

*Albin Škrinjar*

#### PREEGZISTENCIJABOGOČOVJEKA

Kristologija sve više igra onu ulogu u teologiji koja najjače budi zanimanje, raspaljuje diskusije. Teologija NZ zapravo je kristologija. Bitan pojam kristologije u NZ i u crkvenoj tradiciji je Kristova preegzistencija. Jasnu definiciju preegzistencije daje već Nicejski koncil (D.-Sch., 125), zatim Carigradski (ib., 150) i napokon Kalcedonski iz g. 451. (ib., 301–303). Točno prema Carigradskom recitiramo nedjeljom i na svetkovine u vjerovanju: »Vjerujem(o) u .. jednoga Gospodina Isusa Krista, jedinorođenoga Sina Božjega, rođenog od Oca prije svih vjekova. Boga od Boga, svjetlo od svjetla, pravoga Boga od pravoga Boga, rođena, ne stvorena. . . koji je radi nas ljudi i radi našega spasenja sišao s nebesa i utjelovio se po Duhu Svetom od Marije Djevice i postao čovjekom.« U Kalcedonu je Crkva potanje definirala da su u Kristu dvije naravi, božanska i ljudska, ujedinjene u jednoj božanskoj osobi. Osobito glede te kalcedonske formulacije neki su katolički teolozi u zadnjim desetljećima osjetili potrebu da je iznova promozgaju. I razišla se spekulativna teologija u razna tumačenja, neka i suprotna, upravo neprihvatljiva.

Ova moja studija neće biti spekulativna. Bit će strogo biblijska, povijesno egzegetska. Predmet joj je isključivo baš sama Kristova preegzistencija. Da uvidimo što nam je vjerovati, učit ćemo najprije racionalističke teorije nekih njemačkih protestanata, najviše zato da pročistimo teren i da otklonimo ono što kao katolici već unaprijed moramo ukloniti. Dodat ćemo zatim mišljenja dvaju anglosaskih protestanata, koji su donekle utjecali na slobodnije sentencije nekih katolika. Napokon će doći na red novije, slobodnije katoličke teorije koje su izazvale polemiku. Za sve u ovom članku neće biti mjesta. Morao sam izabrati ono što mi se činilo značajnijim.

## I. NJEMAČKE PROTESTANTSKE TEORIJE O KRISTOVOJ PREEGZISTENCIJI

*Teorija R. Bultmanna.* Bultmann je nama svima dobro poznat. Za njega čudesne Božje intervencije u povijesti Objave ne postoje. Ideja Kristove preegzistencije razvila se prema njemu naravnom evolucijom. On, naravno, izrično zabacuje kalcedonsku definiciju o dvjema naravima u jednoj osobi, a ne usvaja, dosljedno, ni novozavjetnu nauku o Kristovoj preegzistenciji.<sup>1</sup> Ivanova misao, kako je Bultmann razlaže, nije da su dvije osobe u Bogu, Otac i Sin (*Evang.*, 188. si.). Nema kod Ivana, veli, hipostatičnog sjedinjenja, ima samo Isusova povezanost s objavom (191, b. 3). Isus je Objavitelj par excellence (189, b. 1), u tom mislu da se u susretu s Isusom osjeća poticaj na opredjeljenje (*Entscheidung*, 191, r. 19–24.).<sup>2</sup>

Ali nemojmo krivo shvatiti Bultmannovu *Entscheidung!* To nije opredjeljenje za neku objavu, raščlanjenu u više članaka, kakve, navodno, nema (*Theol.*, 414–416.), ni za Isusovu etiku. Promatrajući Ivanova Isusa etičkim mjerilom, stvorili bismo od njega, prema Bultmannu, neku vrstu strašila (*Evang.*, 187. b. 2). Za Bultmanna jednostavno je samo Bog preegzistentan. U čovjeku Isusu nekako se nastavlja što je Bog bio odvijeka u svojoj želji da se objavi (*Evang.*, osobito 1–57.). Bjelodano je da će se naša egzegeza daleko udaljiti od Bultmannove.

Pita se dalje koje su starije vjerske koncepcije utjecale, prema Bultmannu, na prve kršćane te su stali štovati čovjeka Isusa kao preegzistentnoga Bogočovjeka. Jedan od izvora, i glavni po njegovu mišljenju, bila je stara gnoza sa svojom idejom boga »Pračovjeka-Spasitelja«, drukčije nazvanog »Spašenog Spasitelja«. Ali se Bultmann kobno prevario vjerujući da je taj gnostički mit o nekom božanskom Spasitelju znatno stariji od kršćanstva, dakle izvor kršćanskoj ideji preegzistentnoga Krista. Lik gnostičkog Spasitelja jasno se razabire istom u maniheizmu 3. toljeća, no i tu još kao »unsachgemässe Abstraktion«, kao apstrakcija bez stvarne vrijednosti za rješenje problema.<sup>3</sup> Ipak se koji neupućeni egzeget pri rješavanju služi Još i tim mitom.

*F. Hahn, E. Schweizer: iz ideje Božjeg poslanika razvija se ideja osobe koja silazi s neba, poslana od Boga.* Tako je F. Hahn tumačio da se Isus kao Božji poslanik razvio u shvaćanju helenističkih kršćana u preegzistentno božansko biće, koje je sišlo s neba na zemlju.\* Tobožnje tragove tog razvitka slijedi Hahn u evanđeljima. On tu osim ideje poslanja primjećuje i

<sup>1</sup> R. BULTMANN, *Das Evangelium nach Johannes (= Evang.)*, 171, b. 3.

<sup>2</sup> Usp. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments (= Theol)*, Tübingen 1977, 414 sl.

<sup>3</sup> H. M. SCHENKE, *Die neutestamentliche Christologie und der gnosrische Erlöser*, u K. W. TROEGER, *Gnosis und Neues Testament*, Berlin 1973, 210.

" F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen 1964, 315–319.

druge utjecajne pojmove. E, Schweizer pruža nam puno više paralela iz starih literatura.^ No koncepcija poslanika nije se mogla popeti tako visoko a da se u Božjem poslaniku Isusu nije prepoznalo, i neovisno o poslanju, neko transcendentno biće. Koje? Da li Mudrost Božja, koja iz *personificirane* postaje *persona*? Mnogi su to pomislili, ali o tome kasnije.

Zasad će biti korisnije da ostanemo kod ideje Božjeg poslanika i da je sa Schweizerom osvjetlimo citatima iz helenizma i iz knjiga Staroga i Novoga zavjeta. Stoik Epiktet karakterizira filozofa cinika kao da je poslanik, izviditelj. Božji glasnik.\*\* Epiktet se služi i glagolom *katapempo*, kao da je filozof *poslan dolje*, na zemlju. No evidentno je da se radi samo o pozivu s neba, ne o osobnom silasku. Nitko nije u ono doba držao da je cinik sišao s neba, mada se u njemu kao Božjem poslaniku gledalo visoko dostojanstvo. Još jednu paralelu nalazi Schweizer u rimskim carevima, koje je — tako se govorilo — Providnost poslala. Ali nije nikomu njihova preegzistencija pala na pamet (Schweizer, 199—201.).

Hoćemo li biti bolje sreće sa starozavjetnim prorocima? Ni govora! Brojni su tekstovi u SZ gdje se kaže da su proroci poslani od Boga. Oni su gledali u viđenjima Boga koji ih je slao, slušali njegov poziv (Izl 3, 10; 6, 11; Iz 6, 8; Jr 1, 7 itd.; usp. Jr 14, 14 si.; 23, 21. 32), ali o njihovoj preegzistenciji nema ni najmanje aluzije. Ni u najvećega proroka NZ Ivana Krstitelja, premda o njemu piše: »Bi čovjek poslan od Boga« (Iv 1, 6). I apostoli šalju se u svijet (Iv 17, 18), ali ne kao Isus, koji je odozgo, dolazi s neba (Iv 3, 31; 6, 62; 16, 5).

U. Wilckens promatra u unutarnjoj Kristovoj bitnosti razlog njegove preegzistencije." To je jedino pravo shvaćanje. Wilckens ima pred očima Riječ Božju (*Logos*), Božju mudrost, ali na prvom mjestu Sina čovječjega. U židovskom apokrifu / *Hen.* taj se opisuje kao eshatološki sudac, tvrdi se u nekom smislu njegova preegzistencija.^ No stručnjaci se još nisu mogli složiti u tome mora li se njegova preegzistencija razumjeti kao realna ili tek kao idealna u Božjim planovima. U Ivanovu evanđelju Isus je eshatološki sudac, Sin je čovječji, i to preegzistentni Sin čovječji (3, 13; 6, 62), ukoliko je ujedno Sin Božji. Wilckens raspravlja o evoluciji vjere prvih kršćana u Kristovu preegzistenciju na temelju ideje Sina čovječjega. Kod Ivana je temeljna ideja Isusa Krista kao Sina Božjega, temeljna je ne evolucija, već Božja objava (Iv 1, 18). Isto je shvaćanje u simbolima vjere; Isto je i naše ako vjerujemo Sv. pismu i njegovu nezabludivom tumaču, crkvenom učiteljstvu.

\* E. SCHWEIZER, *Zum religiengeschichtlichen Hintergrund der »Sendungsformel*, ZNW 1966, 199—210.

« EPIKTET, III, 22, 23. 38. 46. 69; IV, 6, 31, o stoika *kno* poslaniku svjedoku III, 24, 113.

\* U. WILCKENS, *Präexistenz Christi*. RGG V (1961) 491 sl.

8 A. SKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, Zagreb 1975, 130 sl.

**Mudrost Božja u mudrosnim knjigama SZ.** Kristova se preegzistencija tumači najuvjerljivije uspoređivanjem Krista s Mudročću Božjom (usp. Izr 8, 22–31; Mudr 7, 22–8, 1; Sir 24, 1–22). Mudrost Božja personificira se veoma zorno, u živoj slici, najviše kao posrednica pri stvaranju. Od velike je važnosti što se sad sve sigurnije dokazuje da se Isus u NZ poistovjećuje s Mudročću Božjom, i ukoliko je igrala važnu ulogu pri stvaranju svijeta (1 Kor 8, 6; Kol 1, 15–17; Iv 1, 3. 10; Heb 1, 3). I egzegetima koji drukčije tumače preegzistenciju čini se također vjerojatan utjecaj židovskih spekulacija o Mudrosti, bar što se tiče njezine stvaralačke uloge. Tako E. Schweizer (a. c, 202. sL). I Bultmann priznaje povezanost Ivanova Logosa sa židovskim spekulacijama o Mudrosti, ali smatra da su Židovi bili u tome ovisni o poganima, valjda o nekoj staroj gnozi, iranskoj ili drugoj (*Evang.*, 8. sl.; *Theol.*, 134. sl.), što mu najnoviji gnozolozi neće odobriti.

*Postegzistencija — preegzistencija.* Schenke, kojega sam prije citirao, razumijeva na svoj način postupak vjere u preegzistentnoga Krista među prvim kršćanima. Misli da se istom uskrsli Isus stao štovati kao Bog. No kako Bog ne može početi biti Bog, morao je Krist preegzistirati kao Bog. Iz *postegzistencije* (u proslavi nebeskoj) nastala je *preegzistencija* (a. c, 206. sl.).

## II. ANGLOAMERIČKE PROTESTANTSKE TEORIJE O PREEGZISTENCIJI

Imam na pameti dva teologa koji su nekako utjecali na neke nove katoličke pokušaje da se riješi problem Isusove preegzistencije. *Prvi je John A. T. Robinson.* Kao anglikanski biskup pisao je o Inkarnaciji, ali s jasnim obzirom na preegzistenciju.\* U kalcedonskoj definiciji on ne vidi rješenje, nego samo konstataciju problema (*Honest to God*, 65.), da, naime, kod Pavla i Ivana Isus nastupa kao jedna osoba, a u isto vrijeme kao Bog i kao čovjek. Prema Robinsonu slijedi da Kalcedon prepušta nama rješavanje. To ne može biti naše shvaćanje koncilske definicije. Za Robinsona kalcedonsko je izražavanje mitološko, no mit može biti lijep, može imati dubok smisao (67. sl.). Bultmann je prije Robinsona isto tako umovao o mitu.^" Istina, može koji mit biti lijep i dubok. Većinom je ipak grčka mitologija bila takva da su je već stari pisci ismjeivali, persiflirali (Demokrit, Aristofan, Lukijan Sam. i dr.). Ja lako priznajem o mitu zgodnu riječ filozofa Salustija (4. st. posl. Kr.): »Nije se nikad dogodilo, ali se događa svaki dan.« Nikako mi se ne sviđa što Bultmann smatra da se još u novozavjetno doba mislilo mitološkim kategorijama, i da su tako Pavao i Ivan izra-

» JOHN A. T. ROBINSON, *Honest to God*, SCM Press 1963, 64–83.

1» *Jesus Christ and Mythology*, SCM Press 1966, 43 sl.; njemački u *GuV*, IV, 161 sL

zavali uzvišenu kršćansku objavu. Pavao i Ivan bili su teolozi, nisu bili mitolozi.

Teologija, kao i metafizika, biskupu Robinsonu je nepouzdana; svoju nadu on stavlja u egzegezu. Po zanimanju egzeget, veoma liberalan, on odlučno tvrdi da se Isus u NZ ne zove Bog; zato on napušta vjeru u Isusovo božanstvo (70–73.); tako o preegzistenciji ne može više biti govora. Poglavlje u kojem u navedenoj knjizi otkriva svoje misli i osjećaje u tom pogledu nosi naslov *The Man for Others = (Isus) čovjek za druge* (64–83.). Nama je svima simpatična ideja Isusa kao čovjeka za druge. Samo neka nam se ne nameće kao surogat za dogmu o Kristovoj inkarnaciji i preegzistenciji! Robinson se poziva na D. Bonhoeffera i navodi dva njegova teksta.^^ Od Bonhoeffera potječe sam izraz *čovjek za druge*. No njegova kristologija nije potpunoma prozirna.

Katolik H. Schiirmann piše zanimljivo o istoj temi, ali s drugim izrazom: *pro-egzistencija Kristova*.^^ Isusa karakterizira kao čovjeka za druge, pa i zato jer je živio za sasvim Drugoga, za nas sasvim drugoga. Boga (str. 157.). No budimo pravedni prema Robinsonu! On također slično precizira izraz »the man for others and the man for God« (77, r. 15.). Schiirmann, međutim, drukčije nego Robinson, vjeruje i u Kristovu preegzistenciju. Po mom mišljenju on ipak prejako ističe /»ro-egzistenciju. Predviđa i nada se da će pobožnost prema proegzistentnom Isusu biti centralna pobožnost sutrašnjice. Ja sam uvjeren da; je to bila pobožnost već davnih početaka kršćanstva. S kolikim zanosom piše sv. Pavao: »U vjeri živim u Sina Božjega, koji me ljubio i predao samoga sebe za mene« (Gal 2, 20)! I opet o nadspoznatljivoj ljubavi Kristovoj (Ef 3, 19), od koje nas ništa, apsolutno ništa ne može odijeliti (Rim 8, 33–39). Slično i sv. Ivan, i mi već dugo u pobožnosti prema Srcu Isusovu.

*Robinsonov sumišljenik Paul M. Van Buren*. Pošto je Robinson izdao svoju knjigu, još iste je godine (1963.) izdao Van Buren svoju. Van Buren je rođeni Amerikanac, protestant (episkopalija^nac?), sada »Professor of Religion« u Philadelphiji, USA. On je protiv kalcedonske definicije, ne vjeruje u Kristovu preegzistenciju (str. 24.). Njegova je hermeneutika angloamerička analitička lingvistika. Kao jednog od inicijatora on izrično citira Austrijanca L. Wittgensteina (13.). Svida mu se britanska metoda, manje metafizička, više povjesnička, koja promatra čovjeka u povijesti, u društvu; Anglosas misli empirički, pragmatički (13, 14, 17.). Ne radi se tu tek o izražavanju, radi se o samom mišljenju, koje je u patrističko doba bilo statično, spekulativno, metafizičko (ib.; usp. XIV.). Već je A. Harnack

" D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung (= WE)*, München 1955, str. 242, r. 1–12; 259 sl. pod b.

H. SCHUERMANN, *Der proexistent Christus — die Mitte des Glaubens von morgen?* u *Diakonia* 3–1972, 147–160, osobito 157 sl.

" PAUL M. VAN BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel, Based on an Analysis of its Language*, NY: Macmillan 1963 / London 1965; prijevod: *Reden von Gott in der Sprache der Welt*, Zürich 1965.

na isti način kritizirao staru teologiju, uvjeren da se moramo vratiti dinamičnom, povjesničkom, od helenističkog hebrejskom načinu mišljenja.

Moderni se čovjek boji metafizike. Mogla bi ga dovesti do Boga, do pravog pojma Boga. Stari je Harnack svoj pojam izrazio ovako: »Vjerujem u Boga, tj. vjerujem da sve što postoji ima neki razlog («einen Grund»), svoju svrhu i svoj smisao.« Je li to osobni Bog? Van Buren, na osnovi neopozitivističke, analitičke filozofije, uči nas da o Bogu i o svemu što je transcendentno ne znamo ništa, ne možemo ništa niti dokazati niti nijekati; dakle, kanimo se transcendencije! (14, 15, 145). A o onom što ništa ne znamo valja nam šutjeti, makar nam o tome govorio Nicejski sabor (161.). Pače, Van Buren veli da ga ne samo logika, već sam evanđelist Ivan tjera u šutnju o Bogu. Filip je molio Isusa: »Pokaži nam Oca!« Van Buren shvaća Isusov odgovor koji slijedi, ovako: »Što me pitaš, Filipe, o Ocu, o kojem čovjek ne zna ništa? Prvi i glavni odgovor na pitanje o transcendentnom Ocu je šutnja« (146–148.).

Samo po Isusu možemo nešto doznati o Bogu, što naime Bog znači za nas kao cilj naše egzistencije, kao istina o čovjeku i svijetu (147.). No Van Burenovom egzegezom, ekstremno liberalnom, teško ćemo nešto doznati (usp. 159., n. 3–6.). O Isusu, budući da je povijesni čovjek. Van Buren se ipak osmjelio nešto reći. Da bi se prilagodio sekulariziranim Amerikancima, istaknuo je u Isusovu nazoru i čitavom nastupu apsolutnu slobodu i neovisnost pred svakim autoritetom. Tim svojim bitnim obilježjem Isus do svoje smrti nije utjecao na svoje učenike. Ali gle! Poslije uskrsnog događaja njegova je sloboda postala eksplozivno, revolucionarno zarazna. Osim slobode Van Buren je otkrio u Isusu i neobičnu predanost bližnjemu (121–141.; usp. 157.). U istom duhu modernog, sekulariziranog čovjeka tumači Van Buren Pavlove riječi da je Bog po Isusu pomirio svijet sa sobom (2 Kor 5, 19). I tu Pavlovu ideju Van Buren spaja s Isusovom »slobodom za druge« (148–150.).

Biskup Robinson obasuo je Van Burena izvanredno pohvalnim riječima. Sva je prilika da je to učinio u svom jako teškom položaju, kad se digla jaka bura protesta protiv njegove knjige *Honest to God*. U svoju obranu citira više svojih sumišljenika, napose Van Burena (str. 242.). Kritizira ipak neke Van Burenove izvode, osobito njegovu šutnju o Bogu (250–252.). Pošto je taj sada, kako doznajemo, napustio svoj stav, možda bi ga Robinson manje hvalio. Zanimljivo je da su njih dvojica baš u vrijeme II. vat. koncila (god. 1963.) izišli s negacijom Kristove preegzistencije, s kri-

" A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, Tübingen 1909, passim, o utjecaju gnosticizma usp. str. 250 sl. (spac.)

>5 JOHN A. T. ROBINSON & DAVID L. EDWARDS, *The Honest to God Debate* (= *Debate*), SCM Press, London 1963. Robinsonovo je u toj knjizi *The Debate Continues*, str. 232–275, Appendix I, str. 276–279. Robinson brani i precizira svoje mišljenje, na str. 249–275, pohvalno analizira shvaćanje P. Van Burena.

tikom kalcedonske definicije. Vidjet ćemo kako su i neki katolički teolozi ispravljali koncilске deklaracije na temelju iste angloameričke neopozitivističke, analitičke filozofije, prema kojoj svaka ljudska formulacija traži s vremenom promjenu, pa i korekturu. Neki primjenjuju, vidjet ćemo, taj princip i na koncilске definicije, pače i na biblijske formulacije. Van Buren ističe veliku odgovornost Crkve ako se ne brine da jaz između nje i svijeta nestane, da se bar smanji. Dominikanac E. Schillebeeckx urgira tu dužnost puno jače, mnogim riječima. Bez sumnje, ta dužnost nas veže sve, ali ne tako da napustimo neke dogme, da ih krnjimo, mutimo mir i čistoću vjere naših vjernika.

### III. NOVIJA KATOLIČKA NAZRIJEVANJA O PREEGZISTENCIJI

Pratili smo neke liberalne nekatoličke teologe na putu njihova proučavanja crkvene nauke o Kristovoj preegzistenciji. Razlog nam je bio pretpostavka da su neka novija katolička mišljenja nastala djelomično, ali značajno, pod njihovim utjecajem. Veliko je bilo iznenađenje među katolicima, kad su u holandskom časopisu *Tijdschrift voor Theologie* 6 (1966.), u istom broju, tri katolička teologa nastupila s upadno novom kristologijom, naročito glede inkarnacije i Kristove preegzistencije. Bili su to augustinac A. Hulsbosch, dominikanac E. Schillebeeckx i isusovac P. Schoonenberg. Taj časopis meni nije bio pristupačan. Služio sam se raznim recenzijama, osobito recenzijom J. Galota, profesora na Gregorijani u Rimu, zato što on nastoji da se što više izražava riječima dotičnih autora. Od Schillebeeckxa i Schoonenberga imao sam njihove kasnije publikacije.

#### *Tumačenje preegzistencije E. Schillebeeckxa*

O Hulsboschu reći ću samo nešto usput. Osim navedenog članka, čini se, nije napisao ništa više o istoj temi. Mislio je da ima jake razloge za to da Isus nije ništa više nego čovjek. No on je čovjek na neki novi, viši način. On nije više Sin, jedno s Ocem u božanskoj naravi. On je čovjek iznimno obdaren milošću. Sinom Božjim može se on zvati samo na osnovi posebnog odnosa prema Bogu, odnosa koji se samo stupnjem razlikuje od odnosa drugih ljudi. Sve se to udaljuje od kalcedonske definicije, od crkvene tradicije. Nema više govora o preegzistenciji Bogočovjeka."

J. GALOT, *Vers ime nouvelle Christologie*, u *EspVie*, JVo 50, 10 dec. 1970, 717a—722.

" Usp. GALOT 717a—718b. — O stavu E. Schillebeeckxa i P. Schoonenberga prema Hulsboschu v. GALOT, a. c. 718b—721a. Usp. »Geschichtliche« und »anthropologische« *Christologie*, Herder Kor. 1967, 177a—178

Schillebeeckx nam kaže puno više, još više u člancima i knjigama koje su kasnije izašle.^^ S nekom iznimkom (glede evolucionizma u Isusu Kristu) on potpuno pristaje uz Hulsboscha smatrajući njegovu teoriju jedino valjanom (Galot, a. c, 718b). Priznaje da se već od g. 1953. protivio formulaciji »Krist je Bog i čovjek«, a još više tvrdnji da je čovjek Isus Bog (ibidem, 718. sl.). Nema u Isusu dualizma Bog-čovjek, nema u Trojstvu preegzistentnoga Sina. Prava je formulacija, veli Schillebeeckx: Isus Krist je Sin Božji u svojoj ljudskoj stvarnosti; on je na jedinstven način čovjek milosti, u njemu se objavljuje Bog. Schillebeeckxovu izjavu o Trojstvu čitaj ib., 719. sl. Poslije alarmantnih članaka iz g. 1966. sastali su se u Holandiji teolozi i drugi svećenici. Tu je isusovac P. Smulders pročitao vjeroispovijest u kojoj se prešućuje Isusovo božanstvo i preegzistencija, njegovo djevičansko začće i tjelesno uskrsnuće, bez ikakve aluzije na osobnost Duha Svetoga (ib., 721.). A ipak mi sve to ispovijedamo od pamtivijeka u vjeronjanju svake nedjelje i na svetkovine.

Kako da kvalificiramo takav Schillebeeckxov stav prema definicijama crkvenih sabora — nicejskog, carigradskog, kalcedonskog? Holandskim teolozima, koji su pisali g. 1966., bili su to *modeli*, formulirani tadašnjim intelektualnim kategorijama, kao da naš način mišljenja i govora traži novu formulaciju, eventualno i korekturu. Schillebeeckx se služi izrazom *model* u tom smislu bezbroj puta. Njegove su riječi da definitivna (»endgültige — zeitlose«) interpretacija dogme nije nikad moguća dok traje tok povijesti.^\* Da navedem već sada i P. Schoonenberga, koji ex professo raspravlja o *modelima* u istom smislu, osobito o kalcedonskom. Među drugim odvažno tvrdi ovo: »Valja ustvrditi da su i kršćanski kristološki modeli samo modeli (tj. potrebni korekture)... Ni biblijski modeli ne mogu se danas bez ustručavanja prihvatiti.«^^ A nepogrešivost Biblije? Crkvenog učiteljstva? Čuli smo o tome kad je bio govor o takvom aksiomu angloameričke analitičke filozofije. Ne može biti aksiom katoličke hermeneutike.

Schillebeeckx je bio već prije i jest još sada na glasu kao stručnjak sistematske teologije i povijesti teologije. A izgleda da je osjećao neizbježnu potrebu egzegeze da se riješi problem Kristove preegzistencije. Tako sad imamo od njega dvije omašne knjige u kojima nastupa kao bibličar. Ta nas djela moraju sad voditi u prikazivanju njegove misli i njezine evolucije. Žalim samo što nam Schillebeeckx ne daje kazala biblijskih navoda. Često se, naime, citira isti tekst. A da točno pogodim misao tog teologa, morao bih imati pred sobom sva mjesta gdje se tekst tumači. Iz istog

<sup>8</sup> Citiram njemačke prijevode: E. SCHILLEBEECKX, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*. Herder 1975; isti, *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Herder 1977.

1» *Die Antwort der Theologen ... zu Hauptproblemen der gegenwärtigen Kirche*, Patmos 1968, 112 (čitav Schillebeeckxov dio 97—147).

2» P. SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen (= Ein Gott)*, Benziger Verlag 1969 (prijevod) 64.



razloga trebao bih puno obilnije analitičko kazalo. Samo jedna stranica (662.) zaista je premalo. U jednoj i drugoj knjizi izražava se Schillebeeckx, doduše, opreznije o Isusovoj preegzistenciji, u prvoj on hoće navodno da predloži samo *Prolegomenon* novoj kristologiji (*Jesus*, 29. 594.), tek kristološki pokušaj (u predgovoru). No njegova argumentacija ide u prilog njegovim tvrdnjama iz g. 1966.

I njegova egzegeza! I za problem Kristove preegzistencije veHka je važnost povjesnosti svetih evanđelja. Isusova čudesa moram ovdje mimoići, premda nam i čudesa govore o Isusovoj transcendenciji.^ Schillebeeckx nije, što mnogi drugi jesu, slijep za činjenicu da su evanđelisti bili svjesni da pišu povijest, ne razlikujući povijesnog Isusa od kerigmatičkog Krista, uvjereni da je identičnost Isusa i Krista temeljna crkvena nauka (*Jesus*, 70.). A što nam to pomaže ako su se evanđelisti i Crkva s njima prevarili.^ Schillebeeckx nas tješi da imamo u evanđeljima dovoljan povijesni temelj kršćanstva (57.), da se evanđeoski Isus podudara supstancijalno s povijesnom stvarnošću (62.). Temeljno? Supstancijalno? I to možda bez onoga što je u tisućljetnoj crkvenoj tradiciji bilo u prvom redu temeljno i supstancijalno, vjera u preegzistentnoga Sina Božjega, u njegovo utjelovljenje?

Schillebeeckx veli da u evanđeljima osjećamo ruku Pracrkve, mada čujemo i jeku Isusovu (74.). Ja se pitam kakvu jeku Isusovu u legendama kojih ima prema njemu izvjestan broj u evanđeljima (str. 164.). Pisac smatra da i legende mogu prikazati neku osobu na najmarkantniji način u naravnoj veličini (72.). Vjerujem, ali samo ako su nastale tamo gdje su postojale još žive uspomene na dotičnu osobu. Pišući o Kristovoj preegzistenciji, ja živo čeznem za tim da doznam što je Isus rekao o sebi. Ali sam razočaran kad mi Schillebeeckx tvrdi da u mnogim novozavjetnim tekstovima mi nemamo Isusovu riječ, već samo njegovu inspiraciju, orijentaciju (*Christus*, 639. sl.; *Jesus*, 85.). Ipak i neki protestanti smatraju da se bar iz Isusovih parabola može rekonstruirati Isusova nauka, štoviše, *ipsissima verba lesu* (J. Jeremias, E. Conzelmann). Schillebeeckx nije tako optimističan. Proučavati nam je, veli, pojedinačno svaku parabolu, »komad po komad«, da nešto nađemo (86.). Ali je to sa Schillebeeckxovom metodom dug i nesiguran put. Mi smo u prijašnja vremena lako nalazili u parabolama nešto, ne baš izrično o preegzistenciji Kristovoj, ali bar o tajni Božjega kraljevstva (Mk 4, 11 par.), o Sinu čovječjem kao sijaču riječi Božje i o njegovim anđelima (Mt 13, 37.41), o njemu kao sucu sudnjega dana (ib.), kao Sinu, višem od proroka (Mt 21, 37 sl. par.).

Ništa o tome kod Schillebeeckxa. O nazivu »Sin Božji« on piše izrično: »Isus nije nikadal govorio o sebi kao 'Sinu' ili 'Sinu Božjem'; nijedan sinoptički tekst ne smjera na *to*« (*Jesus*, 228.). Njemu su svi transcen-

dentni Isusovi tituli od Pracrkve, nisu od samoga Isusa. A to je dogma racionalista, ne egzegetski dokazana, već zaključak njihovih racionalističkih pretpostavki. Schillebeeckx opisuje točno moderne metode tumačenja svetih evanđelja (Formgeschichte, Redaktionsgeschichte itd.), izriče svoj sud o njima (*Jesus*, 70-89.). Rasprava obiluje brojnim podacima o metodama. Za nas je presudno znati kojim se metodama on najviše voli služiti i kako se njima služi. Priznaje da mu je najdragocjenija Redaktionsgeschichte, prema kojoj svaki evanđelist piše u svjetlu svoje teologije (78. sl.). Čini mi se da Schillebeeckx ne primjećuje sve nedostatke, koje u toj metodi otkriva najnovija kritika. Najviše me zabrinjava pitanje da li on ispravno označuje i prosuđuje najranije kristologije u evanđeljima i u Pracrkvi. Tu je poprište diskusije o preegzistenciji i njezinim modernim tumačenjima. No kako on o kristologijama raspravlja u posebnom poglavlju, bit će zgodnije da i mi međutim odgodimo diskusiju o tome.

Biblija nam od početka do svršetka puno govori o Bogu. Govori nam i o onom što je Bog u sebi. K. Rahner nam nabroja biblijske izreke o Bogu kakav je on u sebi.<sup>2</sup> Njihov broj nije malen. Ne smijemo, dakle, pretjerivati, što se već gotovo kao poslovično opetuje, da nam Sv. pismo očituje što je Bog nama, a ne što je on u sebi. Schillebeeckx prejako ističe i glede Krista što je on nama i od čega nas izbavlja, što nam pribavlja. Nemojmo tražiti u evanđeljima, veli on, »un Jésus en soi«, nemoguće.<sup>3</sup> Gdje ćemo onda naći Krista kao preegzistentnoga Sina Božjega? A baš kad s četvrtim evanđelistom vjerujemo u preegzistentnog i utjelovljenog Sina Božjega, tek onda shvaćamo kako je nedokučivo divno što nam Bog daje po Isusu. »Tako je Bog ljubio ...« (Iv 3, 16; 1 Iv 4, 9). Iz funkcionalne Isusove zadaće s punim pravom i lako zaključimo što je u sebi. Da skrenemo od Isusa k Bogu! U simbolima najprije ispovijedamo da je Bog stvoritelj neba i zemlje. Iz toga slijedi da on ima nekako sve krasote i čudesne energije u prirodi kojima se dive sveti pisci, a dive se i moderni fizičari. Zašto ne bi vrijedilo i o Bogu i o Isusu što Nijemci latinsko-njemački opetuju: »Nemo dat quod non hat«? Čemu taj moderni bijeg od onoga što je Bog, što je Krist u sebi? Tako Kristova preegzistencija postaje dvoj-bena, ako ne apsurdna.

Schillebeeckx obilno analizira moderne egzegetske metode. Čudim se što među njima ne vidim britanske analitičke lingvistike, premda se ona u nekim krugovima **sve više afirmira. Zavela je Van Burena** u šunju o Bogu, o kojem navodno ne znamo ništa, ne znamo da ima preegzistentnog

<sup>2</sup> H. FRANKEMOELLE, *Evangelist und Gemeinde. Eine methodenkritische Besinnung*, Bc 1979, 2, 153—190.

<sup>3</sup> K. RAHNER, *Theos im Neuen Testament*, u *Sch. z. Theol.* I, 129 sl.

<sup>21</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Jésus de Nazareth. Le récit d'un vivant*, u *LumVie* 134—1977, str. 16.

Šute o Bogu teolozi mrtvoga Boga, kršćanski ateisti, no ne šuti, evidentno Schillebeeckx. Ipak on očituje na raznim mjestima simpatiju prema analitičkoj lingvistici. Citira engleski njezinu terminologiju: »close reading« (78., prije svega pomno čitati i analizirati tekst Biblije), »first order assertion — second order assertion« (647. — tragati u rečenicama nekog autora za onom koja je prva-, izvor i temelj drugima), »disclosure«, »self-disclosure« (647. — religiozno iskustvo dublje dimenzije koje se ne može objektivirati, može ipak drugima priopćiti da iskuse isto).

Pored sve sad simpatije, sad opreznosti prema analitičkoj lingvistici (filozofiji) Schillebeeckx crpe iz nje svoju temeljnu pretpostavku da je naš govor tako nesavršen da nikad ne može pronaći neku formulaciju, jednom zauvijek, valjanu za sva vremena. Schillebeeckx primjenjuje taj princip i na koncilske definicije, na same formulacije Sv. pisma, ne samo u nuzgrednim sitnicama, već i u temeljnim problemima o Inkarnaciji i o Presv. Trojstvu. A hagioraf NZ nas potiče da se borimo za vjeru koja je *jedanput zauvijek* predana svetima (Jd 3). Drugi vat. koncil nas uči da su božanska pisma bogonadahnuti, *jednom zauvijek* zabilježena te riječ samoga Boga nepromjenljivo saopćuju (*Dei Verbum* VI, 21). Schillebeeckx: »nicht ein für allemal« (*Jesus*, 56. sl.).

O Schillebeeckxovoj egzegezi moram primijetiti još i to da se on rijetko upušta u potanju analizu tekstova. Njegova knjiga nije komentar. Obično on ukratko označuje smisao tekstova, kakav se daje u izrazito liberalnim komentarima. Globalna povjesnost evanđelja koja se dokazivala u katoličkoj apologetici još u prvoj polovici našega stoljeća, njemu ne može biti polazna točka (74., 83.). Često dodaje svojim tvrdnjama samo mjesto biblijskog teksta, s kojom akribijom, vidjet ćemo kasnije. A svoju kristologiju morao bi on dokazati i obrazložiti bez sumnje baš iz Biblije, pomno tumačeći brojne Ivanove (i Pavlove) izreke, koje stvaraju njegovoj teoriji o Kristovoj preegzistenciji i utjelovljenju znatne, po mojem uvjerenju nerješive teškoće. Više egzegeze pruža nam ipak u raspravi o »eshatološkom proroku« i o tzv. »katabasis-anabasis-modelu«. Da Izrečem svoj sud o toj egzegezi, zgodnije će biti mjesto u mojoj raspravi o samim dotičnim problemima.

#### Schillebeeckx o prkršćanskim kristologijama

Prema Schillebeeckxu bilo je mnogo kristologija, a nastale su u raznim kršćanskim zajednicama, u raznim pokrajinama, već prije Marka i prije Pavla (71-73.). Meni je sumnjivo kako ih taj teolog konstatira i karakterizira bez Djela apostolskih, smatrajući, sva je prilika, da im nije autor

" PAUL M. VAN BUREN, o. c. 14. 16. 145—148. O šutnji o Bogu usp. I. FUČEK, *Demitizacija slike o Bogu, Obn. život* 4—1972, 343—348, o šutnji o Bogu 357 sl.

pratilac i suradnik Pavlov, a da **su** pisana istom prema svršetku 1. stoljeća. Stoga on ne mari za apostolsku Crkvu u Jeruzalemu (73, b, 24), u Antiohiji, za nadzor i visoki autoritet svetih apostola u stvarima vjere, za Pavlovu obranu pravog evanđelja.<sup>^\*</sup> »Kad bi vam anđeo s neba navješćivao neko evanđelje mimo onoga koje vam mi navijestimo, neka je proklet« (Gal 1, 8.9). Schillebeeckx se neoprezno povodi za liberalnim protestantima, prema kojima se kršćanstvo razvijalo po prirodnim zakonima. Radili su i ti zakoni, ali je već tada nedvojbeno najviše radio u Crkvi Duh Sveti, Duh istine, Paraklet. A koliko se Pavao brinuo da njegova nauka bude u skladu s naukom apostola u Jeruzalemu! Tko je bio u njegovo vrijeme bolje upućen u stanje Crkve Kristove od njega? Tko spremniji da osudi krivu nauku, da nastupi protiv onoga kojemu nije »jedan Gospodin, *jedna vjera* i jedno krštenje« (Ef 4. 5)?

#### Četiri praksićanska vjerovanja u Isusa

Schillebeeckx utvrđuje ne jedno, nego četiri vjerovanja u praksićanstvu. Opširno ih i s velikim marom analizira (357–388.). Naziva ih modelima, »vier Credo-Modelle« (430.). Znamo što je njemu *model*, formulacija koja u toku vremena traži preinaku, eventualno i korekturu. Četiri modela vjerovanja u Isusa među prvim kršćanima bila bi, kako Schillebeeckx misli, ova: 1. Maranata-kristologija, 2. Theios-aner-kristologija, 3. mudrosne kristologije i 4. pashalne kristologije.

Aramejski izraz *Marariata* bio je liturgijska aklamacija kod najstarijih kršćana u Palestini, s najvjerojatnijim značenjem »Gospodine naš, dođi«.^^ Izražavala je čeznuće za drugim dolaskom Isusovim (usp. 1 Kor 16, 23; Otk 1, 7; 22, 17.20). Dakle vjera u slavni dolazak Krista Gospodina. To je za Schillebeeckxa najstarije vjerovanje (358-375.), eshatološki Credo (359.), prvi Credo-Schema (360.). Schillebeeckx drži da je u vezi s prvim pozivom Isusovim: »Obratite se jer je blizu kraljevstvo nebesko«, blizu Božji sud (Mt 4, 17 par.), u tijesnoj vezi također ideja Isusa kao »eshatološkog proroka«, navodno najstarijom idejom o Isusu. O njoj ima Schillebeeckx da nam kaže puno, puno; morat ćemo se i mi kasnije ozbiljno njome pozanimati.

Ne može se poricati u NZ nauka, recimo teologija o slavnom Isusovu dolasku. Ali nije vjerojatno da je to bila posebna, u sebi savršena, za dotične sljedbenike potpuna kristologija. Sv. Pavao nije nekoliko godina po-

2' Usp. dekret Biblijske komisije (AAS) 1964 osuđuje one koji »auctoritatem Apostolorum, quatenus testes Christi sunt, eorumque munus et influxum in primaevam communitatem parvipendentes, creatricem potentiam huius communitatis extollunt« (713 sl.).

" Usp. K. G. KUHN: *Maranata* prastara palestinska *molitva* Isusu kao *Gospodint* (*ThWbNT* IV, 474).

slije Isusove smrti propovijedao *Maranata-teologiju*. Propovijedao je odmah nakon obraćenja da je Isus Sin Božji (Dj 9, 20). I o *Theios-aner-kristologiji* (375-380.) tvrdim isto, da, naime, to nije bila kristologija, kao takva u sebi potpuna i isključivo definirana. Bila bi to kristologija o Isusu kao čudotvorcu. Kod Grka zvao se genijalan umjetnik, genijalan filozof, čudotvorac *theios aner* = *božanski čovjek*. Preegzistenciji Bogočovjeka približilo bi se što Schillebeeckx veli, da su ti božanski ljudi bili zapravo nebeska bića, a pojavila su se na zemlji preobučena u zemaljski lik (376.), no njihova je karakteristika kod Schillebeeckxa u mnogim detaljima nesigurna, neistinito generalizirana, pretjerano emfatična, samo da *theios aner* bude što više nalik na njegova Isusa.

Neka mi se dopusti da preskočim treći Schillebeeckxov model kristologije u Pracrkvi, te da najprije kažem nešto o četvrtom, o *Pashalnim kristologijama* (*Jesus*, 383-387.). Ta se kristologija razilazi, veli Schillebeeckx u sva četiri evanđelja, i to stvarno razilazi u oprečnosti. A zar nije baš u apostolsko doba Crkva morala biti *trna, sancta, catholica et apostolica*, »stup i uporište istine« (1 Tim 3, 15)? Duboka je I pregnantna u NZ teologija o Spasiteljevom uskrsnuću, ali ne u pretjeranom, neispravnom i neapostolskom pluralizmu kristologija. Schillebeeckx govori u pluralu »*Pascha*\* — *Christologien*. On smatra da je kristološki pluralizam bio dokinut istom Nicejskim crkvenim saborom, kad je jedna novozavjetna tendencija postala kriterij kristološke ortodoksije (386. sl., 504. sl.). Taj pluralizam Išao bi, dakako, u prilog Schillebeeckxovoj teoriji protivnoj preegzistenciji Kristovoj, jer su, po njegovu shvaćanju, tri praprćanske kristologije od onih četiriju bile bez preegzistencije.

Sad možemo I mi nešto reći o onom o čem Schillebeeckx raspravlja na četvrtom mjestu, o *Mudrosnim kristologijama* (380-383.). Opet plural! Amo spada i Ivanova kristologija. O njoj piše on da je napokon u Crkvi »prevladala«. Izraz mi se ne sviđa. Pretpostavlja da su druge kristologije, bez preegzistencije, bile tolerirane u Crkvi.^\* To se ne slaže s Lukinim (u Dj), ni s Pavlovim prikazom vjerovanja onoga doba. Kako može tvrditi da je Mudrost u Izr 8, 22-31 preegzistentno, ali *mitološko* nebesko biće (380.), I da se »mit« o preegzistentnoj Mudrosti primijenio na Isusa već u himnu Fil 2, 5-11, a još izrazitije u Ivanovu prologu i u Kol 1, 15-20? Loša je to egzegeza one kristologije u NZ, u kojoj je jasno izražena preegzistencija Bogočovjeka. Razvitak nauke o njoj može se ispravno tumačiti ovako: Crkva je od početka vjerovala da je Isus Sin Božji na neki nečuvani, tajanstveni način, nikad nije nijekala preegzistenciju, do jasnoće Ivanove mogla je doći novom objavom, kakva je u apostolsko doba bila moguća.

\* Tako neki protestanti, npr. G. KRETSCHMAR, *RGG* II (1958) 1660.

Isusov silazak s neba, povratak na nebo

Jak dokaz za preegzistenciju pružaju nam kod Ivana riječi da Isus dolazi odozgo, dolazi s neba i vraća se onamo (Iv 3, 13. 31; 6, osobito 51. 62; 13, 3; 16, 27-30; 17, 8). Takvo izražavanje naziva Schillebeeckx zvučnim riječima *Katabasis-Anahasis-Modell* (*Jesus*, 381, sl.; *Christus*, 309-318.). Njemu on zvuči odasvud, od Zidova, kršćana, gnostika druge polovice 1. stoljeća. Meni ne zvuči, jer su paralele koje on iznosi ili nejasne ili manjkave ili uopće nisu paralele. Potrebne su nam paralele Kristu Isusu, koji je kao osoba sišao s neba i vratio se opet na nebo. Schillebeeckx uviđa da tobožnje paralele u gnostičkim spisima 2. stoljeća nisu mogle utjecati na sv. Ivana. Ali se protivi uvjerenju najozbiljnijih gnozologa njegova tvrdnja da su gnostičke tradicije postojale već u 1. stoljeću, pače već prije gnoze i prije kršćanstva predodžbe o raznim spasiteljima koji silaze odozgo i vraćaju se gore (*Christus*, 314.).

Ako nije baš gnostički, a ono je bar na granici gnosticizma spis 2. stoljeća *Od SalP* Schillebeeckx tvrdi da se u tim Odama Spasitelj Krist prikazuje modelom *katabasis-anahasis* (*Christus*, 315.). Navodi nekoliko tekstova (b. 29, str. 851.). U prvom čitam o silasku riječi Božje (12,6: ne Riječi), u drugom samo naziv »Sine Božji« (42,15), samo u 22, 1 o silasku i uzlasku Spasiteljevu, dok u ostalim navedenim tekstovima ništa. Svoje citate morao bi Schillebeeckx provjeriti, od njihova velikog broja izabrati one koji su točne paralele Ivanovim tekstovima. Onda ćemo o toj temi dalje raspravljati. Međutim pozor na Schillebeeckxovu tvrdnju da je u modelu »silazak-uzlazak« glagol *sići* naprosto sinonim izrazu *od Boga*, jer Bog prema starodrevnoj predodžbi stanuje gore (*Christus*, 310.). Pozor još na ove njegove riječi: »Katabasis-model stavlja konačno naglasak na to da je *spas u Isusu od Boga*« (*Jesus*, 382.). Zar ne od Sina Božjega, koji osobno silazi od Boga?

Kristologija o Isusu kao »eshatološkom proroku«

Zar još jedna kristologija? Da, još jedna, koja Schillebeeckxa izvanredno zanima. O njoj on puno piše u oba svoja zadnja velika djela (*Jesus* i *Christus*). Čudim se što on tu kristologiju, najstariju po njegovu mišljenju, ne spominje tamo gdje ex professo nabraja i razmatra najstarije prakršćanske kristologije. Bilo kako bilo, Schillebeeckx se ne zna umoriti razglabajući tu kristologiju. U knjizi *Jesus* vraća se opet i opec toj temi (osobito 390-398. 421-425.), u knjizi *Christus* piše o njoj upravo zanosno, još zanosnije u *Lum vie* 134 (1977) 18—25. Oduševljavaju se za nju i drugi, najviše racionalisti, pa i neki katolici s nekim pridržajem. Svoju sam misao o tome već drugdje očitovao." Neću to bez potrebe ponavljati. Da

2» J. M. CHARLESWORTH — R. A. CULPEPPER dokazuju da autor nije ovisan o Ivanu, ali da je teologija njih dvojice veoma slična: *CBQ* 1973, 3, 298—322.

»» A. ŠKRINJAR, *Da li je Isus liječio gubavcef* *CuS* 1979—4, 313—315. 318. 319. 322.

vidimo sada kako baš Schillebeeckx shvaća Isusa kao eshatološkog proroka: U evanđeoskom Isusu on vidi naročito istaknutu proročku svijest (*Jesus*, 227.), očitno njegovo razumijevanje samoga sebe kao proroka (228.). Krštenje u Jordanu bilo je tobože prvi Isusov proročki čin (121. sl.). Čitav je njegov javni život bio očevitno proročki (122.).

Prvi Isusov vjerski doživljaj, o kojem možemo kao povjesničari nešto reći, zbio se pri krštenju kao nekakvo *disclosure* iskustvo (12i. sl., 647.). Slušajući Krstitelja, uvjerio se da je doista blizu Božje kraljevstvo i da je on pozvan da ga navješćuje kao Ivan (usp. Mt 4, 17 par.). Kako je to daleko od svetoga teksta! Ovaj ne kaže ni riječice da se Isus pri krštenju poziva na proročku službu, već se proglašuje ljubljenim Sinom Božjim, kao kasnije pri preobraženju (Mt 17, 5 par.). U skladu s time napasnik ne naziva Isusa prorokom, već Sinom Božjim. Isto tako opsjednuti (Mk 3, 11 par.; Mt 8, 29 par.). Ovima Isus ne da da nazivom *Sin Božji* razglase što je on, daleko viši od proroka (Lk 4, 41 par.). Sam Isus sebe nigdje ne naziva prorokom, osim implicitno nekim poslovičnim izrekama (Mt 13, 57 par.; Lk 13, 33; Mt 23, 37 sl.).

U izvještajima o Isusovu djetinjstvu Isus se nama predočava samo kao Mesija Kralj kojeg su proricali proroci (Mt; i Lk 1, 32 sl. 60; 2, 11. 25-32. 38), pa i kao Sin Božji (Lk 1, 35; 2, 48). A čita li tko u Isusovoj mucu nešto o Isusu proroku? Ja ne čitam ništa, već samo o njemu kao Mesiji Kralju, Sinu Božjem. Schillebeeckx i svi drugi katolici koji se slažu s njime odvratit će nam da je u evanđeljima sve o Isusu Mesiji Kralju, o njemu kao Sinu Božjem, Sinu čovječjem itd., kerigmatička kristologija Pracrkve s tek nekim reminiscencijama o Isusu. Tako globalno prihvaćanje racionalističke egzegeze meni je nemoguće. I kerigmatička kristologija Pracrkve s njezinim »modelima«, prema Schillebeeckxu, kako je slab i nesiguran temelj!

Pripominjem da i ja govorim o Isusu kao eshatološkom proroku. Uvijek je Crkva štovala Isusa i kao proroka. On jest eshatološki prorok ukoliko su mesijanska vremena prorocima SZ bila posljednja vremena, eshatološka. Ali se naopako tumače Isusove riječi, »blizu je kraljevstvo Božje«, ako se shvaćaju kaio da je Isus smatrao bližim svršetak svijeta i sudnji dan. Kraljevstvo je Božje bitno kraljevstvo duhovnog blagostanja mesijanskog doba.

Schillebeeckxovo se oduševljenje za Isusa kao eshatološkog proroka osjeća osobito u knjizi *Christus* i u *LumVie* 134. On čak u četvrtom evanđelju svuda prepoznaje Isusa kao proroka, drugog Mojsija, većeg od Mojsija. Mnogi to ne vide, primjećuju pače da se Isus kod Ivana u neku ruku distancira od Mojsija (Iv 1, 17; 5, 45; 7, 19; 8, 17; 10, 34; 15, 25). Sva Schillebeeckxova egzegeza tekstova SZ o eshatološkom proroku jest dvojbena, pa i kriva. Kako može on otkriti drugog Mojsija u Iz 41, 18; 43, 20; 48, 21: 49, 10 i k tome klicati: »Kao da čujem četvrtog evanđeli-

sta« (*LumVie* 20.; *Christus*, 301.)? Savjetujem čitatelju da provjeri i druge Schillebeeckxove citate iz SZ o eshatološkom proroku. Uvjerit će se da nikako ne opravdavaju patos kojim taj teolog propovijeda o Isusu kao eshatološkom proroku. Ne samo ja, nego i drugi prigovaraju njegovoj egzezezi.<sup>1^</sup>

Da je Isus kod Ivana u prvom redu prorok, drugi Mojsije, veći od Mojsija, to Schillebeeckx dokazuje iz neke samaritanske i heterodoksne židovske teologije, kao da je Ivan bio ovisan o njoj (*Christus*, 307. sl.). A tko je napisao četvrto evanđelje? Gdje? Kako? Schillebeeckx tvrdi da se njegova teorija sve više širi. No u svojoj bibliografiji o toj temi (*Christus*, 295. sl.), o Isusu kao proroku on navodi malo autora za tu temu, jedva kojeg istaknutijeg. Istina, tko god komentira Ivanovo evanđelje mora nešto reći o »Proroku« (*ho prophètes* s članom: 1, 21. 25; 6, 14; 7, 40), ali ne nalazim da itko od poznatijih autora poistovjećuje Isusa s tim prorokom. Teorija koju Schillebeeckx tako voli ne širi se tako kako on misli. Važno je što Isus sebe ni kod Ivana ne naziva prorokom.

Teorija se ipak širi u manjem opsegu. Samo jedan primjer! Fr. Mussner je zastupa.<sup>2^</sup> Njegova je sentencija da su Isusovi učenici, na osnovi starozavjetnog pojma o proroku, otkrili u Isusu izvanredno jedinstvo s Bogom u djelovanju. Mussner slijedi U. Mausera. Mauserova je pak misao da se objava Božja zbivala u prorokovu iskustvu. A prorok je Iskušavao isto u sebi što i Bog (»patos« Božji). Bog je htio da se njegov *patos* izlije u proroka. Prorok postaje zamjenik Božji. Bog je to htio u svojoj težnji da se »učovječi«. To je, veli Mauser, u SZ Božje »učovječenje«. Mussner to shvaćanje primjenjuje na proroka Isusa. Ali da sebi očisti teren, kao Schillebeeckx on sve o Isusu kao Mesiji, Gospodinu, Sinu Božjem izdvaja iz evanđelja i šalje u kerigmatiku Pracrkve. U onom što preostaje forsira i pretjeruje Isusov proročki značaj, u Isusu toliko jedinstvo rada s Bogom da se razvije do »Deckungsgleichheit«, do tolike jednakosti da se ono što se pripisuje Bogu točno poklapa s onim što se pripisuje Isusu proroku. Iz toga je popashalna teološka refleksija, veli Mussner, zaključila da je Isus Sin Božji.

Nije mogla na osnovi pojma *prorok* u SZ. Prorok nije takoreći »Jahve-čovjek«. Ezekiela Bog preko 70 puta oslovljava »sine čovječji«. Neka zna da je samo čovjek! Autentično je prorok glasnik Božji, ne iz svog iskustva, već iz objave Božje. Nikako nije dokazan lak prijelaz od pojma *prorok* na pojam *Sin Božji*. O tome bih mogao puno reći. Velim ukratko

<sup>1</sup> Usp. P. VAN ROSSUM, *La christologie du R. P. SCHILLEBEECKX, EspVie*, 27 fevr. 1975, 131b. 132a. 135b; P. SCHOONENBERG prema *NTAbs* 2—1976, br. 596; V. MERCEP u *CuS* 4—1977, 310—317.

<sup>2</sup> F. MUSSNER, *Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie* u L. SCHEFFCZYK, *Grundfragen der Christologie heute*, Herder 1975, 77—113; usp. G. BRUNNER, *Vom Propheten zum Sohn Gottes*, u *HerdKor* 2—1975, 76.



ovo: racionalisti prihvaćaju teoriju o Isusu proroku zato što se nadaju da će tako na najlakši način riješiti po svojem problem o Isusu. Opasno se povode za njima neki katolici tako da dolaze u sukob sa Sv. pismom i s crkvenim definicijama.

#### Završne misli o E. Schillebeeckxu

Opasnim je putem pošao Schillebeeckx, usvajajući princip analitičke filozofije da je svaka ljudska formula privremena, da se mora s vremenom preinačiti pa i korigirati. Taj je princip i glede profanih izreka pretjeran."^ Primijenjen na Bibliju i na koncilske definicije, suprotan je obvezatnoj katoličkoj predaji. Teolozi koji se bore protiv kalcedonske terminologije (dvije naravi u jednoj osobi) ruše i carigradsku, tako jasnu i lapidarnu, koju recitiramo nedjeljom. Ispravljaju se koncilske definicije. Zašto? Zato, vele, što ih moderni čovjek ne podnosi. Kao egzeget ja sam se zagledao u Isusa, koji je također imao pred sobom ljude koji nisu podnosili njegovu nauku, jer, veli Isus, nisu bili »od Boga« (Iv 8, 47), »od istine« (18, 37). »Svjetlo je došlo na svijet, a ljudi su više voljeli tamu nego svjetlo« (3, 19).

Pavla su ismjeivali ponosni filozofi (Dj 17, 18 sl.). Ispravao se pred njim »psihički« čovjek. Pavao piše o njemu: »Psihički čovjek ne prima što je od Duha Božjega; njemu je to ludost i ne može spoznati« (1 Kor 2, 14). Evo pred Pavlom još čudorednih slobodara, koji su se hvatali lozinkom »Sve mi je dopušteno« (1 Kor 6, 12; 10, 23)! Naučimo od apostola hrabro braniti čistoću vjere i kršćanske čudorednosti! Čujmo još Ivana: »Tko god hoće da napreduje, a ne ostaje u nauku Kristovu, nema Boga« (2 Iv 10)!

Najviše me zbunjuje kod Schillebeeckxa eksplozija kristologija koju on promatra već u Pracrkvi i u naše doba.^\*\* Kako da nam u njoj zasja slika Isusova, čista i svijetla, kakvu Schillebeeckx želi stvoriti pred našim očima svojom knjigom? Uživat ćemo živu sliku živoga Isusa vjerujući sv. Ivanu i definicijama crkvenog učiteljstva. Schillebeeckxova egzegeza, uza svu piščevu marljivost i ogromnu erudiciju, ne uspijeva, uvjerali smo se, u slikanju živoga Krista. Uvjerit ćemo se još više u raspravi o P. Schoonenbergu, Schillebeeckxovu sumišljeniku.

Usp. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus*, 542–564; P. VAN ROSSUM, a. c. 129b si., JOHN A. T. ROBINSON, *Debate*, 252–263.

Ja bih možda prešutio *eksploziju*, no sam Schillebeeckx se služi tim izrazom, a. c. *LumVie*, str. 7: »eclatement des christologies traditionnelles\*.

*Tumačenje Isusove preegzistencije P. Schoonenberga*

Schillebeeckxu smo posvetili mnogo vremena. Ne možemo toliko Schoonenbergu. Nije to ni potrebno. Mnogi su elementi zajednički obojici. Već smo ih dovoljno objasnili i kritizirali. I jedan i drugi smatraju rečenice Sv. pisma i koncilskih dokumenata modelima. Jasno nam je što to znači. Kalcedonski model (u Kristu je jedna osoba a dvije naravi) prvi je izazvao njihovu kritiku. Kritika ih je dovela do negacije Kristove preegzistencije i inkarnacije, pa logično i do negacije Presv. Trojstva. Njihova početna argumentacija nije bila povijesno egzegetska, već dogmatsko spekulativna. Naglašavam da je ova moja rasprava strogo egzegetska. J. Galot u svom prikazu i kritici Schoonenbergove teorije kaže da je taj teolog gotovo nakon prvog članka (g. 1966.) precizirao svoju misao. On ne niječe formalno da su u Bogu Bog i Sin kao dvije osobe. Kao prije njega Van Buren i kasnije Schillebeeckx, on veli da mi o tome ne možemo ništa znati osim ako je Bog to objavio. Trojstvo je nešto u transcendentnom Bogu, nama nedokučivom (Galot, a. c., 720b sl.). To je Schoonenberg kasnije još jače istaknuo.^"

Bog je to objavio? To je pitanje Schillebeeckxa navelo da u dva svoja velika djela nastupa kao egzeget. I Schoonenberg se morao okrenuti prema Sv. pismu. Biblijske tekstove tumači na svoj način. Uvjerio se da je njegova teorija o Kristovoj preegzistenciji biblijska, premda se on dalje protivi dualizmu u Kristu (dvije naravi). Njegova je egzegeza u visokom stupnju slobodna, liberalna. Priznaje da je u praksi članstvu bilo više kristologija, i oprečnih, ali ih ne analizira u tančine kao Schillebeeckx. Ne vidim da ga posebno zanima kristologija Isusa kao eshatološkog proroka. On promatra Isusa kao čovjeka, na neki jedinstveni način obdarena od Boga.

Isusova čovječja transcendencija

Nešto o Isusovoj čovječjoj transcendenciji izrazio je D. Bonhoeffer: »Živjeti za druge', u tome je Isusovo iskustvo transcendencije.«^^ Dublje roni u Isusovu čovječju transcendenciju Schillebeeckx u svojoj knjizi *Jesus*. Kritizira, Hulsboscha i Schoonenberga (528—533.). Muči se da Isusovu transcendenciju izvede iz njegove univerzalne spasonosnosti za sve ljude i za sva vremena, a ne iz njegova božanstva. Teško to shvaćam. Koga ima pred očima, povijesnog Isusa ili kerigmatičkog Krista? Kako jednog, kako drugog?

" P. SCHOONENBERG, a. c. (*Antwort der Theologen*) 49; *Ein Gott der Menschen* 87 sl.; *Monophysitisches und dyophysitisches Sprechen über Christus, WoWa* 1972, 3, 263. Ali on svojim filozofiranjem o preegzistenciji Kristovoj zapravo niječe, argumentira kao da nam objava o tome ne kaže ništa.

D. BONHOEFFER, W£ 259 sl. Čitav je odlomak zanimljiv.

No sad je Schoonenbergova sentencija predmet naše diskusije. Ni on ne izvodi Isusovu čovječju transcendenciju iz hipostatičkog sjedinjenja s drugom osobom Presv. Trojstva, već iz prisutnosti Božje u čovjeku Isusu.<sup>17</sup> Bog je, razumije se, prisutan u svakom čovjeku, ontički i dinamično, u svakom vjerniku i nadnaravno. Ali u Isusu Kristu, veli Schoonenberg, Bog je nazočan na neki jedinstveni, superlativni način, tako da Isus postane Spasitelj navijeke za čitav ljudski rod (98.). Schoonenberg naziva svoju kristologiju *kristologijom prisutnosti Božje* (98–100.), pa i *kristologijom finalnog ljudskog usavršavanja* (104.). Isus nije samo čovjek za druge, on je *svetac ljubavi* (103.). Svetost! Schoonenberg ne gleda u Isusu dvije naravi. Božju i ljudsku, već sveobuhvatnu (allesbeherrschende) Božju nazočnost u toj ljudskoj osobi (97., **usp.** 105.).

Da li taj nadomjestak odgovara shvaćanju Logosa u Iv 1? Schoonenberg se brani tekstovima iz poslanice Kološanima. »Svidjelo se Bogu u njemu nastaniti svu puninu« (1, 19). »U njemu tjelesno (somaticos) prebiva sva punina božanstva, te ste i vi ispunjeni u njemu« (2, 9 sl.). Schoonenberg tumači tekstove tako kao da je u Isusu *Logos* bio od početka, ali ne u trinitarnom smislu, kao da je *Logos* u svojoj preegzistenciji bio osobno biće (*Ein Gott*, 99.). Ja sam uvjeren da to nije Ivanova nauka o Riječi Božjoj. No i Schillebeeckx piše: »O preegzistenciji u trinitarnom smislu. .. nije govor u tekstu« (*Christus*, 174., zapravo o r. 15. sl., ali i implicite o čitavom himnu).

Preegzistencija se ipak može zaključiti u obadva teksta ukoliko je u njima izraženo Isusovo božanstvo. Izraženo je u 2, 9 riječima *punina božanstva* (*to pleroma tes theotetos*). *Theotes* je ontička bit Božja. *Pleroma*, kod gnostika 2. stoljeća sinonim za *theos*, pojačava to značenje. *Katoikei* = *stanuje*, tamo kamo spada, ne *paroikey* kao pridošlica. Stanuje ne da ugodno miruje, već da radi, da radi tako na božanski način sam Isus Krist, prema istoj poslanici slika Boga nevidljivoga, prvorodenac prije svakog stvorenja, u kome je sve stvoreno na nebesima i na zemlji (Kol 1, 15–17).

li moguće iz svega roea zaključiti drugo nego da je *theotes* bitno i ontički u Isusu Kristu, kao njegova, kojom on radi što miože samo Eog?'^"

Schoonenberg priznaje da se može reći da je Isus Bog, ali tako da identifikacija ostaje dinamična, kao u euharistijskim riječima: »To je moje tijelo«, »To je kalež moje krvi« (98 b. 18a). Ali dinamična identifikacija ni u jednom ni u drugom slučaju nije dovoljna. Pogotovu u Kol 1 sl. dinamička identifikacija traži ontičku jer sam Isus radi što mu se pripisuje. Schoonenberg krnji značenje riječi I u Iv 1, 14 o utjelovljenju Riječi kao da je tu izraženo samo to da je Isus čovjek *od Boga od* prvog časa svog opstanka (99.). Krivo! U Iv 1, 14 ne stoji da se *Logos* nastanio u Isusu,

SCHOONENBERG na str. 98, b. 18a (u *Ein Gott*) citira K. RAHNERA i njegove prigovore.

<sup>17</sup> SCHILLEBEECKX tumači Kol 1, 19; 2, 9, ali ne tako da stvori posebnu kristologiju prisutnosti Božje u Isusu (*Christus*, 178–180).

već da je postao čovjek. Baš riječ preegzistencija se u tekstovima ne čita, ali što ona znači, slijedi logično iz njih. Valjalo bi ovdje dodati sve tekstove NZ iz kojih se kroz stoljeća dokazivalo u Crkvi Isusovo božanstvo, osobito iz Ivanovih spisa, iz kristoloških himana u Fil 2, 6—11 i Kol 1, 15—20. Teolozi koji se protive Kristovoj preegzistenciji kako ju je Crkva kroz mnoga stoljeća naučavala, morali bi nam dati točan komentar, sa svom znanstvenom akribijom, svih Ivanovih, Pavlovih tvrdnji o Isusovu božanstvu. Još nam ga nisu dali. Bio bi to za njih tvrd orah, jer ih tekstovi previše terete. Crkva za svoju nauku o preegzistenciji nema drugin izvora osim biblijskih, onih koje sam upravo naveo. Po mojem uvjerenju slijedi da ih je nepogrešivo protumačila u svojim definicijama, nicejskoj, carigradskoj, kalcedonskoj. Mene ne uvjerava nimalo E. Käsemann da se Crkva prevarila kad je Ivanovo evanđelje uvrstila *među* svete knjige (*Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, str. 132, 135, usp. 137).

Je li Isusovo neznanje dokaz  
da on nije utjelovljeni Sin Božji?

Schoonenberg traži razne dokaze protiv preegzistentnoga Krista. Mi ćemo se ovdje pozanimati s jednim, o neznanju zemaljskoga Isusa (132—145.). Schoonenberg ne usvaja tradicionalnu katoličku nauku o Isusovim znanjima. Smatra da će biti bolje sreće sa svim materijalom NZ ako nadomjesti vječnu Božju osobu u Kristu s potpunom prisutnošću Božjom (132. si.). Nikako ne dijelim sa Schoonenbergom tu nadu. Sprečavaju me mnogi Ivanovi tekstovi (Iv 1, 18; 14, 7; 15, 15; 17, 5 i dr.), i »ivanovski« logion (u Mt 11, 27; Lk 10, 22). Od crkvenih dokumenata navodimo samo izjavu Sv. Of. ičija od g. 1918. I riječi Pija XII. iz enciklike »*Mystici corporis*«. Sv. Oficij osuđuje kao opasnu ovu sentenciju: *Non constat, fuisse in anima Christi inter homines degentis scientiam, quam habent beati seu comprehensores* (D. — Sch. 3645). Pio XII. uči da je Isus Imao blaženo gledanje od prvoga časa svog začeca u utrobi Bogorodice (Ib., 3812), da je gledao sve udove svog mističnog tijela.

U novije vrijeme stali su neki teolozi ograničavati to Isusovo gledanje kao da je tek svijest koju je Isus Imao o svojoj božanskoj osobnosti. Takvo ograničavanje, veli Schoonenberg, pristaje najzgodnije u njegovu kristologiju prisutnosti Božje. To je, tobože, značajno za samosvijest Isusovu da on zna da je Bog u njemu potpuno nazočan (136.). Tako Schoonenberg, ali ja osjećam golemu razliku između svijesti hipostatičkog sjedinjenja I svijesti prisutnosti Božje. U samosvijesti Isusovoj (veli Schoonenberg, oklijevajući) nije bio nikakav titul (Mesija, Sin Božji itd.), nikakav program djelovanja (140.). Zar? Schoonenberg dopušta rast u samosvijesti Isusovoj. Dvojbeno razumijeva evanđeoska proročanstva o Isusovoj smrti

" Usp. A. VOEGTLE, *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu*, u *Gott in Weh I*, Herder 1964, 608—667.

i uskrsnuću. Čini mu se najvjerojatnijim da je Isus slutio svoju nasilnu smrt, ali da o tome nije ništa potanje predvidio (138.).

Schoonenberg nam prikazuje Isusa sve više kao čovjeka, npr. gdje se pita da li je Isus mogao kao čovjek stvarati odluke (145–151.), da li je mogao sagriješiti. Schoonenberg priznaje bezgrešnost, napušta nepogrešivost (153. sl.). Liberalno piše o napastima Isusovim (154–158), o njegovoj vjeri, da li je, naime, u Isusu bilo samo znanje, ili možda također vjera kao u ostalim ljudima (158–165.). Svime time Schoonenberg nas polako odvraća od vjere u preegzistentnoga Sina Božjega. U članku što ga je kasnije objelodanio, Schoonenberg kritizira kalcedonsku kristologiju."\* Ja pišem kao bibličar; stoga će tko pomisliti da ne trebam raspravljati o Kalcedonu. Rekao bih da smijem, zato jer ono što Schoonenberg prigovara Kalcedonu, pada na svu tradicionalnu kristologiju, pa indirektno i na egzegezu na kojoj se temelji. Kalcedon navodno ne misli funkcionalno (o funkcijama Isusovim, o onom što on za nas znači), već misH esencijalno (što je Isus u sebi).

Kalcedonu se prebacuje da je helenistički, da nije biblijski. Istina je da je kalcedonska terminologija, dvije naravi u jednoj osobi, grčka. No stvarno se u Kalcedonu definiralo isto što u Carigradu, a to točno odgovara teologiji sv. Pavla i sv. Ivana (Schoonenberg u članku 11. sl.). U Kalcedonu je bilo potrebno reći nešto o onom što je Krist u sebi. Inače su Oci i kasnije teolozi raspravljali puno o soteriologiji, kao i Biblija. Kalcedonu se prigovara što nije dosta relacionalan, ne promatra Isusa s njegovim relacijama prema drugima, ne promatra ga dosta u toku povijesti (a. c, 111. si.). Moj je odgovor isti. Još nešto o Presv. Trojstvu! Tri osobe u božanstvu, to bi bilo nešto što je Bog u sebi. O tome, veli Schoonenberg, mi ne znamo ništa, ne možemo ništa ni tvrditi ni poricati. Nama je objavljena samo »heilsökonomische Trinität« (Van Buren, 161.; economic Trinity), tj. samo neka trijada Božjih odnosa prema ljudima, odnosa stvoriteljskog, spasiteljskog, posvetiteljskog; prema Schoonenbergu Logos prije Isusa Krista nije bio osoba.\*^ Što Schoonenberg spekulira o tome kako je Logos postao osoba istom u Isusovoj čovječjoj osobi, pa cako i Sin u Inkarnaciji, nadilazi moje spekulativne sposobnosti, a protivno je bez sumnje carigradskom vjerovanju što ga svake nedjelje recitiramo, protivno je također tisućljetnoj, stalnoj crkvenoj kristologiji, ništa manje i Pavlovoj kristologiji, Ivanovoj, ne tek u evanđelju, nego također u poslanicama: »Isus Krist je došao u tijelu« (1 Iv 4, 2; 2 Iv 7).

Svoje tvrdnje, u bitnom elementu, iz g. 1966, nisu opozvali ni Schillebeeckx, a ni Schoonenberg. Kasnije su i jedan i drugi nastojali približiti

« P. SCHOONENBERG, *Christologische Diskussion heute*, TPQ 1975, 2, 109–112.

" P. SCHOONENBERG, a. c, *Wo.Wa*, 363 sl.. *Ein Gott* 88–96.

se dogmi i Bibliji, Schillebeeckx svojim pojmom eshatološkog proroka, bez uspjeha, kako već vidjesmo, bez uspjeha i Schoonenberg svojim pojmom prisutnosti Božje u Isusu, dakako bez hipostatičkog sjedinjenja. Schoonenberg sa svoje strane pripisuje prisutnosti Božjoj u Isusu takve učinke da se više *kvalitativno* razlikuje od Božje prisutnosti u nama, a karakterizira *proslavljenog* Krista (*Ein Gott*, 101.). A zemaljski Isus, koji je jedva bio svjestan da je Mesija, Sin Božji, nije bio svjestan posebnog programa za svoje djelovanje (140.)? Kakav nesklad s evanđeoskim Isusom, napose Ivanovim!

#### ZAVRŠETAK

Prvotno sam imao nakanu kristologiji holandskih teologa pridodati kratak prikaz sličnih novijih kristologija, protivnih ili više manje sličnih. Ne dopušta mi to već prilično velika duljina članka. Kratak prikaz drugih kristologija našeg vremena mogu moji čitatelji naći drugdje.<sup>1</sup> Odustajem od svoje prvotne nakane još iz drugog razloga, zbog nezdravog pluralizma. Savjetovalo nam se u postkoncilsko doba da sve dogme nanovo promozgamo. Neki su se latili posla tako da se, malne isključivo, pitaju hoćemo li još vjerovati u neku dogmu. Najviše me zabrinjava Schillebeeckx, koji uporno na razne načine tvrdi da aktualizacija evanđeoskih impulsa nije moguća imitacijom i repeticijom starih tradicija, nego stvaranjem novih (*Christus*, 692). No koliko ćemo morati stvoriti novih tradicija u naše tako šareno doba, areligiozno, antireligiozno, bez moralnog raspoloženja za evanđeosku istinu, toliko novih tradicija prilagođavajući se mentalitetu evropskom, sjeveroameričkom, južnoameričkom, azijskom, afričkom? A naučili smo iz epistemologije holandskih teologa da će sve te nove tradicije biti tek privremeni »modeli«, bez čvrstog oslona na crkveno učiteljstvo, kad su i njegove izjave, definicije, tek »modeli«, pače bez čvrstog oslona na Bibliju, jer su i njezine rečenice eventualno tek »modeli«, osobito u naše vrijeme, kad je prema riječima istaknutog katoličkog egzegeta R. Schnackenburga potpunoma prodrla znanstvena egzegetska metoda, dosad u običaju kod liberalnih protestanata.

Schillebeeckx je izjavio u Rimu u prosincu g. 1979. da prihvaća sve katoličke dogme i da se osjeća potpuno u kontinuitetu s dogmom i s tradicijom Crkve.<sup>2</sup> Isto tako, samo još odvažnije, Schoonenberg.<sup>3</sup> No teolog i

\* P. SCHOONENBERG, a. c. (*TPQ*), 112—116: predmet su prikaza i kritike K. Rahner, W. Thüsing, W. Pannenberg, J. Möllmann, D. Wiederkehr, W. Kasper. Usp. B. MONDIN, // *Cristo e la Chiesa*, Possano 1969: prikazuje se ukratko kristologija puno većep, broja teologa. — O Kasperu kod nas V. MERČEP u *CuS* 1976, 340—350; 1977, 75—85.

O Schillebeeckxu č. u *Glas koncila* od 13. I. 1980, str. 6.

" P. SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen*, 204: vjeroispovijest, u kojoj ne čitam ništa o preegzistenciji Kristovoj, ni implicite.

egzegeta stručnjak mora ozbiljno sumnjati da li se nauka o preegzistenciji Sina Božjega njih dvojice slaže s Biblijom i s crkvenom predajom. Mbje je uvjerenje da se ne slaže, precizno glede utjelovljenja Sina Božjega i s time u vezi glede Presv. Trojstva, mada ima inače i kod Schillebeeckxa i kod Schoonenberga drugih učenih i lijepih rasprava. Budući da je moja struka egzegeza, pisao sam kao egzeget, uvjeren da će egzegeza i Crkva kao nepogrešivi tumač riječi Božje imati zadnju riječ u tom problemu.\*"

## LA PRÉEXISTENCE DE L'HOMME—DIEU

### *Résumé*

L'A. a restreint son étude christologique à la préexistence du Christ. Comme exégète il s'abstenait, au possible, de la spéculation dogmatique et s'adonnait à l'interprétation des textes, persuadé qu'il est que c'est par l'exégèse que le problème pourra être éclairci au mieux. Il discute d'abord quelques théories protestantes allemandes, leur recours à la mythologie, aux spéculations sur la Sagesse, le Logos, le Fils de l'homme, l'Envoyé de Dieu. Suit l'exposé des théories de deux anglo-saxons protestants, de l'évêque anglais John A. T. Robinson et de l'américain Paul M. Van Buren. L'A. rejette l'explication mythologique de Robinson, sa négation de la divinité de Jésus, maintient que l'idée de Jésus comme »homme pour les autres« ne peut pas être succédané pour le dogme clairement affirmé par Paul et par Jean.

Dans Van Buren il critique sa linguistique analytique, surtout que du Dieu transcendant nous ne pouvons rien dire et qu'il faut s'en taire. Son image de Jésus, homme souverainement indépendant à l'égard de toute autorité, dont la liberté soit devenue dans l'Église contagieuse d'une façon explosive et révolutionnaire, l'A. ne la reconnaît pas semblable aux images bibliques de Jésus et de la prvnitivo É"!;^

Le gros de l'article est consacré à deux théologiens hollandais, E. Schillebeeckx et P. Schoonenberg, qui ont provoqué des réactions très sensationnelles au sujet du Christ préexistant. Dans un article publié en 1966, Schillebeeckx faisait ressortir hardiment les soi-disant défauts de la christologie chalcédonienne, et cela philosophiquement. Plus tard il s'avisa qu'il vaudrait mieux être moins affirmatif et plutôt exégète que philosophe. Aussi dans ses grands ouvrages de 1974 et de 1977, il se présente comme exégète. Pourtant son exégèse est par trop prétentieuse, extrêmement libérale, au point de ne trouver dans les évangiles que peu de paroles authentiques de Jésus, de n'y admettre comme historique aucun titre de grandeur (Hoheitstitel) du Christ, de voir des traces de mythes dans le prologue de saint Jean, dans les hymnes de Phil 2 et de Col 1.

\*' 0 nemogućoj Schillebeeckxovoj egzegezi piše sasvim točno L. SCHEFFCZYK, *Jesus für Philanthropen. Zum Jesus-Buch von E. Schillebeeckx*, u *Theologisches* 77, Sept. 1976; 2080—2086; 78, Okt. 1976, 2097—2105; Nov. 1976, 2129—2132 općenito osobito 2084—2086, o transcendenciji Kristovoj 2103—2105.

L'A. a été stupéfié par l'éclatement de christologies primitives, incompatibles les unes avec les autres. Schill. les a dépistées en divers lieux, sans tenir compte du livre des Actes, de saint Paul, de l'autorité des apôtres, du centre apostolique de Jérusalem. Les énoncés de la Bible et des conciles sont pour lui trop facilement »modeles«, qu'il faut, avec le temps, formuler différemment et même corriger. Il mentionne le »modele« du Christ descendu **du** ciel et y remontant, sans valeur comme preuve, puisqu'il foisonne, dit-il, dans la littérature ancienne. Cependant les citations de Schill. sont déconcertantes, guère vérifiables. — En fin de compte, Schill. croit avoir trouvé la vraie image de Jésus historique: «prophète eschatologique». Hélas! son exégèse y est très arbitraire, et de mauvais aloi là où il cite des textes parallèles qui ne sont pas tels.

Quant à P. Schoonenberg, plusieurs éléments lui sont communs avec Schill. Voici ce qui lui est propre. Plus d'une fois il prétend ne pas nier l'Incarnation ni la Trinité. Il dit que cela touche à la transcendance de Dieu dont nous ne savons rien sauf ce qui est révélé. Mais comment peut-il raisonner comme si l'Incarnation n'était pas révélée. Il remplace le dualisme de deux natures dans le Christ par la présence si dynamique de Dieu en Jésus qu'elle fait de lui le Sauveur de tous les hommes de tous les temps. L'A. est d'avis que Schoon. ne réussit pas à le prouver par Col 1, 15—17 et qu'il contredit sans doute saint Jean, comme Schillebeeckx aussi.