanskim nimbusom, da je učini božanstvenom zanemarujući njezine nedostatke: tjeskobu, nesigurnost, osjećaj osamljenosti, kušnje, sumnje i zablude.^ Ne krije li i kristologija odozdo (von unten) tendencije u suprotnom pravcu, pogotovo ako se ne nastavlja metafizičkom kontemplacijom, da, naime, umanji u Kristu božanski element, da Isusovo božanstvo počovječi? Zašto bi na istom skliskom terenu jedna bila svetica, a druga grešnica?

No prije nego pogledamo Isusa kako nam ga Kiing induktivno prikazuje, obazrimo se na jedan prigovor koji bi se mogao upraviti na naše gornje izlaganje.

Prigovor bi mogao glasiti: Čini se da Kiing ide prvotno za prilagođivanjem Isusa modernom čovjeku, a ne za provođenjem neke metode, kako se ovdje ističe.^

To je jedno s drugim povezano. Ide se prvotno za prilagođivanjem Isusa, istina je, ali ne verbalnim, nego znanstvenim načinom, što zahtijeva novu metodu. Kiing je u stvari vremenski najprije obradio metodu,^ a zatim je uznastojao Isusov lik maksimalno prilagoditi prema toj metodi. Pod tim vidom metoda je doista ovdje prioritetna i pravilnije bi bilo da je to i u knjizi više istaknuto. U svakom slučaju, ne radi se samo o novoj terminologiji, iako bi se i to moglo tako činiti prema pisanju Kiinga: »Neki ne žele više za svoju vjeru upotrebljavati helenističke pojmove. Nekoć nije bilo moguće drukčije govoriti o Isusu Kristu nego s pojmovima hipostaze, osobe, naravi, biti. Mi danas, međutim, možemo istu stvar drukčije izreći.«*

2. Što Kiing kaže o Kristovu božanstvu?

Najprije nas zanima što Kiing govori o Kristovu božanstvu. Ne treba o tome pabirčiti po knjizi *Christ sein* ili *Existiert Gott?*. Kiing je o tome sam sabrao svoje misli. Evo ih: »Isus je zaista Bog« znači: »Cjelokupno značenje događaja u Isusu i s Isusom sadržano je u činjenici da je u Isusu — koji se ljudima predstavio kao Božji Odvjetnik i Zastupnik, Predstavnik i Namjesnik i koga je Bog raspeta potvrdio uskrsnućem — za vjer-

Christ sein, str. 440.

" EG, str. 744.

Vidi H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*. Freiburg-Basel-Wien 1970; R. BRAJČIĆ, *Korak k većem razumijevanju teologa*, u OŽ 35 (1980) 5—18.

" EG, str. 750.

nike bio *bliz* sam čovjekoljubiv Bog, da je u njemu Bog govorio, djelovao i definirivno se objavio.«^{^^}

Svratimo pažnju u ovom tekstu na tvrdnju: *U Isusu je bio blizu Bog*. Ne kaže direktno da je Isus Bog, nego indirektno, da je *u Isusu* bio Bog. Pred očima ima Isusa kao čovjeka u reduplikativnom smislu, što je predmet njegove kristologije »odozdo«. Ipak će reći da je takva njegova tvrdnja o Isusu s obzirom na božanstvo jednaka formuli Kalcedonskog sabora, koji Isusu direktno pridijeva božanstvo: Isus je pravi Bog (i pravi čovjek), U čemu je ta jednakost, Kiing nigdje ne tumači. Vidjet ćemo da li ju je po načinu njegove metodike moguće pronaći.

Pogledajmo i ono što Kiing u gornjem tekstu tvrdi o Isusu s obzirom na njegovo božanstvo. On tu još kaže: *U Isusu je govorio, djelovao, definitivno se objavio Bog*. Čitajući tu formulaciju, moramo se sjetiti jednog teksta sv. Tome, koji raspravlja o tome može li se reći, misleći na Isusa: Bog je čovjek. Mi bismo za naš slučaj rekli, može li se, misleći na Isusovo djelovanje reći: Bog govori, djeluje, definitivno se objavljuje u Isusu. Prema sv. Tomi može se, misleći na Isusa, reći: Bog je čovjek. Bog govori itd. Ali upozorava na jedno krivo tumačenje te formule, na ono nestorijansko: »Neki kažu da se 'čovjek' pridijeva Bogu na način veze ili dostojanstva ili autoriteta, ili također osjećaja ili prebivanja; i tako je Nestorije zamislio da je Bog čovjek. Tim se ne bi htjelo ništa drugo naznačiti nego to da je Bog takvim vezom povezan s čovjekom, da je čovjek nastanjen od Boga i s Njime povezan osjećajem, i sudioništvom u božanskom autoritetu i časti.«^{*^} Mi bismo u duhu Kiinga nadodali »da je čovjek s Bogom povezan osjećajem i sudioništvom u božanskom autoritetu, časti i *snazi*, tj. da čovjek Isus participira božanski autoritet, čast i *moć*« i da u tom smislu kaže Kiing kao i Nestorije: u Isusu je govorio i djelovao Bog.

Smijemo li stoga Kiinga nazvati nestorijancem?

Pričekajmo do konca ove analize! I mi, naime, kažemo da je u Isusu govorio i djelovao Bog pa nismo zato odmah nestorijanci. Neka mi bude dopušteno da opet iznesem jedan drugi tekst sv. Tome, u kojem se taj svetac pita da li Isusova duša posjeduje Božju svemogućnost što se tiče preobražavanja materije pa odgovara ovako: »Ako govorimo o Kristovoj duši ukoliko je instrument Riječi s njom sjedinjen, tada moramo reći da je imala moć čudesno proizvoditi sve materijalne preobrazbe prikladne svrsi utjelovljenja.«^{^^} Eto, u tom smislu mi kažemo da je u Isusu govorio i djelovao Bog. Pretpostavljamo hipostatsko sjedinjenje pa govorimo o Božjoj prisutnosti i moći u Kristu čovjeku na temelju toga sjedinjenja. Čini li tako i Kiing? Ako da, tada nije nestorijevac. Istina, Kiing govori o Kristovoj ljudskoj naravi i upravo u njoj nalazi ono što Toma nalazi u

" *Christ sein*, str. 440. Usp. EG, str. 748.

" *Summa theol.*, III, 16, 1, c.

" *Isto*, III, 13, 2, c.

Kristovoj duši: Božju moć i Božji autoritet djelovanja. No Toma tako govori razvijajući kristologiju odozgo, koja počinje od hipostatskog sjedinjenja, a Kiing tako govori razvijajući kristologiju odozdo, ne pretpostavljajući hipostatsko sjedinjenje. Govore li isto? Toma pretpostavlja Kristovo božanstvo i iz njega izvodi svoj zaključak s obzirom na Kristovu ljudsku narav. Kiing »odozdo« tvrdi da je u Isusu prisutan Bog i da u njemu Bog djeluje. Dohvaća li tom tvrdnjom Kristovo božanstvo, može li ga uopće doseći i kako? To su temeljna pitanja za Kiingovu kristologiju, a o njima Kiing šuti.

Sukladno tvrdnji da u Isusu čovjeku govori i djeluje Bog, Isus kao čovjek je Božji Predstavnik i Zastupnik među ljudima. Na tim Isusovim funkcijama Kiing posebno inzistira kao na onima s kojima možemo najprikladnije Isusa predstaviti današnjem čovjeku. U *Existiert Gott?* Kiing ističe da se ti funkcionalni izričaji ne smiju dijeliti od izričaja kojim se izriče Isusov bitak, nego da su ovi onima temelj: »Izričaji funkcija (Funktionsaussagen) — koji bez sumnje zauzimaju prvo mjesto — i izričaji bitka (Seinssaussagen) ne smiju se jedni od drugih trgati.«^{^^} Isusove funkcije, dakle, imaju u Kristovu bitku svoj temelj. Isus kao čovjek ne samo da vrši funkciju Božje riječi, nego je također u sebi Božja riječ i Sin.i"

Prema tome, biti Predstavnik i Zastupnik Božji među ljudima, biti Božja Riječ njima, spada na bit Isusa čovjeka. Ali kako spada? U ovisnosti o hipostatskom sjedinjenju? Kao konsekvencija hipostatskog sjedinjenja? Tako mi mislimo i vjerujemo. Kiing misli da je Isus Božja prisutnost među nama u Duhu.^{^^} Znači li to ostati na liniji hipostatskog sjedinjenja?

Kiing kao najjači izraz s obzirom na vezu Isusa s Bogom upotrebljava riječ »Sin Božji«. U knjizi *Existiert Gott?* ta riječ predstavlja vrhunac njegova creda: jer po njemu (Isusu) sam Bog definitivno govori i djeluje, »on je za me Božji Pomazanik (Krist), njegova Objava i njegova Slika i Prilika (Ebenbild), njegova Riječ i njegov Sin. On i nitko drugi: on kao jedini, kao jedinorođeni (unigenitus).«^{^!} Tim nam tekstom Küng kaže ne samo da je Isus čovjek Sin Božji nego ujedno i zašto je Sin Božji. Zašto? Jer »po Isusu sam Bog definitivno govori i djeluje«. Sadržaj Božjeg sinovstva u Kristu je onaj isti koji ga čini Božjom Riječju, Božjim djelom, a to je prisutnost i moć Božja u njemu. Zato Küng riječ »Sin Božji« redovito veže uz ostale izričaje o Isusu kao što su: Božja riječ, Božja volja. Božje lice. Božja moć, kao što vidimo i u samom donesenom tekstu. K tome još izričito kaže da u tom smislu uzima tu riječ: »Pravi čovjek Isus iz Nazareta za vjernike je stvarna objava jednog pravog Boga i u tom smislu njegova Riječ, njegov Sin.«^{^^} Hi će reći npr. ovako: »To ljudsko (Božje

" EG, str. 748.

" EG, str. 750.

2" *Christ sein*, str. 468.

" EG, Str. 751.

" EG, Str. 749.

lice) pokazuje, očituje, objavljuje čovjek **Isus** iz Nazareta cijelim svojim bitkom (Sein), govorom, djelom i trpljenjem. I upravo zato ga možemo nazivati *Božjim licem i obličjem* ili, kako ga zove sam Novi zavjet, *slikom*, odnosno *slikom i prilikom Božjom*. *Ta se ista stvarnost (dasselbe)* izriče drugim pojmovima kad se kaže da je Isus Božja Riječ ili konačno Sin Božji. Za Kiinga je pojam »Sin Božji« slikovni pojam (Bildbegriff)²³ i taj mu se slikovni izraz sviđa više od ostalih sličnih, jer je od svih najviše dinamičan pa je sposoban izraziti Božju dinamiku objavljivanja Boga po Kristu.²⁵

Isus, dakle, *kao čovjek* — to je uvijek Kiingov subjekt — jest Sin Božji, i to zbog Božje prisutnosti u njegovoj ljudskoj naravi i njegovu djelovanju.

Ovdje se moramo sjetiti rasprava o pitanju može li se Isus nazvati adoptivnim sinom zbog posvetne milosti u svojoj ljudskoj naravi? Sv. Toma odlučno to niječe. To bi značilo staviti u Krista dvije osobe, osobu naravnog Sina Božjeg i ljudsku osobu primljenu u adopciju.²⁶ Valja li to i za Isusovo Božje sinovstvo, za koje Kiing kaže da je u Isusu zbog prisutnosti u njegovoj ljudskoj naravi i u njegovu ljudskom djelovanju?

Kiing bez sumnje neće na to pristati, premda to nužno izlazi iz njegovih tvrdnji. Možemo li ga nekako drukčije, bolje i ispravnije shvatiti?

Ima jedno mjesto u Tominoj *Sumi* koje bi nam moglo pomoći. Tu se raspravlja o tome može li se ispravno reći: Krist, ukoliko je čovjek, jest hipostaza ili osoba? Za rješenje toga pitanja dovodi ova načela: »To se pitanje može shvatiti na dva načina: tako da ljudskoj naravi pripada biti u osobi i na taj se način može reći (o Kristu da je kao čovjek osoba, moja primjedba), jer je sve što subzistira u ljudskoj naravi osoba; *ili tako* da ljudskoj Kristovoj naravi pripada vlastita osobnost proizašla iz počela ljudske naravi: na taj se pak način ne može reći da je Krist osoba.

Možemo, dakle, reći da je Isus kao čovjek osoba, ukoliko ljudskoj naravi pripada biti u osobi. Analogno tome možemo reći i ovo: Isus *kao konkretan čovjek* Sin je Božji ukoliko radi uzimanja Kristove ljudske naravi u osobno jedinstvo s osobom Sina Božjega ta konkretna ljudska narav subzistira u Sinovoj osobi.

Prema tome, ne bi se bilo teško s Kiingom složiti da je Isus, *ukoliko je konkretan čovjek*. Sin Božji. Kiing doduše ne kaže da je Isus kao čovjek po uzimanju ljudske naravi u osobno jedinstvo s Logosom Božji Sin, nego da je to ukoliko je Isus kao čovjek cijelim svojim bitkom lice Božje, njegova slika i prilika. Nije li pak to isto što i asumpcija? Na taj je

²³ *Christ sein*, str. 435.

²⁴ *Christ sein*, str. 435.

²⁵ EG, Str. 745.

²⁶ *Summa theol.*, III, 23, 4, c.

²⁷ Isto, III, 16, 12, c.

način K. Rahner u svoje vrijeme govorio o asumpciji. Ona je, prema Rahneru, izričaj Božje Riječi u čovječju narav, ne, dakako, u neku prethodno postojeću ljudsku narav, nego u ljudsku narav koja po izričaju Božje Riječi u nju tek postoji i opstoji.¹⁵ No Rahner je pri tome čvrsto držao da Logos u božanskoj naravi postoji prije utjelovljenja, prije tog svojeg izričaja na van i da je prethodna opstojnost Logosa uvjet vanjskom izričaju takve vrste kao što je utjelovljenje.¹⁶ Kod Klinga se, naprotiv, čita da Božja Riječ ili Sin Božji ne preegzistira utjelovljenju.¹⁷ Kakav pak odjek to nijekanje preegzistencije Sina Božjega ima na shvaćanje novoza-vjetnog izraza Sin Božji, koji je upotrijebljen za Isusa? Prema Schoonenbergu odjek je velik. Ako ne treba zamišljati da Sin Božji preegzistira utjelovljenju, a Isusu se taj pojam ipak pridijeva, valja zaključiti da se Riječ Božja s utjelovljivanjem hipostazira u Isusu čovjeku. Prema tome, u utjelovljenju se ne radi o uzimanju ljudske Kristove naravi u jedinstvo s osobom Sina Božjega, nego o uzimanju (primanju) Božje Riječi u jedinstvo Isusa čovjeka kojem se hipostazira.¹⁸ Kiing, doduše, tako nigdje *izričito* ne kaže. No što bi drugo značilo i za čim bi drugim išlo njegovo nijekanje Logosove preegzistencije u smislu školske teologije ili upotrebljavanje izraza »Sin Božji« u jednom ograničenom smislu, kao što se vidi iz gore navedenih tekstova, nego to da je tek nakon utjelovljenja moguć govor o Božjoj Riječi kao osobi?

Ispitujući, dakle, glavne Künigove izjave o Isusu u vezi s božanstvom, vidimo da to *božanstvo* one ne dohvaćaju ili da ga čak u konačnici evo snizuju.

Mi te promašaje pripisujemo *načinu* kojim se Kiing služi s metodom »odozdo«. Njegovim se načinom služe i ostali koji slijede tu metodu pa je zbog nedovoljnih i upitnih rezultata ta metoda postala zazorna. Međutim, za slabe i sumnjive rezultate, po našem mišljenju, nije kriva sama metoda. Ona je za kristologiju i nužna. No mora se točno znati o čemu se tu zapravo radi. Protumačimo to u slijedećem broju.

3. *Metoda kontemplativne metafizičke spoznaje u kristologiji*

Prije se u traktatu o utjelovljenju (De Verbo incarnato) najprije utvrdilo hipostatsko sjedinjenje: dvije naravi, božanska i ljudska, u Kristu su sjedinjene u jednoj osobi, u osobi Sina Božjega. Iz toga se onda štošta

K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Benz. Verlag, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1964, IV, Str. 149–150.

Na istom mj.

so EG, Str. 746–747; *Christ sein*, str. 437–438.

P. SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen*. Benziger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln 1969, Str. 92–95: »Die Kritik am chaledonischen Modell hat uns zur Schrift zurückgeführt. Wir sind von der Enhypostasie der Menschheit im Wort zur Enhypostasie des Wortes im Menschen Jesus Christus gekommen.«

»deduciralo«. Poslije obrade hipostatskog sjedinjenja prelazilo se na ono što sv. Toma naslovljuje ovako: O onom što je Sin Božji nužno uzeo uzimajući ljudsku narav, a to su milost posvetna, milost Glave, blaženo gledanje, uliveno znanje. Božja svemoć itd.'[^] U školskoj se teologiji s obzirom na te izbrojene stvari postupalo deduktivno. One su se izvodile iz činjenice hipostatskog sjedinjenja kao sigurni zaključci. Prema sv. Tomi milost posvetna, na primjer, slijedi iz hipostatskog sjedinjenja (hypostaticam unionem *consequatur*) kao sjaj iz sunca.^{^^}

Danas se ne raspravlja o milosti posvetnoj, o milosti Glave, o ulivenom znanju itd., nego o tome kako je Isus Zastupnik Božji, Lice Božje, Božji Predstavnik među ljudima, kako je njegova riječ Božja riječ, njegovo djelovanje Božje djelovanje. No ti se predikati ne izvode iz hipostatskog sjedinjenja nego se utvrđuju »odozdo«. Po sebi oni su također izvodivi iz hipostatskog sjedinjenja. I sv. Toma ih izvodi. I ti predikati nisu katoličkoj teologiji nepoznati, nisu joj nikakva novost. Međutim, oni su, kako rekosmo, utvrđeni »odozdo«. Sad se nameće pitanje: da li se od njih možemo, i ako možemo, na koji način, uzdići do hipostatskog sjedinjenja u Kristu, da li iz njih možemo zaključiti na hipostatsko sjedinjenje kao što se iz hipostatskog sjedinjenja može zaključiti na njih i kao što se je zaključivalo? Drugim riječima: da li je moguć logički neki proces kojim bismo se od »deduciranog« uzdigli k onome iz čega je »deducirano« (iz nužnosti milosti u Kristu na hipostatsko sjedinjenje)? To bi bio obrnut proces od *dedukcije*.

To nije moguće. Zato mnogi misle da je kristologija »odozdo« nedovoljna. Otuda skepsa prema toj metodi i prigovaranje. No kako onda kristologiju više približiti današnjem načinu znanstvenog obrađivanja, koji je odozdo, iz iskustva, kako dati jednu više povijesnu kristologiju, koja danas bolje odgovara nego statička kristologija odozgo?

Drugi opet, koji pišu lijepo, umno, duboko i s velikom erudicijom, kao npr. Kiing, ne držeći u svijesti taj problem, a s druge strane, želeći Isusa više približiti današnjem znanstvenom svijetu, čine sve i sva da izgrade potpunu kristologiju odozdo, u kojoj bi se riješilo temeljno pitanje **0** Isusu: tko je i što je on, u kojoj bi **se**, dakle, riješio problem hipostatskog sjedinjenja. Tu se prave analize, stvaraju kombinacije, barata se svim i svačim, sad Kalcedonskim saborom, sad modernim pronalascima, konstruira se s lijeva i s desna, prema gore i prema dolje bez određenih kriterija. Tu se daju izjave: »Za me je Isus to i to«, ili »Ja više volim upotrebljavati riječ 'identificiranje' nego 'asumpcija', sjedinjenje« itd.

Vratimo se ponovno na problem uzlaska iz Isusovih vlastitosti (biti Božji Predstavnik, Božje Lice, Božja Riječ, Božje djelovanje, nužno imati milost posvetnu itd.) na hipostatsko sjedinjenje. Zašto je nemoguće iz tih

« *Summa theol.*, III, q. 7—13.
Summa theol., III, 7, 13, c.

vlastitosti doći do metafizičke sigurnosti o hipostatskom sjedinjenju? Da li je to nemoguće u sebi ili možda pod kakvom krivom pretpostavkom? Nama se u svoj čednosti čini da je to nemoguće samo pod jednom krivom pretpostavkom. Kriva je, naime, pretpostavka da se dedukcijom dolazi iz hipostatskog sjedinjenja k vlastitostima naravi.

Ovdje se zapravo radi o problemu koji je Kant postavio sa svojim sintetičkim sudovima a priori. Hipostatsko sjedinjenje u Kristu nužno se produljuje u posvetnu milost u Kristovoj ljudskoj naravi pa možemo reći: *hipostatsko sjedinjenje je ista milost posvetna ukoliko nužno pripada Kristu*. Taj naglašeni sud je sintetički sud a priori. Zašto? Jer se predikat »nužnost milosti posvetne« ne nalazi u formalnom apsolutnom sadržaju subjekta »hipostatsko sjedinjenje«, a opet mu nužno pripada. Kako se pak dolazi do toga da jedan predikat, koji se ne nalazi u formalnom apsolutnom sadržaju subjekta, ipak mu nužno pripada?^* Sigurno ne nekom dedukcijom, koja je uvijek — to treba Kantu priznati — tautologija, nego *metafizičkom kontemplacijom* ili jednostavnim uvidom u odnošaj koji nastaje ako subjekt suda usporedimo s nečim izvan njega. Tako npr. sintetički sud a priori »biće je spoznatljivo« dobivamo, ako *biće* usporedimo s *razumom*. Pri tom uspoređivanju nam *samo od sebe* postaje evidentno da se *biće* upravo po tom što je *biće* odnosi prema razumu kao nešto što je spoznatljivo. Isto tako, ako hipostatsko sjedinjenje stavimo u odnošaj s Kristovom ljudskom naravi koja subzistira u Logosu, vidimo neposredno samim uvidom u hipostatsko sjedinjenje s jedne strane i u ljudsku Kristovu narav koja subzistira u Logosu, s druge strane, da se hipostatsko sjedinjenje nužno proširuje po milosti posvetnoj na Kristovu ljudsku narav. Sv. Toma u tom smislu kaže da Kristova milost posvetna nije ništa drugo nego efekt naravnog sinovstva u Kristovoj duši.^® Kriva je, dakle, pretpostavka da se iz hipostatskog sjedinjenja, koje pripada biti Kristove ljudske naravi, *dedukcijom* dolazi do vlastitosti te naravi. K njima se dolazi jednostavnom metafizičkom kontemplacijom, kako smo protumačili.

Da li nam to nešto pridonosi za rješavanje našeg problema u modernoj kristologiji odozdo? Je li ovdje moguć prijelaz sa sintetičkog predikata u apsolutnom subjektu, sa spoznatijivoga na *biće*, s nužnosti posvetne milosti u Kristovoj ljudskoj naravi na njezino subzistiranje u Logosu? Je li moguć uspon s vlastitosti jedne biti na samu bit? U pretpostavci da se iz biti dolazi k vlastitostima dedukcijom, rekli smo da to postaje nemoguće. Da li je to nemoguće ako se iz biti dolazi k vlastitostima metafizičkom kontemplacijom?

R. BRAJČIĆ, *Transcendentalni odnošaji — temelj proširene metafizike*, u OZ 32 (1977) 394—417.

35 Vidi R. BRAJČIĆ, *Načelo uzročnosti i dokazivanje u proširenoj metafizici*, u OZ 33 (1978) 5—20.

»8 *Summa theol*, III, 23, 4, c.

Po našem mišljenju to je moguće. Evo ipak najprije jednog, po našem mišljenju neuspjelog pokušaja deduciranja iz *Sume* Sv. Tome. Evo kako on iz pojma »dobra« dolazi do pojma »bića«, kojemu je *vlastito* »biti dobro«. On ovako dokazuje da je sve što je dobro biće:

»Dobro je ono za čim svi teže. Očito je da je nešto predmet težnje ukoliko je savršeno, jer svi teže za svojom savršenošću. Nešto je pak savršeno (perfectum) ukoliko je u zbilji. Otud je jasno da je nešto utoliko dobro ukoliko je biće. Biti je, naime, ozbiljenje svake stvari.

Tu sv. Toma sigurno od pojma »dobar« želi stići do pojma »bića« (kao onoga kome je vlastito biti dobar). U prvi mah to izgleda vrlo uspješno izvedeno. Međutim, kako se tu ne radi o nekom deduciranju, nego o pronalazaženju temelja za odnošaj »biti dobar«, »biti poželjan«, traženjem onoga što nekoga ili nešto čini dobrim i poželjnim, sv. Toma se uzalud muči da to postigne deduciranjem. Stoga snosi Kantove objeckcije o nemogućnosti takve operacije.

Karakteristična je u tu svrhu druga Tomina rečenica: *Očito je da je nešto predmet težnje ukoliko je savršeno* (j>erfectum, tj. factum). Otkud je to očito? Iz kojeg je pojma očito? Iz pojma »biti dobar« ili »biti poželjan« od kojeg Toma kreće? A kako, kad su to relativni pojmovi, a pojam »biti savršen« ili »biti ozbiljen« je apsolutni pojam. Eto, u Tominu je dokazivanju prekinuta nit deduciranja koja je započela s prvom rečenicom: *Dobro je ono za čim svi teže*. Toma osjeća da mu druga rečenica nije deducirana pa je pokušava dokazati indukcijom, veleći: Očito je da je nešto predmet težnje ukoliko je savršeno, *jer svi teže za svojom savršenošću*. Ovdje bi ga Kant upitao: Otkuda zna da svi teže za svojom savršenošću? Da li je ispitao sve slučajeve teženja? itd.

Budući da se radi o traženju temelja jednog transcendentnog odnošaja kao što je »biti dobar«, da se taj temelj pronađe, dovoljno je potražiti odgovor na pitanje: Što u nečem može biti temelj, da to nešto bude poželjno?

Ali kako naći odgovor na to pitanje?

Treba se najprije okrenuti iskustvu, kao što to čini i sv. Toma, premda u drugu stvrhu, i ono će nam reći da obično svi teže za svojom *savršenošću*. Ne treba ispitati sve slučajeve teženja. Dovoljno je da nas iskustvo samo upozori na to jednim ili drugim slučajem. Sada uzimamo pojam »savršen« (perfectum) *suponirajući* da bi on mogao biti traženi temelj naše transcendentalne relacije »biti dobar« pa ga stavljamo u odnošaj prema volji kao apetitivnoj moći. U taj čas vidimo (kontempliramo) kako se nešto, ukoliko je savršeno (svršeno, perfectum), tj. ozbiljeno, zbilja *nužno* odnosi prema apetitivnoj moći kao poželjno i kao dobro za nju.

" *Summa theol.* I, 4, 1, c.

Otkud to spominjemo? Iz samog promatranja »savršenog« i »volje kao apetitivne moći«.

Tu se lijepo vidi kako na temelju iskustva, ali nadilazeći ga, dolazimo do predikata koji, iako se ne nalazi u apsolutnom formalnom sadržaju subjekta, ipak mu nužno pripada. To je u konačnici rješenje Kantove enigme: Otkuda u sintetičkim sudovima a priori metafizička nužnost između subjekta i predikata. Ona se, eto, dobiva metafizičkom kontemplacijom, koja je prisutna i u Tominu argumentiranju, ali je Toma nije svjestan, pa mu je argumentacija opterećena suvišnim balastom, zbog kojeg može postati u krajnjoj liniji i neuvjerljiva te nehotično voditi u agnosticizam.^

Tako stoji s pronalaženjem temelja jedne transcendentalne relacije ili tako se odvija proces dolaženja s vlastitosti k biti kao njezinu temelju.

Obavimo sada takav proces s posvetnom milošću, koja je nužno u Isusovoj duši, u smjeru hipostatskog sjedinjenja kao temelja te milosti (nužnost posvetne milosti prema hipostatskom sjedinjenju).

Što je temelj nužnosti milosti posvetne u Isusu čovjeku?

Suponirajmo da je to ljudska narav pa je stavimo u odnos prema posvetnoj milosti. Ubrzo ćemo kontempliranjem vidjeti da ona to ne može biti.

Suponirajmo da je to participiranje ljudske Isusove naravi u Božjem autoritetu, u Božjoj prisutnosti, koja je nužna (bitna) Isusu čovjeku. Odmah ćemo vidjeti da to može biti, kao i to da nas sada participiranje Božjeg autoriteta i Božje prisutnosti kao vlastitosti obvezuje na daljnje pitanje: Što je za ovo temelj u Isusu čovjeku?

Suponirajmo da je to ljudska narav ukoliko subzistira u osobi Sina Božjega. Odmah kontempliranjem vidimo da je to onaj pravi temelj i tako dolazimo od vlastitosti hipostatskog sjedinjenja do samog hipostatskog sjedinjenja.

Mi smo primjera radi naveli tri puta »suponirajmo«, ali nije potrebno da se to tako učini. Prodorniji duh će odmah uočiti na što ga nužnost posvetne milosti u Kristovoj duši upućuje, kao i nužnost drugih vlastitosti: Božje riječi, Božjeg Lica, Božjeg djelovanja itd. On će lako te vlastitosti nakon definicije hipostatskog sjedinjenja tako i protumačiti.

Iz toga proizlazi da je kristologija odozdo legitimna, pa i potrebna da se dođe do što potpunijeg uvida u bitnu tajnu Isusa čovjeka i njegove

Kima, dakle, u proširenoj metafizici ni dedukcije ni indukcije. Time otpada sva zamršena problematika induciranja. Vidi tu problematiku u K. GRIMM, *Indukcija*, Zagreb 1941. Postoji samo metafizička kontemplacija, kojom se na temelju iskustva (uvijek novog iskustva) jedna bit dalje eksplicira (uvijek pod novim vidicima otkriva) ili se iskustvo svodi na svoj metafizički teme j.

osobe. Sv. pismo nam nigdje ne govori formalno o ujedinjenju dviju naravi u jednoj osobi, ali nam mnogo govori o onom, recimo i mi sada tako, »što slijedi to sjedinjenje«. Na nama je da je iz toga metafizičkim kontempliranjem otkrivamo. Tako je činila i klasična kristologija odozgo. I ona se uzdizala od onoga što je slijedilo iz hipostatskog sjedinjenja na logičkom planu, a to je: pridijevanje predikata dviju naravi, božanske i ljudske, jednom te istom supozitu. Ta je teza u toj kristologiji njezina baza odozdo (von unten), od koje je trebalo krenuti, vinuti se k pojmu hipostatskog sjedinjenja.

Danas smo zbog egzegetskih poteškoća o Kristovu božanstvu primorani uzeti drugi materijal odozdo (von unten). I ne samo zbog toga nego i zbog lakšeg prihvaćanja Isusove slike od modernog čovjeka, kao što to čine današnje kristologije odozdo. I bilo bi poželjno da ih ima više, da svaka istakne one vrhunaravne vlastitosti Isusa čovjeka koje su po njezinu sudu bliže današnjem čovjeku pa da se onda kontempliranjem smjeste, usidre u hipostatskom sjedinjenju, koje onda nije potrebno danas tako analizirati kao što se prije radilo, ali na koje je potrebno ukazati kao na temelj svake vizije neobičnog čovjeka Isusa.

Dakako, sve to valja u pretpostavci da se od vlastitosti kao svetopisamskih datosti vinemo k hipostatskom sjedinjenju. I upravo pri tom zadatku Kiing malakše. U njegovim knjigama nisam našao pokušaj da se iz Kristovih vlastitosti dignuo do biti Krista čovjeka. Vlastitosti Kristove ljudske naravi njemu su alfa i omega Isusova bića, odlike preko kojih se dalje ne ide. U tom treba gledati razlog njegova zanemarivanja Kristova božanstva, koje praktično svodi na vlastitost ili kako sam kaže: O Isusu se može tvrditi da je Bog jedino na indirektan način u smislu da je Bog u njemu prisutan i da u njemu djeluje.

Zaključak

Vidjeli smo da se Kiing u kristologiji pridržava metode »odozdo«. To zahtijeva da se svi njegovi izričaji s obzirom na Krista shvate o Isusu ukoliko je čovjek.

Kiingovi izričaji o Isusu kao čovjeku zapravo su vrhunaravne vlastitosti Isusa čovjeka pa bi metafizičkim kontemplativnim smještanjem trebalo otkriti bit na koju se odnose (hipostatsko sjedinjenje), što Kiing ne čini. Stoga se pitanje Kiingove ortodoksije svodi u prvom redu na pitanje dovoljnosti induktivne metode kako je on primjenjuje.

KÜNGS CHRISTOLOGIE IM LICHT DER KONTEMPLATIVEN METAPHYSISCHEN ERKENNTNIS

Zusammenfassung

Der Autor des vorliegenden Artikels zeigt, daß sich H. Küng in seiner Christologie einer Methode »von unten« bedient. Daraus ergibt sich aber, daß alle seine Aussagen über Christus als Aussagen über den Menschen Jesus zu verstehen sind.

Küngs Aussagen vom Menschen Jesus sind eigentlich übernatürliche Eigenschaften von Jesus, insofern er ein Mensch ist, und man sollte durch eine metaphysisch kontemplative Setzung das Wesen, auf das sie sich beziehen (nämlich die hypostatische Union), ergründen, was Küng nicht macht. Es wird daher die Frage, ob die von ihm angewandte induktive Methode ausreichend ist, zurückzuführen sein.