

Giovanni Battista Mondin

SEKULARIZACIJA KRISTOLOGIJE

I.

Termin »neorijanzizam« može se pojedinom čitaocu činiti proizvoljnim ili čak neodgovarajućim budući da arijanzizam ne niječe opstojnost Boga, kao što to, međutim, čini sekularizacija teologije.

Na mjestu je primjedba, koja ipak samo dokazuje da je još i premalo govoriti o neorijanzizmu s obzirom na neke aktualne teološke postavke koje uzimaju kao hermeneutički princip Objave sekularizaciju, budući da su njihove zablude mnogo opasnije od Arijevih.

Dakle onima koji se žele služiti preciznim terminima pružit ćemo odmah dokaze da sekularizacija teologije bez daljnega zaslužuje ime neorijanzizma zbog zamršenosti koju unosi u kristologiju. Udaljiti se, međutim, na tom polju od Boga (prema programatskoj riječi: »etsi Deus non daretur«, u čemu se bitno sastoji sekularizacija) znači svesti Krista na običan ljudski primjerak, doduše plemenit i velik, a to je izričito naučavanje Arija.

Prethodnici u protestantskoj teologiji

Prvi koji su se u ovom stoljeću usmjerili prema neorijanzskom shvaćanju Krista nisu bili teolozi »smrti Boga«, kako bi se moglo misliti, nego Tillich i Bultmann. Teolozi »smrti Boga« ne čine drugo, nego jasno i izričito očituju ukoliko je neorijanzsko shvaćanje bilo nazočno u misli dvaju glasovitih njemačkih teologa.

Bultmann, zbog svog jakog povijesnog skepticizma, nailazi na veliku poteškoću u utvrđivanju danih odnosa s obzirom na Kristovu čovječnost: »O životu i osobnosti Isusovoj ne možemo, tako reći, znati više ništa, i zbog toga jer se kršćanski izvori nisu za to zanimali i zbog toga što drugi izvori o Isusu ne postoje.«¹ No, uslijed nepristrane upotrebe koju

¹ R. BULTMANN, *Jesus*, Editions du Seuil, Paris, str. 35.

on čini s metodom demitizacije, Bultman je još manje u mogućnosti da utvrdi štogod s obzirom na Kristovo božanstvo. Dopustivši da čudesa i proroštva, o kojima govore Evanđelja, po njegovu sudu nisu drugo do očitovanje jednog mitskog mentaliteta², on nema nikakva dokaza da kaže da je Krist Bog i, uistinu, dopušteno je sumnjati da u njegovoj svjetovnoj interpretaciji Evanđelja uopće još ima mjesta za Kristovo božanstvo.

Tillichova kristologija ima mnogo zajedničkoga s Bultmannovom: isti povijesni skepticizam, istu demitizatorsku zauzetost i, dosljedno tome, istu neoarijansku tendenciju. Po Tillichu Isus nije Bog, nego onaj čovjek u kojem su nadvladane razorne snage ljudske opstojnosti — oholost, strah, libido i očaj — i upravo tom pobjedom on je postao Krist. Po auktoru famozne *Systematic Theology* više nego o Bogu koji je postao čovjekom (kako je običavala misliti tradicionalna teologija, koju Tillich optužuje zbog supranaturalizma), mora se govoriti o čovjeku koji postaje Bogom ili bolje, o čovjeku u kojem Bog postaje vidljiv, u kojem se očituje. To očitovanje Boga u Kristu ima sveopću spasiteljsku moć: Krist spasava, preporuča, opravdava i posvećuje sve ljude.³ Sve to, i po sudu samog Tillicha, izgubilo je velik dio svoje vjerodostojnosti jer nije izraženo na način, shvatljiv modernom čovjeku, koji je izrazito antinadnaravnog, antiteološkog mentaliteta: odbija da vjeruje u božanska bića, koja silaze s neba na zemlju. No, da Krist postane opet aktualan i shvatljiv, Tillich predlaže da se o njemu govori ne kao o »Sinu Božjemu«, »uatjelovnjenoj Riječi«, »Bogu-čovjeku«, nego kao o »Novom Biću«. To je pojam, koji po mišljenju teologa s Harwarda, vrijedi i za čovjeka iz 2000. godine. »Kad bi se od mene tražilo da sažmem kršćansku poruku za naše vrijeme u dvije riječi, rekao bih sa svetim Pavlom: to je poruka o novom stvorenju... Kršćanstvo je poruka novog stvorenja, Novog Bića (New Being), nove stvarnosti, koja se očitovala s pojavom Isusa, koji je zbog toga i nazvan Kristom. Zato je Krist, Mesija, Preodabranik, Pomazanik onaj koji donosi novo stanje stvari.«⁴

Više nego od Bultmanna i Tillicha odlučan poticaj neoarijanskom tumačenju Krista došao je od Bonhoeffera (govorimo ovdje o Bonhoefferu iz »Lettere dalla prigione«). Prethodno moramo se sjetiti i njegovih teza o zrelosti modernog čovjeka te o nužnosti da mu se naviješta nereligiozno Evanđelje. Na temelju tih teza on izvodi novi lik Krista, lik ne

² R. BULTMANN, *Nuovo Testamento e mitologia*, Queriniana, 1970.

³ P. TILLICH, *Systematic Theology II*, Chicago, University Press Chicago, 1957, str. 97. sl.

⁴ N. mj., str. 15. Duboko heretički karakter Tillichove kristologije žestoko je nastojao pobiti George Tavard. U zaključku svoga brižnoga razmatranja on piše: »Poslije ovoga dugoga razmatranja kako Tillich shvaća kristološku dogmu, nema nikakve sumnje da je njegova teologija na tom polju heretička. Nije biblijska. Nije u skladu s tradicionalnim formulacijama prvih sabora. Nespojiva je s teologijom Otaca i s onom srednjovjekovnih Učitelja...« (G. TAVARD, *P. Tillich and the Christian Message*, Schribners, New York, 1962, str. 137).

više uklopljen u teološke okvire, nego jednostavno u humanističke i sekularne. Za Bonhoeffera ono što karakterizira Krista na vlastit način i što može jamčiti siguran temelj našoj vjeri, nije božanstvo nego ljubav, potpuno predanje, potpuno »biti za druge«. Isusovo »biti za druge«, tvrdi Bonhoeffer, djelo je svijesti transcencije. Iz slobode od sebe samoga, iz »opstojanja za druge« sve do smrti, izviru sveznanje, svemogućnost, svudašnjost. Vjera je sudioništvovanje na tom Isusovom »biti« (utjelovljenju, križu, uskrsnuću). Naš odnos s Bogom nije »religiozan« odnos s najvišim, najmoćnijim, najboljim Bićem. To nije istinita, autentična transcendentnost; naš odnos s Bogom je novi život u »biti za druge«, u sudioništvovanju na Kristovu »biti«. Transcendentno nisu neograničene, neshvatljive dužnosti nego bližnji, sve više i više shvatljiv. Bog u ljudskom liku! — ne kao u orijentalnim religijama u zvjerskom liku kao nešto Monstruozno, Kaotično, Daleko, Grozno; no još manje u pojmovnom liku Apsolutnoga, Metafizičkoga, Neograničenoga itd., niti u grčkom liku boga-čovjeka, koji je »čovjek u sebi i po sebi«, nego »čovjek za druge« i dakle »Raspeti«.⁵

Krist: čovjek za druge

U skladu s tim neoarijanskim shvaćanjem Krista također je i tumačenje koje Bonhoeffer nudi za sve ključne pojmove kristologije: oni su tumačeni u odnosu »prema životu na zemlji«. Tako se, na primjer, uskrsnuće ne smatra događajem izvan ovoga svijeta: ono znači oslobođenje od preokupacija, bijede, straha, želja, grijeha i smrti.⁶ »Kršćanin, dodaje Bonhoeffer, nema kao sljedbenici mitova otkupljenja izlike uvijek spremne prema vječnomu, da izbjegne zemaljske obveze i zapreke, nego mora poput Krista kušati sve do taloga zemaljski život (Bože moj, zašto si me ostavio); i samo ako tako radi, Raspeti i Uskrsli je s njim i on je s Kristom raspet i uskrsnuo.«⁷ — Stvarno otkupljenje«, komentira Mancini, najoštiji poznavalac Bonhoefferove misli, »povijesno je i unutarstvjetko. Dok je glavna značajka oslobođenja u religioznom pogledu ono od milenarizma ili, jednako tako, od eshatologizma — rješenje odgođeno za kasnije — otkupljenje u vidu »povijesnog oslobođenja« mora riješiti svoje probleme »s ovu stranu granice smrti«, nosi svu težinu s ove strane.

Konačno, ne samo da otkupljenje mora biti povijesno i unutarstvjetko, nego mora biti povezano s čovjekom, svjesnim svoje pozitivne mogućnosti. Dok mitološka otkupljenja uzimlju čovjeka u granicama nje-

⁵ BONHOEFFER, nav. dj., str. 278.

⁶ N. mj., str. 252. (Primjedba prevodioca: navod je uistinu Bonhoefferov, no misao izraženu u njemu on nikako ne prihvaća, već je, naprotiv, pobija. Zato taj navod Mondina ovdje ne odgovara, o čemu svjedoči slijedeći navod pod br. 7. Usp. D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, 1966, str. 226).

⁷ N. mj., str. 252.

gove opstojnosti, u skrajnjim i negativnim situacijama, »Krist uzima čovjeka u središtu njegova života... Odnos prema zemlji je, dakle, kriterij razlikovanja između nereligioznog (secolare) tumačenja i religioznog tumačenja biblijskih pojmova«. ⁸

Bultmann, Tillich i Bonhoeffer imali su mnogo oduševljenih učenika u Evropi i u Americi. Ipak, za neko vrijeme njihove ideje nisu osvojile velik krug sljedbenika, već su kružile samo među studentima. Obveza sabrati uskladiti i proširiti među mase neoarijanske elemente njihove kristologije pripala je anglikanskom biskupu Robinsonu. Ovaj je u svom poznatom bestselleru *Honest to God* izradio kristologiju u kojoj posve dominira preokupacija kako da se shvatljivost središnje jezgre kršćanstva, shvatljivost koje po njegovu mišljenju više nema jer, dok je moderni čovjek napustio mitsko i metafizičko gledanje stvari i prihvatio znanstveno gledanje, kristologija je, govoreći o Kristu, nastavila služiti se nadnaravnim kategorijama metafizike i mitologije. »Tradicionalna kristologija, izjavljuje Robinson, uvijek se temeljila na jednoj posve supranaturalističkoj shemi, kojoj je pučko vjerovanje dalo mitološku odjeću, a profesionalna teologija metafizičku odjeću. Na taj način mišljenja termin inkarnacija označuje da Bog u Sinu silazi na zemlju, rađa se, živi i umire u ovom svijetu kao čovjek. »Izvana«, Božjom milošću, ulazi na zemaljsku scenu jedan, koji njoj ne pripada, a koji ipak proživljava pravi i vlastiti život ljudi. Kao Bog-čovjek on spaja u svojoj osobi nadnaravno i naravno; a upravo problem kristologije sastoji se u tumačenju kako je Isus mogao biti u punini Bog i u punini čovjek u jednoj jedinoj osobi«. ⁹

Po Robinsonu shvatljivost bitne srži kršćanstva moguća je jedino prihvaćanjem Bultmannove teze po kojoj je povijest rođenja, odnosno sav pojam Boga koji posjećuje zemlju u osobi svoga Sina, mit. ¹⁰ Uostalom, on drži da ta teza nalazi potvrdu i u egzegezi Novoga Saveza. Po toj egzegezi proizlazilo bi da Krist nije Bog nego onaj preko koga je na isključiv način Bog govorio i djelovao; susret s njim bio je susret s Bogom — Bogom koji sudí i spasava. Upravo za to su apostoli dali svjedočanstvo. U tom čovjeku, u njegovu životu, smrti i uskrsnuću oni su iskusili djelo Božje; govorom svoga vremena oni ispovijedaju kao i satnik pod križem: »Uistinu, ovaj je čovjek bio Sin Božji.« Bio je više nego običan čovjek, bio je pukotina otvorena Bogu u njegovu djelovanju. ¹¹ Robinson drži s Tillichom da Isus »objavljuje Boga ukoliko je po njemu posve proziran«. ¹² »U Isusu, i samo u Isusu, ne vidi se ništa

⁸ MANCINI, Bonhoeffer, str. 424—425.

⁹ ROBINSON, *Honest to God*, str. 91—92.

¹⁰ N. mj., str. 94.

¹¹ N. mj., str. 97—98.

¹² N. mj., str. 100.

više od njemu vlastitoga nego samo skrajnja, neuvjetovana ljubav Boga. U času, u koji se on odrekao posve sebe, postaje nosilac imena koje je iznad svakog imena, objavitelj slave Očeve; jer to ime i ta slava jednostavno su ljubav. Kristološka teorija o kenosisu, utemeljena na tom pojmu samoodricanja, uvjeren sam u to, jedina je koja nudi neku nadu da se može na zadovoljavajući način povezati božansko i ljudsko u Kristu... Samoodricanjem i potpunim podlaganjem drugima u ljubavi On otkriva i otvara sam temelj ljudskog bitka, tj. ljubav.«¹³ Zaključno, Robinsonu, kao i Bonhoefferu, specifičnost Krista sastoji se bitno u »biti čovjek za druge«.

Tragom Bultmanna, Tillicha i Bonhoeffera prvenstveno, zatim Robinsona teolozi »smrti Boga« (van Buren, Hamilton i Altizer) došli su do formuliranja posve i čisto neoarijanske kristologije, u kojoj je Kristovo božanstvo sasvim eliminirano i sva njegova ontološka konzi-stencija svodi se na čovječnost.

Kristova sloboda

Kristološko djelo Paula van Burena nadahnjuje se istim preokupacijama Bultmanna, Tillicha, Bonhoeffera i Robinsona s kojima se u velikoj mjeri slaže i u temeljnim tezama. Ono ipak ima svoj specifičan element, koji ga posebno karakterizira. Dok, naime, kristologije ovih auktora ovise na neki način posve o egzistencijalizmu, kristologija van Burena ovisi direktno o neopozitivizmu. Po njegovu sudu, da bi je prihvatili ljudi 20. stoljeća, kristologija mora biti prevedena u semantički okvir, sposoban da odoli verifikaciji analitičke filozofije. To je moguće jedino ako se posve napusti supranaturalistički aparat tradicionalne kristologije. Drugim riječima, potrebno je učiniti da iz kristologije iščezne pitanje Kristova božanstva i da se isključivo bavi njegovim čovječstvom.¹⁴

Čitajući Novi Savez po neopozitivističkom ključu, van Buren dobiva lik Krista u kojem se ističe kao glavna karakteristika sloboda. »U dokumentima koji govore o njegovim djelima i riječima, u sjećanju koje je o njemu sačuvala prva Crkva, Isus se pojavljuje kao izvanredno slobodan čovjek. Ipak, precizira neposredno naš teolog, želimo li definirati Isusa po slobodi, moramo naglasiti pozitivan karakter. Bio je slobodan od žudnje i nužde da utvrdi svoju osobnu identičnost, napose je bio slobodan za bližnjega... Bio je slobodan da se dade drugima, tko god to bio. Za to je živio i za to je bio osuđen na smrt.«¹⁵

¹³ N. mj., str. 100—101.

¹⁴ P. van BUREN, *The Secural Meaning of the Gospel*, SCM press London, 1963. str. 102.

¹⁵ N. mj., str. 121—123.

No, eliminirajući od Kristova lika dimenziju njegova božanstva, kako je moguće vjerovati u njega? Na tu poteškoću van Buren odgovara da vjera nije direktna posljedica spoznavanja Krista; štaviše, ni svi oni koji su ga vidjeli, nisu imali vjere u njega. »U tom smislu možemo tvrditi da vjera nije temeljena na povijesti.«¹⁶ A na čemu se onda temelji? Temelji se, odgovara van Buren, na Pashi. Prema našem teologu, toga dana stvari će teći ovako: »Možemo reći da je Isus umro i bio pokopan, da su učenici bili obeshrabreni i ožalošćeni. Takva je bila situacija prije Pashe... No poslije Pashe mi nalazimo učenike posve preoblikovane. Očito je da će biti obuzeti nečim kao što je Kristova sloboda i postat će ljudi sposobni da se bez straha suprotstavljaju sve do smrti. Ono što je bilo posrijedi i što može opravdati to preoblikovanje nije pristupačno povijesnom istraživanju. Sve što možemo reći jest da se nešto dogodilo.«¹⁷

A zar Evanđelja ne govore jasno što je to što se dogodilo na dan Pashe i uskrsnuća Isusova? Sigurno, ali po van Burenu »nemamo nikakva sredstva da bismo mogli utvrditi ono što bi moglo igrati neku ulogu u prilog ili protiv tvrdnje da je Isus uskrsnuo i, na temelju našeg iskustvenog stajališta, moramo reći da to nije iskustvena tvrdnja... Radi se, međutim, o tvrdnji teološkog sastava (end-word statement), koja biva verificirana postupkom onoga koji ga upotrebljava... Otud se čini ispravnim reći da u stanje raspoznavanja (položaj raspoznavanja) dolazi Petar i ostali apostoli na dan Pashe u koji su, nasuprot dotadanjem Kristovu liku, započeli iznenada gledati istog Isusa na nov i neočekivan način. Iskustvo Petra i drugih bilo je bez sumnje njihovo subjektivno iskustvo. Ipak, bilo je iskustvo o Isusu i o njegovoj slobodi, što je bilo za njih nova činjenica. Moglo ih je još privlačiti sjećanje na Isusa. Ali na dan Pashe započeli su sudioništvo u njegovoj slobodi, a to se do tada nije nikada dogodilo. Možemo reći da je na dan Pashe Isusova sloboda postala priljepčiva.¹⁸ Od tog časa, zaključuje van Buren, učenici su započeli posjedovati nešto od Isusove slobode. Njegova sloboda postala je priljepčiva. Zato Isusovu povijest apostoli više nisu mogli pripovijedati kao jednostavnu povijest slobodna čovjeka koji je umro. Zbog toga, kako ga sada gledaju i radi toga što se njima dogodilo, njegova povijest morala je uključivati također događaj Pashe. Pripovijedajući povijest Isusa iz Nazareta, oni su je od tada pripovijedali kao povijest ovoga slobodnoga čovjeka koji je i njih učinio slobodnima. To je bila povijest koju su oni proklamirali svima ljudima kao Dobru Vijest.«¹⁹

Također i druga dvojica najvećih predstavnika teologije »smrti Boga«, Hamilton i Altizer, naučavaju posve neoarijansku kristologiju.

¹⁶ N. mj., str. 125.

¹⁷ N. mj., str. 128.

¹⁸ N. mj., str. 131, sl.

¹⁹ N. mj., str. 133.—134.

Za Hamiltona, kao i za Bonhoeffera i Robinsona, kod Krista nije bitno božanstvo, nego ljubav, »biti za druge«, poniženje, trpljenje, križ. »U Kristu Gospodinu«, piše Hamilton, »mi vidimo po prvi put ono što označuje kršćansko božanstvo: Bog koji se odriče svake težnje za moću, auktoritetom i suverenitetom i koji pristaje da postane on sam žrtva i naknada za sve što svijet može učiniti... Božanstvo u Isusu nije odijeljeno od svijeta, nego potpuna privrženost ostati u svijetu i pustiti činiti ono što hoće.«²⁰

Za Altizera, konačno, posebna značajka koja razlikuje Isusa od bilo kojeg drugog čovjeka jest da se u njemu Bog »kenoizato«, tj. uništio: »Samo onaj koji priznaje potpuno kenotičko djelovanje Boga daje svjedočanstvo o punoj realnosti Isusa ili utjelovljene Riječi.«²¹ »Možemo ipak reći da je Isus kršćansko ime jedne nove aktualnosti, stvorene ukidanjem prvotnoga Bitka, kojega smrt uvodi jedno novo čovječstvo, oslobođeno od svih transcendentnih normi i oznaka.«²²

II.

Naučavanje neoarijanske kristologije nije danas rašireno samo među teolozima »smrti Boga« nego nalazi mnogo pristaša i među onima koji niječu svaki oblik transfizičke (po terminologiji Teilharda de Chardina) ili metafizičke spoznaje (po terminologiji Aristotela). Među tolikim slučajevima koje bismo mogli navesti u potvrdu ove tvrdnje rado se spominjemo onog Pannenbergova. To je mlad njemački teolog, koji je napisao opsežan kristološki traktat pod naslovom *Grundzüge der Christologie*²³ polemizirajući s Bultmannom i Tillichom. Energično otklanja povijesni skepticizam ovih posljednjih a da ipak ne postiže sigurnijih rezultata o Kristovu božanstvu.

Predmet kristologije po Pannbergu nije ispit našeg iskustva (znanja) o Kristu i još manje znanja o prvotnoj Crkvi, nego studij povijesnog Krista kao temelja kršćanske vjere. Vraćanje povijesnom Kristu preko (povrh) kerygme nužno je s dva motiva. U prvom redu jer vjera mora imati objektivan temelj izvan sebe same, da imademo sigurnost kako sadašnje znanje (iskustvo) o Kristu nije iluzija. Na drugom mjestu, jer je Krist uskrsnuo i aktualno »nitko nema direktnog iskustva o njemu uskrsnomu i proslavljenomu, bar ne iskustva koje bi moglo biti sa sigurnošću drukčije od iluzije. U korintskoj gnozi Pavao je držao iluzijom aktualno imati iskustvo o slavi Krista uzašloga. Iskustvo Kris-

²⁰ V. HAMILTON, *The Essence of Christianity*, Association Press, New York, 1966 str. 90—91.

²¹ ALTIZER, *The Gospel of Christian atheism*, str. 69.

²² N. mj., str. 73.

²³ Gutersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gutersloh, 1964.

tove prisutnosti obećano je za svršetak vremena. Ipak, sve ono što se odnosi na sigurnost sadašnjega života proslavljenoga Krista temelji se isključivo na tome ukoliko se dogodilo u prošlosti«. ²⁴

Kristologija, bitno usmjerena na prošlost, ne može proizlaziti »odozgo« ili od božanstva Kristova i utjelovljenja Riječi uzetih kao pretpostavke, nego »odozdo«, penjući se od Krista čovjeka do spoznaje njegova božanstva. ²⁵ Ipak, Pannenberg dodaje da se, polazeći od Krista čovjeka, »prva zadaća kristologije odnosi na njegovo sjedinjenje s Bogom... Osim toga, specifičan element toga pitanja jest da ona ne polazi od nekog preliminarnog gledanja na Kristove riječi i djela ili njihove učinke na ljude, nego upravo od njegova odnosa s Bogom... Partikularna gledanja na njegova djela, njegovu poruku ili na njegov udes imaju svoju vrijednost samo u tom kontekstu«. ²⁶

Pannenberg, dakle, u raspravljanju o Kristovu božanstvu ne polazi od riječi i djela ili od Isusove aktivnosti, nego od Njegova uskrsnuća ukoliko je taj događaj jedini u stanju nedvojbeno razjasniti njegove odnose s Bogom. Po Pannenbergu djela i riječi mogu biti shvaćene u svom značenju samo retrospektivno, u vidu njegova uskrsnuća, koje je neprijeporan i konačan pečat Kristova božanstva ili njegova sjedinjenja s Bogom. Djela i riječi nisu *locus* ili *medium* Kristova božanstva; ona anticipiraju na tajnovit i skrovit način puninu objave njegovog božanskog podrijetla u uskrsnuću.

Jedan od najoriginalnijih vidova Pannenbergove kristologije jest pokušaj prijeci preko kalcedonske definicije sjedinjenja dviju naravi posredstvom božanske osobe. U tu svrhu on prihvaća novi pojam osobe, onaj hegelijanski, po kojem se osoba shvaća »napuštanje samoga sebe za drugoga«. Primjenjujući takav pojam na Isusa, slijedi da se osoba ili njegovo božanstvo sastoji u poslušnosti, u savršenom napuštanju i predanju Ocu. Evo jednog teksta, u kojem Pannenberg razvija ovu svoju misao: »U predanju Ocu proživljava Isus svoju osobu Sina. Ako je ta tvrdnja ispravna, božanstvo Isusovo nije jedna druga »supstancija« u Isusu čovjeku dodana njegovu čovještvu. Zato precizno, ukoliko je čovjek, Isus je Sin Božji i sam je Bog. Dakle, on se ne može zamišljati kao sinteza božanskog i ljudskoga. Sjedinjenje čovjeka i Boga u njemu je nešto mnogo dublje nego što se može izraziti pojmom sinteze. A ipak od njihova sjedinjenja ne proizlazi nešto novo, treća realnost, i još manje, ne događa se da je čovještvo apsorbirano od božanstva tako da iščezava. Naprotiv, upravo »u« svom zasebnom čovještvu Isus je Sin Božji«. ²⁷

²⁴ N. mj., str. 22.

²⁵ N. mj., str. 26.

²⁶ N. mj., str. 30.

²⁷ N. mj., str. 354.

Zaključna propozicija koraka upravo izloženoga tim zanosnim »upravo u svom zasebnom čovještvu« (gerade in seiner besonderen Menschlichkeit) jasno pokazuje da se Pannenbergova kristologija kreće uzduž osovine neoarijanizma.

Krist: vrhovni uzor

Katolički teolozi bili su dosad usmjereni prema manje drastičnim formama u reviziji kristologije. Oni se najvećma zadovoljavaju poričući kalcedonsku definiciju s obzirom na odnos između ljudskoga i božanskoga u Kristu i nadomješćujući je nekom novom formulom, a da otvoreno ipak ne stavljaju u sumnju njegovo božanstvo.²⁸

Među pokušajima te vrste možemo spomenuti one poznatog nizozemskog isusovca Pieta Schoonenberga i njemačkog dominikanca B. A. Willemsa. U programiranju svoje revizije kristologije, obojica su zauzeli pastoralnom preokupacijom da učine shvatljivim modernom čovjeku lik Krista: zato su skicirali kristologiju, prilagođenu humanističkim i sekularnim kriterijima našega vremena.

Po Schoonenbergu problem tumačenja i shvaćanja čovjeka Isusa Krista »jedan je od najvažnijih, ako nije i najvažniji na teološkom polju danas.«²⁹

S Robinsonom, van Burenom i drugima on smatra da je u redu vraćanja shvatljivim lika Kristova danas nužno »napustiti sliku božanske osobe u dvije naravi i poći od ljudskog sekulariziranog položaja«. To zato jer u mjeri u kojoj govorimo da je Krist preegzistentan ne možemo o njemu ništa reći.³⁰ »Ja više volim«, objašnjava Schoonenberg, »ne polaziti od preegzistencije Sina. Spisi Novog Saveza opisuju zemaljski Isusov život na temelju sjećanja onih koji su s njim živjeli. Takva sjećanja ne mogu se dijeliti od iskustva (znanja) koje su oni imali o nazočnosti proslavljenoga Krista. Kristov život na zemlji nije se, niti se može promatrati pod drugim kutom gledanja. Preegzistencija Riječi u Božanstvu nije direktan predmet evandeoske vijesti i ne može biti predmet naše diskusije. Zato ne želim govoriti ništa o utjelovljenju Riječi, nego ću se ograničiti na opisivanje izabраниh činjenica Isusovih u njegovom zemaljskom životu.«³¹

Povrh prethodnoga (tj. da se polazi odozdo prije nego odozgo) postoji još i metodološki izbor, koji Schoonenberg smatra učiniti nužnim da bi Isusov lik postao shvatljiv našim suvremenicima: po njemu potrebno

²⁸ Radi dobrog pregleda nekih pokušaja ove vrste usp. J. GALOT, *Tentativi di una nuova cristologia*, »Civiltà Cattolica«, 1970, III. pp. 484—494; Isti, *Rinnovamento della Cristologia*, »Civiltà Cattolica«, 1970, IV. pp. 31—41.

²⁹ P. SCHOONENBERG, in *La risposta dei teologi*. Queriniana, str. 189—190.

³⁰ N. mj., str. 90.

³¹ Isti, *Anniento se stesso*, »Concilium«, 1966, I, str. 70—71.

je upotrijebiti kriterije »ortopraksije« prije nego »ortodoksije«, i to i zato jer »Bog podjeljuje svoju milost služeći se ljudskim strukturama i razvitkom«³² i zato jer se danas više cijeni ortopraksija nego ortodoksija.

U skladu sa spomenutim dvjema metodološkim premisama Schoonenberg razvija kristologiju posve usmjerenu u vidu »dobrog primjera«. »Danas«, tvrdi glasoviti nizozemski teolog, »shvaćam mnogo bolje Isusova spasonosna djela gledajući ga kao »slugu« i primjer, a mnogo manje govorimo u terminima žrtve i zadovoljštine. Već u Novom Savezu Isus biva predstavljen kao primjer, napose u vidu svoga uništenja, poniženja i poslušnosti (2. Kor. 8, 9; Fil. 2,5; Iv. 13,15). Tako je u svemu shvaćanju slijeđenja i nasljedovanja Krista. No želimo li shvatiti pojam Isusa kao primjera, taj »primjer« treba promatrati u punoj osobnoj, međusobnoj, egzistencijalnoj i metafizičkoj dubini.«³⁴

Kristov primjer ima svoj najoriginalniji izraz u »kenosisu«. Po Schoonenbergu, kao i po Tillichu, to čini spiralu po kojoj postaje vidljivim njegovo božanstvo. »Kenosis Krista ne zamračuje njegova božanstva, nego preko nejga on objavljuje božanstvo svoje i Oca, jer je Bog ljubav. Ljubav Boga očituje se ovako: Bog šalje svoga Sina, Jedinorođenoga, u svijet da bismo mi živjeli po njemu. U tomu je ljubav: mi ne ljubimo Boga, nego on ljubi nas i šalje Sina svoga da dade zadovoljštinu za naše grijehе... Tako uništenje Krista, koje dopire do prigrbljivanja smrti na križu, objavljuje na suveren način njegovu jednakost i njegovo jedinstvo s bitkom Oca, koji je ljubav.«³⁵

Isti ortopraktički kriteriji, koji prevladavaju u analitičkom momentu kristologije, po Schoonenbergu moraju također voditi kerigmatički moment: »Kristova istina mora postati očita svijetu po svjedočanstvu naše vjere i našega srca... Danas se nalazimo u položaju sličnom onom prvih kršćana, koji su morali dati dokaz veličini Isusovoj, očitovavši ga u prisposodobama Staroga Saveza kao »Sina čovječjeg« itd. Nalazimo se nasuprot svih oblika religije i humanosti koje postoje danas u svijetu. Bez sumnje, teorijska su razmatranja prikladna, ali središnje mjesto Isusa čovjeka u spasonosnom planu Boga mora se očitovati u našem životu u Kristu i po našem životu u njemu.«³⁶

Krist: spasitelj svijeta

U sekularističkom i bitno arijanskom smislu tumači tajnu otkupljenja i soteriološku funkciju Krista B. A. Willems u djelu pod naslovom

³² Isti, in *La risposta dei teologi*, str. 194.

³³ N. mj., str. 195.

³⁴ N. mj., str. 194; vidi napose *Christus Verlossingdaad*, Bijdragen, 1966. str. 466—484, gdje autor razvija »soteriologiju Isusa kao primjera«.

³⁵ Isti, *Anniento se stesso*, str. 81.

³⁶ Isti, in *La risposta dei teologi*, str. 192—193.

»Otkupljenje u Crkvi i svijetu«. ³⁷ Po tom auktoru, tradicionalne predodžbe (smrt kao žrtva i okajanje, izbavljenje od robovanja grijehu, pobjeda nad nagonima), uvjetovane socio-kulturnim shvaćanjima svog vremena, ne govore više ništa današnjem čovjeku, koji odbija ideju o bilo kakvom nadnaravnom činiocu koji dolazi njemu u pomoć. Sekularizirani čovjek zna gotovo sve i sve želi činiti sam. Ideja o objektivnom otkupljenju mora se reći da je suprotna modernom mentalitetu. Zadaća je teologa, dakle, da ucjepljuje takoreći otkupljenje izvedeno od Boga u Kristu u novi humanizam, stvarajući u modernom čovjeku potrebu da bude otkupljen i djelujući tako na njegovu zrelost. Po Willemsovu sudu jedan od pojmova, sposobnih da zadovolje to traženje, jest onaj zajedništva u smislu darivati se drugima, sudioništvo u njihovu životu, u njihovim problemima, u njihovim trpljenjima. A za tim zajedništvom moderan čovjek osjeća krajnju potrebu. Dakle, po našem auktoru, soteriološka funkcija Krista, Crkve i kršćanina upravo je u tome: u sva tri slučaja radi se o darivanju drugima. Isus, po definiciji, znači »biti za druge«. Vjera u Krista vodi do nadvladavanja vlastitoga egoizma i do jednoga konkretnoga i faktičnoga darivanja drugima sa specifičnom svrhom eliminiranja sa zemlje svake bijede.

»Može se prigovoriti«, priznaje Willems, »da je otkupljenje religiozan događaj, a ni po čemu materijalan i da se radi o nadvladavanju grijeha, a ne zemaljskih potreba.« Na tu poteškoću auktor odgovara: »Ta dilema nije točna. Religiozna dimenzija ispunjuje se upravo u svakidašnjem, materijalnom životu. Religiozno i zemaljsko je različito, ali nije odijeljeno.« ³⁸

Također se i nevjernik može otkupiti, i stvarno se otkupljuje kad god se on uistinu, darivajući se, zalaže u ostvarenju programa socijalnog uzdizanja. Mnogima koji nisu spoznali Gospodina bit će na dan suda rečeno: »Ono, što ste učinili jednomu od ovih najmanjih među mojom braćom, meni ste učinili.« Problem onoga koji nema vjere riješen je tako po Willemsu na jednom simpoziju univerzalne filantropije.

Sud o neoarijanizmu

Dobre nakane da se Kristova Vijest i lik Kristov učine shvatljivim ljudima našeg vremena jesu, kako smo prethodno vidjeli, u osnovici sekularizacije teologije uopće i kristologije napose.

Neoarijanski teolozi polaze od činjeničnog položaja (no on se, kako smo prije vidjeli, više zahtijeva nego što je stvaran) potpune sekularizacije, ireligioznosti, ateizma našega društva i smatraju da je u takvoj situaciji moguće učiniti shvatljivim lik Krista i njegovu svijest samo ako se prezentiraju u sekulariziranoj formi, odnosno lišenoj svakoga nadnaravnoga, božanskoga elementa.

³⁷ Morcelliana, Brescia, 1969.

³⁸ N. mj., str. 106—107.

Što reći o takvoj teologiji? Nama se čini posve neodrživom zbog slijedećih motiva.

Prije svega, to je biblijski motiv. Uistinu, nema sumnje da Pismo teži pripisati Kristu božanska svojstva: prikazuje ga kao Sina Božjega, kao Boga samoga.³⁹ Međutim, da bi se mogao promatrati lik Krista i čitati kršćanska poruka po sekularističkom ključu (što u određenom slučaju može biti oportuno i poučljivo), apsurdno je težiti da takvo promatranje i takvo čitanje budu u stanju objaviti autentičnu narav i istinito značenje. Bilo bi to kao i pri utvrđivanju ljepote Michelangelova Mojsija istraživati je (ljepotu) po kemijskom i mineraloškom ključu; ili u traženju istinskog značenja »Božanske komedije« čitati je po filozofskom, teološkom ili astronomskom ključu. Bez sumnje, Michelangelovo djelo sadržava elemenata i kemijskih i mineraloških; uzvišeno Danteovo djelo uključuje značajne elemente filozofije, teologije, astronomije; no razlog njihove neizrecive vrijednosti treba tražiti sigurno drugdje.

Nadalje, postoji serija dogmatskih razloga. Ako se Krist odjeljuje od božanstva, ako se ne priznaje da je Bog, oduzima mu se svaka soteriološka djelotvornost. Ako Krist nije Bog, on ne može utjecati na nas na način drukčiji od onoga kako utječe bilo koji drugi ljudski ideal: Sokrat, Pascal, Kennedy. Da bude soteriološki djelotvoran, Kristova djelatnost mora biti uklopljena u red djelotvorne uzročnosti (a ne jednostavno u onaj egzemplarne uzročnosti); mora neposredno utjecati na nas; mora biti u moći da učini ono, što djelatnost nijednog drugog čovjeka nije u stanju učiniti: uklanjati grijeh i komunicirati jedan viši, božanski život. A to se može zbivati samo ako je Krist Bog.

Isto tako govori se o univerzalnosti Kristove spasonosne djelatnosti. Ona je moguća samo ako je Krist Bog. Samo ako je Bog, on transcendirira sve granice vremena i prostora, može doprijeti do svih ljudi, komunicirati im svoju ljubav i milost svoga božanskoga života.

S tih razloga nijedan kršćanin ne može dosljedno nijekati Kristu božanstvo. Protiv Arija i neoarianaca on mora s čvrstoćom ispovijedati: »Vjerujem u jedinog našega Gospodina, Isusa Krista, jedinorođenoga Sina Božjega, rođenoga od Oca ili od supstancije Oca, Boga od Boga, svjetlo od svjetla, pravoga Boga od pravoga Boga, rođenoga, ne stvorenoga, iste supstancije Očeve, po kojem su proizvedene sve stvari koje se nalaze na nebu i na zemlji, koji se utjelovio, postao čovjekom, trpio i uskrsnuo treći dan i uzašao na nebo, odakle će doći suditi žive i mrtve.«⁴⁰

³⁹ Usp. P. BENOIT, *Exegèse et Théologie*, I. Editions du Cerf, Paris, 1961.

⁴⁰ »Credimus... et in unum Dominum nostrum Jesum Christum Filium Dei, natum ex Patre unigenitum, hoc est de substantia Patris, Deum ex Deo, Lumen ex Lumine, Deum verum de Deo vero, natum, non factum, unius substantiae cum Patre, per quem omnia facta sunt, quae in coelo et in terra, qui propter nostram salutem descendit, incarnatus est et homo factus est et passus est et resurrexit tertia die, et ascendit in coelum, venturus iudicare vivos et mortuos« (*Simbolo Niceno*, Denzinger, 54).

Priznavajući to i utvrđujući ponovno vjekovnu vrijednost nicejskog Vjerovanja, nemamo nikakve poteškoće priznati da sekularizacija također ima za našu vjeru stanovitih zasluga, koje se ne mogu nijekati. Ona ponovno, na šokantan način, iznosi problem produbljivanja Kristova misterija, misterija skrajnje kompleksnoga jer on gleda osim naravi odnošaja između elementa ljudskoga i onoga božanskoga u Kristu (što je najteža točka) također stvarnost tih dvaju elemenata. Svi, uistinu, znamo kako je čovjek misterij sam po sebi i nitko od nas, danas manje nego ikada, ne sakriva skrajnju poteškoću, koja okružuje misterij Boga. Sekularizacija poziva da pristupimo misterijima tako uzvišenima i čudesnima, umom koji čezne za tim da shvati i srcem koje je željno ljubiti i činiti to sve po težnjama i partikularnim raspoloženjima modernoga čovjeka. Kako je nedavno odvažno tvrdio Pavao VI.: »Vjernost utjelovljenoj Riječi traži također, snagom dinamike utjelovljenja, da poruka bude prezentirana u svojoj jasnoći (interezza) ne čovjeku uopće, nego današnjem čovjeku, kojemu je sada naviještena. Krist je bio suvremenik određenim ljudima i govorio je njihovim načinom govora. Vjernost njemu traži da se ta suvremenost nastavi. I tu je djelo Crkve sa svojom Predajom, Učiteljstvom, propovijedanjem. Egzegeti moraju dati svoj prilog toj zadaći. Vjernost modernom čovjeku obvezatna je i teška, ali je nužna ako se želi biti vjernim u punini. Ona nije ni servilizam ni mimetizam, nego hrabro propovijedanje Križa i Uskrsnuća, s pauzdanom sigurnošću da takva poruka ima svoga odjeka također i u srcu modernoga čovjeka.«⁴¹

L' Osservatore Romano, 19. i 20. VI. 1971
br. 139. i 140. str. 5.

Preveo: Stjepan Šegudović

⁴¹ Nagovor profesorima Svetoga Pisma. *L' Osservatore Romano*, sabato 26. IX. 1970.