Simboličko spasenjsko posredovanje Božje prisutnosti i dijalektička struktura Isusova bogočovještva u djelu Rogera Haighta

Ražov, Elvis

Doctoral thesis / Disertacija

2013

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Catholic Faculty of Theology / Sveučilište u Zagrebu, Katolički bogoslovni fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:222:701375

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-28**

Repository / Repozitorij:

Repository of the Catholic Faculty of Theology
University of Zagreb

Sveučilište u Zagrebu

KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET

ELVIS RAŽOV

SIMBOLIČKO SPASENJSKO POSREDOVANJE BOŽJE PRISUTNOSTI I DIJALEKTIČKA STRUKTURA ISUSOVA BOGOČOVJEŠTVA U DJELU ROGERA HAIGHTA

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2013.

University of Zagreb

CATHOLIC FACULTY OF THEOLOGY

Elvis Ražov

THE SYMBOLIC SALVIFIC MEDIATION OF GOD'S PRESENCE AND THE DIALECTICAL STRUCTURE OF JESUS' HUMANITY/DIVINITY IN THE WORK OF ROGER HAIGHT

DOCTORAL THESIS

Zagreb, 2013

Sveučilište u Zagrebu

KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET

ELVIS RAŽOV

SIMBOLIČKO SPASENJSKO POSREDOVANJE BOŽJE PRISUTNOSTI I DIJALEKTIČKA STRUKTURA ISUSOVA BOGOČOVJEŠTVA U DJELU ROGERA HAIGHTA

DOKTORSKI RAD

Mentor:

prof. dr. sc. Ivan Karlić

Zagreb, 2013.

University of Zagreb

CATHOLIC FACULTY OF THEOLOGY

Elvis Ražov

THE SYMBOLIC SALVIFIC MEDIATION OF GOD'S PRESENCE AND THE DIALECTICAL STRUCTURE OF JESUS' HUMANITY/DIVINITY IN THE WORK OF ROGER HAIGHT

DOCTORAL THESIS

Supervisor:
prof. dr. sc. Ivan Karlić

Zagreb, 2013

SAŽETAK

Haightova tvrdnja da je Isus simbol Božji u središtu je njegove kristologije koja, generičkom metodom kritičke korelacije i konverzacije, treba unutar kristološkog pluralizma novozavjetnih kristologija najbolje prenijeti središnju poruku za postmoderno vrijeme, da je Isus svojim simboličkim spasenjskim posredovanjem Božje prisutnosti donositelj Božjeg spasenja. Tu poruku moguće je prenijeti postmodernoj kulturi po reinterpretaciji temeljnih kršćanskih religioznih simbola koji bi bili razumljivi i smisleni u njezinom kulturnom kontekstu, a kojom bi se izbjegao tradicionalizam ili fundamentalizam, te radikalni liberalizam s krajnjim ciljem da vjera preuzme oblik kulture u kojoj se implementira. U isto vrijeme, ta reinterpretacija trebala bi ostati vjerna tradiciji i osnažiti vjernički život kršćanske zajednice.

Cilj rada je prezentacija, analiza i kritičko vrednovanje značenja religioznog simbola u Haightovoj teologiji, a napose identifikacije Isusa kao Božjeg simbola kroz čiju se dijalektičku strukturu izražava njegovo bogočovještvo.

Preferirajući pneumatološku kristologiju koja izbjegava hipostatizaciju Boga kao Riječi u ivanovskoj Logos kristologiji i omogućuje adekvatnije izricanje Božjeg djelovanja u svijetu kroz simbol Boga kao Duha, Haight u svojoj kristologiji polazi "odozdo" od egzistencijalno-povijesnog Isusa iz Nazareta koji je dostupan svih ljudima kroz iskustvo Isusa kao individualne i partikularne ljudske osobe, koja kao religiozni simbol posreduje Božju spasenjsku prisutnost. U tom smislu, Haight želi reinterpretirati Nicejsko i Kalcedonski nauk na način da je Isus bio ljudska osoba s integralnom ljudskom naravi, u kojem je "nitko manji od Boga", dakle, božanska narav, bio na djelu.

Prenaglašavanjem simbolizma u Isusovom spasenjskom posredništvu (jer simbol posreduje nešto različito od sebe) i njegove dijalektičke strukture (da se u isto vrijeme može tvrditi da Isus jest i nije Bog), Haight pokazuje samo soteriološki interes, bez ontološkoga kristološkog pitanja, tko je Isus u sebi i u odnosu prema Bogu. Njegov pokušaj odgovora svodi se na kvantitativno razlikovanje Božje prisutnosti u Isusu i drugim ljudima, gdje je Bog bio na superlativan način prisutan u Isusu, a da istovremeno, uz jasno potvrđivanje Isusova čovještva i konsupstancijalnosti s ljudima, izostaje izravno afirmiranje njegove božanske naravi. Razdvajanje soteriologije od kristologije ima za posljedicu to da kristocentrizam ustupa mjesto Haightovom teocentrizmu koji omogućuje druga i jednako valjana spasenjska posredovanja izvan Krista i kršćanstva, što ponovno afirmira "deiktičku" teoriju božanskog posredovanja, bez jasne identifikacije Riječi s jedinim istinskim Bogom.

Ključne riječi: *povijesna svjesnost, postmoderna kultura, tradicionalizam, radikalni liberalizam, teološka reinterpretacija, religiozni simboli, konkretni i konceptualni simboli, individualnost i partikularnost ljudske osobe, hermeneutika, generička metoda, metoda kritičke korelacije i konverzacije, reinterpretacija simbola, religiozno pitanje, iskustvo transcendencije, dijalektička struktura simbola, originalna i zavisna objava, istina i značenje, vjernost tradiciji, razumljivost i osnaženje kršćanskog života, vjera i vjerovanje, kristologija "odozdo", soteriologija, Isus iz Nazareta, empirijsko-povijesni i egzistencijalno povijesni Isus, imaginacija, simbolička medijacija, Nicejski i Kalcedonski sabor, inkulturacija i interkulturacija, kristocentrizam i teocentrizam, implicitna kristologija, uskrsnuće, vjera-nada, Logos i pneumatološka kristologija, Bog kao Riječ i Bog kao Duh, konsupstancijalnost, personifikacija i hipostatizacija metafore, metafora osnaženja, Isusovo čovještvo i božanstvo.*

SUMMARY

Haight's claim that Jesus is a symbol of God is the focal point of his christology (uncapitalized throughout his works). Through the genetic method of critical correlation and conversation, within the christological pluralism of New Testament christologies, Haight conveys his central message for the postmodern period that Jesus is the bearer of God's salvation by his symbolical salvific mediation of God's presence. This message can be conveyed to the postmodern culture by reinterpreting the fundamental Christian religious symbols, which should be intelligible in the cultural context in order to avoid traditionalism, fundamentalism and radical liberalism, with the ultimate goal for faith to assume the form of the culture in which it is implemented. At the same time, such reinterpretation must remain faithful to tradition and strengthen the life of the Christian community.

The objective of this dissertation is to present, analyze and critically assess the meaning of religious symbols in Haight's theology, especially the identification of Jesus as God's symbol, whose divinity and humanity are expressed through his dialectical structure.

Preferring Spirit christology that avoids the hypostatization of God as Word in Johannine Logos christology, in order to express God's activity in the world through the symbol of God as Spirit, Haight begins from "below" in his christology, from the existential-historical Jesus of Nazareth, who is accessible to all people through their experience of Him as an individual and particular human person, who mediates God's salvific presence as a religious symbol. Although Haight claims to accept Nicaea and Chalcedon, professing that Jesus was a human person with an integral human nature in whom "no less than God," divine nature was at work, his reinterpretation of the Councils significantly alters the meaning.

Overemphasizing symbolism in Jesus' salvific mediation (a symbol mediates something other than itself) and its dialectical structure (so that at the same time it is possible to say that Jesus is and is not God), Haight demonstrates merely a soteriological concern without asking the ontological christological question of who Jesus is in himself and in relation to God. Haight’s attempt to answer the christological question boils down to a quantitative differentiation of God's presence to Jesus and to other people, wherein God was present to Jesus in a superlative manner. Haight clearly confirms Jesus' humanity and consubstantiality with other human persons but there is no direct affirmation of Jesus' divine nature. The separation of soteriology from christology results in christocentrism being replaced by Haight's version of theocentrism, which allows for other and equally valid salvific

mediations without Christ and outside Christianity, thereby reaffirming the old deictic theory of divine mediation without the clear identification of the Word as the only one and true God.

Key words: *historical consciousness, postmodern culture, traditionalism, radical liberalism, theological reinterpretation, religious symbols, concrete and conceptual symbols, individuality and particularity of the human person, hermeneutics, genetic method, method of critical correlation and conversation, reinterpretation of symbol, religious question, experience of transcendence, dialectical structure of a symbol, original and dependent revelation, truth and meaning, faithfulness to tradition, intelligibility and empowerment of Christian life, faith and belief, christology from below, soteriology, Jesus of Nazareth, empirical-historical and existential-historical Jesus, imagination, symbolic meditation, Nicaea and Chalcedon, inculturation and interculturation, christocentrism and theocentrism, implicit christology, resurrection, faith-hope, Logos and Spirit Christology, God as Word and God as Spirit, consubstantiality, personification and hypostatization of metaphor, metaphor of empowerment, Jesus' humanity and divinity.*

SADRŽAJ

SAŽETAK ..... **i**

SUMMARY ..... **iii**

UVOD **1**

1. NARAV TEOLOGIJE I TRI ASPEKTA LJUDSKE EGZISTENCIJE **9**

1.1. Teologija kao apologetika 11

1.2. Socijalni historicitet 12

1.3. Transcendentalna analiza 14

1.4. Akcija 16

2. HAIGHTOVA TEOLOŠKA METODA **18**

2.1. Teologija kao hermeneutika 19

2.1.1. Nužnost interpretacije 20

2.1.2. Mogućnost interpretacije 24

2.1.3. Struktura interpretacije 25

2.1.4. Svrha interpretacije 29

2.2. Metoda kritičke korelacije 30

2.3. Kritička konverzacija 38

2.4. Kriteriji za konstruktivnu teologiju 39

2.4.1. Vjernost tradiciji 39

2.4.2. Razumljivost 40

2.4.3. Osnaženje kršćanskog života 41

3. TEOLOŠKA METODA U KRISTOLOGIJI **42**

3.1. Generička struktura razumijevanja 43

3.1.1. Apologetska narav kristologije 43

3.1.2. Kristologija "odozdo" 45
3.1.3. Istraživanje o Isusu i njegov utjecaj na kristologiju 46
3.1.3.1. Posljedice za istraživanje o Isusu 52
3.2. Hermeneutička metoda kritičke korelacije 58
3.2.1. Hermeneutička metoda 58
3.2.1.1. Hermeneutička logika 59
3.2.1.2. Hermeneutika osobe 61
3.2.2. Kritička korelacija 62
3.3. Kriteriji za kristologiju 65
3.3.1. Vjernost tradiciji 65
3.3.2. Razumljivost u današnjem svijetu 66
3.3.3. Osnaženje za kršćanski život 67

4. ISUS KRIST KAO BOŽJI SIMBOL KOD ROGERA HAIGHTA 69
4.1. Struktura religioznog simbola 69
4.1.1. Konkretni i konceptualni simboli 70
4.1.2. Doseg konceptualnih simbola 71
4.1.3. Karakteristike religioznog simbola 72
4.2. Simbolička struktura kristologije 75
4.2.1. Isus iz Nazareta kao temelj kristologije 76
4.2.2. Uskrsnuće kao uvjet mogućnosti kristologije 80
4.2.3. Trajna interpretativna struktura novozavjetnih kristologija i kristologije uopće 83

5. LOGOS KRISTOLOGIJA 88
5.1. Logos kristologija u pluralnosti novozavjetne kristologije 88
5.2. Starozavjetna perspektiva za razumijevanje novozavjetnih svjedoka 90

5.3. Haightovo predstavljanje Logos kristologije 93

5.4. Pet objekcija "modernoj" Logos kristologiji 95

5.5. Haightova reinterpretacija Logos kristologije 97

6. PNEUMATOLOŠKA KRISTOLOGIJA R. HAIGHTA 101

6.1. Haightovo razumijevanje pneumatološke kristologije 101

6.2. Pneumatološka kristologija u Lukinom evanđelju 102

6.3. Metoda pneumatološke kristologije i njezina vjernost novozavjetnim izvorima 106

6.4. Bog kao Duh i ljudsko iskustvo 109

6.5. Osnovna metafora pneumatološke kristologije 110

6.6. Pneumatološka kristologija i spasenje 111

6.7. Pneumatološka kristologija i koncilska tradicija 112

6.8. Održivost pneumatološke i Logos kristologije u budućnosti 117

7. ISUSOVO ČOVJEŠTVO U KRISTOLOGIJI ROGERA HAIGHTA 121

7.1. Isusovo čovještvo kao polazna točka kristologije 121

7.2. Isusova ljudska narav ili ljudska osoba 125

7.3. Isusovo čovještvo prema Kalcedonskom koncilu 126

7.4. Isusovo čovještvo u pomaku prema antiohijskoj paradigmi
božanskog nastanjenja 132

8. ISUSOVO BOŽANSTVO U KRISTOLOGIJI ROGERA HAIGHTA 135

8.1. Isusovo božanstvo i njegovo javno djelovanje 135

8.2. Isusovo božanstvo i Nicejski sabor 138

8.3. Isusovo božanstvo i dijalektička struktura religioznog simbola 142

8.4. Dva područja kristološkog razvoja u budućnosti 146

9. KRITIČKO VREDNOVANJE HAIGHTOVE KRISTOLOGIJE.....151

9.1. Haightovo poimanje inkulturacije u kontekstu reinterpretacije kršćanskih simbola prema zahtjevu postmoderne.....151

9.1.1. Kultura, akulturacija i inkulturacija na II. vatikanskom koncilu i nakon njega.....151

9.1.2. Ratzingerovo poimanje inkulturacije kroz interkulturaciju.....156

9.1.3. Haightovo poimanje inkulturacije.....159

9.2. Haightova metoda u kristologiji.....165

9.2.1. Dvije metodološke pretpostavke.....166

9.2.2. Nekoliko krivih crta Haightove pozicije.....168

9.2.3. Posljedice za razumijevanje Isusova uskrsnuća.....171

9.2.4. Medijacijsko središte Haightove kristologije.....172

9.2.5. Dva nejasna iskaza.....174

9.2.6. Kristologija "odozdo".....174

9.2.7. Simboličko osvješćivanje latentne Božje prisutnosti.....177

9.2.8. Haightov odgovor na metodološku kritiku.....179

9.3. Haightovo predstavljanje svetopisamskih tekstova o Isusu.....180

9.3.1. Haightova slika povijesnog Isusa.....180

9.3.2. Haightov odgovor na kritiku predstavljanja novozavjetnih tekstova o Isusu.....184

9.4. Uskrsno iskustvo.....185

9.4.1. Povijesnost događaja Uskrsa i karakter uskrsnog iskustva.....185

9.4.2. Haightov odgovor na kritiku uskrsnog iskustva.....188

9.5. Struktura simbola.....189

9.5.1. Tri kritičke primjedbe Haightovoj teoriji simbola.....189

9.5.1.1. Unutarnja nekoherentnost različitih uporaba pojma "simbola".....189

9.5.1.2. Usporedba Haightove simboličke teorije i Rahnerove

teologije simbola 190
9.5.1.3. Haightova simbolička razumljivost nasuprot Ricoeurove simboličke nejasnoće 192
9.5.2. Dvoznačnost simboličkog realizma i njegov epistemološki temelj 194
9.5.3. Pokušaj odgovora na kritiku 201
9.6. Interpretacija nauka Nicejskog i Kalcedonskog sabora 202
9.6.1. Neadekvatnost interpretacije 202
9.6.2. Dvije primjedbe na razumijevanje klasične tradicije 205
9.6.3. Haightov odgovor na kritiku 205
9.7. Što znači spasenje? 206
9.8. Haightovo poimanje Isusova božanstva 209
9.8.1. Dva pristupa opisu Isusova božanstva 212
9.8.2. Haightov odgovor na Millerovu kritiku 213
9.8.3. Osvijetljen put do Boga, a ne do naravi Isusa Krista 215
9.8.4. Pneumatološka kristologija i definicija Isusova božanstva 217
9.8.5. Problem pneumatološke kristologije u njezinoj temeljnoj pretpostavci 220
9.8.6. Arijanska kristologija i modalistička trinitarna teologija 221
9.8.7. Je li Isus Bog? 222
9.8.8. Isusova samosvijest 223
9.8.9. Osoba ili osobnost 225
9.9. Euzebije Cezarejski i Haightova simbolička kristologija 226

10. HAIGHT POD POVEĆALOM KONGREGACIJE ZA NAUK VJERE 229
10.1. Istraživanje knjige *Jesus, Symbol of God* 229
10.2. Priopćenje Kongregacije za nauk vjere i sankcije za Haighta 231
10.3. Izjava Upravnog odbora Američkoga katoličkog teološkog društva 232
10.4. Odgovor Vijeća za nauk vjere Američke biskupske konferencije 233

10.5. Sadržaj Priopćenja Kongregacije za nauk vjere 234

10.5.1. Metoda kritičke korelacije 235

10.5.2. Preegzistencija Logosa, Isusovo božanstvo i Presveto Trojstvo 236

10.5.3. Spasenjska vrijednost Isusove smrti, narav Uskrsnuća i jedincatost i univerzalnost spasenjskog posredovanja Krista i Crkve 237

ZAKLJUČAK 239

BIBLIOGRAFIJA 261

PRILOG 1. PRIOPĆENJE O KNJIZI *JESUS, SYMBOL OF GOD* OCA ROGERA HAIGHTA, DI 284

PRILOG 2. IZJAVA UPRAVNOG ODBORA AMERIČKOG KATOLIČKOG TEOLOŠKOG DRUŠTVA 292

PRILOG 3. IZJAVA VIJEĆA ZA NAUK VJERE BISKUPSKE KONFERENCIJE SJEDINJENIH AMERIČKIH DRŽAVA (USCCB) 296

ŽIVOTOPIS 298

UVOD

Haightov vjernički angažman i teološko promišljanje možemo definirati kao pastoralno-teološki interes koji se očituje u brizi kako i na koji način prenijeti vjeru i vjerski sadržaj novim generacijama vjernika, ili kako u postmodernom vremenu biti smislen i razumljiv svjedok nepromjenjive vjere u Isusa Krista. Vjerničko iskustvo i teološko školovanje Haighta dovode u doticaj s različitim oblicima kršćanskog iskustva, a osobito s teologijom oslobođenja. Kako bi odgovorio na potrebu prenošenja vjere, a protiv tradicionalizma (kojeg drži oblikom fundamentalizma, a koji se očituje u doslovnom ponavljanju vjerskih izričaja) i pozitivizma (koji se očituje u praktičnoj redukciji teologije na antropologiju), Haight zagovara nužnost reinterpretacije kršćanskih vjerskih izričaja, koja bi odgovorila na potrebu smislenosti i razumljivosti u postmodernom svijetu. Živeći i radeći u misijskim krajevima susreće se i s nekršćanskim kulturama, ali i sa snažnim utjecajem globalizacije. Postavlja mu se stoga važno pitanje odnosa kršćanske vjere i drugih nekršćanskih religija te iz toga pitanje mogućnosti spasenja izvan Isusova i crkvenoga spasenjskog posredovanja. Pred teologiju Haight postavlja još jedan važan zahtjev. Ona se u smislu apologetike mora dokazati i pred drugim znanostima kao autentični izvor znanja o svekolikoj stvarnosti u smislu vlastite transcendentalnosti. U duhu rahnerovske tradicije i u skladu s razvojem američkog postmodernizma koji u znanosti od racionalizma preko empirizma dolazi do utemeljenja znanja na imaginaciji izraženoj jezikom simbola, Haight smatra da i adekvatno teološko znanje treba biti simbolički izraženo. Govor o Bogu i o Isusu mora angažirati ljudsku imaginaciju preko simbola. Simbolički jezik, štoviše, postaje mjesto mogućnosti smislenoga govora o Bogu i posredovanja njegove spasenjske prisutnosti u svijetu. U tom smislu Haight pokušava Isusa predstaviti kao simbol Božji u kojem se kroz dijalektičku strukturu simbola očituje ne samo Božja spasenjska prisutnost nego i objavljuje Isusovo bogočovještvo.

Roger Haight je rođen 1936. godine, a odrastao je u Caldwellu, u New Jerseyju. Pohađao je katoličku osnovnu školu koju su vodile sestre dominikanke, a nakon toga *Xavier High School* u New York Cityju, koju su vodili isusovci. Nakon završene srednje škole pridružio se Isusovačkom redu. Studirao je filozofiju na *Berchmans Collegeu* na Filipinima gdje je i diplomirao 1960. godine. Na istom Collegeu je slijedeće godine i magistrirao te je ondje bio učitelj, tri godine. Teologiju je studirao na *Woodstock Collegeu* u Marylandu, u SAD-u, a diplomirao je 1967. godine. Magistrirao je teologiju na *University of Chicago*, 1969. i doktorirao (PhD) 1973. godine. Licencirao je teologiju na *Jesuit School of Theology* u

Chicagu. Teologiju je predavao na isusovačkim fakultetima u Manili (*Loyola School of Theology*), Chicagu (*Jesuit School of Theology*), Torontu (*Regis College of the Toronto School of Theology*) i Cambridgeu (profesor dogmatske teologije na *Weston Jesuit School of Theology*), u državi Massachusetts. Poučavao je i radio kao gostujući profesor u Indiji i Latinskoj Americi na fakultetima u Puneu i Limi, te u Nairobiju i Parizu. Bivši je predsjednik Američkoga katoličkoga teološkog društva u akademskoj godini 1994./95. Za knjigu *Jesus, Symbol of God* dobio je 2000. godine nagradu "Catholic Press Association's Book Award for Theology". Dobitnik je i nagrade "Alumnus of the Year, 2005" na *Divinity School of the University of Chicago*.

Nakon knjige uspješnice, *Jesus, Symbol of God*, koja je objavljena 1999. godine, vatikanska *Kongregacija za nauk vjere* provodi već 2000. godine preliminarno vrednovanje knjige s obzirom na neke doktrinarne postavke. Slijedeće godine zabranjuje mu predavati na *Weston Jesuit School of Theology* sve dok *Kongregacija* ne ispita cijeli slučaj. Proces koji je unutar *Kongregacije* slijedio "hitnu proceduru" završen je 2005. godine *Priopćenjem* u kojem se proglašava da spomenuta knjiga u sebi sadrži "teške doktrinarne pogreške s obzirom na određene temeljne istine vjere"[1]. Navedenim dokumentom zabranjeno mu je poučavanje katoličke teologije, sve dok ne ispravi svoja stajališta. U to vrijeme Haight predaje na nekatoličkoj instituciji, *Union Theological Seminary* u New Yorku, čime njegova nastavnička aktivnost nije direktno ugrožena i nije mu zabranjeno pisanje knjiga.

Nove restrikcije za Haighta nastupaju u proljeće 2008. godine. Zabranjuje mu se poučavanje teologije i na nekatoličkim institucijama, te pisanje o teološkim temama. Dozvoljava mu se samo da završi projekt o duhovnosti sv. Ignacija Lojolskog, utemeljitelja Isusovačkog reda. O tome nije izdano nikakvo službeno priopćenje od strane *Kongregacije za nauk vjere*, već su te mjere priopćene njegovim redovničkim poglavarima.[2] O procesu u *Kongregaciji za nauk vjere* i *Priopćenju* nakon vrednovanja knjige *Jesus, Symbol of God*, bit će riječi u posebnom poglavlju.

Roger Haight je napisao nekoliko knjiga i eseja iz područja teologije milosti, teologije oslobođenja, fundamentalne teologije, kristologije, trinitarne teologije, religijskog pluralizma, međureligijskog dijaloga i ekleziologije: *The Experience and Language of Grace* (1979.), *An Alternative Vision: An Interpretation of Liberation Theology* (1985.), *Dynamics of Theology*

---

[1] CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, Notification on the book "Jesus Symbol of God" by Father Roger Haight S.J., u: *L'Osservatore Romano*, 7-8. II. 2005., http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20041213_notification-fr-haight_en.html (28. IV. 2013.).

[2] Usp. John L. ALLEN Jr., Rome orders Roger Haight to stop teaching, publishing (5. I. 2009.) u: http://ncronline.org/node/3046 (17. II. 2011.).

(1990.), *Jesus, Symbol of God* (1999.), *The Future of Christology* (2005.), *Christian Community in History: Volume 1: Historical Ecclesiology* (2004.), *Christian Community In History: Volume 2: Comparative Ecclesiology* (2005.), *Christian Community in History, Volume 3: Ecclesial Existence* (2008.), „Spirituality and Social Justice: A Christological Perspective“ (1982), „The Point of Trinitarian Theology“ (1988.), „The Case for Spirit Christology“ (1992.), „The Situation of Christology Today“ (1993.), „Jesus and World Religions“ (1996.), „Jesus Christ and Religious Pluralism“ (2003.), i druge.[3] Njegova knjiga, *Jesus, Symbol of God*[4] *(Isus, simbol Božji)*, najpoznatija je među njegovim djelima, ali isto tako i najkontroverznija. Od osobitog interesa bit će mi njegove dvije knjige; već spomenuta knjiga u kojoj Haight obrazlaže u kakvom je odnosu Isus prema Bogu i prema drugim ljudima i te odnose izražava kroz Logos kristologiju i pneumatološku kristologiju, te knjiga *The Future of Christology* u kojoj donosi kristološku perspektivu u postmodernom, globalističkom i pluralnom svijetu. Iako ta knjiga ne donosi ništa bitno novoga, autor želi na kraći i dostupniji način ponoviti fundamentalne teme prethodne knjige, *Jesus, Symbol of God*.

Haight želi ponuditi novo razumijevanje Isusova božanstva u kontekstu sadašnje postmoderne kulture, a da pritom ostane vjeran svjedočanstvu Novoga zavjeta i naučavanju crkvenih sabora. Svoju kristologiju Logosa želi prikazati kao reinterpretaciju Karl Rahnerove Logos kristologije koja će odgovarati zahtjevima i potrebama postmoderne. Kao kontrast Logos kristologiji Haight izlaže pneumatološku kristologiju koja "objašnjava" božanstvo Isusa Krista na temelju stvarnosti Boga kao Duha. Na temelju historijske zainteresiranosti prema osobi Isusa Krista odražava se značajna važnost Isusa kao čovjeka. Stoga je osobito važno Haightovo razumijevanje Isusova božanstva kroz stvarnost Božjeg djelovanja i prisutnosti u njemu.

Haight pristupa kristologiji iz perspektive "postmoderniteta" koja je obilježena različitošću ljudskog iskustva, mnoštvom jezika, ideja, vrijednosti i modela ponašanja. On se

---

[3] Usp. Roger HAIGHT, *The Experience and Language of Grace*, New York, 1979.; *An Alternative Vision: An Interpretation of Liberation Theology*, New York, 1985.; *Dynamics of Theology*, New York, 1990.; *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll, New York, 1999.; *The Future of Christology*, New York, 2005.; *Christian Community in History: Volume 1: Historical Ecclesiology*, New York, 2004.; *Christian Community in History: Volume 2: Comparative Ecclesiology*, New York, 2005.; *Christian Community in History: Volume 3: Ecclesial Existence*, New York, 2008.

[4] Kroz cijeli rad ćemo navoditi naslov knjige na originalnom, engleskom jeziku. S obzirom na naslov knjige treba reći da ga se u katalogu Kongresne knjižnice (*Library of Congres Cataloging-in-Publication Dana*) navodi kao *Jesus, symbol of God*. Tek je tu vidljivo da se riječ *symbol* piše malim slovom budući da je cijeli naslov na koricama knjige napisan velikim slovima. Bez obzira na to, po uzoru na ostale autore, a osobito autore recenzija koji naslov knjige pišu *Jesus, Symbol of God*, i mi ćemo navoditi naslov knjige na taj način. Iako postoji pravilo u engleskom jeziku da se većina riječi u naslovu piše velikim početnim slovom, ne treba zanemariti i sadržajnu razliku između pisanja riječi *symbol* velikim ili malim prvim slovom. Naime, Isus za Haighta nije jedini simbol Božji, koji posreduje spasenjsku Božju prisutnost ljudima.

pita, kako uskladiti vjerovanje utemeljeno na dvotisućljetnoj tradiciji s modernim znanstvenim svjetonazorom i sviješću o kulturnim i vjerskim različitostima današnjeg svijeta. To je klasično pitanje inkulturacije koje se ne pita samo kako prilagoditi evanđeosku poruku današnjoj kulturi, već na koji način ta poruka može preuzeti oblik neke kulture. Ne samo proces u jednom smjeru (izreći poruku da bi bila razumljiva dotičnoj kulturi), već i povratan utjecaj te kulture na samu poruku tako da poruka primi oblik te kulture. Stoga, pozicija kristologije jest u svojoj osnovi apologetska, u smislu da treba ući u kulturu kojoj se želi priopćiti. Imati apologetski pristup znači potruditi se objasniti kristološku vjeru pozivajući se na javni lik Isusa iz Nazareta.[5] Religijski pluralizam je situacija kršćanskog života koji ne dodiruje kršćanstvo samo izvana nego postaje unutarnja dimenzija interpretacije Isusa kao Krista.

„Struktura kristologije je onda takva, da sve osobito kristološko razmišljanje ima svoj materijalni fokus u stvarnom životu Isusa iz Nazareta. To zahtijeva historijsku polaznu točku i povijesnu logiku u razumijevanju Isusa Krista.“[6] Ljudsko iskustvo stavljeno je u središte kristološke rasprave. U to iskustvo uključeno je kršćansko iskustvo spasenja u Kristu. Svaki susret s Bogom implicira iskustvenu dimenziju. Objava je jedan oblik ljudskog iskustva. Bog djeluje unutar ljudskog subjekta prema strukturi samo ljudskog iskustva. Svako iskustvo Boga posredovano je ovozemaljskim stvarnostima. Stoga, iskustvo Boga nikad nije neposredno, nego uvijek posredovano svjetovnim stvarnostima. Ono je historijski posredovano po nekim historijskim medijima. Iskustvo kao takovo potiče religiozno pitanje i svi odgovori na to pitanje bit će posredovani po nekom historijskom mediju.[7]

Metodološki, Haightova kristologija polazi „odozdo“, no njezin krajnji cilj nije „niska“ nego „visoka“ kristologija. Historijski lik Isusa iz Nazareta jest uvijek izvor i krajnja referentna točka za bilo koju tvrdnju vjere u Isusa Krista. Kristologija koja se razvija odozdo polazi od Isusa iz Nazareta i nastavlja se interpretacijom njegova uskrsnuća. Haightova kristologija „uzdiže se“ slijedeći obrazac uskrsnuća i uzdignuća, s nakanom generiranja „visoke“ kristologije potvrđujući Isusovo čovještvo i božanstvo.

Haight stavlja Isusa u središte kršćanske vjere i ustanovljuje princip po kojem je sva objava historijski posredovana kroz različite simbole. Prema tome, Božja osobna komunikacija s ljudskim bićima je uvijek doživljena kroz kategorijalno, ovosvjetsko i simboličko posredovanje. Haight razlikuje dvije vrste simbola: konceptualni ili svjesni (riječi,

[5] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, New York, 1999., 28.
[6] *Isto*, 119.
[7] Usp. *Isto*, 193-196.

pojmovi, ideje) i konkretni (objekti, stvari, mjesta i događaji ili osobe). U procesu revitalizacije dogmatske teologije odozgo, neki katolički teolozi (npr. Rahner i Schillebeeckx) su primijenili pojam simbola na Isusa Krista, Crkvu i sakramente. Haight, za razliku od tih teologa, umeće kategoriju simbola u shemu historijski svjesne kristologije odozdo, što čini razliku u značenju i primjeni iste riječi. Općenito govoreći, neki simbol posreduje nešto različito od sebe, čini nešto drugo prisutnim, otkriva nešto različito (ono što je inače nemoguće spoznati bez simbola) i otkriva najdublje aspekte stvarnosti. On razlikuje simbol od znaka. Znak samo označava i upućuje na nešto, dok simbol posreduje i ima unutarnju povezanost s označenom stvarnošću. Kad neki simbol više ne otkriva i ne čini označenu stvarnost prisutnom, on postaje znak ili "puki simbol".

Isus je konkretni religiozni simbol u kome je Bog stvarno prisutan i time prisutan i u svijetu. Bog je po njemu posredovan svijetu. U Isusu su ljudi susreli Boga i još ga uvijek susreću. Konceptualni simboli, da bi postali nešto više od znakova, trebaju otkrivati neku unutarnju povezanost sa simbolizirajućom stvarnosti koja je prezentna našem umu ili imaginaciji. Na primjer, egzorcizam koji je Isus učinio jest konkretni simbol, a izvještaj o njemu, koji nam je dostupan u Pismu, jest konceptualni simbol. Sva religijska spoznaja transcendentne stvarnosti i objave posredovana nam je simboličkom medijacijom u ljudskom iskustvu. Ne samo da je govor o Isusu simbolički, nego i Isus sam jest konkretni Božji simbol. Haight nam daje šest karakteristika religioznoga simbola. 1) On egzistencijalno participira u komuniciranoj stvarnosti. 2) Simbol posreduje značenje aktivirajući naš um. 3) On participira na i pokazuje prema transcendenciji. 4) Simbol otkriva bit ljudske egzistencije. 5) On je polivalentan u svojoj strukturi. 6) On ima dijalektičku strukturu.[8]

Govoreći o povezanosti između Isusa i ljudskog spasenja, Haight definira četiri pozicije: ekskluzivizam, konstitutivni inkluzivizam, normativno nekonstitutivnu poziciju i pluralizam. Ekskluzivizam drži da samo oni koji su historijski povezani s vjerom u Isusa mogu biti spašeni. Konstitutivno inkluzivistička pozicija jest ona koja kaže da svi mogu biti spašeni, ali samo po Isusu Kristu. Normativna nekonstitutivna pozicija drži da je Isus normativan za religijsku istinu i Božje spasenje, ali on ne donosi spasenje izvan Crkve. Pluralizam tvrdi da je spasenje dostupno svim ljudima kroz sve religije jednako. Haight odbacuje ekskluzivističku i konstitutivno inkluzivističku poziciju za koje smatra da više nisu vjerodostojne. U isto vrijeme želi sagraditi most između normativno nekonstitutivne i pluralističke pozicije afirmirajući normativnost Isusa Krista za Božje spasenje cijelog

[8] Usp. *Isto*, 196-202.

čovječanstva koja ne potkopava istiniti i spasenjski karakter drugih religija. I u ovoj stvari također, Haightova polazna točka je historijski Isus. U Isusovom vlastitom naviještanju malo je dokaza da je On rekao za sebe da je konstitutivni posrednik Božjeg spasenja. Upravo suprotno, On je naviještao Božje kraljevstvo, vladavinu Božju i Boga kao isključivi uzrok spasenja. Isus, kao simbol i posrednik Boga unutar kršćanske zajednice jest uzrok kršćanskog spasenja, ali ne postoji historijska uzročnost koja povezuje Isusa s narodima izvan kršćanstva. Čista je spekulacija tvrditi bilo kakvu uzročnu veza između Isusa i spasenja nekršćanskih vjernika.[9]

Haight otvara nove mogućnosti za dijalog s drugim religijama dajući spasenjsku vrijednost njihovim simboličkim medijacijama. U sadašnjem je vremenu očito da je religijski dijalog nužan, ne samo kao znak tolerancije i napora za postizavanje mira među različitim narodima koji pripadaju različitim religijskim denominacijama. Nije dovoljno upoznati i učiti o drugim religijama kako bi se bilo sposobnim za dijalog, nego pozitivnije od toga, čovjek treba postati svjestan činjenice da se može obogatiti vrijednostima drugih religija.

Kako bi demonstrirao otvorenost tradicionalnog nauka stvarnim medijacijama Božjeg spasenja u drugim religijama, Haight ga nastoji interpretirati i učiniti razumljivim u današnjem kontekstu. U jednom cijelom poglavlju knjige *Jesus, Symbol of God*, Haight izlaže svoju interpretaciju koncila u Niceji i Kalcedonu. On prihvaća Nicejsko vjerovanje i kalcedonski nauk kao mjerodavan i normativan, ali naglašava potrebu njihove reinterpretacije. Promijenjeni svjetonazori, nove spoznaje, nove metode istraživanja i razumijevanja, antropomorfni pogled na svijet, mitološki jezik utjelovljenja i novi pristup "odozdo" čine općenito temeljne razloge za sveobuhvatnu reinterpretaciju klasičnog nauka. Nicejska teologija se gotovo isključivo oslanja na ivanovski okvir i odbacuje kristologije sinoptičkih evanđelja koje govore o Isusu kao integralnom ljudskom biću. Takva kristologija "odozgo" donosi hipostatizaciju Logosa, što nije i skladu s novozavjetnom kristologijom "odozdo". Stoga bi reinterpretacija trebala uključiti i druge kristologije uz onu ivanovsku, te isključiti reifikaciju religioznog simbola "Logosa" koji predstavlja samo jedan Božji aspekt. Za Haighta, Isusovo božanstvo treba razumijevati kroz susret s Bogom u i kroz Isusa za ljudsko spasenje. Isusovo božanstvo treba tvrditi na temelju soteriologije, na temelju iskustva spasenja koje Isus posreduje. "Značenje Nicejskog nauka jest u tome da nitko manji od Boga nije bio i jest prisutan i na djelu u Isusu. To znači da Bog koga se susreće u Isusu za naše spasenje jest istinski Bog. Ova tvrdnja o Isusovom božanstvu uključuje drugu tvrdnju o Bogu:

[9] Usp. *Isto*, 395.-405.

Bog je imanentan u i osobno prisutan ljudskom iskustvu.[10] To je način na koji Bog objavljuje svoju prisutnost u Isusu."[11] Pored već spomenute kritike Nicejskog nauka, koju se također može usmjeriti i prema Kalcedonskom nauku, na Isusa se gleda kroz apstraktne i općenite metafizičke pojmove kao što su narav, osoba, supstancija i biće. Tomu nedostaje historijskog pojmovlja o Isusu. Iako se potvrđuje Isusova konsupstancijalnost s nama, Niceja i Kalcedon mu daju jedinstvenu poziciju prema Bogu koja ide iznad sinoptičkih evanđelja gdje je Isus jedan od nas koji se obraća Bogu kao nebeskom Ocu. Isus je također oslikan na apstraktan način kao božansko biće koje posjeduje integralnu ljudsku narav dok Isusova ljudska narav može biti uzeta samo kao konkretna i puna ljudska pojavnost u povijesti. Historijski Isus treba biti polazišna točka, a ne Logos i njegovo utjelovljenje.

Moje zanimanje za teologiju Rogera Haighta započelo je na magistarskom studiju u Sjedinjenim Američkim Državama, kada smo u jednom kolegiju studirali dvije suvremene kristologije od kojih je jedna bila Haightova. Moj magistarski rad bavio se temom Logos kristologije i pneumatološke kristologije te odnosom Isusova čovještva i božanstva kod Haighta. U ovom doktorskom radu nastojat ću produbiti temu Haightova poimanja Isusova bogočovještva i njegova simboličkoga spasenjskog posredovanja.

Doktorski rad ćemo podijeliti na deset poglavlja. U poglavljima od prvog do osmog bavit ćemo se analizom Haightove metode koju koristi u teologiji uopće, a posebno u kristologiji. Osobiti naglasak stavit ćemo na njegovu generičku metodu kritičke korelacije i nužnost reinterpretacije kršćanskih simbola i nauka, a osobito nicejsko-kalcedonskog nauka. Haight je jako zainteresiran za povijesnog Isusa i kristologiju "odozdo" koja treba generirati novo razumijevanje kršćanskih simbola za naša vrijeme. Izložit ćemo njegov prijedlog revidirane Rahnerove Logos kristologije "odozdo" i pneumatološke kristologije kao dva jednako vrijedna puta razumijevanja Isusa i njegove spasenjske uloge u postmodernom svijetu, s time da Haight ipak preferira pneumatološku kristologiju kao pogodniju za Isusovo spasenjsko posredovanje Boga kao Duha. Kroz dijalektičku strukturu simbola predstavit ćemo Haightovo poimanje Isusova božanstva koje bi prema njegovom mišljenju moglo biti razumljivo današnjoj intelektualnoj kulturi u multireligijskom svijetu.

U devetom poglavlju analizirat ćemo i kritički vrednovati hermeneutičku fenomenologiju koju Haight kroz primjenu generičke metode i metode korelacije primjenjuje

[10] Kada govori o Božjoj prisutnosti u ljudskom iskustvu, Haight koristi izraz *present to and in human experience* koji ćemo na hrvatski jezik doslovno prevoditi sa *pristunošću nečemu i u nečemu.* Kada govori o Božjoj prisutnosti u Isusu, razlikuje *God's presence to and in Jesus* što ćemo također prevoditi sa *Božjom prisutnošću u Isusu*.
[11] *Isto*, 284.

na sve religiozne simbole, od objave do same osobe Isusa Krista. Kritički ćemo se osvrnuti na Haightovo razumijevanje inkulturacije koja treba odgovoriti na njegov zahtjev da vjera mora postati oblikom svake kulture u koju se želi inkulturirati. Osobitu pozornost posvetiti ćemo analizi preferiranja pneumatološke kristologije i posljedicama na reinterpretaciju nicejsko-kalcedonskog nauka o Isusovom bogočovještvu. U tom smislu kritički ćemo se osvrnuti na adekvatnost Haightove simboličke teologije za reinterpretaciju Isusova bogočovještva.

U desetom poglavlju predstavit ćemo *Priopćenje* Kongregacije za nauk vjere u svezi Haightove knjige *Jesus, Symbol of God* i reakcije Američkoga teološkoga katoličkoga društva i Američke biskupske konferencije s tim u svezi.

1. NARAV TEOLOGIJE I TRI ASPEKTA LJUDSKE EGZISTENCIJE

Prije nego li se pozabavi temom naravi teologije i aspektima ljudske egzistencije, Haight uočava da je svijest historiciteta[12] temeljna odrednica sadašnje intelektualne kulture. S njom dolazi i osjećaj kontingencije, pluralizma i promjene. Iako svatko dijeli, u određenoj mjeri, taj osjećaj historiciteta, postoje različiti stupnjevi prihvaćanja istoga od različitih ljudi. To varira od općeg prihvaćanja i otvorenosti prihvaćanju promjena do dubokog odbijanja i dezorijentacije. "Ako je sve historijski relativno, tako da nam nije dohvatljiva niti jedna stabilna formulacija istine, vodi li to neizbježno u potkopavanje svih vrijednosti i konačno u neku vrstu nihilizma?"[13]

Takva bojazan koja ulijeva osjećaj nesigurnosti manifestira se u teološkim školama, a osobito u odgoju budućih službenika Crkve. Budući da mnogi studenti ne mogu prihvati ovu radikalnu otvorenost prema povijesti, jednostavno upadaju u različite oblike fundamentalizma ili tradicionalizma, tako da nalaze utočište u pribjegavanju formulama iz prošlosti. Drugi su naprotiv općenito otvoreni mogućnosti reinterpretacije kršćanskog nauka koji treba biti vjeran tradiciji i relevantan za sadašnje vrijeme. Kod ovih drugih, Haight uočava nesnalaženje u načinu kako ući u taj proces interpretacije koja onda završava u čistom ponavljanju onoga što je Crkva u prošlosti rekla. Rezultat toga je da studenti ne mogu ništa bolje od toga, nego da ponavljaju fraze iz katekizma kojeg su učili u svojoj mladosti.[14]

Takva situacija u teološkim školama nije samo uzrokovana nesigurnošću pred izazovima historijske svjesnosti, nego i u nedostatku oruđa za teološku refleksiju usmjerenu

---

[12] Haight koristi različite termine u naglašavanju osobite svijesti, osjetljivosti ili iskustva povijesnosti, historiciteta (*historical consciousness, experience of historicity, sense of historicity, counsious of historicity*), a najčešće izraz *historical counsciousness* kojeg prevodimo kao *historijska svjesnost*). Historijsku svjesnost on razumijeva kao svijest o postojanju u vremenu, te shvaćanje da je sadašnjost proizvod prošlosti. Za njega je to duboko iskustvo relativnosti i različitosti načina mišljenja i djelovanja u različitim vremenima i mjestima. Takvo shvaćanje nam ne dopušta zamišljati Božju providnost kao gotovi plan za odvijanje ljudske povijesti u nekakvom detaljnom ili partikularnom smislu. Historicitet implicira da je tijek ljudskih događaja otvoren i neodređen, da je ljudska povijest, barem u nekoj mjeri, u korporativnim ljudskim rukama. Usp. Roger HAIGHT, *An Alternative Vision. An Interpretation of Liberation Theology*, New York, 1985., 17. Historijska svjesnost znači arbitrarnost povijesti. Ona uključuje shvaćanje da sve što postoji u vremenu i povijesti jest individualno i partikularno, određeno jedinstvenim povijesnim okolnostima vremena i mjesta. To iskustvo jest iskustvo relativnosti. Usp. Roger HAIGHT, *Dynamics of Theology*, New York, 1990., 36-38. Druga strana povijesne svjesnosti i njezin osjećaj autonomije je sekularizirana svjesnost. To je osjećaj onog biti kod kuće u ovom svijetu i vremenu. To je gubitak nekog intervencionističkog Boga od kojeg se očekuje da riješi sve probleme. To je pogled na svijet kao na sirovinu za ljudsku kreativnost. Usp. Roger HAIGHT, *The Experience and Language of Grace*, New York, 1979., 161. Sve je povijesno uvjetovano, pa i sam proces umovanja. Temelj povijesne svjesnosti je u epistemološkom i ontološkom, jer su ljudi vezani za materijalni svijet osjetilnih datosti. Ono što ljudi znaju uglavnom je naučeno iz osjetilnih i iskustvenih izvora. Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, New York - London, 2005., 34-37.

[13] Roger HAIGHT, *Dynamics of Theology*, New York, 1990., ix.

[14] Usp. *Isto.*

prema zadatku reinterpretacije. Poziv je to na konstantno sustavno preispitivanje samih teoloških premisa. Samo ponavljanje teoloških formula nije na službu Božjem narodu, već može biti i neki oblik nevjere i nedostatak odgovornosti prema kršćanskoj poruci.[15]

U svom preispitivanju fundamentalnih premisa svih teoloških iskaza, Haight ističe da sve one imaju svoj antropološki temelj u vjeri, te impliciraju ili izravno pokazuju na nešto objavljeno unutar iskustva transcendencije, a same su historijski uvjetovane.

Haight se ne želi direktno baviti sadržajem kršćanske poruke, nego izvorima kroz i po kojima se taj sadržaj prenosi ljudima. On "ne argumentira koristeći se Pismom ili crkvenim autoritetom, jer se pita kako netko može pojmiti da Pismo napisano u prošlosti ili crkvena tradicija može biti religijski ili teološki autoritet u historijski svjesnoj kulturi. Odgovor na mnoge od tih pitanja može biti samo apel na zajedničko iskustvo naroda unutar zajednice vjere."[16]

Njegov "cilj je osigurati temelje za kreativnu interpretaciju ili reinterpretaciju tradicionalnog nauka. Danas je historijska svjesnost datost. Nakana je pokazati da reakcija na historijsku svjesnost ne bi smjela biti reakcionarna, na način povlačenja od kulture u sigurne enklave ponavljanja onoga što se mnogima u današnjem svijetu čini kao arhaične formule prošloga svijeta. Na neki način, moramo postavljati istraživalačka pitanja koja onemogućuju svako fundamentalističko oslanjanje na tradiciju kako bi se otvorila nova sigurnost uvida i prosvijetljenog značenja koji dopušta toj istoj tradiciji ponovno oživjeti unutar historijske svjesnosti."[17]

U navještaju kršćanske poruke traži se mnogo kritičnija i imaginativnija interpretacija, te ako se ne nađe sloboda dramatične reinterpretacije iste, prijeti gubitak, kompromitiranje ili čak proturječje toj poruci. Zahtijeva se, stoga, svjesno odricanje od tradicionalizma, kako bi se tradicija sačuvala živom i smislenom, što opet traži kritičko razumijevanje samih temelja teologije.[18]

Postavljaju se temeljna pitanja: Što je teološko znanje? Na temelju čega netko govori teološki? Kako se dolazi do teoloških stajališta? Haight želi izložiti neke pretpostavke koje stoje iza pokušaja odgovora na takva pitanja, a te pretpostavke pomažu objasniti metodu i zaključke tog napora. Za njega su one kao nekakvi prvi principi, ne u smislu aksioma, nego elementi iskustva koje stalno kvalificira teološku imaginaciju. Ti principi ili uvjerenja tiču se

[15] Usp. *Isto*, x.
[16] *Isto*.
[17] *Isto*, xi.
[18] Usp. *Isto*, xii.

naravi teologije i tri aspekta ljudske egzistencije: historiciteta, transcendentalnosti i dinamičke slobode u djelovanju.[19]

1.1. Teologija kao apologetika

Prema Haightu, teologiju kao disciplinu u sadašnjem vremenu treba razumjeti kao onu koja traži određivanje i razumijevanje istine u pozadini cijele stvarnosti. Ona ne govori samo o Bogu, već pokušava tumačiti sve stvarnosti (svijet, ljudsku egzistenciju, društvo i Boga) iz viđenja koje je posredovano kršćanskoj zajednici njezinim religioznim simbolima. Time se ne pridodaje nikakvo novo znanje, u strogom smislu riječi, o svijetu, već religiozni simboli posreduju susret s transcendencijom koja preoblikuje sve naše redovite ili znanstvene spoznaje o konačnoj stvarnosti. Taj široki i potpuno otvoreni pogled na teologiju koja se bavi svom stvarnošću nije nešto samo apriorno, nego on opisuje način na koji je kršćanska teologija djelovala kroz stoljeća.[20]

Sva teologija mora biti apologetska, s tim da ovdje riječ "apologetska"[21] ne znači dokazivanje ili demonstriranje istine kršćanskog viđenja nasuprot drugim poimanjima stvarnosti. Zbog povijesnosti objave, i sve istine, kršćanska teologija će uvijek biti konfesionalna. Biti apologetska znači samoočitovanje pred "drugima", "svijetom", utvrđivanje značenja i univerzalne relevantnosti u smislu zajedničkog ljudskog iskustva. Apologetsku dimenziju teologije Haight izražava teorijom ili principom subalternacije[22] koja je u klasičnoj teologiji, primjerice, značila uključivanje kritičkog umovanja u teološku disciplinu koje ostaje regulirano prihvaćenim istinama objave. Danas je zadaća teologije objasniti principe vjere i objave, te "opravdati" njihovo mjesto u razumljivom diskursu ljudskih bića jednih s drugima. Ta promjena situacije i naše novo prepoznavanje iste određuje teološku apologetsku strukturu. Teologija uključuje kritički um koji je uveden u kontekst iskustva posredovanoga kršćanskim simbolima. Stoga je apologetski zadatak teologije objasniti i učiniti razumljivim kako su ti temelji vjere, objave i simboličkog jezika transcendencije smisleni i univerzalno relevantni u ljudskom životu. Taj pomak u apologetskoj strukturi teologije vidljiv je kroz tri refleksije.

---

[19] Usp. *Isto*, 1.
[20] Usp. *Isto*, 1-2.
[21] Usp. Roger HAIGHT, *An Alternative Vision. An Interpretation of Liberation Theology*, 109.
[22] Pojam koji koristi M. D. Chenu kad govori o teologiji Tome Akvinskog kao onoj koja se bavi cijelom stvarnošću. Prema tom principu neka disciplina ili znanost može biti ustanovljena svojim predmetom i načinom spoznavanja koje je preuzeto iz druge discipline ili znanosti i razvija se prema njezinim principima. Neka znanost, disciplina ili skup principa može postati intrinzičan drugoj tako da se unese u "više" ili "dublje" principe poznate u drugoj znanosti. Kao na primjer fizika koja se razvija unutar principa i aksioma matematike. Usp. Roger HAIGHT, *Dynamics of Theology*, 2.

Kao prvo, teologija mora odgovoriti situaciji u kojoj se razvija, tj. može biti shvaćena samo onda ako ima neke veze sa sadašnjim ljudskim iskustvom i jezikom. Kako bi bila smislena, teologija mora apelirati na religiozno iskustvo. Kao drugo, mora biti univerzalno relevantna, jer kršćanska vjera i objava govori o spasenju koje se tiče cijelog čovječanstva. I kao treće, sekularizacija u naše vrijeme ozbiljno dovodi u pitanje religiozne dimenzije ljudskog iskustva i univerzalnu relevantnost kršćanske objave. Zbog svega toga teolog ne može više jednostavno "pretpostavljati" ili "uzeti zdravo za gotovo" one premise na kojima je fundamentalna teologija gradila u prošlosti. Ona se jednostavno mora objasniti unutar Crkve, pred kršćanima koji žive u svijetu i u svom misijskom poslanju.[23]

1.2. Socijalni historicitet

Socijalni historicitet i historijska svjesnost je slijedeći uvid koji nam daje refleksija nad historicitetom općenito. Kad pokušamo zamisliti ljudsku egzistenciju konkretno i kao cjelinu, nemoguće je izbjeći realizaciju njezina historiciteta. Realizacija ljudske egzistencije proteže se kroz veliko razdoblje vremena, a ta vremenitost uključuje napredak i nazadak, uspone i padove; konstantnu promjenu i novinu. "Povijesna narav ljudske egzistencije implicira trajne neizbježne promjene koje su zapisane u vremenu kao takvom."[24]

Osobita kvaliteta te povijesne dimenzije ljudske egzistencije nalazi se u individualnosti i partikularnosti.[25] Svi ljudski fenomeni u društvu, društvenim događajima i njihovim naracijama do samih pojedinaca jesu partikularni; u sebi definirani određenim vremenom, mjestom i okolnostima koje je konstituiraju i ujedno limitiraju. Mreža ovih odnosnih partikularnosti koja sačinjava svaki segment ljudske egzistencije u sebi sadrži kontingentnost (slučajnost, nenužnost). Priznavanje te kontingentnosti nosi sa sobom prijeteći i dezorijentirajući aspekt historijske svjesnosti.[26]

"Ideja socijalne konstitucije ljudske egzistencije je intimno povezana s historicitetom. Ona potječe iz iste konkretne i povijesne imaginacije. Paradoksalno, kad netko pokušava definirati konkretnu ljudsku osobu unutar jednog historijski svjesnog okvira, ideja diskretno autonomnog individualnog sebstva odjednom nestane. Nijedna jedinstvena individualna osoba nije samo to, jer svaka takva osoba postaje i razvija se u mreži odnosa koji djeluju u

---

[23] Usp. *Isto*, 2-3.
[24] *Isto*, 4.
[25] *Vidi*, Ernst TROELTSCH, *The Absoluteness of Christianity and the History of Religions*, Richmond, 1971., 63-64.
[26] Usp. Roger HAIGHT, *Dynamics of Theology*, 4.

definiranju sebstva. Stoga, ne samo da je ljudska egzistencija kao cjelina socijalni fenomen, nego također i svaka ljudska osoba jest socijalno konstituirana."[27]

Tu socijalnu konstituiranost ljudske egzistencije H. Richard Niebuhr izražava pojmom odgovarajućeg sebstva (responding self). Etičku dimenziju osobne odgovornosti on stavlja unutar šireg antropološkoga okvira svake osobe kao odgovarajućega sebstva.[28] Od početka i u svakom trenutku svoje egzistencije osoba djeluje. Ona je u središtu odnosa kroz koju prolazi cijeli niz utjecaja i djelovanja na svim zamislivim razinama. Stoga je svaka osoba konstituirana mrežom dinamičkih odnosa. Svako samoinicijativno djelovanje u isto vrijeme je i odgovor na utjecaj svijeta, društva i drugih. Stoga ljudska bića nikad jednostavno ne su-djeluju direktno kao čisti individue. Uvijek smo društveno povezani izvanjskim svijetom kojega dijelimo. Povezani smo objektiviziranim modelima razumijevanja posredovanih jezikom, te očekivanim zajedničkim obrascima ponašanja koje nam posreduje socijalni etos. Stoga se može reći da je sama narav individualne osobe u sebi socijalna.[29]

Uzimajući u obzir realizaciju historiciteta i socijalni karakter ljudske egzistencije, nemoguće je oblikovati definitivnu antropologiju. Odrediti ljudsko kao takovo čini se i previše apstraktnim i nekorisnim ili jednostavno protuslovnim aktualnoj povijesnoj egzistenciji. Želimo li razumjeti ljudsku egzistenciju, moramo studirati njezinu povijest jer ona predstavlja aktualizaciju humaniteta. Povijest ne možemo podrediti apriorističkom razumijevanju, već s njom "dobivaš ono što vidiš". U najboljem slučaju, antropologija može biti shvaćena kao socijalna i komparativna disciplina, a povijest društava je uvijek u mijeni dinamičkih međuodnosa i ostaje otvorena budućem razvoju i promjenama.[30]

"Konačno, povijesna, društvena i ljudska egzistencija nije primarno karakterizirana redom, nego neredom. Taj temeljni uvid najdublji je doprinos teologije oslobođenja kršćanskoj teologiji. Socijalna egzistencija u većem dijelu ljudske rase danas, može biti karakterizirana samo kao primarno negativna u smislu kriterija ljudske patnje. Polazište teologije osjetljive na socijalne i povijesne uvijete ljudske egzistencije na može biti pozitivno; ono mora biti negativno iskustvo koje reagira protiv nasilja nad *humanumom* koje povijest sama stavlja pred nas... Teološko razumijevanje ne može se odijeliti od aktualne situacije tolikih ljudi koji su žrtve društvene patnje. I mnogo pozitivnije, samo historijska svjesnost

[27] *Isto*, 4.
[28] Slika odgovornosti sugerira da je čovjek odgovaratelj, uključen u dijalog, uvijek djelujući u odgovaranju na djela i sile osobe. Usp. Helmut Richard NIEBUHR, *The Responsible Self: An Essay in Christian Moral Philosophy*, New York, 1963., 55-68.
[29] Usp. Roger HAIGHT, *Dynamics of Theology*, 4.
[30] Usp. *Isto*, 5.

može osloboditi kršćansku imaginaciju za zadatak reinterpretacije. Historijska svjesnost jest uvjet mogućnosti kreativne teologije."[31]

1.3. Transcendentalna analiza

Haight drži pogrešnim odbacivanje transcendentalne analize[32] od strane nekih teologa koji s historicističke perspektive promatraju ljudsku egzistenciju, jer u samoj negaciji te metode nalazi se temelj i mogućnost nekog njezinog oblika.

"Pod transcendentalnom metodom podrazumijevam reflektiranje nad ljudskom egzistencijom koje je sposobno razotkriti univerzalno u partikularnom. Transcendencija u prvotnom smislu jednostavno znači 'ići iznad, preko'. Kao metoda koja istražuje ljudsko, transcendentalna analiza, stoga, nosi uvjerenje da kritičko istraživanje konkretnog ljudskog subjekta može donijeti pravi uvid u elemente koji idu iznad partikularnog iskustva, koji su zajednički ljudskoj egzistenciji kao takvoj i stoga su dimenzije ljudske naravi.[33] Sama transcendentalna analiza ide iznad ili ispod pukih psihološki svjesnih iskustava prema uvjetima koji ih uopće čine mogućima. Zato transcendentalna analiza može donositi opće iskaze o ljudskih uvjetima koji mogu biti valjani, kao mogućnosti i zbiljnosti, bez obzira je li pojedina kultura, društvo ili skup osoba izričito svjestan takvih iskustava."[34]

Razlozi za valjanost te analize čine se u isto vrijeme jednostavnima i u nekoj mjeri neprovjerljivima. Čini se kao da čovjek osjeća ili "vjeruje" u jedinstvo vrste ili ljudske rase kroz sve njezine različite manifestacije. To iskustvo Haight uspoređuje s monoteističkom vjerom u objavu jednoga Boga koji je Bog svih ljudi. Logika istine i njezin unutarnji imperativ u važnima stvarima kao da transcendira "ono što je istina za mene". Valjanost nekog oblika transcendencije vidljiva je kroz iskustvo komunikacije. Ako bismo historicističku premisu individualnosti apsolutizirali, nikakva ljudska komunikacija ne bi bila

---

[31] *Isto*, 5.

[32] Transcendentalno ovdje znači univerzalno. Neograničeno samonadilaženje ljudske egzistencije i sezanje za krajnjim i trajnim karakterizira sav ljudski subjektivitet. Vidljivo je to iz same fenomenološke ili deskriptivne i transcendentalne analize samog ljudskog djelovanja. Bio netko svjestan ili nesvjestan tog dinamizma on djeluje kao preduvjet, kao unutarnji zakon, kao apriorna dimenzija ljudskog čina u spoznavanju, htijenju, nastojanju i postizanju nečega. Moguće je na temelju toga tvrditi da taj unutarnji dinamizam sadrži implicitni zahtjev za postojanjem transcendentnog i apsolutnog objekta koji odgovara tom urgentnom i unutarnjem impulsu prema ultimativnoj stvarnosti. Usp. *Isto*, 57., 64.; *Vidi*, Roger HAIGHT, *An Alternative Vision. An Interpretation of Liberation Theology*, 70-74.

[33] Haight nema namjeru opredjeljivati se ovdje za supstancijalnu filozofiju ljudske naravi koja bi onda bila povezana s transcendentalnom analizom niti želi s pozicije nekoga tko djeluje iz historicističke perspektive zastupati rigorističku procesnu filozofiju koja negira poimanje ljudske "naravi" ili "supstancije". S obje strane su potrebni napori kako bi se akomodirala ona druga dimenzija.

[34] *Isto*, 5-6.

moguća. To da je ona ipak moguća implicira nužnost zajedničke dimenzije ljudske egzistencije. U srcu svakog sustava znanja, svake teologije, čak i one historijski svjesne, leži implicitna forma transcendentalnog shvaćanja.[35]

"Ključno je na ovom mjestu kategorički afirmirati da transcendentalna analiza ne može prevladati historicitet, nego samo najradikalnije oblike anarhističkog relativizma i solipsizma. Osim ovih desperatnih ekstrema, historijska svjesnost ne gubi ništa od svoje snage. Štoviše, kritičari transcendentalne analize su utoliko u pravu kad kažu da se sada vidi kako je ona bila zloupotrebljavana u prošlosti. Transcendentalna analiza je bila redukcionistička, pružajući samo apstraktnu, individualističku i privatnu interpretaciju ljudske egzistencije koja nije uzimala u obzir konkretne povijesne datosti koje čine aktualnu stvarnost ljudske egzistencije. Stoga transcendentalna analiza ne omogućuje razvoj cjelovite antropologije. U najboljem slučaju ona može ponuditi okvir unutar kojeg čovjek može odrediti 'antropološke konstante' koje univerzalno karakteriziraju povijesnu egzistenciju."[36]

Transcendentalnu metodu ne treba odijeliti od socijalno-povijesne metode. Obje metode imaju svoje utemeljenje u stvarnim, ali različitim dimenzijama ljudske egzistencije. Svako ljudsko iskustvo je posebno, jedinstveno i individualno. Samo ljudsko umovanje je historijski uvjetovano te je karakterizirano dimenzijom jedinstvene partikularnosti. No, u isto vrijeme unutar svakog ljudskog iskustva nalazimo duboke dimenzije koje su karakteristične za ljudsko kao takovo. Pozivajući se na Rahnera, Haight tvrdi da svako ljudsko iskustvo ima kategorijalnu i transcendentalnu dimenziju.[37] Unutar kategorijalne dimenzije iskustva otkrivamo faktore koji idu iznad "moga" iskustva, te su zajednički svim ljudskim bićima.[38]

U svom apologetskom pristupu teologiji Haight smatra transcendentalnu analizu neizostavnom, ali u svakom slučaju je želi balansirati s historicističkog stajališta.

---

[35] Usp. *Isto*, 6.
[36] *Isto*, 6.
[37] Razlikovanje između kategorijalnog i transcendentalnog iskustva prisutno je gotovu u cijelom filozofsko-teološkom opusu Karla Rahner. "To iskustvo se zove transcendentalno zbog toga što ono pripada nužnim i neotuđivim strukturama samog spoznavajućeg subjekta i zbog toga što se ono upravo sastoji u transcendenciji iznad bilo koje partikularne grupe mogućih objekata ili kategorija." Karl RAHNER, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, New York, 1978., 20. Poseban transcendentalni element na koji se Rahner fokusira kad govori o transcendentalnoj dimenziji iskustva je implicitno "iskustvo apsolutne transcendencije" koje je konstitutivno za samu ljudsku egzistenciju. No, to transcendentalno iskustvo transcendencije uvijek je posredovano po svijetu. "Ono što zovemo transcendentalnim znanjem ili iskustvom Boga je *a posteriori* znanje u onoj mjeri u kojoj se transcendentalno iskustvo slobodne subjektivnosti događa samo u čovjekovom susretu sa svijetom i osobito s drugim ljudima." Usp. *Isto*, 51-52.
[38] Usp. Roger HAIGHT, *Dynamics of Theology*, 7.

1.4. Akcija

Haight ljudsku egzistenciju karakterizira kao slobodu u supstantivnom smislu sinonimnu s duhom,[39] te tu karakterizaciju želi proširiti kategorijom akcije. Ona dodaje slobodi direktnu referencu na njezinu dinamičku kvalitetu. "Sloboda je najistinskije svoja kad je sloboda u djelovanju."[40] Izraz "akcija" (djelo, djelovanje), Haight preuzima od Mauricea Blondela,[41] bez namjere da predstavi povijesno izvješće njegova filozofskog mišljenja. "Djelovanje u svom najopćenitijem smislu upućuje prema postojanju, u ovom slučaju prema ljudskoj egzistenciji. Ljudska egzistencija je djelovanje (akcija). Ali djelovanje označava ljudsku egzistenciju u stalnom činjenju; to je dinamičko postojanje. Kao i sama riječ egzistencija, djelovanje je analogno; postojanje se realizira u mnogim oblicima, i djelovanje koje je ljudska egzistencija, odvija se na različitim nivoima. Iznad čistog čina postojanja, ljudska osoba djeluje biološki, psihološki; spoznavanje je djelovanje; htijenje je djelovanje; činjenje ovoga ili onoga jest djelovanje. Kad je djelovanje u punom smislu ljudsko, kada je posredovano svjesnom inteligencijom, djelovanje je jedva različito od slobode u činjenju."[42]

Gledajući na ljudsku egzistenciju iz perspektive djelovanja (akcije) usmjereni smo u pravcu dinamičke filozofije života. Ljudski život je djelovanje; njegova svrha je djelovanje poradi otkrivanja i stvaranja. Ljudsko postojanje je projekt.[43] Aktivna svrhovita dimenzija ljudske egzistencije smjer je u kojem Haight želi gledati na ljudski život, ne isključujući sve pasivnosti kojima je izložena ljudska egzistencija, te ta dva polariteta želi zadržati u zdravom ravnovjesju. Blondelova kompleksna transcendentalna analiza ljudskog djelovanja nikako ne dovodi do negativnog "aktivizma". Naprotiv, djelovanje u sebi integrira mnoge dimenzije ljudske egzistencije, te otvoreno i analogno značenje te kategorije omogućuje analizu cjeline. "Mnoge polaritete ljudske egzistencije možemo držati zajedno u napetosti s ili u međusobnom odnosu unutar dublje osnove djelovanja. Spoznavanje, htijenje i činjenje jesu oblici djelovanja koji dalje konstituiraju ljudsku osobu u bivanju ovakvom ili onakvom. Intelekt i volja nisu izvan međusobnog odnosa; spoznavanje je *za* htijenje, a htijenje *za* akciju, u smislu

---

[39] Usp. Roger HAIGHT, *An Alternative Vision. An Interpretation of Liberation Theology*, 5-7.
[40] Roger HAIGHT, *Dynamics of Theology*, 7.
[41] Usp. Maurice BLONDEL, *Action. Essay on a Critique of Life and a Science of Practice, Notre Dame*, 1984.
[42] Roger HAIGHT, *Dynamics of Theology*, 7-8.
[43] Haight ovdje preuzima pojam koji Juan Luis Segundo koristi u svojoj evolucijskoj antropologiji i kristologiji. Time on kritizira kristologiju impliciranu u srednjovjekovnim *Duhovnim vježbana* Ignacija Loyolskog. *Vidi*, Juan Luis SEGUNDO, *The Christ of the Ignatian Exercises*, Maryknoll, 1987.

djelovanja. Djelovanje koje je puko postojanje konstantno i dinamički izbija kroz svijest, razmišljanje, spoznavanje i htijenje u daljnje pozicioniranje sebe u konkretnom ponašanju.[44]

Teorija i praksa nisu dijametralno suprotne jedna drugoj, već se drže u zajedničkom odnosu djelovanja. Teorija je zbog prakse, a praksa je usmjerena na prakticiranje koje nastaje kroz refleksivnu svjesnost. Praksa označava spoznavanje, refleksiju, kritički određeno i usmjereno djelovanje. "Teorija djelovanja može pomoći u razumijevanju kako individualne i socijalne dimenzije ljudske egzistencije utječu jedna u drugu, te kako djeluju jedna na drugu. S jednog stajališta ljudska osoba je kvazi-autonomni skup djelovanja. Osoba je djelovanje; čovjek ne može ne djelovati, tako da jesmo ono što činimo. Ljudska osoba se konstituira u postajanju djelovanjem. Ipak, na ljudsku osobu se također djeluje iznutra onim snagama koje se nalaze izvan prostora svjesnog samoposjedovanja."[45] Na to unutarnje djelovanje od strane vanjskih faktora svijeta, drugih osoba, društva kao cjeline, čovjek mora odgovoriti, pa je *actio* jednoga *passio* drugoga. Djelovanje je stoga vezivno tkivo društva. Objektivne institucionalne strukture se sastoje od dinamičkih obrazaca djelovanja koji se uvijek čine statičnima, ali su zapravo uvijek u kretanju.[46]

Dinamički koncept djelovanja je glavno sredstvo za Haightovo razumijevanje same naravi vjere, smisla objave, dinamizma religioznih simbola, komuniciranja biblijske poruke i logike teološke metode. On mu daje temeljni pojam za cjelovito poimanje duhovnosti, jer je duhovnost kršćanski život u akciji, a teologija ima zadaću hraniti duhovnost. Perspektiva koju daje filozofija akcije čini se kao princip koji koordinira čitavo Haightovo djelo.

---

[44] Usp. Roger HAIGHT, *Dynamics of Theology*, 8. Mogli bismo iz ovog izvući određene virtualnosti u razumijevanju ljudske naravi kod Tome Akvinskoga koje bi bile analogne gore spomenutom. Na primjer, narav nije čisto statična esencija kod Tome, nego izvor i princip djelovanja koje je uvijek u činjenju, i konstantna potencijalnost i virtualnost za daljnju aktualizaciju. Ta aktivnost biva kanalizirana kroz moći intelekta i volje prema krajnjem cilju ljudske egzistencije koji se dostiže kroz djelovanje.
[45] *Isto*, 8-9.
[46] Usp. *Isto*, 9.

2. HAIGHTOVA TEOLOŠKA METODA

Pitanje teološke metode je apsolutno temeljno pitanje za samu teologiju, jer način na koji netko razumijeva, upravlja razumijevanjem samim. Budući da je samo razumijevanje generirano metodom, nerazumijevanje unutarnjeg ustrojstva i logike metode može dovesti do površnih rezultata. Kad netko shvati prema čemu metodološki smjera neki teolog, može unaprijed ispravno vrednovati zaključke do kojih će isti doći. Metoda zahvaća sam teološki sadržaj kako bi oblikovala samo razumijevanje materijalnog objekta teologije.[47]

"Središnjost i važnost pitanja metode je složeno kad na trenutak sagledamo izvanredni metodološki pluralizam koji vlada u sadašnjoj teologiji. Teologija je zapravo jako udaljena od onih znanosti koje dijele veliki broj zajedničkih pretpostavki, aksioma i radnih principa. Najblaže rečeno, to je disciplina s mnogo metoda. No, te metode izgledaju toliko različite da se čovjek može pitati mogu li kršćanski teolozi međusobno komunicirati. Teologija je ono što teolozi čine, a oni čini toliko različitih stvari da bi se netko tko bi došao prvi put u to područje suočio s očitom konfuzijom."[48]

Neki biblijski teolozi smatraju da je kritičko razumijevanje Pisma relevantno za naše vrijeme, dok drugi kombiniraju egzegezu s kompleksnom teologijom objave koja pokušava objasniti kako ono što se dogodilo u prošlosti jest relevantno za život u današnjem vremenu. Drugi teolozi se koriste filozofijom jezika i hermeneutičkom teorijom kako bi otkrili simbole iz prošlosti kao posrednike istine koja se može doživjeti i u sadašnjem vremenu. Neki se teolozi oslanjaju na povijest kao disciplinu koja im može objasniti razvoj kršćanske teologije kroz stoljeća, na način da je situiraju i stave u ispravan suodnos, te da im u isto vrijeme otvori mogućnosti iznijeti zaboravljene povijesne mogućnosti za sadašnje razumijevanje. Različiti teolozi s različitih polazišta (konfesionalnih, ekumenskih, feminističkih, teologije oslobođenja itd.) služe se čitavim nizom različitih metoda. Činjenica je da postoji impresivan niz različitih metoda koje nam *de facto* potvrđuju pluralizam u teologiji kojeg treba priznati.[49]

Haightov cilj nije prevladati taj pluralizam, nego analizirati što se događa u kršćanskoj teologiji na takav način da u to uključi sve te različite projekte. On želi opisati metodološke principe na način da pokaže što u stvari svi ti različiti teolozi zapravo čine. U isto vrijeme te

[47] Usp. *Isto*, 189.
[48] *Isto*, 189.
[49] Usp. *Isto*, 190-191.

principe želi dovoljno specificirati kako bi isključio mogućnost da bilo koji teolog, u bilo koje vrijeme, može reći bilo što.[50]

2.1. Teologija kao hermeneutika

Haight se slaže s mnogim drugim teolozima da je teologija kao takva hermeneutička. Hermeneutika se definira kao disciplina koja određuje logiku i pravila tumačenja značenja ljudskih iskaza o značenju i vrijednostima. Teološka metoda je programsko stavljanje u praksu sustava za interpretaciju tradicije. Stoga je i teološka metoda hermeneutička, jer nastoji interpretirati tradiciju smislenim iskazima za današnje vrijeme.[51]

Teologija je pluralistička disciplina kako u smislu sadržaja, tako i u smislu teološke metode. U tome je i jako različita od pozitivnih znanosti, te kao i filozofija nema skup univerzalno prihvaćenih pretpostavki i premisa koje bi, manje više, činile univerzalno prihvaćenu paradigmu unutar koje bi se moglo baviti teologijom. U tom pluralizmu treba odbaciti, smatra Haight, dva ekstrema: fundamentalizam ili pozitivizam u objavi. Fundamentalizam je toliko vezan na riječi, formule i dogmatske izričaje da uopće ne smatra nužnim niti potrebnim njihovu reinterpretaciju. Radikalni liberalizam, koji podrazumijeva bilo teoretsku bilo praktičnu redukciju teologije na antropologiju, isključuje inicijativu Božje objave i ne dopušta nikakvu normativnu ili autoritativnu ulogu prošloj tradiciji.[52]

Haight ne pokušava postaviti nikakvu svoju specifičnu metodu, nego želi iznijeti principe koji su dovoljno općeniti da mogu obuhvatiti različite teološke metode. Ti principi trebaju biti smjernice za konkretno bavljenje teologijom. Postavljajući principe interpretacije u teološkoj hermeneutici, Haight se kreće unutar okvira napetosti između historijske svjesnosti i činjenice da je objava dana u određenom, specifičnom povijesnom trenutku. Historijska svjesnost uključuje nužnost razvoja i promjene, a objava uključuje nešto dano na određen način, koji može biti izgubljen, a treba ga zadržati netaknutim. Ova napetost može se izraziti na drukčiji način kroz nekoliko pitanja: Na koji način potreba stalne interpretacije autentične objave može zadržati njezinu autentičnost? Kako teologija koja govori različite stvari misli istu stvar koja je sadržana u originalnoj objavi? Krećući su unutar traženja

[50] Usp. *Isto*, 191.
[51] Usp. *Isto*, 12.
[52] Usp. *Isto*, 169-170.

odgovora na ta pitanja, Haight želi ustanoviti temeljne principe koji se tiču nužnosti interpretacije, njezine mogućnosti, strukture i svrhe.[53]

2.1.1. Nužnost interpretacije

"Kršćanstvo je religija tradicije. Ono je oblikovano nizom simbola koji čine njezin temelj i ustroj. Ti simboli su autoritativno interpretirani za zajednicu u određenom broju klasičnih doktrina oblikovanih u relativno ranom patrističkom razdoblju i nakon njega. No, te temeljne simbole je nužno reinterpretirati. To nije samo moralni imperativ, nego i povijesna nužnost; zajednica ne može ne reinterpretirati čak i svoje najtemeljnije i samoodređujuće simbole i doktrine. Razlog za to je u tome da je iskustvo, u bilo kojem vremenu nakon nastanka tih simbola, različito od originalnog iskustva koje je dovelo do njihovog stvaranja."[54]

Ta nužnost stalne interpretacije nije odmah očita. Čak se čini da bi bilo dovoljno samo ponavljati postojeće formule kršćanskog nauka i da njihovo značenje nije nužno reinterpretirati. Međutim, prema Haightovu mišljenju, odmah je jasno da i samo ponavljanje staroga u novim situacijama jest zapravo nužno reinterpretacija i promjena njihova značenja. Priznavanje ovog princip kao funkcije historijske svjesnosti traži određena razmišljanja o inherentnosti i nužnosti promjene značenja koje sama povijest nameće tradicionalnim izričajima.[55]

Antropološki temelji za nužnost interpretacije čine prvo područje razmišljanja. Nužnost stalne reinterpretacije leži u vezanosti ljudskog iskustva za svijet, konkretni, materijalni, historijski svijet, za svu spoznaju o tom svijetu. Upravo je ta kontekstualnost svega ljudskog spoznavanja ona koja utemeljuje historicitet svih jezičnih izričaja i značenjskih konstrukata koji zauzvrat rađaju historijsku svjesnost, smatra Haight te kaže: "Sveti simboli, tradicionalni tekstovi koji sadrže najvažnije ideje i vrijednosti i sama srž specifičnog genija zajednice, uvijek se nanovo prihvaća u svakom novom kontekstu i situaciji. To neizostavno znači da je novo značenje uvijek ekstrahirano iz prošlih simbola i njima dodano samom činjenicom njihovog primanja i prilagođavanja novim uvjetima. Naša prošlost kontinuirano je mijenjana novim otkrićima, reformama, renesansama i iskustvima; nizom sukcesivnih 'sada', tako da 'naša prošlost nikad ne prestaje mijenjati svoje značenje'."[56]

---

[53] Usp. *Isto*, 170.
[54] *Isto*, 170-171.
[55] Usp. *Isto*, 171.
[56] *Isto*, 171. *Vidi*, Paul RICOEUR, *The Symblism of Evil*, Boston, 1969., 22.

Povijesni hod, dakle, nužno nosi sa sobom promjene značenja, iz čega proizlazi nužnost pluralizma u široj zajednici, koji je opet utemeljen na različitih povijesnim iskustvima zajednice koja postoji u različitim kulturama. "Budući da je iskustvo funkcija povijesne situiranosti, razlike kontekstualnog iskustva pokazuju da se značenje temeljnih tvrdnji kršćanske vjere neizbježno mijenja; ista tvrdnja u različitom kontekstu neće značiti isto ili će možda značiti jako malo."[57] Kako bi primjerom pojasnio svoju tvrdnju, Haight uzima primjer Presvetoga Trojstva koje se klasičnom terminologijom izražava kao "tri osobe u jednom Bogu". U suvremenoj zapadnoj kulturi to se razumijeva kao tri autonomne osobe, odnosno osobe koje tvore jednu zajednicu. Ova klasična definicija mnogima u današnjoj kulturi komunicira jednu vrstu triteizma koji nema nikakvo značenje za njihov život. Ovaj pomak u značenju implicira da je klasična formula, efektivno i kerigmatski, postala heretična.[58]

Drugo područje razmatranja našeg teologa jest *princip analogije*. Nemoguće je tvrditi da je nešto istinito niti razumjeti datosti iz prošlosti ako one ne nose neku analogiju s onim što je doživljeno kao smisleno i istinito unutar nečijega vlastitog znanja. Mora postojati određena konzistencija i homogenost ljudskog iskustva kroz čitavu povijest, tako da datosti i značenja koja potpuno izlaze iz okvira mogućnosti našeg iskustva ne mogu biti shvaćena i potvrđena. Potreban je neki oblik analognog iskustva kako bi se moglo odrediti značenje. "Unutar ontološki ujedinjenog svijeta, analogija s onim što netko doživljavao kao istinito u sadašnjosti služi kao kriterij za afirmiranje istine općenito. Redovito se ne može tvrditi kao istinito u nekom drugom povijesnom kontekstu ono što netko zna da je ontološki nemoguće unutar svoga vlastiton kontesta."[59] Kao primjer uporabe principa analogije, Haight vidi u

---

[57] *Isto*, 171.

[58] Usp. *Isto*, 172.; O tome je pisao i Karl Rahner kad je postavio temeljni aksiom da ekonomijsko Trojstvo jest imanentno Trojstvo i obratno. Spasenje čovjeka je Bog sam (*gratia increata*) i ne može biti ništa drugo, neki različiti stvoreni dar (*gratia creata*). Božje djelovanje po Isusu Kristu u Duhu Svetom je Božje spasenjsko djelovanje, ali samo onda ako se čovjek po njemu i u njemu susreće sa samim Bogom, tj. ako je Bog "za nas" prisutan tu onakav kakav je taj Bog "u sebi". U svojem spasenjskom djelovanju Bog je "za nas" prisutan i nama dan kao onaj isti kakav je "u samome sebi". Razlog zbog kojeg Rahner govori o imanentnom i ekonomijskom Trojstvu jest krivo shvaćanje trojedinog Boga kojeg se danas shvaća u smislu "kršćanskog triteizma". Pojam "osobe" danas ima drukčije značenje od vremena patristike. Danas taj pojam označava prije svega *središte svijesti i slobode*. Stoga je Rahnerov prijedlog da se u govoru o Bogu umjesto "tri osobe" govori o "tri različita načina subsistencije" što treba bolje uskladiti s kršćanskim učenjem o jednom jedinom Božjem biću, jer "jedincatost bića znači i uključuje jedincatost jedne jedine svijesti i jedne jedincate slobode" Osim jedincatosti i nutarnje sjedinjenosti Božjeg bića, kršćanska teologija, prema Rahneru, mora iznositi također trojnost njegova "načina subsistencije". Usp. Karl RAHNER, Remarks on the dogmatic treatise 'de Trinitate', u: *Theological Investigations*, IV, London, 1974., 77-102.; Istu temu izričitog povezivanja imanentnog i ekonomijskog Trojstva nalazimo i kod Y. Congara i H. U. von Balthasara. Usp. Yves CONGAR, *Der Heilige Geist*, Freiburg, 1982. i Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik IV - Das Endspiel*, Einsiedeln, 1983.

[59] Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 42.

Bultmannovoj metodi interpretacije - demitologizaciji.[60] Mit je za Bultmanna korištenje ovosvjetskih pojmova i slika u opisivanju Boga, transcendencije i drugog svijeta. Iako je mit kod Bultmanna shvaćen negativno, Haight ne vidi razloga za to. Štoviše, on smatra da je potrebna remitologizacija, budući da je sav jezik o Bogu simboličan, ovosvjetski. Usprkos svim kritikama Bultmannove demitologizacije, ostaje činjenica da u mnogim biblijskim simbolima nalazimo miješanje mita i povijesti. Stoga se čini da je stvarnost biblijskog simbolizma potamnjena antičkim koncepcijama ili oblicima izražavanja. Treba zato osloboditi značenje tih koncepcija i izraza interpretacijom kulturnih oblika u suvremene egzistencijalne i historijske pojmove.[61]

Problematiku koju Bultmann iznosi Haight izražava u obliku pitanja. Recimo da postoje neki koji ne mogu prihvatiti da Bog intervenira u povijest na način očitog čuda, protivno redovitom djelovanju prirode. Oni ne mogu prihvatiti "zdravo za gotovo" ili na doslovan način mnoga izvješća o čudesnim događajima kojima obiluje Novi zavjet. Razlog odbijanja je u nemogućnosti uskladiti takve događaje s njihovih dosadašnjim iskustvom. Njihovo iskustvo načina i razumijevanja funkcioniranja prirode i povijesti je u suprotnosti s tim izvješćima. Mogu li takvi ljudi usprkos tome i dalje biti autentični i cjeloviti kršćani? Odgovor je za Bultmanna pozitivan, jer takvu kulturu ne bi bilo korektno samo zbog toga isključiti iz autentične kršćanske vjere. Ukoliko se takva kultura ne želi postaviti kao normativ drugim kulturama, moguće je da svaka kultura na svoj način interpretira kršćanstvo poštujući njegove temeljne premise. Haight smatra da se takvo Bultmannovo stajalište otvara prema tvrdnji da su religiozni izrazi simboli koji posreduju susret s transcendencijom koja se mora interpretirati unutar konteksta iskustva onih koji je primaju.[62]

Potreba stalne reinterpretacije kršćanskih simbola vidljiva je iz naravi temeljnih crkvenih dokumenata, bilo Pisma bilo dogme. Ti dokumenti su otvoreni za budućnost. Otvoreni su za kulture i različite situacije budućih naroda. Moguće ih je interpretirati kako bi dobili novo značenje kao odgovor na nove i različite situacije. "Drugim riječima, temeljni kršćanski simboli imaju takav unutarnji ustroj da ih je moguće reinterpretirati."[63]

Iz kompozicije temeljnih biblijskih i dogmatskih simbola moguće je opisati sam tijek interpretacije. Jednom napisani simbol postaje neovisan od originalne nakane njegova autora i od značenja koji je originalni auditorij u njemu primio. Ideja je kao zaleđena u tekstualnom

---

[60] Burtmannova definicija mita implicitno uključuje ideju da su "pojmovi ovoga svijeta" konstruirani na objektivan, literaran i ne-simbolički način. *Vidi*, Rudolf BULTMANN, *New Testament and Mythology. Kerygma and Myth*, H. W. Bartsch (ur.), London, 1953., 10.
[61] Usp. Roger HAIGHT, *Dynamics of Theology*, 172-173.
[62] Usp. *Isto*, 173.
[63] *Isto*, 173.

simbolu koji poprima svoj vlastiti neovisni život.[64] U drugom povijesnom kontekstu i pred drugim auditorijem koji je prima i čita s različitim problemima i pitanjima od originalnog auditorija, ona poprima novo značenje različito od onoga kojeg je autor imao na pameti. "Još jednom, dakle, samo primanje i ponavljanje simbola sa specifičnom nakanom vezanom za situaciju u kojoj se to događa, nužno generira nove interpretacije u različitim zajednicama u svakoj novoj situaciji."[65]

Isto vrijedi i obratno, kad iz sadašnje situacije želimo otkriti značenje biblijskih i crkvenih simbola. Sigurno ne tražimo što su oni značili u prošlosti, nego se u simbolima traže odgovori na sadašnja pitanja koja imaju značenje za današnje vrijeme u sadašnjem svijetu. Razlog povratka u biblijsko vrijeme i tradiciju nije povijesna znatiželja, nego otkrivanje značenja za današnje vrijeme. Stoga povijesna distanca nameće nužnost otkrivanja značenja za današnje vrijeme kroz reinterpretaciju.[66]

Hermeneutika sumnje čini posljednji niz razmatranja u kojem se pokazuje kao nužnost za stalno reinterpretiranje kršćanskog nauka. Ona ide u suprotnom smjeru od principa analogije s kojim treba biti u stalnoj napetosti. Haight se ovdje usredotočuje na socijalnu ulogu religioznih simbola. Vidljivo je kroz povijest kako kršćanski nauk oblikuje i izražava kolektivnu svijest i ponašanje religiozne zajednice. Od prosvjetiteljstva pa nadalje mnogi mislioci sumnjaju u antropološke temelje religije kao one koja otuđuje čovjeka. Njihova kritika se osobito odnosi na distanciranost kršćana od problema ovoga svijeta kroz projiciranje bolje budućnosti na drugom svijetu: radikalnom ovisnošću o Bogu potkopava se ljudska sloboda, propagira pasivnost, poslušnost, poniznost i izbjegava odgovornost. Kršćanstvo je često stajalo na stranu zakona, reda, dominantne klase u društvu, na štetu siromašnih i izrabljivanih. U toj kritičkoj analizi kršćanstvo izgleda kao krajnje dehumanizirajuće, jer sprječava punu kreativnost ljudskog duha, te daje svetu potporu tlačenju i nejednakosti. Sve više kršćana shvaća ovu kritiku kao djelomično točnu, ne naravno u principu nego činjenično.[67]

Haight tvrdi da socijalna struktura simbola koji oblikuju kršćansku svijest može biti socijalno korumpirana, na što nam jasno ukazuje povijest. Stoga je reinterpretacija simbola povijesna nužnost, koja se i nužno događa sama po sebi u povijesnom razvoju zajednice; ako ništa drugo barem samim ponavljanjem. Ipak, postoji moralni zahtjev da ta reinterpretacija

---

[64] Usp. Paul RICOEUR, *Intepretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth, TX, 1976., 25-37.
[65] Roger, HAIGHT, *Dynamics of Theology*, 174.
[66] Usp. *Isto*, 174.
[67] Usp. *Isto*.

bude svjesno, reflektivno i kritički provedena, što postavlja pred teologe pitanje mogućnosti nove interpretacije koja bi bila različita od, i u isto vrijeme, vjerna originalnoj objavi.[68]

2.1.2. Mogućnost interpretacije

Priznavanje zajedničkih i transcendentnih aspekata ljudske egzistencije (fundamentalno svi ljudi dijele zajednički humanitet, evidentno jedinstvo ljudskog roda itd.) bitno je za sve hermeneutičke teorije. Ti aspekti čine temelj mogućnosti ljudske komunikacije i mogućnosti razumijevanja simbola drugih kultura ili čak daleke prošlosti. Transcendentalna antropologija je tako reći most između kultura i između sadašnjosti i prošlosti, te ga sve interpretacije moraju prijeći.[69]

Religiozni simboli iz prošlosti izražavaju i posreduju transcendenciju, te imaju mogućnost otvoriti taj nivo iskustva svome interpretatoru. Iako su svi ljudi otvoreni za religiozno pitanje, interpretator mora to iskustvo unijeti u svoj zadatak teološke interpretacije. Budući da je samo religijska interpretacija religioznih simbola adekvatna interpretacija, ona pretpostavlja neko iskustvo i prethodno razumijevanje simbola od strane interpretatora. To iskustvo daje interpretatoru mjeru razumijevanja onoga što ti simboli posreduju. Ono što se posreduje simbolima iz prošlosti može se susresti i danas u sadašnjem svijetu.[70]

To se prije svega odnosi na teologe koji pristupaju interpretaciji s nekim apriornim iskustvom i razumijevanjem značenja i sadržaja dotičnih simbola. S jedne strane zato što su dionici te tradicije[71] i s druge strane što su ljudska bića otvorena transcendenciji. Vlastito iskustvo transcendencije nekog teologa također je uvjetovano i određeno njegovim bivanjem u svijetu, općenitom povijesnom situacijom i neposrednim životnim kontekstom. Interpretacija stoga ne sadrži odlučivanje o značenju simbola iz prošlosti, izvan djelovanja samog simbola, već se sve odvija unutar konteksta iskustva transcendencije koja karakterizira svijest interpretatora koji doživljava danas, sada, stvarnost koju simbol posreduje.[72]

Treba nadalje objasniti istovjetnost i kontinuitet između sadašnjih teoloških interpretacija i tradicionalnih simbola i nauka. Zbog evidentne različitosti između suvremene i prošle teologije, nemoguće je tvrditi jednostavni identitet dviju teologija. Istovjetnost značenja jest istovjetnost u različitosti. Različitost se izražava u smislu formi i sadržaja, gdje

---

[68] Usp. *Isto*, 174-175.
[69] Usp. *Isto*, 176-177.; Usp. Rudolf BULTMANN, *The Problem of Hermeneutics. New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, Schubert M. Ogden (ur.), Philadelphia, 1984., 75-76.
[70] Usp. *Isto*, 177.
[71] Usp. Hans-Georg GADAMER, *Truth and Method*, New York, 1975., 262.
[72] Usp. Roger HAIGHT, *Dynamics of Theology*, 177.

su forme konačni oblici ljudskog izražavanja, a sadržaj je ono što je transcendentno. No, budući da je sadržaj uvijek prenesen u nekoj formi i forma utječe na sadržaj, ipak je moguće učiniti gore navedenu distinkciju. Razlike nalazimo u pojmovnim oblicima nove interpretacije, dok sadržaj ostaje isti.[73] U isto vrijeme, Haight nalazi u toj distinkciji imanentne probleme jer se objektivnim pojmovljem želi izreći sadržaj kršćanskih simbola, tj. njihovo transcendentno značenje. On smatra da se ne može realno odvojiti i razlikovati sadržaj religioznih simbola od njihovih izričajnih oblika na način objektivnog pojmovlja.[74]

"Ključ za pitanje istovjetnosti i razlike u reinterpretaciji tradicionalnih simbola leži u dijalektičkoj strukturi samih simbola. Dijalektičku strukturu treba razumjeti u smislu dinamičkog procesa komunikacije. Simbol nije simbolizirana stvar, jer je simbol transcendentan i drukčiji. Ipak, simbol čini prisutnim i posreduje transcendentno koje susrećemo u religioznom iskustvu. Elementi istovjetnosti ne mogu biti reducirani na neku objektivnu formulu. Njezin sadržaj u konačnici se mora nalaziti u egzistencijalnom iskustvu, u susretu koji nadilazi svaku lingvističku simboličku formulu i stoga je otvoren mogućnosti izričaja u pluralitetu simboličkih formula. Zato su tradicionalni simboli otvoreni za kritiku, reinterpretaciju i različita objašnjenja u kojima nova simbolizacija posreduje iskustvo istog susreta s transcendentnom, osobnom, ljubećom i opraštajućom božanskom Prisutnošću... Vjernost reinterpretacije se, stoga, mora prosuđivati u smislu iskustva transcendentnoga kojeg simboli posreduju, a ne isključivo u smislu samih tradicionalnih simbola, iako ne bez upućivanja na njih, budući da su oni datost koju treba reinterpretirati."[75]

2.1.3. Struktura interpretacije

U svrhu tumačenja strukture interpretacije, Haight uzima jedan primjer iz psihologije koji treba služiti kao analogija za diskusiju o teološkoj interpretaciji. Naime, jedan osamnaestogodišnjak koji mrzi svoga oca upućen je kliničkom psihologu. Mladić jasno objašnjava razloge svoje mržnje i pokazuje odgovarajuće simptome. Nakon šestomjesečnog

---

[73] *Vidi*, Paul TILLICH, *Systematic Theology, I*, Chicago, 1967., 64.
[74] Usp. Roger HAIGHT, *Dynamics of Theology*, 178.
[75] *Isto*, 178-179. Haight se pita, kako je moguće znati da je to isto iskustvo, samo izrečeno različito. Može li se iskustvo nekako *odijeliti* od jezika koji ga posreduje? Odgovor je negativan. Ne može se odijeliti značenje iskustva od simbola koji ga izriče. Iskustvo ovisi o povijesnom ili jezičnom obliku simbola koji ga posreduje. Isto tako se ne može reći da ta istovjetnost postoji bez razlike. Susret s transcendentnim se može smatrati istovjetnim samo unutar različitosti. Ipak se može *razlikovati* između konačnih simbola i posredovane transcendencije. Samo upućivanje na transcendenciju uključuje tu distinkciju. Istovjetnost i vjernost prošlim simbolima ne može jednostavno biti mjerena usporedbom jednog s drugim simbolom. One se nalaze unutar iskustva susreta s transcendentnim objektom. Postoje i drugi indikatori za mjerenje vjernosti takvog susreta, kao što su oblikovanje druge stvarnosti, oblici ponašanja, bogoštovlje, itd.

rada s pacijentom u kojem je kritički sagledao i analizirao njegovo ponašanje, reakcije, interpretacije, želje i emocije, psiholog zaključuje da mladić ne mrzi svoga oca nego ga naprotiv strastveno voli. Kad mu to psiholog argumentirano priopćava, mladić prekida terapiju i mijenja se na način da njegova mržnja odjednom nestaje. Svi prethodni simptomi nestaju i mladić može skladno živjeti sa svojim ocem.[76]

Za Haighta je ovo jedan primjer hermeneutičkog procesa koji se, uz manje prilagodbe, može usporediti s interpretacijom prošlih religioznih simbola. U ovom primjeru se nameću neka pitanja: isti simptomi i simboli se mogu tumačiti na dva različita načina, ali koji je od njih istinit? Treba li povjesničar ili biograf prihvatiti direktno svjedočanstvo ili analitičko tumačenje psihologa? Treba li bez obzira prihvatiti svjedočanstvo ili tražiti dublje značenje? Ovaj primjer je ilustracija kako je interpretacija zapravo stvar tumačenja datosti i kako neka interpretacija, za koju se čini da protuslovi očitom povijesnom značenju određenih datosti, može biti primjerenija tim datostima.[77]

Proces interpretacije koji se odvijao kroz konzultaciju, konverzaciju i dijalog pokazuje da je struktura interpretacije dijaloška, očitovana kroz davanje i primanje u procesu konverzacije.[78] Dijalog čini okvir ili kontekst za razumijevanje samog procesa interpretacije, te se u njemu otkrivaju mnogi temeljni mehanizmi na djelu, kao što su: predmet, koji je sagledan iz perspektive nekog problema ili tema na koju se razmjena usredotočuje, dijalog kao davanje i primanje, odnosno međusobno informiranje o predmetu, te cilj kojem se teži kao punijem razumijevanju istine o predmetu. Novo i adekvatnije razumijevanje stvarnosti predmeta jest rezultat dijaloškog procesa.[79]

Na primjeru spomenutog mladića Haight želi detaljnije razraditi sve spomenute temeljene mehanizme koji se analogno mogu primijeniti u psihološkoj i teološkoj interpretaciji.

Prvi element je predmet interpretacije. Iz perspektive psihologa čini se da su predmet mladićeve riječi i djela. Iako treba obratiti pozornost na riječi i djela, predmet je ovdje dublji sindrom, gdje su riječi i djela simboli i datosti kako bi se došlo do te dublje stvarnosti, odnosno sindroma, kao i kod interpretacije teoloških simbola iz prošlosti. Nakana nije interpretacija simbola nego stvarnosti na koju oni ukazuju. Simboli iz prošlosti su samo

[76] Usp. *Isto*, 179-180.
[77] Usp. *Isto*, 180.
[78] Usp. David TRACY, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, 1981., 101-102.
[79] Usp. Roger HAIGHT, *Dynamics of Theology*, 181.

svjedoci, simbolička svjedočanstva za tumačenje samih objekata interpretacije koji su sama stvarnost.[80]

Haight naglašava važnost tog uvida i upravo tu nalazi temeljnu pogrešku fundamentalista koji vjeruju da se istina nalazi u samim simbolima, na listu papira, u samom tekstu. "Objekti interpretacije su sami simboli. Ali istina je egzistencijalna kategorija; istina je kvaliteta načina na koji se ljudski subjektivitet odnosi prema stvarnosti, tj. istina je u načinu koji korespondira načinu na koji stvarnost postoji. Prošli simboli svjedoče toj stvarnosti. Unutarnje značenje prošlih simbola svjedoči o tome kako tu stvarnost treba protumačiti. Proces interpretacije znači slušanje prošlosti s obzirom na objekt na koji ona pokazuje, tj. na predmet."[81]

Interpretacija je uvijek vođena pitanjem koje tematizira dijalog o predmetu. U tom pitanju implicirano je već neko prediskustvo kao nužan preduvjet za razumijevanje predmeta. U slučaju teološke interpretacije, pitanje uvijek odražava i proizlazi iz neke povijesne životne situacije samog interpretatora, čak i onda kad se on sam na njih niti ne usredotočuje.

Dijaloški karakter interpretacije zahtijeva svjedočanstvo drugih. U slučaju teološke interpretacije to znači vlastito samonadilaženje i postavljanje u prošlost kako bi se vrednovalo druge kao druge, što onda zahtijeva historijska i egzegetska znanja. Potrebno je prije interpretacije poznavati povijest religioznih simbola. Religiozni nauk potrebno je poznavati u njegovom povijesnom kontekstu, pozadini, postanku i razvoju. Kako bi se moglo interpretirati religiozne simbole za današnje vrijeme, potrebno je prije svega poznavati njihovo originalno značenje. S druge strane, povijesno proučavanje religioznih simbola treba biti kritičko. "Pokušaj razumijevanja religioznih simbola u njihovom vlastitom povijesnom kontekstu mora i samo biti propitivanje, refleksija i analitičko proučavanje. Proučavanje prošlosti nije puko pasivno primanje i kronološko sređivanje podataka, nego je u sebi pokušaj razumijevanja onoga što se događalo u oblikovanju religioznih simbola."[82]

Kriticizam u proučavanju povijesti je ključan za interpretaciju, jer upravo on dopušta novu interpretaciju. On ustanovljuje distancu između prošlih religioznih simbola i sadašnjeg interpretatora koja se produbljuje što je veće razumijevanje simbola u njihovom povijesnom kontekstu. Bolje razumijevanje u prošlosti, manja familijarnost sa sadašnjošću. S druge strane, povijesno kritičko otkrivanje povećava simbolički aspekt prošlih religioznih simbola, tako da ono što površno može izgledati kao objašnjenje ili izravni povijesni izvještaj jest samo

[80] Usp. *Isto*, 181.; *Vidi*, Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 335-336., 341.
[81] *Isto*, 181-182.
[82] *Isto*, 183.

simbolička reprezentacija (npr. izvještaj o stvaranju, bezgrešno začeće). Kriticizam izgleda destruktivan jer razara naivnu sliku o objašnjavajućoj funkciji religioznih simbola, ali ujedno naglašava njihovu simboličku narav te omogućuje i čini nužnim novu kritičku interpretaciju. Simboli ne objašnjavaju, nego izražavaju i posreduju iskustvo transcendencije. Kao i parabole koje nam otkrivaju transcendentnu stvarnost, te ih se ne može svesti na povijesnu stvarnost, u smislu uzrok - posljedica. Tako i nauk može izgledati kao teološko objašnjenje, a zapravo je simbol. Nicejski sabor nije objašnjenje Isusova božanstva, nego teološki simbol koji javno izražava i posreduje iskustvo i vjerovanje u transcendentnu stvarnost. Učinak povijesno-kritičkog proučavanja je paradoksalan, jer s jedne strane garantira vjernost prošlome (istovjetnost), a s druge strane čini distancu koja dopušta novu interpretaciju (novost i različitost).[83]

Interpretator interpretira uvijek iz pozicije svoga iskustva, svjetonazora i vlastite situacije. Ono što se interpretira, dijalogom je uneseno u obzorje svijesti interpretatora i njegova svijeta.[84] Interpretacija predmeta kojeg posreduju simboli događa se u sadašnjosti. "Pitanje konačnog značenja i istine koju posreduju simboli ne može biti određeno na temelju svjedočanstva iz prošlosti; ono može biti konačno interpretirano i prosuđeno samo sada i u kontekstu obzorja današnje svijesti... Stapanjem obzorja svijesti reinterpretirano razumijevanje predmeta ne napušta prošlost, nego ga povlači naprijed u interpretaciju koja čuva afirmiranu istinu u limitiranom okviru prošlosti unutar šireg i još uvijek otvorenog sadašnjeg okvira svijesti."[85]

Konačno se sama interpretacija svodi na ponovno izricanje transcendentnih datosti u novim simboličkim terminima. Interpretacija je s jedne strane imaginativni, konstruktivni i teoretski čin, a s druge strane konkretni i praktični. U smislu prvoga, Haight navodi Ricoeurov aforizam da simboli potiču mišljenje.[86] Teološki simboli iz prošlosti, intrinzični samom kršćanskom iskustvu, također pobuđuju mišljenje, koje u našim uvjetima historijske svjesnosti može biti samo kritičko mišljenje. To znači da oni stimuliraju daljnje

---

[83] Usp. *Isto*, 183-184.

[84] Gadamer definira stanje ljudske svijesti kao "poziciju koja ograničava mogućnost viđenja". Nečije obzorje svijesti "je niz viđenja koje uključuje sve što može biti viđeno s određene točke gledišta". "Osoba koja nema obzorje je ona koja ne vidi dovoljno daleko i stoga precjenjuje ono što mu je najbliže. Suprotno tome, imati obzorje znači ne biti ograničen na ono što je najbliže, nego biti sposoban vidjeti preko obzorja. Osoba koja ima obzorje spoznaje relativno značenje svega onoga što se nalazi unutar toga obzorja, kao blisko ili daleko, kao veliko ili malo". Spajanje obzorja, unutar kojeg se interpretacija događa, znači da je obzorje prošlosti uneseno u sadašnje obzorje svijesti koje je također konstituirano prošlošću. Ali to znači da i u razlikovanju prošlosti kao prošlosti, nije moguće napustiti svoje vlastito sadašnje obzorje; čak je i usvajanje prošlosti kao prošlosti, usvajanje s pozicije sadašnjosti. *Vidi*, Hans-Georg GADAMER, *Truth and Method*, 269., 271-274.

[85] Roger HAIGHT, *Dynamics of Theology*, 184-185.

[86] *Vidi*, Paul RICOEUR, *The Symbolism of Evil*, Boston, 1969., 347-357.

interpretativne uvide koji odgovaraju iskustvu i spoznaji današnjeg svijeta, a ovi postaju nova sredstava i simboli za novu interpretaciju. Kritičko propitivanje današnjeg svijeta u svjetlu tih simbola reinterpretira same simbole.[87]

U smislu drugoga, Haight donosi Gadamerovu usporedbu teološke interpretacije sa sudcem koji interpretira zakon.[88] Nakon što sudac prouči povijest i smisao zakona, sudac treba zakon interpretirati s obzirom na njegovu primjenjivost u sadašnjem vremenu. Tako i istina simbola iz prošlosti se određuje na temelju prosudbe njihove praktičnosti za sadašnji život. "Dijaloški proces interpretacije donosi dijalektičku strukturu. Dijalektička struktura je istovjetnost i razlika, kontinuitet s prošlošću i novost, očuvanje originalnog transcendentnog značenja i promjena u tom značenju. Ta struktura je striktno dijalektička zbog toga što se to dvoje tvrdi u isto vrijeme. Ne može se jednostavno tvrditi identitet između originalnoga i reinterpretiranoga značenja simbola; ne može se tvrditi niti potpuna drugotnost i razlika. Istovjetnost, međutim, mora biti locirana "ispod" ili "iznad" nivoa tematskog shvaćanja. Ona supsistira u iskustvenom susretu s transcendencijom kao transcendentna, zbog toga što je konceptualno razumijevanje upravo ono koje se mijenja u reinterpretaciji. Ta dijalektička struktura ne može se razriješiti niti nadići. Pokušaji u tom pravcu uvijek vode prema nekoherentnim ekstremima fundamentalizma ili revelacijskog pozitivizma s jedne strane ili reduciranja teologije na psihološku antropologiju s druge strane."[89]

2.1.4. Svrha interpretacije

Svrha teološke interpretacije unutarnje je povezana s naravi i logikom kršćanskih simbola. Kršćanski simboli ne komuniciraju činjenice o ovom svijetu niti povijesne događaje nego posreduju iskustvo transcendentne stvarnosti. Religiozni simboli ne iscrpljuju svoje značenje u povijesti, nego im je svrha oblikovanje novog razumijevanja i osnaženje novog života zajednice u svakoj novoj situaciji. To je njihova unutarnja logika i ujedno funkcija unutar kršćanske zajednice.[90]

Značenje religioznih simbola ne leži samo "iza njih" u prošlosti (a otkriva se povijesno kritičkim proučavanjem), nego i "ispred njih" u iskustvu koje simbol otvara drugima u neposrednoj i daljoj budućnosti. No, to je uvijek novo iskustvo u novim uvjetima na koje simbol upućuje i koje uprisutnjuje. Svrha je interpretacije religioznih simbola prosvjetljenje i

---

[87] Usp. Roger HAIGHT, *Dynamics of Theology*, 185.
[88] *Vidi*, Hans-Georg GADAMER, *Truth and Method*, 274-305.
[89] Roger HAIGHT, *Dynamics of Theology*, 185-186.
[90] Usp. *Isto*, 186.

osnaženje zajednice u svakoj novoj epohi. Interpretacija otključava ono što je zaključano u onom što je simbolizirano u prošlim simbolima i isto oslobađa u sadašnjoj svijesti. Oblikuje sadašnje značenje onoga što je simbolizirano unutar svijesti današnje zajednice. Ukoliko interpretacija čini simbole smislenima omogućuje im oblikovanje imaginacije zajednice tako da sadašnje iskustvo stvarnosti natapa važnim i relevantnim značenjem, te tako transformira i osnažuje djelovanje zajednice. Zaključno se kristaliziraju tri principa koja služe kao teološki kriteriji unutar kršćanske zajednice. To su vjernost, razumljivost i osnaženje o kojima će biti više riječi kasnije. Vjernost simbolima iz Biblije i povijesti kršćanskog nauka, razumljivost unutar obzora današnje svijesti i primjenjivost na sadašnjost i neposrednu budućnost zajednice poradi produbljenja i osnaženja njezina praktičnog djelovanja.[91]

2.2. Metoda kritičke korelacije

Haight teološku metodu definira kao metodu korelacije koja je po svojoj strukturi dijaloška. Svoje utemeljenje ona nalazi u razlikovanju između originalne i zavisne objave. "Originalna objava se nalazi u izvorima religiozne tradicije i kodificirana je u Pismu. Zavisna objava je trajna komunikacija i recepcija objave u zajednici. Iako je zavisna objava zavisna, tj. primanje tradicije, ona je u isto vrijeme egzistencijalno i socijalno-povijesno iskustvo. Objava se uvijek prima i doživljava sada, unutar ljudske svijesti u svakom vremenu. Stoga objava ne može ne proći unutar i kroz povijesno kulturno iskustvo onih koji je primaju."[92]

Korelaciju možemo opisati kao povezivanje datosti tradicije sa sadašnjom situacijom. To je dijalektička interakcija božanskog utjecaja objave s ljudskim kulturnim receptorima iskustva i jezika. Međusobno uvjetovana korelacija jest struktura unutar koje se događa teološka interpretacija koja za svoj prvi aksiom ima spoznaju da je ta struktura dijalektička. Haight razlikuje između značenja (*meaning*) i istine (*truth*). "Značenje ili jedinstvo razumljivosti ili 'smisao' teksta možemo razlikovati od toga je li stvarno postojala ili postoji li takva interpretacija teksta. Istina, u svojoj tradicionalnoj definiciji mentalne reprezentacije

---

[91] Usp. *Isto*, 187-188. Pojam "vjeran" (*faithful*) odgovara Schubert Ogdenovom pojmu "primjerenosti" (*appropriateness*) i David Kalseyevom pojmu "prikladnosti" (*aptness*). "Inteligibilan" korespondira Ogdenovom pojmu "kredibilnosti" i Tracyijevom pojmu "adekvatnosti", tj. koherentnosti i korespondencije s zajedničkim ljudskim iskustvom. Pojam "osnaženja" odgovara Metzovom kriteriju praxisa: krajnja apologija kršćanske istine je praksa. *Vidi*, David H. KELSEY, *The Use of Scripture in Recent Theology*, Philadephia, 1975., 192-197.; Schubert M. OGDEN, *On Theology*, San Francisco, 1986., 4-5.; David TRACY, *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology*, New York, 1975., 64-87.; Johann B. METZ, *Faith in History and Society. Toward a Practical Fundamental Theology*, New York, 1980., 7.

[92] *Isto*, 191. Haight se pita, zašto neki teolozi ne prihvaćaju ideju da je objava iskustvena ili da je oblik ljudskog iskustva, jer kako bi uopće moglo biti drukčije? Budući da se ponekad ta ideja ne prihvaća, potrebno je naglasiti njezino značenje. Iako je to elementarno pitanje, ono u sebi nosi kritičku vrijednost.

odgovarajuće objektivne stvarnosti, dodaje značenju dimenziju odnosnosti prema izvanjskoj stvarnosti. Povezano s navedenim, hermeneutička teorija ustraje na tome da, u afirmiranju istine prošlosti, tekstova iz prošlosti, trebamo značenje staviti u kontekst sadašnjosti. Potvrđujući istinu o nečemu kao različitu od neodnosnog značenja ponašamo se odgovorno prema evidenciji koja ne može pobjeći od uvjeta onoga što netko zna da je istinito u određenom vremenu i mjestu."[93] Haight naglašava princip po kojem nije moguće izbjeći sadašnjost u afirmiranju istine kao različite od značenja koja mogu ili ne moraju korespondirati sa stvarnošću. "Jednom kad se ovaj princip prizna, važnost pokušaja interpretacije sadašnje situacije, oblika aktualnog iskustva i specifične naravi religioznih pitanja koja su kodirana u tom miksu, postaju očiti. Ne radi se o tome da se kroz analizu sadašnjosti preusmjeri značenje prošlosti u heterogene oblike. Nego se upravo radi o tome da u onoj mjeri u kojoj čovjek pogriješi razumjeti kulturne oblike sadašnjeg iskustva, utoliko također gubi kontrolu značenja prošlosti u njezinom pukom ponavljanju. Takvo ponavljanje iskrivljuje i krivo komunicira. Naizgled složeni konceptualni aparatus hermeneutičke teorije ima samo jedan cilj, sačuvati istinu prošlosti i učiniti je relevantnom i djelatnom u sadašnjosti."[94]

Metoda korelacije se oslanja na nužnost spajanja prošlosti i sadašnjosti u recepciji objave, u razlikovanju i povezivanju originalne objave i situacije ljudske svijesti u kojoj se ta objava prima. Ono što se povezuje jest značenje originalne objave i sadašnjeg ljudskog iskustva. Korelacija je usmjerena prema dualitetu ili napetosti između značenja tradicionalnih simbola i sadašnjeg iskustva, na način da njihovo međusobno uvjetovanje rezultira novim razumijevanjem objekta kršćanske vjere.[95]

Haight metodu korelacije vidi kao *per se* metodu u teologiji, tj. ona nije jedna teološka metoda među mnogima, nego upravo ona metoda discipline koja želi sačuvati značenje prošlosti shvaćeno na suvremeni način. Na takav način se teologija ne svodi na fundamentalizam ili revelacijski pozitivizam, odnosno na psihološku antropologiju, što se još jasnije uviđa u razmatranju četiri kvalitete metode korelacije.[96]

Prva kvaliteta metode korelacije je njezina apologetika. To treba prije svega razumjeti u smislu *značenja*; da teologija odgovara na probleme određene kulture, pojmovima te kulture kojoj se obraća. Jezikom te kulture nastoji objasniti značenje kršćanskih tvrdnji, inače ne može biti razumljiva toj kulturi, u tom povijesnom razdoblju. "Apologetska dimenzija

[93] Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 41-42.
[94] Roger HAIGHT, *Dynamics of Theology*, 244.
[95] Usp. *Isto*, 191.
[96] Usp. *Isto*, 192.

teologije implicira određeni napor u izlaganju *istine* kršćanske objave. Logika same istine uključuje univerzalnost. Stoga se kršćanska teologija odvija unutar obzora cijelog ljudskog roda. Teologija uključuje postavljanje kritičkih pitanja i generira samokritičko razumijevanje vis-à-vis šireg svijeta. To nije napor u demonstriranju, nego u pokazivanju univerzalne relevantnosti kršćanskog značenja čak i u kontekstu diskusije s drugim tradicijama objave."[97] Ovaj princip misijske teologije ima također direktan utjecaj na kršćansko samo-razumijevanje. Kršćani žive u svakodnevnom životu u društvu i kulturi koja je obilježena historijskom svjesnošću i koja se nalazi u njima i koja postaje životnom dimenzijom same Crkve. Stoga je apologetska dimenzija metode korelacije nužna za samorazumijevanje kršćana u svakom vremenu.[98]

Dijaloška struktura metode korelacije čini njezinu drugu kvalitetu. Ona se očituje u procesu dovođenja u izravni dijalog ili konfrontaciju tradicionalnih simbola s kulturnim iskustvom i sviješću nekog zadanog vremena. Moglo bi se reći da interpretacija počinje sa samim interpretatorom koji interpretirajući čini simbole smislenima, dok s druge strane bismo mogli reći da interpretacija počinje s predmetom kojeg treba interpretirati. Interpretacija se događa u oba pravca, tradicionalni simboli osvjetljavaju i čine smislenim sadašnje iskustvo, a ono daje novo značenje tradicionalnim simbolima. Paul Tillich polazi od interpretatora koji nužno prilazi kršćanskim simbolima iz svoje sadašnje situacije. Stoga je zadaća teološke metode razumijevanje kršćanske poruke na način da rasvjetljuje sadašnju situaciju, da tematizira i pojasni sadašnje probleme te ih postavi pred tradicionalne simbole. Taj susret i stapanje sadašnjih pitanja i problema, te odgovora koje donose simboli kreira "uzajamnu ovisnost između pitanja i odgovora. S obzirom na sadržaj, kršćanski odgovori su ovisni o objaviteljskim događajima u kojima se pojavljuju; s obzirom na oblik oni su ovisni o strukturi pitanja na koja odgovaraju".[99] Pitanja, dakle, određuju odgovore u smislu oblika teološke interpretacije, a ne sadržaja koji objava donosi po svojim temeljnim simbolima.[100]

Međusobna ovisnost pitanja i odgovora može se shvatiti i na drugačiji način. S obzirom na sadržaj, kršćanski odgovori su ovisni o sadašnjim iskustvima teologa, a s obzirom na oblik o kršćanskim simbolima koji informiraju i oblikuju ljudsku svijest prošlim značenjem tih simbola.[101] Sadašnje propitivanje i iskustvo su također izvor za teologiju, jer se

---

[97] *Isto*, 192.
[98] Usp. *Isto*, 192.
[99] Paul TILLICH, *Systematic Theology*, I, Chicago, 1967., 64.
[100] Usp. Roger HAIGHT, *Dynamics of Theology*, 192-193.
[101] Haight se poziva na Reinholda Niebuhra koji kaže da je nužno aplicirati biblijski nauk na iskustvene činjenice kako bi se ustanovila njegova relevantnost. U toj tvrdnji očituje se čitav Niebuhrov rad u kojem on sadašnje

Božja prisutnost susreće ovdje i sada. "U dijalogu s tradicionalnim simbolima, ti simboli oblikuju i daju specifičnu formu sadašnjem iskustvu. Dijalog ide u oba pravca; simboli prošlih pitanja, dovode u pitanje, te onda oblikuju sadašnje religiozno iskustvo i iskustvo svijeta."[102]

Treća kvaliteta metode korelacije nalazi se u jednostavnom opisu načina kako ljudi uče. Učenje naravno, nije samo informiranje ili prikupljanje što više podataka. Objektivizacijom vlastitog iskustva, određenim distanciranjem od njega i dovođenjem istoga u pitanje postavljajući kritička pitanja, počinje učenje.[103] Svako razumijevanje kršćanske poruke podrazumijeva podudarnost između simbola i određenih temeljnih ljudskih pitanja. Teološka metoda počinje s postavljanjem takvih pitanja koji proizlaze iz stvarnog kulturnog života jer se odgovor dobiva samo na postavljena pitanja. Pismo i tradicija ostaju samo puki zbir podataka bez postavljanja pitanja, te je jedini način posredovanja razumijevanja religioznih simbola u dijaloškom kritičkom propitivanja.[104]

Četvrta kvaliteta metode korelacije vidljiva je iz činjenice da ona u nekom obliku karakterizira teološku metodu općenito, te pokazuje na povijest teologije kao uvijek nanovo postavljanje pitanja i kritičko interpretiranje simbola kršćanske vjere kao odgovor na postavljena pitanja. Kad god se nešto doista novo dogodilo u povijesti kršćanske misli, razlog je bio u novonastaloj situaciji koja je postavljala nova pitanja i zauzvrat prouzročila novo razumijevanje prethodno primljenih datosti. Postavljanje kritičkih pitanja razumijevanju religiozne tradicije donosi novo vrednovanje značenja tradicionalnih simbola za današnje vrijeme.[105]

"Konačno, metoda korelacije nije mehanički proces, nego povijesno odnosan i pluralistički proces. To je funkcija ljudske slobode. Mnoge različite uporabe metode korelacije donijet će različite rezultate. Identična metoda korelacije, ako je takva uopće moguća, u različitim kulturama će donijeti različite rezultate. Stoga se dijalog u teologiji ne smije odvijati samo između interpretatora i određenih datosti, nego također između samih interpretatora. Metoda korelacije treba također uključiti posredovanje između konflikta ili komplementarnosti različitih interpretacija.[106] Taj horizontalni ili sinkronični dijalog neće i ne treba prevladati pluralizam. On će međutim dovesti do komunikacije između različitih

---

ljudsko iskustvo predstavlja u okviru ili obliku kršćanskog jezika. Usp. Reinhold NIEBUHR, *The Nature and Destiny of Man, II. Human Destiny*, New York, 1964.

[102] Roger HAIGHT, *Dynamics of Theology*, 193.

[103] Usp. Paulo FREIRE, Education as the Practice of Freedom, u: *Education for Critical Consciousness*, Myra Mergman RAMOS (ur.), New York, 1973.

[104] Usp. Roger HAIGHT, *Dynamics of Theology*, 194.

[105] Usp. *Isto*, 194.

[106] Haight navodi Davida Tracyja kao teologa koji je na području Sjeverne Amerike učinio najviše na ovom području.

interpretacija. Niti jedan instrument kritičkog propitivanja nije dovoljan ili adekvatan datostima; svaka uporaba metode korelacije je u sebi partikularna. Ali dijalog između metoda korelacije može pomoći osigurati barem relativnu adekvatnost bilo koje partikularne interpretacije."[107]

Sadašnje razumijevanje simbola iz prošlosti započinje i završava u kontekstu sadašnje egzistencije, zato se ova metoda i zove metoda "korelacije". Interpretacija i teološki zaključci do kojih se dolazi posredstvom te metode u nužnoj su korelaciji s aktualnom situacijom. U kritičkom dijalogu između značenja simbola iz prošlosti i svih obilježja aktualne situacije interpretatora koja uključuje intelektualni kriticizam ne dolazi do razaranja prošlih simbola, nego do njihovog boljeg razumijevanja u dotičnom povijesnom kontekstu što je preduvjet za mogućnost poštenog dijaloga.[108]

Haight nabraja neka područja koja treba podvrgnuti kritičkom ispitivanju kako bi se na najbolji način ilustriralo autentično tumačenje značenja simbola iz prošlosti.[109]

Prvo, treba istražiti povijesni kontekst. Povijesno društvenu situaciju koja je dovela do nastanka nekog simbola (robovlasništvo, patrijarhat i sl.), kako bi se uspostavila potrebna distanca između simbola i sadašnje situacije poradi kritičkog određivanja.

Drugo, mnoge pretpostavke na kojima počiva kršćanski nauk iz prošlosti danas više nisu održive. Treba utvrditi koje su to pretpostavke s obzirom na kozmologiju, antropologiju, vjeru i objavu. Primjerice, je li vjera u smislu objektivnog znanja i objave informativnog karaktera? Stoga zaključke koji se temelje na takvim pretpostavkama ne treba više držati valjanima, te ih treba revidirati.

Treće, religiozni simboli, jezik i teološke refleksije treba razumjeti u smislu onog sustava u kojem se one koriste. Primjerice, što je naslov "Sin Božji" značio u različitim novozavjetnim upotrebama? Takva povijesno kritička pitanja stvorit će još veću distancu između prošlosti i sadašnjosti.

Četvrto, treba ispitati koje su vrste simboli iz prošlosti, kakvi su to pojmovi i iskazi. Primjerice, je li nešto himan koji se pjevao u Crkvi, a poznato je da se često pretjeruje u pjesmama.

Peto, treba također ispitati genezu samog simbola osobito kod doktrinarnih simbola. Koja su pitanja i povijesni problemi na koja religiozni iskaz odgovara. Haight se tu poziva na Avery Dullesa koji kaže da u situaciji historiciteta, "gdjegod se stanje evidencije bilo kojeg

---

[107] *Isto*, 194-195.
[108] Usp. *Isto*, 227.
[109] Usp. *Isto*, 227-229.

pitanja materijalno mijenja, imamo novo pitanje na koje se ne može dati potpuni odgovor pozivanjem na stare autoritete".[110] Time se puko citiranje tekstova isključuje kao dokaz u teologiji.

Šesto, "osobito u doktrinarnim pitanjima koja su često odluke donesene unutar kontroverze, ali također analogno i u biblijskom učenju, uvijek je od pomoći ispitati značenje pozicije pazeći na ono što ona isključuje. Čemu se točno ta teološka tvrdnja suprotstavlja? Što je upravo ona stvar koja se afirmira kao različita od ostalih shvaćanja ili argumenata? To omogućuje da čovjek prepozna što neki teološki simbol ne isključuje, i također kako bi se ono što se tvrdi moglo izraziti na drugi način."[111]

Sedmo, tradicionalne simbole treba uvijek promatrati u kontekstu cjeline, u odnosu s drugim simbolima istog vremena kako bismo dobili uvid u njihov dublji smisao. Treba se pitati kako se taj simbol odnosi prema drugim teološkim iskazima. Primjerice, kakav je odnos kristologije Prologa Ivanova evanđelja i drugih novozavjetnih kristologija? "To komparativno pitanje pomoći će otkrivanju pluralizma biblijskog svijeta i povijesti teologije i nauka. Ono s jedne strane relativizira bilo koji partikularni simbol i u isto vrijeme otkriva dublje značenje koje analogno dijeli s drugim simbolima. Ta analiza stoga doprinosi prepoznavanju biti pojedinog simbola koji je u pitanju."[112]

Osmo, treba također pripaziti na osobno i društveno ponašanje u Crkvi kad se pokušava razumjeti njezine religiozne simbole, jer je često crkvena praksa temelj za stvarno značenje simbola budući da oni nastaju iz modela ponašanja te ih zauzvrat izazivaju i osnažuju. Stoga mora postojati međusobna kritika značenja i djelovanja.

Deveto, "tijekom kritičkog ispitivanja simbola iz prošlosti treba krenuti prema više univerzalnoj perspektivi. Na transcendentalnom nivou, odgovara li taj religiozni simbol univerzalnom antropološkom pitanju koji se tiče same konačne stvarnosti? Što je ono što se tvrdi ili posreduje tim teološkim simbolom koji ima univerzalnu važnost?"[113]

Postavljanje pitanja je vrlo važno za teološku interpretaciju jer ona oblikuje neku vrstu mosta u dijalogu između prošlosti i sadašnjosti kojim simbol iz prošlosti otkriva značenje relevantno za sadašnjost. Značenje teoloških tvrdnji iz prošlosti treba osvijetliti unutar konteksta iz prošlosti i na nivou transcendentalne ili univerzalne važnosti. Interpretacija kroz propitivanje povijesne situiranosti simbola pokušava otkriti i kristalizirati one odgovore tih

---

[110] Avery DULLES, *The Hermeneutics of Dogmatic Statements. The Survival of Dogma*, Garden City, NY, 1972., 180.
[111] Roger HAIGHT, *Dynamics of Theology*, 228-229.
[112] *Isto*, 229.
[113] *Isto*, 229.

simbola na univerzalna religiozna pitanja koja su aktualna i u današnje vrijeme. Teolog je nakon toga u mogućnosti shvatiti smisao religioznog simbola tradicije koji se uvijek tiče spasenja kao odgovora na neku negativnost same ljudske egzistencije. To je ono što treba otkriti i jer ima univerzalnu važnost time treba informirati, osvijetliti i osnažiti sadašnje iskustvo, pitanja i svijest svijeta. Tu spasenjsku činjenicu treba onda oblikovati u konstruktivnu teološku imaginaciju, refleksiju i simbol.[114]

Druga faza metode korelacije je pokušaj odgovora na religiozno pitanje koje nam donose tradicionalni simboli u smislu da ostanu razumljivi i vjerodostojni u današnjem svijetu. U procesu koji nije mehanički, treba imati na pameti da određene predrasude i unaprijed pripremljen odgovor jest nešto što je uvijek uključeno u ispitivanje koje motivira kritičko proučavanje tradicije, te da tradicionalne datosti posreduju sadržaj koji preispituje sadašnje iskustvo stvarnosti. Ti polovi su inherentni svijesti svakog teologa. "Ali, konstruktivna teološka interpretacija i elaboracija mogu proizići samo unutar sadašnjeg horizonta svijesti. To također samo treba biti kritički reflektirano i sljedeći niz pitanja pomoći će ilustrirati zahtjeve te kritičke samo-refleksije."[115] Haight navodi čitav niz pitanja koja trebaju pomoći oblikovanju konstruktivne teološke interpretacije:

1. Treba imati na pameti da interpretacija djeluje na temelju generalnih koncepcija naravi same ljudske egzistencije. Stoga treba ispitati antropološke pretpostavke svake teološke pozicije, u smislu sukladnosti antropologije s historicitetom ljudske egzistencije, tj. uzima li se u obzir njezina konkretna povijesna i društvena dimenzija. Haight tu prigovara mnogih teolozima čije su teologije po njegovu mišljenju previše apstraktne i privatne te se ne mogu nositi s aktualnim uvjetima ljudske vrste.

2. Teologija mora biti u harmoniji s povijesnim kontekstom i situacijom u kojoj i za koju se interpretacija i čini, tako da se poznaju temeljne karakteristike te intelektualne kulture, njezine vrijednosti, ideje i ideali koji čine supstancu opće kulturnog života. Analiza pojedine kulture mora biti dio teološke elaboracije kako bi teološko umovanje bilo razumljivo u dotičnoj kulturi.

3. Nadalje, teološka interpretacija mora biti koherentna tako da različite interpretacije realiteta i sam nauk budu u određenom jedinstvu što onda zahtijeva neku vrstu gravitacijskog središta ili holističke koncepcije biti kršćanske istine.[116]

---

[114] Usp. *Isto*, 229-230.
[115] *Isto*, 230.
[116] Pozivajući se na Davida Kelseya koji gravitacijsko središte naziva *discrimen*, Hagiht navodi primjere takvih središta ili koncepcija kod Luthera i Rahnera. *Opravdanje po milosti u vjeri* kod Luthera ili *Božja apsolutna samokomunikacija ljudskoj egzistenciji na takav način da ljudsko postaje ekspresija samoga Boga* kod Rahnera.

4. Teološke interpretacije i tvrdnje nisu neki objektivni iskazi o stanju stvari lišeni svake zainteresiranosti, nego su to odgovori na egzistencijalna pitanja u kojima sam interpretator sudjeluje svojim iskustvom i znanjem. Pitanje je stoga na koja egzistencijalna pitanja odgovaramo određenim teološkim interpretacijama? Tiču li se ona smisla naše zajedničke povijesti cijelog ljudskog roda ili nekog specifičnog pitanja vezanog uz značenje pojedinog kršćanskog simbola u kojem nalazimo smisleni odgovor?

5. Kakav je auditorij kojem je određena teološka interpretacija namijenjena i da li ona zbog toga u sebi sadrži određenu pristranost, zauzimali li poziciju zagovaranja tog auditorija? Kritičko ispitivanje pokazuje da religija i teologija uvijek zauzimaju strane iako se tiču univerzalno relevantnih stvari? Pitanje stoga nije kako otkloniti određene društvene pristranosti, nego kako ih usmjeriti na način da budu konzistentne s originalnom nakanom samih kršćanskih simbola. Univerzalna relevantnost i autentičnost simbola potvrđuje se onda kad je njihova pristranost na korist onih koji su najugroženiji i najpotrebniji.

6. Kako treba zamisliti, tumačiti i iskazati središnju spasenjsku točku tradicionalnih simbola u nekom sadašnjem teološkom stajalištu?

7. Teologija mora uključivati dijalog ako želi predstavljati vjeru zajednice. Tu je pitanje usporedbe različitih teoloških interpretacija? Mogu li se prihvatiti valjani elementi drukčijih pozicija? Traži se prava dijaloška razmjena kako bi se osigurala samokritička interpretacija u zajednici različitih interpretacija.

8. "Budući da su vjera i vjerovanje za život, budući da teologija upravlja duhovnošću, moramo se pitati refleksivna pitanja o tome kako neka interpretacija osnažuje ljudsku slobodu. Kako ta tvrdnja ili objašnjenje prosvjetljava, otvara i osnažuje ljudsku slobodu? To nije posvema pitanje objektivnih konsekvenci. Religiozna vjera sama je lojalnost nekoj stvari, i egzistencijalno sudjelujuće angažiranje uključuje impulse djelovanja. Pitanje otvaranja mogućnosti za djelovanje treba promatrati kao temu koja je intrinzična značenju samih teoloških tvrdnji."[117]

9. Treba se pitati za moralne posljedice svega rečenog. Koje su moralne implikacije teološke interpretacije i gdje ona logički vodi, te kakvu vrstu prakse generira? Ta vrsta pitanja se često zanemaruje u izoliranoj sferi doktrinarne teologije.

U svim postavljenim pitanjima Haight demonstrira onu vrstu kritičko refleksivnog umovanja koja je potrebna u metodi kritičke korelacije. Pitanja također ukazuju na kriterije

[117] *Isto*, 231-232.

integralne teološke metoda: vjernost Pismu i crkvenoj tradiciji svetopisamske interpretacije, razumljivost u suvremenoj kulturi i osnaženje kršćanskog života.[118]

2.3. Kritička konverzacija

Haight koristi kritičku konverzaciju kao sredstvo primjene teoloških normi u smislu da ih učini djelatnima. On se pita kako u primjeni hermeneutičke metode korelacije, koja potiče pluralizam, znamo jesmo li i gdje angažirani u traženju istine? Ne potiče li primjerice ekumenska teologija, još više međuvjerski dijalog, relativizam? Jedno je tvrditi da se zauzimamo za vjernost tradiciji, razumljivost u suvremenoj kulturi i osnaženje kršćanskog života, a drugo, doista osigurati stvarno odjelotvorenje tih normi u svakodnevnom životu, tj. predočiti način kako te norme stvarno djeluju, jer se često čini da zapravo ne djeluju u stvarnosti. Haight stoga propituje moguće razloge nedjelotvorne primjene tih normi i pita se u kojoj je mjeri razlog te nedjelotvornosti u nespremnosti i pomanjkanju želje za razgovorom (konverzacijom). "U kojoj mjeri su podjele oko koncepcija transcendentalnih realnosti stvorenih ne na temelju dokaza, nego na temelju jednostavne tvrdnje nečijeg vlastitog pogleda na stvari ili, analogno, vlastitog pogleda na stvari neke pojedine grupe, razlogom nedjelotvornosti tih normi? Kritička konverzacija ne stvara konsenzus automatski, nego ona otvara stvarnost na mnoge različite načine, i tako dopušta da se konsenzus dogodi na temelju stvarnosti koja je uzajamno angažirana."[119] Ona poštuje pluralizam i ne prekida odnose samo zbog čisto različitih tvrdnji, nego se angažira. Haight ovdje pokazuje takvu strukturu kršćanske teologije koja dopušta jedinstvo i različitost u zajednici, želi sačuvati klasičnu kršćansku kulturu u Pismu i nauku, ali također želi ohrabriti različite interpretacije u korelaciji s različitim kulturama unutar granica unutarnje logike same vjere. Samo prakticiranjem kritičke konverzacije koja se po njemu može nazvati i kršćanskom ljubaznošću, čak i milosrđem, moguće je spoznati učinkovitost kritičke metode korelacije u smislu gore navedenih ciljeva.[120]

---

[118] Usp. *Isto*, 232.
[119] *Isto*, 245.
[120] Usp. *Isto*, 244-245.

2.4. Kriteriji za konstruktivnu teologiju

2.4.1. Vjernost tradiciji

Vjernost Pismu i središnjim kršćanskim doktrinama preduvjet je konstruktivne teološke interpretacije. U tom smislu, bit interpretacije simbola iz prošlosti jest sačuvati živim njihovo prvotno značenje. Oni su oblikovali kršćansku svijest i odgovarali na njezina pitanja. Interpretacijom Pismo ne nestaje nego je kao i naša prošlost uvijek s nama. Zato originalna objava stalno postavlja nova teološka pitanja konfrontirajući sadašnju svijest koja je odlučno kontra-kulturalna toj istoj objavi. Tradicija je živi, dinamični i uvijek prisutni izvor novih pitanja jer odgovara na nova vremena i njihova pitanja.[121]

Međutim, ta vjernost može samo rezultirati istovjetnošću unutar različitosti. Tu vjernost današnjih teoloških tvrdnji treba razumjeti analogno. S druge strane, ta vjernost u različitosti ne smije ostati samo nejasan i difuzan paradoks, nego je potrebno njezinu strukturu pobliže definirati. Istovjetnost se ne smije tražiti u pukoj usporedbi sadašnje interpretacije sa simbolima iz prošlosti, jer su oni u sebi partikularne, povijesno uvjetovane teološke forme, ljudske kreature, koje ipak upućuje na nešto različito i drukčije od sebe samih. Kriterij "pravovjerja" se ne nalazi u usporedbi dviju teologija, jer tu ne nalazimo istovjetnost nego različitost. "Istovjetnost se sastoji u medijaciji transcendencije, i interpretacija je vjerna simbolima iz prošlosti kad je ona vjerna spasenjskoj točki susreta s transcendencijom koju tradicionalni simboli posreduju. Kriterij pravovjerja se, stoga, nalazi u iskustvu transcendencije koju posreduju simboli iz prošlosti, i bilo koja konstruktivna teološka interpretacija koja uspije u koherentnom izražavanju tog iskustva je 'pravovjerna'".[122]

Haight gore rečeno potkrjepljuje primjerom interpretacije Nicejskog sabora koja se ne sastoji u jednostavnom ponavljanju njegovoga nauka. Nicejski sabor kao takav jest teološki simbol koji interpretira nešto drugo, tj. iskustvo da je Isus donositelj Božjeg spasenja. Svaka interpretacija Niceje kojom se objašnjava ili izražava to da je Isus donositelj Božjeg spasenja jest samim time pravovjerna, jer je upravo to ono što nam nicejski nauk posreduje i čemu svaka teološka interpretacija Niceje mora biti vjerna. Ukoliko bi se samo ponavljale riječi

---

[121] Prema mišljenju Niebuhra, razvoj teologije i nauka uvijek je iniciran objavom. "Objava nije razvoj naših religioznih ideja, nego njihova kontinuirana konverzija. Božje samootkrivanje je ta permanentna revolucija u našem religioznom životu po kojoj su sve religijske istine bolno transformirane i sve religiozno ponašanje preoblikovano pokajanjem i novom vjerom." Helmut Richard NIEBUHR, *The Meaning of Revelation*, New York, 1960., 182.

[122] Roger HAIGHT, *Dynamics of Theology*, 210-211. Usp. Karl RAHNER, The Two Basic Types of Christology, u: *Theological Investigations*, XIII, London, 1975., 222-223.

Niceje to bi značilo nevjernost njezinoj poruci te bi se teologija svela na fundamentalizam, revelacijski pozitivizam i kredalizam,[123] gubeći upravo ono bitno od Nicejskog nauka.

2.4.2. Razumljivost

Interpretacija teoloških simbola koja donosi kritičku koherentnost među njima samima i s drugim stvarima o svijetu za koje znamo da su istinite, čini drugi kriterij konstruktivne teologije tj. inteligibilnost ili razumljivost. "Kriticizam, kritička refleksija, postavljanje pitanja, argumentiranje, dijalektička usporedba i razmišljanje jesu dio integralne teološke interpretacije. Taj princip se mora držati zajedno u napetosti s principom vjernosti. Princip vjernosti kao što je objašnjeno, međutim, doista se otvara principu razumljivosti i poziva ga. No, u isto vrijeme treba stalno provjeravati natrag kako bi se osiguralo da spasenjski smisao prošlog simbola bude stvarno očuvan u novim kulturnim interpretacijama."[124] Postavlja se međutim pitanje, tko je taj koji će odlučiti je li određena teološka interpretacija razumljiva. Jer ono što jednome izgleda razumljivo i koherentno ne mora nužno tako izgledati drugome. Stoga će prema Haightu taj problem biti uvijek predmet rasprave i upravo zbog toga kritičko umovanje treba biti jasno izraženo, a sukob različitih interpretacija treba pretvoriti u dijalog interpretacija i interpretatora.[125]

Kriterij razumljivosti ima za cilj pokazati ne samo koherentnost u pojedinoj kulturi, nego i univerzalnu relevantnost teoloških interpretacija. Kako bi to postigla, ona mora biti posredovana antropologijom i mjerena razumljivošću za ljudsku egzistenciju kao takvu. Antropologija ne može biti jednodimenzionalna u individualističkom smislu, odnosno posredovana čistom transcendentalnom analizom bez obzira na socijalno ustrojstvo ljudskog iskustva. Ona ne može zaobići konkretne antropološke konstante socijalne opresije i oslobođenja, te ignorirati druge vitalne religijske tradicije, već mora pokazati univerzalnu antropološku relevantnost Božje Prisutnosti unutar konteksta takve antropologije koja je konstituirana socijalnom poviješću.[126]

---

[123] *Creedalism* - Isključivo ponavljanje riječi nicejsko-carigradskog vjerovanja bez ikakve interpretacije u novim povijesnim okolnostima.
[124] Roger HAIGHT, *Dynamics of Theology*, 211.
[125] Usp. *Isto*, 211.
[126] Usp. Isto, 211-212.

2.4.3. Osnaženje kršćanskog života

"Na kraju, teološke tvrdnje moraju biti osnaženje za kršćanski život, ako vjerno posreduju utjecaj susreta s transcendencijom što je upravo smisao religioznih simbola. To osnaženje treba proširiti na cijeli život, jer teološki simboli prosvjetljuju ne samo ljudski odnos s Bogom, nego također sa svijetom, ljudskom povijesti i sa samim sobom. Taj kriterij, dakle, nije puka moralna pobudnica za teologe kako bi oni zauzvrat dodali još jednu moralnu lekciju svojim konstruktivnim teološkim pozicijama. To je kritički princip. Ako se ne može naći intrinzični utjecaj na ljudski život unutar samog teološkog razumijevanja, onda nema razloga uzimati ga ozbiljno. Ono doslovno ne čini nikakvu razliku. No, ako teologija doista posreduje značenje susreta s Bogom, onda je stvarno teško ne uvidjeti kako čini razliku."[127]

Sva tri kriterija ne treba uzimati i promatrati zasebno, nego integralno, u smislu da jedan uključuje druge u cjelovitoj teološkoj interpretaciji koja ima za svrhu spasenjsko posredovanje Božje Prisutnosti prvotno posredovane originalnom objavom koja je univerzalno relevantna za praksu svih ljudskih bića. Narav Božje prisutnosti očituje se u univerzalnoj Prisutnosti osobne i dinamizirajuće ljubavi čemu interpretacija mora biti vjerna. Kako bi ta vjerna interpretacija bila razumljiva, ona mora pokazati svoju univerzalnu relevantnost, primjenjivost i kredibilnost, jer razumljivost ostaje puka apstrakcija ukoliko nije primjenjiva tj. ukoliko ne može prijeći u akciju. Stoga je konačna mjera razumljivosti teoloških interpretacija kredibilna akcija na temelju Božje Prisutnosti ususret negativnostima ljudske povijesne egzistencije.[128]

---

[127] *Isto*, 212. *Vidi*, Roger HAIGHT, Critical Witness: The Question of Method, u: *Faithful Witness: Foundations of Theology for Today's Church*. *Essays in Honor of Avery Dulles*, Leo J. O'DONOVAN - T. Howland SANKS (ur.), New York, 1989., 202-205.

[128] Usp. *Isto*, 212. "Činjenica da se kršćanska vjera ne može obraniti čistim teoretskim argumentima, nego da u njezinu obranu treba uključiti apologetsku praksu, u punom je suglasju s biblijskim svjedočanstvom apologije." Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society. Toward a Practical Fundamental Theology*, New York, 1980., 8., 76-77.

3. TEOLOŠKA METODA U KRISTOLOGIJI

Razmatrajući različite razvoje u kristologiji, Haight primjećuje njezinu vitalnost i simultano (u neku ruku i neovisno) širenje na različitim područjima. Sudeći prema mnogim temeljnim pitanjima koja dolaze do izražaja u kristologiji, Haight se pita, "jesu li kristološka vjerovanja na rubu prelaska u jednu novu konfiguraciju? Ako je tomu tako, to ne bi nužno značilo da će se i jezgra kršćanske vjere također promijeniti, jer je vjera različita od vjerovanja[129] i njezina je temeljna predaja kontinuirano podložna promjeni vjerovanja kroz stoljeća. No, u isto vrijeme, usklađivanja (*adjustments*) vjerovanja koje često prati autentično novo razumijevanje, može konstituirati neko novo viđenje stvari."[130]

Kako bi ti mnogi razvoji u kristologiji sačuvali određeno jedinstvo i izbjegli površnost, Haight na području metode želi pokazati temeljni pristup i razviti strategiju razumijevanja mnogih pitanja koja se otvaraju u tim razvojima. "Jedini način integracije tih područja razvoja u neko jedinstvo je uspostava konzistentnog okvira i metode koja se dokazuje generiranjem koherentnog razumijevanja koje je relativno adekvatno tim pitanjima i datostima."[131]

---

[129] Haight razlikuje vjeru (*faith*) od vjerovanja (*belief*). Vjera je, općenito govoreći, univerzalni oblik ljudskog iskustva. Od toga treba razlikovati religioznu vjeru koja uključuje religiozno iskustvo kao svijest ili lojalnost nekoj ultimativnoj ili transcendentnoj stvarnosti. Ona je primarno intencionalni ljudski odgovor, reakcija, čin ili stav koji ima iskustvenu dimenziju. Ona je elementarni, egzistencijalni ljudski odgovor koji u konačnici ima svoj izvor u nekom egzistencijalnom ljudskom iskustvu. Objekt vjere je ono što transcendira konačni svijet kakvoga ga mi poznajemo. Za razliku od vjere, vjerovanja su izričaji vjere i kako takvi su različiti od vjere same. Haight je svjestan da se ovo razlikovanje u modernoj teologiji, koje se okreće prema subjektu, nalazi često pod udarom kritike u smislu individualističkog poimanja religije i teologije. Vjera uključuje zajedničku vjeru zajednice. Ona se nalazi u korelaciji s vjerovanjem pojedinca te je različita, ali nikad potpuno odjeljiva od vjerovanja koja izražavaju objekt vjere u propozicijskom obliku. Nije vjera nedodirljiva od strane vjerovanja, jer vjera i vjerovanje dijalektički determiniraju jedno drugo, ali ipak vjera može zadržati mjeru autonomnog identiteta unutar različitih izričaja vjerovanja. Haight navodi primjere vjere u Boga Stvoritelja, bez obzira na vjerovanje u Knjigu Postanka kao povijesni izvještaj o stvaranju. Moguć je stoga razvoj i promjena u religijskoj tradiciji uz očuvanje jezgre identiteta i istovjetnosti. Vjerovanja su promjenjiva, dok vjera ostaje konstantna u svom najdubljem nivou, čak i onda kad je modificirana. Inkulturacija teologije ne bi bila moguća bez ovog razlikovanja gdje se traži vjernost i sloboda prema historijskoj normi. Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 4-5.; *Dynamics of Theology*, 26-29.; U svojoj recenziji Haightove knjige *Dynamics of Theology*, Bednar zamjera preapstraktnu raspravu o vjeri. Čini se kao da pojedinac prima tračak vjere koja na kraju dolazi do nekakvog samo-osviještenog izražavanja. Nakon toga vjernik promatra crkvene zajednice kako bi procijenio kojoj će se zajednici pridružiti, a koja vjeruje isto. Bednar smatra da društvena dimenzija vjere ulazi u analizu prekasno. Bednar predmjeva da bi se i sam Haight složio s tim da zajednica vjernika utječe na individualnu vjeru od samog početka. Usp. Gerald J. BEDNAR, Recenzija knjige *Dynamics of Theology*, Rogera Haighta, u: *Emmanuel*, 108 (2002.) 5, 316-317.; Haightovo poimanje vjere nekako podsjeća na Newmanovo stvarno shvaćanje (*real apprehension* - slike, stvari u sebi, konkretno. To uključuje dojmove, sjećanja, imaginativne kompozicije stvari u sebi. Te slike, kao idejno-mentalne kreacije, nisu u nikakvom smislu apstrakcije niti pojmovi). Usp. Edward Jeremy MILLER, Jesus Symbol of God. Does it work?, u: *Horizons*, 27 (2000.) 1, 165.

[130] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 27.

[131] *Isto*, 27.

3. 1. Generička struktura razumijevanja

Generička struktura razumijevanja odnosi se na formu i logiku koja odgovara genezi kristologije, odnosno na povijesni proces nastajanja i razvitka kristologije. Iz toga procesa nastanka dade se spoznati ono što se događa u kristologiji.[132] Spomenuta generička struktura daje u širem smislu prvu karakterizaciju Haightove metode u kristologiji koja ima apologetsku dimenziju, počinje "odozdo" i ascendira od Isusa, vrednujući sav utjecaj istraživanja o historijskom Isusu i njegovom utjecaju na kršćansku i teološku imaginaciju. Generička struktura povezuje sve navedene elemente i daje nam uvid kojim se može razumjeti logika kristologije, prateći povijest originalnog razvoja kristologije. U Novom zavjetu nalazimo implicitnu pripovijest nastanka prvih kristologija u kojima vidimo samu strukturu kristologije. Elemente tog razvoja nalazimo u Novom zavjetu: Isus i njegov utjecaj na apostole, susret apostola s Bogom u Isusu na različite načine, iskustvo Božjeg spasenja u Isusu, različite interpretacija o tome tko je Isus, interpretacija Božjeg odnosa prema Isusu i Isusova prema Bogu, i u tome smislu interpretacije o Bogu, o ljudskoj egzistenciji, dinamičnom odnosu Boga i ljudi. Prema tome, *generička* struktura je za Haighta prije svega povijest, priča, drama u kojoj se odvijaju događaji koji imaju svoj početak i kraj u navještaju Isusa kao Krista te razvijenije shvaćanje onoga što se pod tim podrazumijeva.[133]

3.1.1. Apologetska narav kristologije

Pitanje apologetske naravi kristologije direktno je povezano s polazišnom točkom u kristologiji. Kao međaše, Haight navodi dva različita primjera razumijevanja apologetske naravi teologije, odnosno kristologije. Friedrich Schleiermacher[134] nam daje klasični primjer apologetske teologije kad u religiji i kršćanstvu nalazi smisao u njihovom ispunjavanju temeljnih aspiracija ljudske egzistencije očitovanih u kulturi dotičnog vremena. Barth[135] s druge strane ne vidi nikakvu potrebu da bi se objava ili teologija obazirala na filozofiju ili znanost ili kulturu svoga vremena jer je za njega kristologija svojevrsna čvrsta, deklarativna

[132] Usp. *Isto*, 28.
[133] Usp. *Isto*, 40.
[134] Usp. Friedrich SCHLEIERMACHER, *On Religion. Speeches to Its Cultured Despisers*, New York, 1958., 1-25.
[135] Usp. Karl BARTH, *Church Dogmatics*, I, 1, *The Doctrine of the Word of God*, Edinburgh, 1975., 3-44.

tvrdnja u kojoj se izriče životni stav. Nasuprot ovim suprotnim stajalištima, Haight traži puno šire prihvatljivije značenje apologije.[136]

Apologija za Haighta prije svega znači ozbiljno shvaćanje svoga slušateljstva, jer ako želimo biti shvaćeni moramo s poštovanjem prihvatiti svoje slušateljstvo ili različita slušateljstva, nastojeći s njima pravilno komunicirati. U primjeru prvih misionara koji su evangelizirali grčko-rimski svijet vidimo nastojanje da se uđe u kulturu kojoj se želi priopćiti radosna vijest evanđelja. Kristologija je stoga prije svega apologetska zato jer ulazi u kulturu s kojom želi komunicirati. Ona je, s druge strane, apologetska jer ulaže napor u objašnjavanju kristološke vjere i vjerovanja, gdje izjednačavanje apologije i eksplikacije ne znači redukciju vjere na eksplikacijske razloge, jer vjeru nikad ne možemo podrediti adekvatnom objašnjenju i nikad je nećemo moći do kraja objasniti. "Kristologija počinje i završava u vjeri; ona komunicira iz vjere i apelira na vjeru. Ali kristologija mora nadići fideizam, tj. čistu tvrdnju te vjere, bez ikakvog opravdanja njezine unutarnje logike ili njezine koherencije s onim što je znano kao istinito iz drugih izvora. Kritički razum, stoga, ima ulogu u razvoju kristologije iz unutarnjosti same vjere."[137]

Apologetsku zadaću kristologije Haight promatra u kontekstu činjenice da današnji svijet nije homogeno kršćanski ili da čak nije niti religiozan. Stoga teologiziranje ne može pretpostaviti kršćanski nauk kao prihvaćeni niz principa, nego radije se treba potruditi objasniti i komunicirati taj isti nauk jezikom društveno prihvaćenih principa i vrijednosti.[138]

Kristologija je apologetska i stoga što apelira na nešto što je zajedničko kršćanima, ali jednako i svim drugima, javni lik Isusa iz Nazareta. Naći zajednički temelj u odnosu govornika i slušateljstva jedan je od načina kako apologija stupa u kontakt sa svojim auditorijem. Haight se ne slaže s onima koji misle da prihvaćanje bilo koje kulturne norme ili antropologije kao standarda ili temelja za građenje kristologije, odnosno komuniciranje Krista, u konačnici vodi prema kompromitiranju Isusa Krista. Za njega je to pretjerivanje i nerazumijevanje onoga što znači "započeti s Isusom", jer su i prvi apostoli "započeli" s Isusom iz Nazareta. Svi su ljudi stoga u mogućnosti dijeliti to zajedničko znanje o Isusu iz Nazareta kao čovjeku i javnoj osobi koju nam bar u nekoj mjeri donose evanđelja. Ovako gledajući na Isusa iz Nazareta relativizira se različito mišljenje o Isusu do kojeg se dolazi kada

[136] Usp. *Isto*, 28.
[137] *Isto*, 29.
[138] Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 39.

se na njega gleda sa različitih stajališta. Važno je da je on zajednički predmet ili subjekt o kome je onda moguće razgovarati.[139]

3.1.2. Kristologija "odozdo"

Apologetska narav same kršćanske vjere za Haighta je prvotni razlog da kristologija počne s Isusom iz Nazareta. Vjera je po sebi misionarska, tj. u njoj je sadržano uvjerenje univerzalne važnosti, što je tjera da se komunicira i eksplicira svakom čovjeku, a Isusovo javno djelovanje jest povijesna činjenica koja dopušta mogućnost da kristološka vjera bude zajednička svim ljudima.[140]

Haight se poziva na Rahnera[141] u razlikovanju dvaju pristupa kristologiji u smislu različitih polazišta: kristologija "odozgo" i kristologija "odozdo". Kristologija "odozgo" karakterizira razvoj kristologije u patrističkom vremenu, kada se kristologija razvija "odozgo", na temelju autoriteta i razumijevanja uzvišenog Krista Ivanova evanđelja, a kasnije u poimanju Boga koji se diferencira u Trojstvu. Unutar toga se razvija i poimanje istinskog Isusova čovještva i njegove konsupstancijalnosti s ljudima. Ova kristologija "discendira" prateći model same inkarnacije. Rahner primjećuje i novi trend u kristologiji, koji za svoje polazište ima kristologiju "odozdo" na način da razmatra lik Isusa iz Nazareta i iz toga tumači njegovo uskrsnuće te u konačnici božanstvo Isusa Krista. Polazeći od Isusa iz Nazareta, ova kristologija "ascendira" slijedeći obrazac uskrsnuća i egzaltacije.[142] I jedna i druga kristologija za Rahnera su jednako valjane.[143]

Shvaćajući riječ "valjan" (*valid*) u više praktičnom smislu kao oznaku za apologetski osjetljivu, komunikativnu, vjerodostojnu, angažirajuću i uspješnu kristologiju, Haight smatra da bi se moglo tvrditi da kristologija odozgo nije valjana za današnje vrijeme. On time ne želi teorijski isključiti mogućnost da je za nekoga kristologija odozgo i dalje uvjerljiva. Međutim, gledajući na pitanja koja se postavljaju i u samoj Crkvu (osim u onim dijelovima gdje netko treba samo priziv na autoritet kršćanskih izvora kako bi opravdao govor o Isusu Kristu), a još više izvan Crkve, jasno je da se zahtijeva pristup odozdo koji je u svojoj nakani apologetski. U tom smislu, kršćanska zajednica se nalazi na putu traženja jedne održive kristologije za

---

[139] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 29.
[140] Usp. *Isto*, 29.
[141] Usp. Karl RAHNER, The Two Basic Types of Christology, u: *Theological Investigations*, XIII, New York, 1975., 213-223.
[142] Haight upozorava da je važno ne pobrkati taj jezik s terminima koji karakteriziraju kao "niske" (*low*) i "visoke" (*high*) one kristologije koje naglašavaju, često zanemarujući drugi vid, ili čovještvo ili božanstvo Isusa Krista. Kristologija odozdo može generirati visoku kristologiju, smatra Haight.
[143] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 29-30.

današnje vrijeme, i nitko je ne posjeduje na način da je može proklamirati samo na temelju autoriteta.[144]

Svjestan bogatog razvoja na području kristologije, Haight se pita kako sva ta istraživanja na području kristologije integrirati u jednu unificiranu kristologiju. Rješenje vidi u predlaganju jedne konzistentne metode, "kristologije odozdo". Izraz "odozdo" Haight koristi u epistemološkom, a ne ontološkom smislu. Takva kristologija počinje ovdje dolje na zemlji, s ljudskim iskustvom, pitanjima. Počinje povijesnim likom Isusa iz Nazareta, s apostolima koji su susreli Isusa i interpretirali ga na različite načina. Riječ "od" u frazi "odozdo" ne označava kraj, cilj, ili rezultat kristološkog promišljanja, nego upravo suprotno, želi doći do "visoke" kristologije. Ona ne negira niti minimalizira ontologiju milosti, Božju inicijativu "odozgo", jer se ta Božja inicijativa može iskusiti[145] u zajedničkom svjedočanstvu kršćana. Epistemološko polazište odozdo konstituira konstantnu strukturu mišljenja i razumijevanja. Epistemološki, kristologija je uvijek ascendirajuća, uvijek vezana za ljudsko iskustvo kao svoju polazišnu točku. Kristologija uvijek traži transcendenciju, te kad dođe do svojih zaključaka, uvijek ih mora objasniti na temelju iskustva koje ih je generiralo.[146]

"Kristologija, dakle, počinje s Isusom; kristologija odozdo je ona koja počinje s Isusom iz Nazareta. S jedne strane, u tome se očituje krajnje jednostavna logika: Isus je predmet ili objekt kristologije. Kristologija je reakcija na Isusa i interpretacija Isusa. Kristologija po prvi put nastaje kao odgovor na Isusa; ona se razvila iz susreta s Bogom u i po Isusu tijekom i nakon njegova života. Budući da se kristologija bavi Isusom, nema ništa jednostavnije za shvatiti od toga da on i danas ostaje njezina polazišna točka."[147] S druge strane, Haight koristeći imenicu Isus kako bi označio Isusa iz Nazareta, ne ulazi dublje u pitanje možemo li, kako i u kojoj mjeri, znati nešto o Isusu. On analizira različite aspekte istraživanja o Isusu iz perspektive utjecaja na kristologiju.[148]

3.1.3. Istraživanje o Isusu i njegov utjecaj na kristologiju

Haight razlikuje dva različita interesa, onda i dva različita pristupa Isusu. Jedan koji želi predstaviti točnu historijsku reprezentaciju Isusa u njegovom vlastitom kontekstu, i drugi

---

[144] Usp. *Isto*, 30.
[145] Ovdje se "iskustvo" ne odnosi na direktno shvaćanje transcendente stvarnosti, već se njegovo značenje može razlučiti u kontrastu s teologijom koja je isključivo bazirana na autoritetu objektivnih iskaza koja nisu ekplicitno u korelaciji s egzistencijalnom samosviješću.
[146] Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 33-34.
[147] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 30.
[148] Usp. *Isto*, 30-31.

koji je zainteresiran za razumijevanje Isusove osobe kao one koja je relevantna za današnji svijet. Uvažavajući svu kompleksnost pitanja "historijskog Isusa"[149], Haight postavlja relevantna pitanja za kristologiju koja proizlaze iz istraživanja o Isusu. Donose li nam evanđelja nekog drugog Isusa, različitog od onoga kakav je stvarno bio u svom zemaljskom životu? Koja je razlika između znanja dobivenog kritičkim istraživanjem Isusa iz Nazareta od strane "objektivnog" povjesničara i vjere vjernika, uključujući javnu strukturu vjerovanja koja se izražava kroz egzistencijalno opredjeljenje?[150] Može li se u povijesnoj interpretaciji Isusa ili u različitim portretima povijesnog Isusa doći do suglasja o osobi Isusa iz Nazareta? Bi li onda takav usuglašeni povijesni portret mogao biti "temelj"[151] za buduće interpretacije i sigurna norma za kristološku interpretaciju? U odgovoru na prva dva pitanja Haight se poziva na uvjerenje onih koji se bave historijskim projektom, a koji vjeruju da je moguće prodrijeti iza vjerom ispunjenih (*faith-filled*) evanđeoskih izvještaja o Isusu i doći do nekih povijesnih podataka o Isusu, o njegovom javnom životu i učenju. Naravno, nisu to detaljni podaci o nekoj aktualnoj osobi, već više oslikavaju njezinu blijedu sjenu. Projekt nekog povjesničara stoga je više nalik na primjenu određenih dogovorenih kriterija historiciteta.[152] S obzirom na vjerodostojnost povijesnog izvora kao podloge za donošenje nekakvog suda, Eric Hirsch argumentira povijesno i filozofski da je autorova nakana temelj za sve interpretacije starih tekstova. Time je još više naglašena potreba za objektivnim kriterijima koji povezuju značenje koje se nalazi na izvoru tradicije s pojedinim povijesnim trenutkom njegova pojavljivanja. Recepciju nekog prošlog povijesnog značenja u novim situacijama, Hirsch

---

[149] "Historijski Isus" je za Haighta epistemološko-tehnički termin koji se odnosi na Isusa ukoliko je on rekonstruiran od strane nekog povjesničara.

[150] Usp. Roger HAIGHT, The *Future of Christology*, 13. Napetost između takve dvije različite vrste oblika svjesnog angažmana u istraživanju Isusa iz Nazareta je toliko temeljna da se na nju mora gledati kao na dio elementarne strukture same kršćanske vjere, smatra Haight. Tilley je otišao jako daleko u rješavanju toga unutarnjega teoretskog problema koji se očituje u razlikovanju razumijevanja stvarnosti s povijesne točke gledišta i razumijevanja transcendentne stvarnosti s teološke točke gledišta. Usp. Terrence W. TILLEY, *History, Theology and Faith. Dissolving the Modern Problematic*, New York, 2004.; Haight za razliku od Tilleya objašnjava više praktičnu narav koja se često sastoji u miješanju ili nemogućnosti razlikovanja između teoloških i povijesnih tvrdnji. Ta dva različita suda se razlikuju zato što se bave različitim razinama stvarnosti i počivaju na različitim temeljima. Povijesni sudovi apeliraju na povijesne dokaze, a teološki se oslanjaju na vjeru. Međutim, oni su međusobno povezani zato što su svi ljudski koncepti transcendentnoga reda uzeti iz konačne ili ovozemaljske sfere, te su povijesno posredovani i po naravi su simbolički. Njihov unutarnji odnos očituje se u onome što Haight naziva napetošću između tih sfera kongnitivne djelatnosti, onda kad se oni preklapaju u specifičnim vjerskim iskazima.

[151] "Temelj" (*basis*) u ovom kontekstu je osobito dvoznačan i kreće se ugrubo od značenja "jamstva" ili "dokaza", do "referentne točke". Haight stoga poziva na oprez da se uvijek uoči partikularna upotreba, a ne da se njegovo značenje uzme zdravo za gotovo.

[152] Usp. John MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, 1, *The Roots of the Problem and the Person*, New York, 1991., 21-40., 167-195. John Meier govori o primjeni određenih kriterija koja su dogovorno prihvaćena, ali ti kriteriji opet nisu univerzalno prihvaćeni, jer neki drugi nude značajno drukčije kriterije, primjerice John Dominic CROSSAN, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco, 1991., xi-xxxiv.

naziva "značajem" (*significance*) kako bi ga razlikovao od izvornog povijesnog značenja.[153] "Po analogiji, traganje za povijesnim Isusom zahtijeva rekonstrukciju Isusa u smislu kako je on shvaćen tijekom svoga ovozemaljskog života, za razliku od kasnijih njegovih interpretacija."[154]

Dva načina mišljenja, povijesno i teološko, nalaze se u napetosti, a često i u otvorenom sukobu po pitanju različitog shvaćanja Isusa iz Nazareta, koje Haight naziva doktrinarnim i povijesnim. Doktrinarni jezik interpretira Isusa iz Nazareta na temelju susreta u vjeri ili iskustva spasenja koje Isus posreduje kršćanima. Isus je opisan transcendentalnim terminima kao biće intimno povezano s Bogom i konačno u svojoj vlastitoj osobi božansko. Povijesni jezik, s druge strane, interpretira Isusa na ovosvjetski način, oslikavajući ga terminima njegova ovozemaljskog života. Haight navodi vrlo zaoštren stav Johna Hicka[155] koji se pita, što znači doktrinarno da je Isus Božja inkarnacija, a povijesno da sam nije bio svjestan svoga božanstva.[156]

Glavna dvoznačnost koju nije moguće konačno razriješiti tiče se, prema Haightovu mišljenju, apriornoga imaginativnog određivanja stupnja korespondencije između različitih Isusovih portreta koja nam donose sinoptička evanđelja i osobe Isusa iz Nazareta. Neki autori duboko sumnjaju da Isusovi portreti sinoptičkih evanđelja odgovaraju "stvarnom" Isusu[157], dok drugi rade pod pretpostavkom temeljnog kontinuiteta između sinoptičkog i "realnog" Isusa.[158] U tome Haight vidi apriorne subjektivne faktore koji će uvijek sprječavati konsenzus o Isusu.[159]

Unutar grupe koja želi rekonstruirati historijskog Isusa, Haight uočava dva različita komplementarna trenda. Prvi radi na nečem što bi se moglo nazvati "Isusov žanr". Njihov interes je široka karakterizacija Isusove osobe, u smislu javne slike, uloge koju zauzima u društvu, te na koji način ga ljudi njegova vremena shvaćaju. On je bio Židov, ali kakav? "Pod

---

[153] Usp. Eric D. HIRSCH, *Validity in Interpretation*, New Heaven, 1967., 1-23., 245-264. i od istog autora, *The Aims of Interpretation*, Chicago, 1976., passim. Iako se Haight ne slaže s Hirschovom hermeneutičkom teorijeom, priznaje mu da ima iznijansirano vrednovanje načina pristupa autorovoj namjeri koje pomaže utvrđivanju historiciteta ili historijske individualnosti starih tekstova. No, s druge strane, Haight na isti način vidi i svođenje značenja teksta na namjeru pojedinog autora, u čemu se također određeni tekst distancira od budućih situacija, tako da je njegov "značaj" umanjen. Puno adekvatnija teorija značenja nalazi se u susretu interpretatora sa stvarnošću o kojoj određeni tekst svjedoči.
[154] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 32.
[155] Usp. John HICK, *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, Louisville, 1993., 68.
[156] Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 14.
[157] Rudolf Bultmann je tipičan primjer takvog stajališta. Iako je priznao povijesni lik Isusa u svom djelu *Jesus and the Word*, New York, 1934., ipak služeći se kritičkom analizom sinoptičkih evanđelja vidi u kojoj mjeri ona zapravo odražavaju životnu situaciju prvih kršćanskih zajednica.
[158] Edward Schillebeeckx je primjer kritičkog stava prema prethodnom mišljenju te zastupa historijski konzervativizam s uvjerenjem u određeni kontinuitet između Isusa i sinoptičkih evanđelja.
[159] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 32.

pretpostavkom da je odluka o žanru prva široka hermeneutička odluka o tome na koji način treba razumjeti detalje iz svjedočanstava o Isusu, ta analiza je važna. Ona se razvija na širem i apstraktnijem planu koji transcendira i supsumira odluke o historicitetu ove ili one perikope ili govora. Ali ona daje *gestalt* koji usmjerava tumačenje."[160] Primjerice, Geza Vermes u Isusu vidi čudotvorca, svetog čovjeka koji izgoni đavle i kadar je liječiti na daljinu, čemu svjedoči mnoštvo.[161] Za Edwarda Sandersa Isus je karizmatski prorok koji najavljuje obnovu Izraela.[162] Burton Mack predstavlja Isusa kao putujućeg učitelja mudrosti sa svojim učenicima u stilu ciničkog filozofa.[163]

Kristologija se prema Haightu ne treba razvijati na temelju izbora između takvih hipotetskih konstrukcija. Iz njih se nešto može naučiti bez da se donose definitivni sudovi o njima.[164]

Drugi trend u istraživanju povijesnog Isusa razvija se postupno. On ne projicira niti postavlja hipotezu o Isusovom žanru, nego ostaje kod detalja u smislu analiziranja onoga što je Isusu govorio, njegovih parabola, proročkih djela, govora o Kraljevstvu, egzorcizama, kod događaja koji se nazivaju čudesima. Tu nalazimo sve one egzegetske metode u svrhu utvrđivanja povijesnosti ovog ili onog aspekta u Isusovom životu i djelovanju. Primjerice, John Meier pokazuje da je povijesno sigurno da je Isus na čudesan način liječio ljude i izganjao zloduhe, što je privlačilo veliku pozornost, ali nije u mogućnosti opisati kako su se točno ti događaji odvijali.[165] Gerd Theissen kombinira oba pristupa baveći se pojedinostima i širom generalizacijom, te se primjećuje njegov neskeptični odnos prema širokoj korespondenciji između sinoptika i Isusa. Theissen predstavlja Isusa u helenističkim kategorijama prvog stoljeća kao filozofa i poetu, te u židovskim pojmovima kao eshatološkog proroka i mogućeg Mesiju.[166]

Interes za razumijevanje Isusa na takav način da je on relevantan za današnji svijet čini značajno različitu vrstu istraživanja o Isusu. Autori koji se bave takvom vrstom istraživanja puno su bliže kristologiji, a neki čak i djeluju unutar područja kristologije. "Njihova intencionalnost može se nazvati historijskom, ali ona nije čisto historijska u smislu interpretiranja prošlosti u njezinom vlastitom povijesnom kontekstu ili u smislu rekreiranja portreta iz prošlosti. Naprotiv, ovdje je interes prevladati historicizam koji bi smatrao da su

---

[160] *Isto*, 33.
[161] Usp. Geza VERMES, *Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels*, Philadelphia, 1973.
[162] Usp. Edward P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Philadelphia, 1985.
[163] Usp. Burton L. MACK, *The Lost Gospel. The Book of Q and Christian Origins*, San Francisco, 1993.
[164] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 33.
[165] Usp. John MAIER, *A Marginal Jew*, 2, *Mentor, Message, and Miracles*, New York, 1994., 967-970.
[166] Usp. Gerd THEISSEN, *The Shadow of the Galilean. The Quest of the Historical Jesus in Narrative Form*, London, 1987.

sve datosti iz prošlosti individualne, partikularne i tako povijesno ograničene da ne mogu biti normativne za neku drugu, različitu situaciju. Što je više razumijevanje i značenje prošlog događaja, osobe ili teksta vezano za prošlost, to je manje relevantno za naše samorazumijevanje u sadašnjosti. Kristološki interes je ovdje očit: ako Isusovo značenje ne može biti oslobođeno prošlosti i pokazano relevantnim iznad svoga ograničenog horizonta, kristologija postaje nemoguća."[167]

Haight naglašava važnost gore iznesene teorije koju se ne može nazvati nepovijesnom samo zato što ne pokazuje isti povijesni interes kao kod onih koji žele re-prezentirati ostenzibilnu povijest. On navodi primjere teologa kao što su Rudolf Bultmann i Schubert Ogden koji, pod utjecajem Martina Heideggera, nastoje osloboditi Isusov spasenjski sadržaj od empirijsko-povijesnih detalja iz njegova života te ga smjestiti u egzistencijalnu stvarnost susreta s Bogom koji je posredovan u novozavjetnoj poruci ili Isusovom navještaju. Ogden je za Haighta dobar primjer razlikovanja između empirijsko-povijesnog i egzistencijalno-povijesnog Isusa.[168] Razlika između ta dva pojma je epistemološka, odnosno u načinu na koji se Isus percipira i vrednuje. Ta razlika se ne odnosi na Isusa, nego na onoga koji percipira, koji spoznaje i način na koji spoznaje i vrednuje Isusa, jer su evanđelja egzistencijalno angažirana i vjerom ispunjena vrednovanja Isusa. Evanđelja stoga ne mogu biti temelj za empirijsko-povijesnu rekonstrukciju Isusa, niti bi kao takva bili kristološki značajna, jer je vjera usmjerena prema transcendentnom Bogu i ne može za svoj "temelj" imati nikakve empirijsko-povijesne datosti.[169] Istraživanje o Isusu ne generira nekog empirijsko-povijesnog, nego egzistencijalno-povijesnog Isusa, odnosno onaj portret Isusa koji je sadržan u navještaju koji je najraniji svjedok vjere u Isusa. Haight smatra da Ogden na ovaj način, s jedne strane, čini smislenim istraživanja o sada egzistencijalno-povijesnom Isusu ili Isusu kerigme, te da s druge strane, tog Isusa čini relevantnim za današnju vjeru.[170]

Haight je mišljenja da se intencionalnost hermeneutičkih teorija Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura generalno može uzeti kao relevantna za one koji su zainteresirani za povijesnog Isusa. "Također inspiriran Heideggerom, Gadamer pokazuje kako predznanje i propitivanje s jedne strane, i spajanje obzorja te primjena s druge strane, ulaze u strukturu svakog spoznavanja: spoznavanje je interpretacija, iz tradicije u sadašnju situaciju. Za Ricoeura, intrinzično značenje nekog teksta iz prošlosti transcendira njegova originalna

[167] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 34.
[168] Usp. Schubert M. OGDEN, *The Point of Christology*, San Francisco, 1982., 41-63, 113-126.
[169] Haight navodi dvije jednako valjane tvrdnje koje kažu da se ne može prijeći iz empirijske povijesti prema kristološkim tvrdnjama osim nekim "skokom vjere". Iz druge perspektive se također može reći da ne možemo imati nikakvu ideju o Bogu s određenim sadržajem bez nekog "temelja" u povijesti.
[170] Usp. Roger HAIHGT, *Jesus, Symbol of God*, 34-35.

ograničenja distanciranjem od njegova autora, situacije i auditorija. Nekim urođenim suviškom značenja, neki tekst zadobiva nova značenja u novim situacijama, značenja koja su također intrinzična originalu. Usvajanje (*appropriation*) u bilo kojoj danoj situaciji uključuje izmjenu i promjenu novom, stvarnom i referencijalno egzistencijalnom mogućnošću koja je stvarno sadržana u nekom dokumentu iz prošlosti, ali nije eksplicitno ili svjesno namjeravana u svojoj budućoj formi."[171]

Nakana da svaka interpretacija bude vjerna unutarnjem značenju prošlosti, njezinoj partikularnosti i ograničenosti situacijom, čini logiku koja upravlja spomenutom hermeneutičkom teorijom. Interpretacija u isto vrijeme probija tu partikularnost i dohvaća svoju univerzalnu relevantnost u nekom proširenom značenju koje ima utjecaja na današnji život, a prati ga traženje istine. Ovo nije čisto povijesni projekt u kojem se želi rekonstruirati prošlost kao prošlost. Naravno da on poštuje prošlost, ali smjera krajnjoj preobrazbi njezina razumijevanja stavljajući je u izričiti odnos prema onome tko postavlja pitanja u sadašnjosti. Mnogi koji se bave kristologijom danas (feministička teologija, liberalna teologija, politička teologija, teologija koja se bavi inkulturacijom), kaže Haight, osvrću se na "povijesnog Isusa", te žele pokazati takvog Isusa koji odgovara povijesnom Isusu, ali žele da on bude relevantan za posebne aspekte života u današnjem svijetu. Haight navodi nekoliko primjera teologa koji se kristologijom bave na navedeni način. Elisabeth Schüssler Fiorenza predstavlja Isusa kao izvor i temelj pokreta u kojem se na njega gleda kao na utjelovljenje feminističkih vrijednosti.[172] Jürgen Moltmannov Isus odgovara na mnoge ljudske i povijesne dileme današnjeg vremena.[173] Isus Edwarda Schillebeeckxa je nositelj Božjeg spasenja kao odgovora na sve oblike ljudskog trpljenja u današnjem svijetu.[174] Interpretacija Isusa u teologiji oslobođenja Jona Sobrina odgovor je na masovna stradanja i patnje ljudi u Južnoj Americi koji su uzrokovani socijalnom nepravdom.[175] Azijski i afrički teolozi interpretiraju Isusa prema različitim kulturama svojih naroda i religioznim potrebama određenog prostora.[176]

---

[171] *Isto*, 35.; Usp. Hans-Georg GADAMER, *Truth and Method*, 235-240., 245-278., 289-294., 325-341.; Paul RICOEUR, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge, 1981., 131-144., 182-193.; također Paul RICOEUR, *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*, 25-44.

[172] Usp. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York, 1983., 26-36., 39-40. Tu ona objašnjava svoju hermeneutičku povijesnu metodu.

[173] Usp. Jürgen MOLTMANN, *The Way of Jesus Christ. Christology in Messianic Dimensions*, Minneapolis, 1993.

[174] Usp. Edward SCHILLEBEECKX, *Jesus. An Experiment in Christology*, New York, 1979.

[175] Usp. Jon SOBRINO, *Christology at the Crossroads*, New York, 1978. U tom svom prvom većem eseju Sobrino dobro ilustrira svoju hermeneutičku nakanu koju će detaljno analitički prikazati u *Jesus the Liberator. A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth*, New York, 1993., 11-63.

[176] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 35-36.

Haight smatra da bi se većina navedenih teologa složila s Ogdenom da se oni bave s egzistenijalno-povijesnim Isusom pod dva vidika: pod vidikom izvora i pod vidikom egzistencijalne potrebe koju pri tome donose sa sobom. Suprotno tome, mali je broj teologa koji tvrde da temelje svoju kristologiju na emipirijsko-povijesnoj rekonstrukciji Isusa, jer se vjera ne može posredovati na temelju povijesne evidencije, u smislu da bi ona bila uzrokom te vjere, što ne znači da zahtjev za povijesnim Isusom nema nikakvo značenje za cijelu kristologiju.[177]

3.1.3.1. Posljedice istraživanja o Isusu

Među onim posljedicama istraživanja o Isusu koje utječu na kristologiju, štoviše neke je i transformiraju, Haight ističe tri.

1) Istraživanje o Isusu osnažuje uvjerenje da je Isus "temelj" kristologije, u smislu da je objekt ili predmet kristologije iz čega proizlazi da kršćani ne mogu biti nezainteresirani za Isusa iz Nazareta. Istovremeno, interes modernog čovjeka za rezultate istraživanja o Isusu pokazuje korespondenciju između spontane čovjekove želje da zna i stručne teoretske zainteresiranosti. Ljudi su znatiželjni s obzirom na način kako je Isus doista izgledao, što se naravno nikad do kraja ne može zadovoljiti. S druge strane, ono što znamo o Isusu je dovoljno i nužno za kristologiju. "Da je ovo znanje bazirano na navještaju Isusa i posredovano od i prema nekoj egzistencijalno-povijesnoj potrebi, na nikakav način ne priječi apriori da se ono referira i da je u korespondenciji s Isusom iz Nazareta na način koji je povijesno istinit."[178]

Tvrdnja da je Isus predmet kristologije ima za posljedicu to da iskazi o Isusu Kristu uvijek moraju imati neku povezanosti s Isusom iz Nazareta, odnosno interpretacije Isusa kao Krista moraju ostati interpretacije Isusa. Haight ovdje poziva na povezivanje povijesne i teološke imaginacije. On će Isusa kasnije nazivati posrednikom Božjeg spasenja, a kršćanski nauk Isusa naziva božanskim. Te teološke tvrdnje trebat će držati u napetosti s povijesnom imaginacijom koja Isusa predstavlja kao ljudsko biće.[179]

2) Istraživanje o Isusu utječe na kristologiju u području imaginacije.[180] Povijesno istraživanje i interpretacija Isusa imaju svoj utjecaj na kristologiju kroz imaginaciju. Koristeći

---

[177] Usp. *Isto*, 36.
[178] *Isto*, 37.
[179] Usp. *Isto*, 37.
[180] O onomu što je Isus doista učinio i rekao vode se velike polemike gotovo jedno stoljeće. Oni koji vjeruju u Isusovo božansko podrijetlo boje se povijesnog redukcionizma, a oni koji se prema Isusu odnose kao prema

aristotelovske i tomističke pojmove, Haight objašnjava ulogu imaginacije koja, kao jedno o četiri unutarnja osjetila, prati svako ljudsko spoznavanje. Sve znanje dobivamo od datosti koje primamo kroz izvanjska osjetila, koje se onda posreduju našem razumijevanju kroz konkretne slike koje se pohranjuju u našoj memoriji. Imaginacija ima i kreativnu moć konstruiranja novih oblika i značenja. Na primjer, od slika "zlato" i "planina" imaginacija može konstruirati "zlatnu planinu".[181] Za Haight je ta kreativna moć važna zbog kreativne inteligencije i mogućnosti upravljanja ljudskim mogućnostima u budućnosti, što je važan faktor u vjeri u uskrsnuće. On je zainteresiran za činjenicu kako je teoretsko znanje uvijek povezano s konkretnim slikama, a u slučaju Isusa, povijest nas treba opskrbiti, tamo gdje je moguće, takvim slikama. Čak i apstraktniji pojmovi uvijek nose sa sobom imaginativne ostatke koji pokazuje da smo fizička bića u svijetu. Haight iz toga izvlači zaključak da je svekoliko razumijevanje Isusa Krista popraćeno s nekim imaginativnim portretiranjem, koliko god to može ostati implicitno u tom procesu. Primjerice, liturgijske, katehetske i općenito pobožne medijacije Isusa Krista uvijek su implicitno popraćene imaginativnom interpretacijom Isusa koja odgovara pobožnom, liturgijskom, himničkom i doktrinarnom jeziku, kako kod običnih kršćana tako i kod teologa, jer su i jedni i drugi dio kršćanske zajednice. [182]

U razmatranju utjecaja imaginacije na pitanje povijesnog Isusa, Haight se poziva na povjesničara i filozofa povijesti R. G. Collingwooda.[183] On tvrdi da se povijest ne piše na temelju skupljanja i uspoređivanja mjerodavnih svjedoka, već se povjesničar mora postaviti s određenom autonomnom odgovornošću za rekonstruiranje prošlosti, selektirajući, dodavajući i korigirajući izvore. Povjesničar odbacuje ono što se čini nemogućim prema opće prihvaćenim zakonima prirode[184], te autonomno konstruira integralnu, u nekoj mjeri unificiranu i vjerojatnu sliku određenog povijesnog razdoblja i koherentnu naraciju. Za taj proces potrebna je apriorna i nužna imaginacija koja se interpolira u dokazni materijal. Naravno da ta imaginacija nije slobodnoplutajuća fantazija, nego je nužno povezana s

---

ljudskoj osobi žele sve više točnih podataka o njemu. I jedni i drugi su svjesni određene količine imaginativne rekonstrukcije njegovoga javnog djelovanja, jer nema sjećanja bez imaginacije, kaže Haight. Čak je i Ignacije u svojim duhovnim vježbama predlagao široku upotrebu imaginacije u svojim razmatranjima o Isusu, kako bi se što realističnije moglo predočiti ono što je on držao da su direktni izvještaji o Isusovom životu. I u današnje vrijeme, smatra Haight, kad ljudi s kritičkog stajališta prilaze tim izvještajima, mogu slobodno koristiti imaginaciju kako bi rekonstruirali živog Isusa na način kako Ignacije predlaže, jer znaju da su i pisci evanđelja to isto činili. Usp. Roger HAIGHT, *Christian Spirituality for Seekers. Reflections on the Spirituality Exercises of Ignatius Loyola*, Maryknoll, 2012., 83.

[181] Usp. Toma AKVINSKI, *Summa Theologiae*, pars I, qq. 77-79.

[182] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 37-38.

[183] Usp. Robin George GOLLINGWOOD, *The Idea of History*, New York, 1956., 235.; John MCINTYRE, *Faith, Theology and Imagination*, Edinburgh, 1987., 109-115., donosi sinopsis i komentira Collingwooda.

[184] Usp. Robin GOLLINGWOOD, *The Idea of History*, 239-240.

dokazima. Primjerice, ako izvori kažu da je Cezar bio u Rimu, a kasnije u Galiji, nužno je interpolirati putovanje čak i onda kad ga izvori ne spominju.[185]

Na temelju Collingwoodove analize može se reći da imaginacija koja kontrolira interpretaciju jest *i pasivna i aktivna*. Ako nije objektivna i pasivna, u smislu da je povezana s dokazima koje posjeduje, imaginacija će se pretvoriti u fantaziju i utoliko odlutati od istine. Na isti način, ako nije subjektivna, aktivna i kreativna, neće moći sačiniti koherentni i kontinuirani prikaz istine. Stoga je aktivna i pasivna dimenzija imaginacije ključna za povijesnu rekonstrukciju.[186]

Dvije vrste istraživanja o Isusu pokazuju sklonost prema jednoj ili drugoj vrsti imaginacije. Oni koji portretiraju Isusa oslanjaju se više na aktivnu imaginaciju, dok se drugi više fokusiraju na Isusovo učenje i djelovanje te više ovise o izvorima. Što se tiče prvih, ne postoji jedan Isusov portret koji bi bio neupitan, a još više se to odnosi na Isusov "žanr", tj. njegovu temeljnu povijesnu ulogu. Veći konsenzus nalazimo onda kad imaginacija ostaje bliža dokazima o temeljnoj Isusovoj poruci, da je propovijedao Kraljevstvo Božje, naučavao, liječio, činio dobro, itd.[187]

Haight postavlja pitanje, koji je utjecaj tih imaginativnih historijskih rekonstrukcija Isusa na imaginaciju onih koji ih čitaju i studiraju. Odgovor je jednostavan i direktan: čovjeka mora dojmiti Isusovo čovještvo. Negativno, povjesničar kao povjesničar, a ne kao teolog, ne može ništa više nego predstaviti nam Isusa kao ljudsko biće. Epistemološki, Isusovo božanstvo je datost vjere, te nije empirijski evidentno. Imaginacija sada može i mora interpolirati čitav niz datosti koje nam ne donosi povijesna evidencija, ali su one implicirane činjenicom da je Isus ljudsko biće. Povijesno istraživanje nam predstavlja Isusa koji preplavljuje našu imaginaciju slikama koje ga predočavaju kao potpunog čovjeka.[188]

Istraživanje o Isusu utječe na razumijevanje Isusa Krista i na imaginaciju kojoj donosi izravnije povijesne slike koje više odgovaraju Isusovoj povijesnoj osobi. Haight uočava negativni i pozitivni utjecaj istraživanja o Isusu. "Negativno, istraživanje o povijesnom Isusu dovodi u pitanje nepovijesne ili 'čisto dogmatske' koncepcije Isusa, tj. one koncepcije Isusa Krista koje su bile odijeljene od konkretne ili povijesno realistične imaginacije i djeluju na kvazi-doketistički način. Pozitivno, povijesno istraživanje obogaćuje imaginaciju i predlaže povijesno konkretne interpretacije kršćanskog posredovanja Boga koje je Isus iz Nazareta. Ono što je ovdje opisano na neutralan način, tehničkim terminima, međutim, može

[185] Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 21-22.
[186] Usp. *Isto*, 22.
[187] Usp. *Isto*, 22-23.
[188] Usp. *Isto*, 23.

predstavljati dramatičnu tranziciju u životu pojedinog kršćanina ili u dužem vremenskom razdoblju pojedine zajednice. To je ono što se sada događa."[189]

3) Odnos između onoga što kristologija tvrdi o Isusu da je Krist i Isusova povijesnog sebstva, njegove samosvijesti ili samoshvaćanja, oblikuje daljnji utjecaj istraživanja o Isusu na kristologiju. Često se pretpostavlja da ono što kristologija afirmira o Isusu stvarno odgovara njegovoj vlastitoj samosvijesti i povijesnoj ulozi. Otud i potreba, primjećuje Haight, da se u mnogim kristologijama ustanovljuje neki oblik "implicitne kristologije" u Isusovom vlastitom ovozemaljskom životu. Historicistička imaginacija koja definira ili limitira intrinzično značenje nekog prošlog događaja aktualnom sviješću koja ga je definirala u prošlosti, čini osobiti problem u istraživanju povijesnog Isusa.[190] "Aktualno značenje i uloga Isusa su ograničeni njegovim povijesno samosvjesnim nakanama."[191]

Kroz istraživanje o Isusu sve je jasnije, tvrdi Haight, da kasnije interpretacije Novog zavjeta, a još više dogmatske interpretacije, nisu bile dio Isusovog samorazumijevanja. Isus sigurno nije pokazivao bilo kakvu svijest da je imao dvije naravi, te da je bio hipostatski sjedinjen s božanskom Riječi. Za Haighta je važno ustvrditi to da se čini kako povijest potkopava onaj imaginativni Isusov portret kojeg su pratile određene dogmatske koncepcije. Povijesna rekonstrukcija naglašava napetost između Isusova intrinzičnoga povijesnog značenja i njegovoga kasnijeg značenja za nas. Haight iznosi kriterij po kojem sve ono što kršćani tvrde o Isusu mora se htjeti primijeniti na njega u njegovom ovozemaljskom životu.[192]

Kao rješenje ovog problema Haight vidi u slijedećoj tezi koju nam nameće povijesno istraživanje o Isusu: "Kasnije interpretacije Isusa su mogle uhvatiti njegovo intrinzično značenje i stvarnost, iako one možda nisu bile dio Isusove samosvijesti i samorazumijevanja. Drugim riječima, netko može tvrditi nešto o Isusu, osobito o njegovom odnosu s Bogom ili njegovom odnosu s nama, što nije bilo nužno dio Isusove svijesti."[193] U ovome Haight vidi glavni princip koji će igrati važnu ulogu u teologiji spasenja, te smatra da će širina njegove primjene izazivati mnoge rasprave, jer svi neće biti sretni s univerzalnom primjenom tog principa. On smatra da je već Karl Rahner pripremio teren za takvu tezu kad je razlikovao

---

[189] *Isto*, 38.
[190] Haight pojam "historicistički" ovdje koristi u smislu prethodno objašnjenoga Hirscherovog shvaćanja, gdje je striktno značenje teksta ili nekog događaja ograničeno na nakanu njegova autora. Ako bi netko radio u takvom sustavu razumijevanja, za intrinzično značenje Isusa iz Nazareta, kao različitog od njegovog kasnije značenja, da je donositelj Božjeg spasenja na mesijanski način, da ne spominjemo da je Logos Božji, on bio morao imati takvu svijest i nakanu.
[191] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 38.
[192] Usp. *Isto*, 39.
[193] *Isto*, 39.

nivoe svijesti u Isusu. Teološki govoreći, Rahner smatra da Isus nije morao biti izričito svjestan dubine svoga odnosa s Bogom.[194] Negativno gledajući, ova teza oslobađa striktne nužnosti da se kasnije tvrdnje Novoga zavjeta o Isusu ili sadašnje interpretacija Isusa u potpunosti slažu s Isusovom sviješću ili samorazumijevanjem. Pozitivno gledajući, kristologija je slobodna naći kategorije kojima će izraziti intrinzična značenja Isusa koja se istinski odnose na Isusa povijesti, a u isto vrijeme su analogna onima iz tradicije i u njihovoj različitosti još se izravnije nalazi relevantnost za našu sadašnju situaciju.[195]

Zaključno, Haight sumira posljedice istraživanja o Isusu na kristologiju. Njih treba razumjeti na dijalektički način kroz posredovanje konkretne, povijesne imaginacije i uloge iste u svem spoznavanju. Povijesno istraživanje ohrabruje kristologiju da se drži blizu najprimitivnije kerigme ili svjedočanstva o Isusu, što će služiti nekoj vrsti negativne norme koja će otkloniti sve one predikacije Isusu koje nisu realne i vjerodostojne. U isto vrijeme, dijalektički povezana s prvim principom, kristološka tvrdnja nije pozitivno ograničena na prvotno svjedočanstvo o Isusu iz Nazareta, jer otkrivanje povijesnog Isusa nikako nije zadnja riječ u kristologiji.[196]

Haight predlaže četiri tvrdnje u svezi utjecaja istraživanja o Isusu na kristologiju. Prvo, postojat će napetost između povijesne rekonstrukcije Isusa i transcendentnih i doktrinarnih aspekata kristologije, a tamo gdje je doktrinarna kristologija generirala doketističku i monofizitsku imaginaciju, napetost će rasti do mjere sukoba suprostavljenih strana. Te dvije kristologije ne uključuju razumijevanje Isusa kao apsolutno humanog kao što je svako ljudsko biće. Naprotiv, Isus je zamišljen kao Bog na zemlji u ljudskoj odjeći. Tom imaginativnom pogledu na Isusa Krista direktno će se suprotstaviti istraživanje o Isusu. Haight smatra tu tvrdnju vrlo važnom ako prihvatimo da je Karl Rahner bio u pravu kad je tvrdio da je monofizitska hereza jako prisutna među kršćanima danas.[197] No, čak i u izbalansiranoj i pravovjernoj kristologiji, smatra Haight, mora biti napetosti između Isusova čovještva i božanstva.[198]

Drugo, povijesno istraživanje koje želi rekonstruirati Isusov lik donosi polazišnu točku i strukturu relacije prema Isusovom čovještvu i božanstvu. Ono pokazuje da je Isus iz Nazareta predmet kristologije onda kada povijesno odgovara na egzistencijalno religiozno

---

[194] Usp. Karl RAHNER, Dogmatic Reflections on the Knowledge and Self-Consciousness of Christ, u: *Theological Investigations*, V, Baltimore, 1966., 193-215.
[195] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 39.
[196] Usp. *Isto*, 39-40.
[197] Usp. Karl RAHNER, Current Problems in Christology, u: *Theological Investigations*, I, Baltimore, 1961., 160.
[198] Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 29.

pitanje. Epistemološki, egzistencijalni odgovor Isusu ili Bogu po Isusu vodi natrag k Isusu, jer nemamo nikakav sadržaj o uskrslom Kristu odijeljeno od Isusa iz Nazareta. Spoznaja transcendencije počinje s ovim svijetom, poviješću i osjetilnim datostima. Stoga Haight smatra da Isusovo božanstvo treba zamišljati unutar ili kao dimenziju integralnog ljudskoga bića Isusa iz Nazareta, odnosno Isus kao ljudsko biće ne može biti napušten u afirmaciji Isusova božanstva. Isus je sakrament ili simbol ili konkretni posrednik koji čini Boga prisutnim u povijesti. Kritička kristologija ne smije zanemariti ili umanjiti imaginativnu i povijesnu interpretaciju Isusa. Štoviše, doktrinarna kristologija treba preuzeti imaginativni povijesni portret Isusova ljudskog djelovanja.[199]

Treće, spomenuto istraživanje služi kao negativna norma u oblikovanju integralne kristologije. To znači da netko ne može tvrditi o Isusu nešto što se pozitivno isključuje u povijesnom konsenzusu. Primjerice, nužni imaginativni sud prepoznaje da ograničeno ljudsko biće Isus jest limitiran svojom povijesnom partikularnošću, tj. da je imao ograničeni uvid, sud i znanje, jer to nam potvrđuju povijesni dokazi. Stoga je, prema kriterijima povijesti, svaka kristologija koja ocrtava Isusa kao nekoga tko ima božansko znanje, kriva. Ili druga činjenica koja proizlazi iz istraživanja jest ta da je Isus propovijedao Kraljevstvo Božje kao središnju i gravitacijsku točku svojega javnog djelovanja. Kristologija koja ne obraća pozornost na tu dimenziju Isusove osobe je neadekvatna kristologija. Ovdje se uočava pasivna dimenzija imaginacije koja pohranjuje slike povijesnog Isusa, a nauk je dužan ostati usko vezan za tu imaginativnu memoriju.[200]

Četvrto, istraživanje o Isusu daje pozitivna usmjerenja za kristološku interpretaciju, a ovdje se pokazuje važnost aktivne dimenzije i kreativne uloge imaginacije. Povijesni Isus postaje vodič u kršćanskom razumijevanju Boga i ljudske egzistencije. To je ono što znači kad se kaže da Isus objavljuje Boga. Njegovo učenje i osoba otvaraju imaginaciju za susret s njim i za shvaćanje Boga. Isus, kaže Haight, posreduje kršćanskoj imaginaciji način razumijevanja ljudske egzistencije. Budući da je Isus lik iz prošlosti, traži se imaginativna i kreativna interpretacija za danas, a ne mehanički rutinska ili literarna imitacija. Isus iz Nazareta je predmet ove hermeneutike. Istraživanje o Isusu ima dramatični utjecaj na kristologiju danas, i toga se ne treba bojati, kaže Haight. Naprotiv, njega treba pozdraviti kao nešto što obogaćuje našu spoznaju Isusa i daje jedan novi poticaj nasljedovanju.[201]

---

[199] Usp. *Isto*, 29-30.
[200] Usp. *Isto*, 30.
[201] Usp. *Isto*, 30-31.

3. 2. Hermeneutička metoda kritičke korelacije

Zbog evidentnog pluralizma u suvremenoj teologiji, bilo koje sustavno prikazivanje neke teme zahtjeva objašnjenje metode koja se pri tom koristi, a koje mora biti jasno s ciljem da se dadne shematski prikaz onoga što se želi ostvariti. U tom smislu Haight predstavlja opis dinamičkog razumijevanja ili model interpretacije koju primjenjuje u svojoj kristologiji. To je hermeneutička metoda koja uključuje kritičku korelaciju tradicije i suvremenog iskustva.

3.2.1. Hermeneutička metoda

Na početku Haight daje pregled hermeneutičkog mišljenja nabrajajući važne autore. Tradicija hermeneutičkog mišljenja prema Haightu započinje sa Schleiermacherom, a svoju važnost za teologiju nalazi kod Heideggera, Bultmanna, Gadamera, Ricoeura, Tracyja, Jeanronda, Schneidersa i drugih.[202] Iako se spomenuti autori bave interpretacijom teksta, ono što oni opisuju više je od same metode razumijevanja teksta, jer da bismo bilo što razumjeli moramo isto interpretirati. I upravo stoga cjelovita hermeneutička teorija nadilazi samu epistemologiju i postaje antropologija, iz čega slijedi da biti čovjek znači interpretirati. Haight se osobito zanima za značenje interpretacije osobe kroz primjenu hermeneutičke teorije na Isusa iz Nazareta kao i na tekstove iz prošlosti.[203]

Iz hermeneutičke teorije Haight izvlači fundamentalne ideje za teološku metodu, jer je ona povijesno svjesna i jer uviđa prijetnju relativističkog pluralizma, te želi prevladati radikalni historicizam i odraziti duboki kontinuitet ljudske egzistencije koju stalno posreduje povijest.[204]

---

[202] Haight navodi neka važna djela spomenutih autora koji su utjecali na njegovo mišljenje: Rudolf BULTMANN, *The Problem of Hermeneutics. New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, Schubert M. OGDEN (ur.), Philadelphia, 1984.; Hans-Georg GADAMER, *Truth and Method*, New York, 1975.; Werner G. JEANROND, *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*, New York, 1988. i *Theological Hermeneutics. Development and Significance*, New York, 1991.; Paul RICOEUR, *Conflict of Interpretations*, Don IHDE (ur.), Evanston, 1974. i od istog autora *Interpretation Theory* i *Hermeneutics and the Human Sciences*; Edward SCHILLEBEECKX, *The Understanding of Faith. Interpretation and Criticism*, New York, 1974.; Sandra M. SCHNEIDERS, *The Revelatory Text. Interpretating the New Testament as Sacred Scripture*, San Francisco, 1991.; David TRACY, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, 1981. i Part Two, u: Robert M. GRANT, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, Philadelphia, 1984.

[203] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 41.

[204] Usp. *Isto*, 41.

3.2.1.1. Hermeneutička logika

Vrijednost hermeneutičke teorije Haight vidi u dvije stvari. Ona na neki način oslobađa značenje od svoje partikularnosti u prošlosti i obnavlja to značenje u nekoj novoj partikularnoj situaciji. Kada tvrdimo da neko prošlo značenje ima važnost za sadašnjost, u tome se upravo događa oslobađanje prošlog značenja od njegovih individualnih prilika u prošlosti, jer kad se značenje tako interpretira da je ono vezano za neku konkretnu ili specifičnu situaciju u prošlosti, ono ne može biti relevantno za druge različite situacije. To vezivanje za prošlost presječeno je na različitim razinama.[205] Na razini razumijevanja, formuliranje značenja u javni govor ima za posljedicu određenu idealizaciju značenja koje postaje javno i dostupno drugima, tako osobno iskustvo ne ostaje zaključano u privatnoj sferi individualnog iskustva, nego postaje komunikabilno kroz jezik i govor. Nadalje, pisanjem se značenje dramatično čini apstraktnim i univerzalno komunikabilnim, što Ricoeur naziva distanciranjem. Pisanje stvara distancu između značenja napisanog teksta i njegova originalnog autora, situacije i auditorija. Stoga se interpretacijom značenje oslobađa od prošlosti i dopušta mu se transcendiranje njegovih partikularnih povijesnih uvjeta i čini ga se široko dostupnim. Haight navodi jedan pozitivan i jedan negativan primjer. Deset Božjih zapovijedi koje nastaju kao društvena pravila židovskih plemena u svojoj pisanoj formi postaju univerzalne etičke norme. Negativan primjer bi se pokazao kroz vezivanje značenja za prošlost, primjerice, tvrditi Isusovu relevantnost za sadašnje vrijeme i prostor jednostavno zato što je on sličan onome palestinskome iz prvog stoljeća. Taj propust koji se očituje u traženju idealnog značenja iz prošlosti potkopava Isusovu univerzalnu relevantnost implicirajući da je Isus manje relevantan za izrazito drukčije situacije. Mora, naravno, postojati analogija između prošlosti i sadašnjosti, ali u isto vrijeme sličnost mora transcendirati partikularnosti prošlosti, jer se Isusova relevantnost mora povezati s njegovom konsupstancijalnošću sa svakim ljudskim bićem, u svakoj situaciji.[206]

Proces nalaženja novog značenja prošlog teksta unutar novog konteksta neke nove partikularne situacije, znači vrednovanje prošlog značenja istog teksta i afirmaciju njegove istine. Neko idealno, apstraktno ili univerzalno značenje teksta mora biti povezano sa sadašnjim svijetom u kojem mora biti potvrđena njegova istina. Taj tekst mora utjecati na i biti u korespondenciji sa spoznatom i življenom stvarnošću u konkretnoj situaciji. Taj proces

[205] Pitanje je, je li značenje, a osobito istina, potpuno ograničena prošlošću ili također transcendira prošlost kako bi postala primjenjiva kao istina u drugim okolnosti, dok uvijek zadržava neku vezu s prošlošću.
[206] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 42.

pronalaženja ili zadobivanja novog značenja kod različitih autora dobiva različite nazive. Gadamer ga naziva "stapanje obzora" (*a fusion of horizons*) ili "primjenjivost" (*applicability*), a Ricoeur usvajanje (*appropraition*). Haight taj proces razumije kao afirmiranje istinitosti neke ideje ili značenja unošenjem iste u svijet značenja onoga koji nešto tvrdi. Kao potkrepu navodi jedan novozavjetni primjer Isusova hodanja po moru. Ta priča, kaže Haight, može biti literarna ili simbolička. Ljudi u naše vrijeme ne hodaju po moru iz čega treba pretpostaviti da ni u Isusove vrijeme nisu hodali po moru. Stoga poanta priče, misli Haight, nije priopćavanje puke činjenice, nego komuniciranje Isusova identiteta kojeg se može shvatiti samo vjerom. Zaključuje stoga da ovu priču treba shvatiti simbolički, ako želimo razumjeti njezinu istinu i namjeravano značenje.[207]

"Ovaj dvostruki pokret ulaženja u prošlost kako bi ju se povuklo naprijed u smislenu tvrdnju o istini za život u našem svijetu je spontan, ali i pun tenzija. Integralan ulazak u prošlost uključuje povijesnu metodu koja vrednuje povijest kao povijest, u njezinoj partikularnosti i stranost s obzirom na sadašnjost. Univerzalno relevantno značenje nikad ne postoji idealno, tj. obučeno samo u vanjštinu konkretnosti. Sve ljudsko shvaćanje je povijesno i imaginativno uvjetovano."[208] No, ono na što se istinski odnosi prošli tekst, a što nosi univerzalnu relevantnost, odgovarat će obliku ljudske egzistencije koja upravo transcendira svoju partikularnu prošlu pojavnost.[209] Stoga je moguće u tekstu iz prošlosti prepoznati ljudski angažman u svijetu koji upravo izražava mogućnost za današnju egzistenciju; egzistencijalni ljudski odgovor na univerzalno relevantnu, autentičnu i istinitu realnost, tako da on traži nečiji vlastiti dogovor za današnji svijet. Naravno, da teorija komunikacije, interpretacije i razumijevanja pretpostavlja zajedničku antropologiju koja veže ljude i tekstove kroz vrijeme i kulture. Pretpostavka ove hermeneutičke teorije je da ljudi mogu, uz određene poteškoće, smisleno komunicirati preko kulturnih barijera.[210]

---

[207] Usp. *Isto*, 42-43.
[208] *Isto*, 43.
[209] Haight se ovdje poziva na Ricoeura kad kaže da se zbog prekida sa svojim konkretnim prošlima situacijama, ne možemo ograničiti referencu i istinu teksta na ostenzivni svijet u kojem je on napisan. Paul Ricoeur zato opisuje drugi poredak, egzistencijalnu referencu na potencijalni svijet kojeg se drži kao realnu mogućnost za sve one koji će ga shvatiti intencionalno i djelatno. Na primjer, neko djelo fantastike može imati uvjerljivu egzistencijalnu referencu, istinu koja se tiče realnog egzistencijalnog poretka, koji je istinitiji nego literarni, deskriptivni tekst. Usp. Paul RICOEUR, *Hermeneutics and the Human Science*, 140-142.
[210] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 43.

3.2.1.2. Hermeneutika osobe

Gore navedena hermeneutička tradicija sadrži egzistencijalnu ontologiju ili antropologiju koja opisuje ljudsku egzistenciju kao interpretatora, što znači da biti čovjek znači samosvjesno i slobodno djelovanje u spoznavanju, razumijevanju i interpretiranju. Takva hermeneutika se može primijeniti na bilo koji klasični tekst, umjetničko djelo, religiozni objekt ili simbol, događaj, pa čak i na osobu. Ono što se primjenjuje na tekst, primjenjuje se na svu stvarnost, jer spoznavati znači interpretirati. Za Haighta susret s drugom osobom znači interpretaciju iste, jer mi ne možemo percipirati njezino unutarnje biće, već ju interpretiramo kroz njezinu javnu pojavnost, kroz riječi i geste. Na isti način percipiramo i Isusa, jer nikad nećemo moću ući u njegov um ili psihu, ali ćemo moći interpretirati njegovu javnu osobu u njezinim djelima, riječima, životnim usmjerenjima. Moći ćemo interpretirati Isusovo unutarnje značenje iz njegova izvanjskog životnog svjedočenja.[211]

S obzirom na mogućnost dovoljnog znanja o Isusu, Haight smatra da ono što znamo i možemo znati o Isus jest nužno, ali i dovoljno za kristologiju, jer smo u mogućnosti oslikati osnovne crte Isusova portreta koji je "supstancijalno"[212] točan. Pretpostavke i osnova za to znanje sastoji se u uvjerenju da su evanđelja napisana prema temeljnoj strukturi kršćanske vjere, da su ona iskazi vjere u Isusa koji je sada percipiran kao uskrsli, Mesija, o Isusu i njegovom posredovanju Boga. No, ta su evanđelja napisana unutar konteksta imaginativne memorije o Isusu, tako da sadrže povijesnu podlogu, pa nema razloga za dihotomiju subjekta i objekta, subjektivne vjere i memorije o Isusu. Haight drži vrijednim i korisnim razlikovanje između historijskog (*historisch*) i povijesnog (*geschichtlich*) Isusa,[213] Isusa izvanjske i unutarnje povijesti,[214] empirijsko-historijskog i egzistencijalno-historijskog Isusa.[215] To razlikovanje definira narav izvora za rekonstrukciju historijskog Isusa i načina na koji se Isusa prihvaća u vjeri. To razlikovanje ne isključuje te polove, nego ih dovodi u kritičku interakciju i upotpunjavanje jedan drugoga. Za Haighta je interakcija tih dvaju pristupa Isusu (historijskog i teološkog) temelj njegovog razmatranja o Isusu. Iako razvoj te interakcije ovisi

---

[211] Usp. *Isto*, 43-44.
[212] Hagiht pod tim podrazumijeva ono što se tiče supstance neke osobe, ne detaljni historijski opis, nego onaj koji odgovara povijesnoj aktualnosti.
[213] Usp. John MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, 1, *The Roots of the Problem and the Person*, 26-3.
[214] Usp. Helmut Richard NIEBUHR, *The Meaning of Revelation*, New York, 1960., 59-73.
[215] Usp. Schubert M. OGDEN, *The Point of Christology*, 41-63. i dalje.

o radu egzegeta, kritički interes ostaje na području odnosa teologije i povijesti, gdje kristologija mora ostati svjesna važnosti pitanja historiciteta onoga što se tvrdi o Isusu.[216]

Isus je, kaže Haight, objekt i norma interpretacija. No, budući da ne znamo mnogo o historijskom Isusu, Isusu se ne okrećemo radi informacija, i njegova relevantnost ne leži u pukoj činjenici da je on objekt ili predmet naše interpretacije. Štoviše, Isus je posrednik Boga i objavitelj ljudske egzistencije u susretu s Bogom. "Kao što je neki tekst svjedok stvarnosti, isto tako, analogno, Isus je svjedok stvarnosti. Predmet kristologije transcendira Isusa bez da ga ostavlja po strani. Konkretni Isus povijesti je istovremeno transparentan; on je objavitelj Boga, koji je predmet kršćanske vjere i koji ima autoritet nad ljudskom egzistencijom."[217] Isus, kakvog ga kritički pokazuje historijsko istraživanje, za Haight funkcionira kao norma za kristologiju, ali ne pozitivna, nego negativna.[218]

3.2.2. Kritička korelacija

Metoda kritičke korelacije sastoji se u stavljanju o odnos sadašnjosti i prošlosti, sadašnje situacije i tradicije o Isusu u prošlosti pa sve do današnjeg vremena. Haight tradiciju razumijeva u širem smislu koji uključuje svjedočanstvo Pisma. Interpretacija se stoga događa u susretu, a ponekad i sukobu, između tradicije i naše današnje situacije. Interpretacija se uvijek pokreće postavljanjem pitanja predmetu koji se interpretira, a u nju se uvijek unosi određeni interes, predrazumijevanje i određena zaokupljenost ili pozornost. Neka pitanja koja se postavljaju, a nameće ih situacija, mogu biti neprikladna određenom objektu interpretacije, te se onda može dogoditi da tradicija može dovesti u pitanje sadašnju situaciju. Kritički karakter ove metode proizlazi iz dijalektičkog ili interaktivnog odnosa između prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, i između različitih kulturnih interpretacija Isusa, što se onda odražava u kristološkim normama.[219]

Kritičku korelaciju Haight shvaća kao transpoziciju temeljnih uvida hermeneutičke teorije u teološku metodu.[220] Korelacija među ostalim uključuje stapanje obzora i

---

[216] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 44-45.
[217] *Isto*, 45.
[218] Usp. *Isto*, 45.
[219] Usp. *Isto*.
[220] Haight se tu poziva na Davida Tracyja koji kratko iznosi na koji je način moguće reformulirati hermeneutičke teorije Gadamera i Ricoeura unutar teološke metode. Usp. David TRACY, Part Two, u: Robert M. GRANT, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, 151-187. I Edward Schillebeeckx u svojim djelima od 70-tih konzistentno koristi tu metodu u širem smislu. Usp. Mary Catherine HILKERT, Hermeneutics of History. The Theological Method of Edward Schillebeeckx, u: *The Thomist*, 51 (1987.) 1, 97-145.

usvajanje.[221] "Obzor je pozadina ili vidno polje u kojem sve pojedine stvari vidimo kao aranžirane. Prosuđujemo stvari prema njihovim odnosima unutar obzora: njihova bliskost ili daljina, ono što jesu, njihova veličina, njihova važnost, njihov odnos prema drugim stvarima. Ova metafora označava kulturu, društvo i situaciju koja nam naravno daje obzor razumljivosti i razumijevanja."[222] Sve što postoji, i svatko tko percipira bilo što što postoji, postoji u partikularnosti društvene situacije, socijalnog i kulturnog obzorja. U stapanju obzora događa se razumijevanje nečega iz prošlosti ili iz druge kulture, na način da se ono što treba razumjeti i njegov obzor unese u obzor sadašnjosti u kojem se nalazi onaj koji percipira te stvarnosti. Ipak je moguće u određenoj mjeri, smatra Haight, na području razumijevanja transcendirati našu sadašnju situaciju i njezin obzor pa, primjerice, uočiti razliku između života u Palestini u prvom stoljeću i danas ili drugdje u svijetu. Vrednovanje te razlike je samonadilaženje koje je karakteristično za ljudski duh. No, u isto vrijeme nije moguće pobjeći iz vlastitoga sadašnjeg obzorja u prosuđivanju istine, jer potvrđivanje neke istine može se dogoditi samo kao čin odgovornosti u sadašnjem trenutku. Haight svoju tvrdnju potkrepljuje primjerom iz Ivanova evanđelja. Reći samo to da je evanđelist Ivan, kaže Haight, tvrdio da je Isus bio božanski, a bez da se ta tvrdnja povijesno objasni, može biti izbjegavanje gore spomenute odgovornosti. Za Haighta nije dovoljno pokušati procijeniti što se pod tim da je Isus božanski mislilo u ivanovskoj zajednici, već je nužno da onaj koji danas iznosi takvu tvrdnju mora reći i objasniti što on pod tim podrazumijeva, jer se tradiciju mora kritički primiti u sadašnjoj situaciji.[223]

Ricoeurovoj analizi usvajanja (aproprijacije) Haight dodaje misao da naš sadašnji obzor ne samo da je proširen prošlošću, nego i budućnošću.[224] Odgovorna sadašnjost se ne može odsjeći od svoje prošlosti, nego se njome širi naš sadašnji obzor i naš svijet se mijenja pod utjecajem svijeta i pitanja koja nam postavlja. Stoga prosuđivanje istine nije uska i izolirana tiranija sadašnjosti, jer postojimo u solidarnosti s drugim ljudima svih vremena, pa i s onima koji tek dolaze u budućnosti. Odgovorno ponašanje stoga znači načelnu otvorenost i aktivno slušanje jednako onih iz prošlosti kao i onih iz sadašnjih kultura. Zato treba dopustiti da se tradicija kritički postavi prema sadašnjoj situaciji.[225]

Haight želi podcrtati otvoreni karakter kristologije kao teološke discipline i to pod dva vidika. Prvi vidik je da je Isus predmet kristologije zbog čega ona kao refleksija o Isus Kristu

---

[221] O spajanju obzora, usp. GADAMER, *Truth and the Method*, 268-274.; o usvajanju, usp. RICOEUR, *Hermeneutics and the Human Science*, 182-193.
[222] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 46.
[223] Usp. *Isto*, 46.
[224] Usp. Paul RICOEUR, *Hermeneutics and the Human Sciences*, 142-144., 190-193.
[225] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 46.

ima kršćansku tradiciju kao izvor za trajnu povijest interpretacije. To znači da kadgod se tradiciji postavi novo pitanje, u nekoj mjeri možemo očekivati nove odgovore. Drugi vidik je da predmet kristologije, kao i teologije općenito, nadilazi Isusa Krista i uključuje interpretaciju svekoliko stvarnosti. Doduše, u oblikovanju kršćanskog viđenja stvarnosti, Isus je središnji izvor i svjedok njezinog konačnog transcendentnog temelja, ali sam opseg teološkog pothvata zahtijeva i druge svjedoke i tradicije u kritičkoj konverzaciji i korelaciji. "Drugim riječima, sama kršćanska tradicija može biti stavljena u pitanje u najširoj teološkoj konverzaciji međuvjerskog dijaloga koji karakterizira našu sadašnju situaciju."[226] Haight smatra da je to nova faza kristologije u povijesti kršćanstva, jer se odvija u kontekstu globalnih pitanja međusobnog razumijevanja među religijama i zahtijeva za ustanovljenjem zajedničkih etičkih normi. Stoga se traži da kristologija ne bude samo otvorena budućim promjenama (*open-ended*), nego i nijansiranija i kompleksnija, u čemu kršćanska zajednica treba jasne norme.[227]

Hermeneutičku metodu kritičke korelacije Haight ukratko iznosi uspoređujući nastanak kristologije s kristološkom interpretacijom Isusa za današnje vrijeme. Naime, kao što se nastanak kristologije sastoji u interpretaciji Isusa kao Krista u svjetlu susreta s Bogom u njegovom životu i uvjerenja da ga je Bog uzvisio, tako isto, analogno, današnja kristologija jest interpretacija Isusa u svjetlu tih istih iskustava. U današnjem povijesno svjesnom svijetu ta intepretacija preuzima određene tehničke kvalitete metode koje nazivamo hermeneutičkim, kritičkim i korelacijskim. Interpretacija je strukturirana pojmom "korelacije", koja znači stavljanje određenih datosti tradicije kršćanske vjere u vezu s današnjim svijetom u kojem živimo određeni trenutak. Intepretacija se odvija unutar dijalektičkog ili dijaloškog komuniciranja prošlosti i sadašnjosti, između svjedoka vjere iz prošlosti i određenih oblika kulture današnjeg vremena. Ta konverzacija mora kritička, tj. mora uključivati uzajamno propitivanje koje je vlastito svakom dijalogu kao i uzajamno slušanje i kritiku svakog sugovornika u toj korelaciji, odnosno prošlosti i sadašnjosti. Riječ "kritički" odnosi se, prema Haightu, na samosvjesnu epistemološku refleksiju na dinamizam znanja, religioznog znanja i vjere. Ona uključuje i "socijalnu kritiku" ili pozornost na sociologiju znanja i socijalnu konstrukciju mišljenja i kulturnu pristranost. Obično se interpretacija u kršćanskoj teologiji događa unutar tradicije, a na određenim mjestima sama tradicija bi trebali biti stavljena u kritički dijalog sa "svijetom", tako da se mogu otkriti određena tradicionalna "slijepa mjesta", kaže Haight. Osnovna generička struktura kristologije sastoji se u praćenju inicijalne i

[226] *Isto*, 47.
[227] Usp. *Isto*, 47.

kontinuirane interpretacije Isusa, a danas formalna kristologija treba inkorporirati kritička sredstva sadašnje intelektualne kulture u svoju interpretaciju Isusa.[228]

3.3. Kriteriji za kristologiju

Spomenute kriterije za konstruktivnu teologiju Haight primjenjuje i na kristologiju, upozoravajući da oni ne donose mjeru autentičnosti i istine takvom jasnoćom koju nalazimo u pozitivnim znanostima. Kriterije ili norme za kristologiju on shvaća kao jasne standarde koji zapravo funkcioniraju kao pitanja ili područja razmatranja na koja treba odgovorili ili koja treba objasniti. Cilj nije prevladavanje pluralizma, nego prihvaćanje različitih stajališta. Tri opća teološka kriterija primjenjuju se i na kristologiju: vjernost tradiciji, razumljivost u današnjem svijetu i osnaženje kršćanskog života.[229]

3.3.1. Vjernost tradiciji

Za Haighta "tradicija" uključuje Pismo koje je klasični iskaz najranije tradicije. Tradicija se direktno referira na historijski život zajednice koji je egzistencijalno dostupan kroz korporativni način postojanja kršćana, a objektivno dostupan kroz historijska svjedočanstva iz prošlosti.[230] Kristologija je za Haighta disciplina koja predstavlja vjeru religiozne zajednice koja postoji u povijesnom kontinuitetu i solidarnosti sa svojom prošlošću koja je izvor identiteta i formalnog samorazumijevanja zajednice u sadašnjosti. Povijest kršćanskog nauka se pokazuje kao zajednički napor očuvanja objave koju je posredovao Isus Krist od štetnih utjecaja povijesti. Stoga se ovaj kriterij vjernosti tradiciji može sažeti u napor za očuvanje vjernosti zajednice svojoj prvotnoj vjeri u Isusa Krista, koja se u isto vrijeme treba tako interpretirati da bude razumljiva u novim situacijama. Iz toga proizlazi da usvajanje kršćanskog jezika o Isusu Kristu treba biti vjerno tradiciji.[231] Tradiciju Haight nužno razumijeva kao diferenciranu, što pomaže razumijevanju različitih aspekata tradicije i njihove relativne važnosti. Stoga kristologija mora biti vjerna prije svega Isusu iz Nazareta koji je njezin predmet i izvor, a interpretacija mora biti vjerna svome objektu kojeg prvotno nalazimo

---

[228] Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 40-41.
[229] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 47.; *The Future of Christology*, 43.
[230] Haight ovdje značenje tradicije preuzima od Mauricea Blondela iz njegova djela, *The Letter on Apologetics and History and Dogma*, New York, 1964., 264-287.
[231] Tu svoju teološku poziciju Haight stavlja u kontrast prema onoj Wilfreda Cantwella Smitha koji smatra da kršćanstvo uvijek mora biti ono što je historijski u bilo kojem vremenu, jer ono nema norme iz prošlosti. Usp. Wilfred Cantwell SMITH, *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion, Philadephia*, 1981., 21-44., 154-161.

u navještaju Isusa koji je najranije egzistencijalno svjedočanstvo vjere u Isusa iz Nazareta. Kerigmu zauzvrat treba kritički usvojiti kroz historijsko istraživanje o Isusu koje će nam dati norme i kriterije za kristološko razumijevanje. Rekonstrukcija historijskog Isusa u prvom redu može služiti kao negativna norma u kristologiji, što konkretno znači da se ništa ne može tvrditi o Isusu što je pozitivno u kontradikciji s znanstvenim konsenzusom. Nitko ne može tako interpretirati Isusa da kaže kako poruka o Kraljevstvu Božjem ne zauzima nikakvo mjesto u njegovoj poruci ili na temelju Isusova svjedočanstva reći da je konačna stvarnost neosobna. S druge strane, historijski Isusovi portreti otvaraju kreativnu imaginaciju i služe kao vodiči u razumijevanju Isusa Krista u sadašnjosti. No, ni oni ne mogu služiti kao pozitivna norma za kristologiju, jer ona može i mora, a to i čini, nadići ono što povijest kaže o Isusu, istovremeno uzimajući u obzir rezultate istraživanja o Isusu.[232]

Kristologija mora biti vjerna novozavjetnim kristologijama koje predstavljaju prve i više formalne iskaze vjere zajednice u Isusa kao Krista. Oblikovanje kanona polazi od novozavjetnih kristologija koje zajedno postaju klasični izrazi i svjedočanstvo vjere kršćanske zajednice.[233]

Kristologija konačno mora biti vjerna soteriologiji i kristologiji kroz cijelu povijest Crkve. Sve ove datosti tradicije čine izvor za kristološku refleksiju i služe kao norme ili kriteriji, a te datosti treba interpretirati u oblikovanju današnje kristologije, u čemu treba postići određeno ravnovjesje historijskih normi.[234] Njih se ne može primjenjivati na doslovan način koji bi zapravo oslabio njihovu zajedničku snagu, nego sve te normativne datosti treba interpretirati, uravnotežiti i mjeriti zajedno s drugim normama. Takva kristologija će obratiti pozornost na značajne trenutke u povijesti Crkve i pokušati vjerno interpretirati ono što u njima nalazi.[235]

3.3.2. Razumljivost u današnjem svijetu

Razumljivost uključuje unutarnju koherenciju. Ne može se držati neko vjerovanje koje je u kontradikciji s onim što je istinito u širem kontekstu. Princip kontradikcije isključuje sektorizaciju kršćanskih vjerovanja na privatno područje, a koja ne koreliraju sa onim što je pozitivno spoznato kao istinito iz drugih područja života. "Nečija kristološka vjera treba naći

[232] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 48-49.
[233] Usp. *Isto*.
[234] Redovita kršćanska pobožnost pokazuje dio te kriteriološke ravnoteže. Usp. Francis Schüssler FIORENZA, The Jesus of Piety and the Historical Jesus, u: *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, 49 (1994.), 90-99.
[235] Usp. Roger Haight, *Jesus, Symbol of God*, 49.

svoj izraz u strukturama vjerovanja ili načinima razumijevanja koja se slažu ili koja odgovaraju načinu kako je stvarnost općenito shvaćena u određenoj kulturi."[236] To ne znači svođenje vjerovanja na ono što se razumom može objasniti, jer razumljivost ne znači svođenje na ono što se može razumom demonstrirati. Cijela kristologija se, naprotiv, događa u kontekstu angažiranosti vjere. Ako kristološko vjerovanje treba kritizirati i osporavati određene ideje i vrijednosti u nekoj kulturi, ono mora biti razumljivo, jer kristologija mora biti razumljiva ili vjerodostojna, mora biti smislena. Koherentnost traži da ne postoji nikakve kontradikcije unutar kristologije, te da se njezini elementi skladno uklapaju u jedinstvo razumljivosti ili integralnog viđenja života.[237] Haight priznaje da ovaj formalni kriterij po sebi neće uvijek biti kadar riješiti određene probleme, jer ono što u jednoj kulturi može biti razumljivo ne mora biti u drugoj. Stoga taj kriterij predlaže formalno područje diskusije, propisuje razložnu raspravu i u sebi sadrži ideal i imperativ da kršćanska vjera ne upadne u fideizam niti u fundamentalizam, već da bude otvorena novim iskustvima koja povijest i svijet nudi novim generacijama. Razumljivost traži novo i dublje razumijevanje Isusa Krista koji se treba uklopiti kao dio razumnog svijeta Božjeg stvorenja.[238]

Haight predlaže nekoliko važnih područja kristologije na kojima postoje poteškoće za njezinu razumljivost još od patrističkog razdoblja. To je prije svega pitanje jedinstvene i uzvišene naravi Isusa Krista pred postojanjem i životnošću drugih svjetskih religija, koje u principu nose pozitivne vrijednost. Stoga se kristologiji nameće zadatak kako pomiriti univerzalnu relevantnost Isusa Krista s uvjerenjem da i druge religije imaju određenu ulogu u povijesti svijeta, koju im je namijenila Božja providnost i s tim povezano pitanje o tome kako razumjeti tradicionalni nauk o Isusovu božanstvu. To naravno nisu neka sporedna i uzgredna pitanja, već pitanja koja pogađaju samo središte kristološkog vjerovanja i razumijevanja. Zahtjev za razumljivošću u tim pitanjima čini neke od glavnih tema Haightove kristologije.[239]

3.3.3. Osnaženje za kršćanski život

Kristologija koja ispunja dva prethodna uvjeta mora osnaživati kršćanski život, na način da otvara mogućnosti adekvatne kršćanske egzistencije, jer je cilj svega razumijevanja usmjeravanje ljudskog djelovanja na način dubljeg sklada sa stvarnošću. To treba dodirivati različite nivoe kršćanskog života. Primjerice:

---

[236] *Isto*.
[237] Usp. *Isto*, 49.
[238] Usp. *Isto*, 50.
[239] Usp. *Isto*.

a) Kristologija na neki način mora biti u skladu s aktualnim egzistencijalom kršćanskog života, što ne znači da kristologija kao disciplina mora direktno apelirati na egzistencijalno iskustvo svih kršćana, već njezin jezik i logika moraju korelirati s činjenicom kršćanske vjere i života. Jedan od izvora kristologije je realni vjerski život zajednice koji se može odvijati i bez bilo kakve intelektualne sofisticiranosti, ali ta naivna vjera i vjerovanje iskustvene vrste, mora biti opravdano i objašnjeno u kristologiji.[240]

b) Etička koherentnost i integritet je slijedeći zahtjev kriterija osnaženja kršćanskog života. Kristologija treba odgovarati i poticati takav kršćanski način života koji odgovara etičkim izazovima našega vremena,[241] jer ni kršćansku zajednicu niti Isusa Krista ne treba razumijevati odijeljenog od današnjeg života u svijetu. Haight razumijevanje Isusa želi staviti u kontekst razumijevanja i pristupa prema ljudima koji su pripadnici drugih religijskih tradicija, te unutar konteksta socijalne nepravde i patnje koja trenutno pogađa ljudski rod. U tom smislu razumijevanje Isusa treba biti impuls kršćanskoj vjeri i životu kao odgovor na socijalno-etičku krizu s kojom se suočava čovječanstvo.[242]

c) Osnaženje se mora ticati simbola spasenja. Kristologija danas treba tako prezentirati spasenje da ono razumno odgovara onomu što ljudi stvarno doživljavaju i što mogu iskusiti u ovome svijetu. Kristologija tako mora odražavati živu duhovnost zajednice koja vodi prema smislenom životu i otvara putove prema njemu, tj. da ona stimulira kršćanski život nasljedovanja Isusa Krista.[243]

---

[240] Usp. *Isto*.
[241] Haight navodi primjer teologije oslobođenja koja Krista interpretira na temelju kriterija moralne ili etičke vjerodostojnosti u našoj situaciji. Usp. Schubert OGDEN, *The Point of Christology*, 148-168.
[242] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 51.
[243] Usp. *Isto*.

4. ISUS KRIST KAO BOŽJI SIMBOL KOD ROGERA HAIGHTA

Fizička struktura ljudske egzistencije i ontologija ljudske spoznaje kojima je čovjek vezan za ovaj svijet znače da je svekoliko religiozno iskustvo posredovano po nekim historijskim medijima. Za Haighta je i Isus medij kršćanske vjere, što čini bitnu strukturu kršćanstva i opravdava njegovu različitost, jer Isus je središnji medij i žarište, središnji izvor sadržaja kršćanske vjere i kršćanskog susreta s Bogom u vjeri. On, naravno, nije jedini i isključivi posrednik kršćanske vjere, nego je on središnji medij, što znači da su svi ostali mediji periferni u usporedbi s njim. Isus je i prvotni hermeneutički princip interpretacije svih drugih kršćanskih simbola.[244]

Budući da Isus posreduje Boga, on stoji na izvoru i u središtu kršćanske vjere u Boga. Isus nije donio nikakav apologetski odgovor na pitanje Božje opstojnosti, nego svojim riječima i djelima pokazuje Božju vladavinu u već postojećoj religioznoj kulturi. To da je Isus Božji posrednik potvrđuje se uskrsnim iskustvom, a uzašašćem apostoli doživljavaju Božju potvrdu takvoga Isusovog posredovanja. Kristologije se počinju razvijati u svijetlu te Isusove proslave, a definiraju se kao tumačenja Isusa Krista kao posrednika Božje samokomunikacije ljudskom postojanju.[245]

Pozivajući se na Johna Smitha, Haight definira religiozno posredovanje kao simboličko. Posrednik (medij) sudjeluje u transcendenciji, u Bogu, na način da je Bog prisutan posredniku i unutar njega, ali ipak sam posrednik nije sama transcendencija, jer je on ograničeni djelić ovoga svijeta i stoga mora pokazivati iznad sebe prema Bogu.[246] Za Haighta su sve religije strukturirane oko javnih posrednika (medija), a Isus je Božji simbolički posrednik (medij) kršćanskoj vjeri, stoga mu je važno iznijeti samu narav religioznog simbola.[247]

4.1. Struktura religioznog simbola

Haight podsjeća na to da su katolički teolozi u posljednjim desetljećima ponovno otkrili pojam simbola i primijenili ga na Isusa Krista, a u izvedenom smislu i na Crkvu i sakramente. Korištenjem simbola i simboličke uzročnosti oživjeli su dogmatsku teologiju

[244] Usp. *Isto*, 196.
[245] Usp. *Isto*.
[246] Usp. John SMITH, *Experience and God*, New York, 1995., 86-87. Smithovo shvaćanje posrednika podsjeća na Paul Tillichov pojam religioznog simbola.
[247] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 196.

odozgo. Nasuprot tome, Haight koristi simbol kao svoj središnji teološki princip po uzoru na Rahnera, Schillebeeckxa i drugih, ali uključujući ga u historijsko svjesnu kristologiju odozdo. On razlikuje dvije vrste simbola.[248]

4.1.1. Konkretni i konceptualni simboli

Simbol se može definirati kao nešto što posreduje nešto drugo različito od sebe, on čini prisutnim nešto drugo, otkriva nešto različito, nešto što ne bi moglo biti znano bez simbola. On "otkriva određene aspekte stvarnosti - najdublje aspekte - koji se ne daju spoznati drugim načinima spoznaje."[249]

Haight razlikuje simbol od znaka, gdje je znak referencijalan, označava nešto drugo, ali nije posrednički, ne čini nešto drugo prisutnim niti ga objavljuje. Znaku nedostaje unutarnja povezanost sa svojim referentom. On se temelji na ljudskom dogovoru. Kad simbol izgubi svoju snagu otkrivanja i evociranja prisutnosti, postaje znak, ili "puki simbol" (*merely symbol*). Puki simbol znači da nešto upućuje na nešto drugo, a ne na svoje doslovno značenje (primjerice, zeleno ne znači zeleno, nego slobodan prolaz na prometnom znaku), pa prema tome i nije uopće simbol, jer simbol istinski otkriva i čini prisutnim ono što simbolizira. Haight uzima primjer "križa" koji ne samo da pokazuje na Isusovu smrt (nije puki simbol), nego i na dugu tradiciju dubokih osjećaja, refleksije i značenja te stvarnosti koju simbol križa posreduje.[250]

Haight razlikuje konkretni od konceptualnog simbola, što znači da je "simbol" u sebi analogan, a specifično se usredotočuje na religiozne simbole. Konkretni religiozni simbol je entitet koji otkriva i čini prisutnim nešto drugo, te se redovito u njemu nalazi unutarnja povezanost simbola i simboliziranog što omogućuje simbolu otkriti i učiniti prisutnim. Primjerice, u svijetu kojeg je Bog stvorio, stvorenje može otkrivati i nositi stvoriteljevu stvarnu prisutnost. Tora u Izraelu nije samo objektivni skup pravila po kojima treba živjeti, nego je i simbol saveza koji uzrokuje Božju vjernu prisutnost u narodu. Konkretni simbol može biti bilo što, osoba, stvar, događaj, ali kao fizička stvar ili događaj, on je biće ili ima biće i to ga čini mogućim subjektom ontologije.[251] "Stoga treba biti jasno da je konkretni simbol biće koje posreduje stvarnu prisutnost unutar sebe, nečeg različitog od sebe. U slučaju

---

[248] Usp. *Isto*, 196-197. Narav i upotrebu simbola Haight je već opisao u svojoj knjizi *Dynamics of Theology*. New York, 1990., 127-166.
[249] Mircea ELIADE, *Images and Simbols. Studies in Religious Symbolism*, New York, 1961., 12.
[250] Usp. Roger HAGIHT, *Jesus, Symbol of God*, 197.
[251] Usp. Karl RAHNER, The Theology of Symbol, u: *Theological Investigations*, IV, Baltimore, 1966., 221-252.

Isusa kao konkretnog simbola, govorimo o realnoj prisutnosti Boga u Isusu i po njemu svijetu, koja je po njemu posredovana. Znamo da je Isus konkretni Božji simbol jer su ljudi u njemu susreli Boga i još ga uvijek susreću."[252]

Konceptualni simbol je pojam, riječ, metafora, parabola, pjesma, evanđelje ili priča koja otkriva nešto drugo i čini ga prisutnim u mašti i umu. Da bi bili sposobni otkrivati Boga moraju biti više od konvencionalnih znakova. Moraju imati unutarnju povezanost s onim što otkrivaju i čine prisutnim našem umu. Konceptualni simbol se može referirati na konkretni simbol i po njemu komunicirati transcendentnu istinu, kao kod Isusovih čudesa. "Ako ja prstom Božjim izgonim đavle, onda je k vama došlo Kraljevstvo Božje" (Lk 11, 20). Izvještaj o Kristovim egzorcizmima, smatra Haight, je konceptualni simbol koji posreduje taj događaj sljedećim generacijama, a sam događaj, sam egzorcizam, je konkretni simbol. Unutarnja veza između ta dva simbola je kauzalnost božanske moći koja je na djelu u Isusu. Konceptualni simbol može analogijom nositi slikovito prisjećanje na ono što je simbolizirano ili na biće koje je objavljeno. Haight navodi primjer Božje Mudrosti kako bi konkretno objasnio prethodnu tvrdnju. Kad se Isusa naziva Božjom Mudrošću, prvi temelj takve simboličke predikacije je prepoznavanje Božje mudrosti u Isusovu naučavanju, utjelovljene u Isusovim činima, vršene u cijelom Isusovom javnom djelovanju, smrti, i uskrsnuću. Prepoznaje se unutarnja veza između Isusa, mudrosti i Božjeg plana. To prepoznavanje ne proizlazi iz spoznaje obadvoga i neke objektivne usporedbe, nego iz otkrivanja Božje mudrosti u i po susretu s Isusom.[253]

4.1.2. Doseg konceptualnih simbola

Pojam simbola Haight koristi kao temelj za opisivanje svega religioznog znanja transcendentne stvarnosti, jer se objava događa u ljudskom iskustvu kroz simboličku medijaciju. Štoviše, i odgovor vjere se izražava simbolički, odnosno u simbolima. Stoga je primjena kategorije simbola vrlo široka, a Haight želi opisati tri primjene religioznog simbolizma koje su česte u kristologiji.

1) Sav govor o Bogu je simbolički. Kad Isus Boga naziva Ocem, i sam koristi simbolički jezik, što ne znači da Bog nije otac sviju, a na poseban način Isusov Otac. To ne dokida vjerovanje da je Bog Stvoritelj i kao takav temelj i izvor svakog očinstva. Radije to

[252] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 198.; Haight dopušta mogućnost da se Isusa koji je simbol naziva i sakramentom. Na religioznom području za njega su to dva ekvivalentna pojma. Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 45.
[253] Usp. *Isto*.

znači da svako naše poimanje Božjeg očinstva imamo kroz iskustvo ljudskog očinstva, a budući da je Bog toliko i majka koliko je otac, isto se u principu može reći i za majčinstvo. Poredak našeg tematskog znanja o Bogu kreće se po simbolima iz ovog svijeta koji osvjetljavaju i strukturiraju iskustvo apsolutnog Božjeg otajstva. Događaj i izvještaj o izlasku su simboli koji otkrivaju Boga, oblikovanje zakona, pripovijest o njegovom darivanju, ideja saveza su simboli koji osvjetljavaju Božju stvarnost i njegovo odnos prema ljudskom rodu. I današnje znanstvene teorije o stvaranju, ako u sebi ne isključuju djelovanje stvoritelja, mogu biti snažni objaviteljski govor o Bogu.[254]

2) Područje specifično kršćanskoga simboličkog znanja o Bogu ustanovljeno je spoznajom Boga u Isusu, čemu su jasan primjer Isusove parabole. Priča o Isusovom poslanju ili o njemu samome kao osobi često se referira na parabolu i stoga na Božji simbol.[255]

3) Govor o Isusu kao Kristu je također simbolički, što uključuje i novozavjetne kristologije. Taj simbolizam se očituje u pokušaju izražavanja posebne Isusove uloge kao donositelja Božjeg spasenja i njegova statusa u odnosu na Boga koji se mora izraziti simboličkim jezikom. Božanska dimenzija koju nalazimo u Isusu može se artikulirati samo simboličkim jezikom kojeg uzimamo iz iskustva ovoga svijeta, premda je ta božanska dimenzija transcendentna.

Simbol ima ponešto različita značenja u različitom kontekstu, ali je religiozna simbolika uvijek ona koja otkriva nešto različito od sebe, tj. ono transcendentno, te ga čini prisutnim u povijesti i svijesti.[256]

4.1.3. Karakteristike religioznog simbola

Haight smatra da ono što karakterizira religiozne simbole i znanje koje se po njima stiče, čini temelj za sustavnu kristologiju. On navodi šest kvaliteta ili atributa simboličkog posredovanja koji su ključni za razumijevanje načina funkcioniranja simbola u kristologiji.

1) Prva važna stvar u simboličkoj komunikacije jest zahtjev za participacijom ili sudjelovanjem. Ta komunikacija zahtijeva subjektivni ili egzistencijalni angažman u onomu što se komunicira. Isus neće biti Božji posrednik za onoga tko nema nikakvo religiozno pitanje, a ni Kraljevstvo Božje nema nikakvo značenje u kulturi koja nema religijske tradicije, gdje simboli ne nose referencu prema prošlosti i odgovaraju na stvarna religiozna očekivanja.

[254] Usp. *Isto*, 199.
[255] Usp. *Isto*.
[256] Usp. *Isto*.

Simbolička komunikacija umire tamo gdje nema tradicije, korijena i tamo gdje ne odgovara na aktualno religiozno iskustvo i jezik. Jedan dio problema kršćanstva u modernim kulturama je taj da su znanost i tehnologija zamijenili kršćansku simbolizaciju stvarnosti. Općenito, "religijske tradicije diljem svijeta su izbačene iz moderne imaginacije zbog neimanja mjesta u modernom iskustvu gdje se njihovi simboli mogu ukorijeniti."[257] Simbolička komunikacija se događa ondje gdje se ljudi mogu iskustveno uključiti u doseg simbola na takav način da sudjeluju u njegovu značenju, jer on zapravo odgovara na njihova religiozna pitanja.[258]

2) Poseban kognitivni aspekt te participacije sastoji se u tome da simboli posreduju značenje aktivirajući naš um. Najznačajnija razlika između znaka i simbola jest u potrebi da um bude djelatan u otkrivanju značenja simbola. Značenje znaka kojim on pokazuje na nešto, u čemu se otkriva njegova referencijalnost, leži na površini; ono je konvencionalno i izravno. Odnos između znaka-riječi i definiranog značenja prolazi kroz proces internalizacije kao spontane asocijacije i identifikacije. Stoga, značenje nekog simbola ne leži na površini, već ga um mora pronaći. Haight daje primjer jednog iskaza iz svijeta biznisa: "Biznis je podivljao!", te se pita je li to dobro ili loše. S ovakvom dvoznačnošću simbol se može ponašati kao metafora ili kao simbol. Ili drugi primjeri: Kraljevstvo Božje je čudna pravda vlasnika vinograda koji jednako plaća za različito vrijeme rada, ili Bog kao Duh je na djelu u Isusu, Isus je Mudrost Božja, Isus je Sin Božji. Um mora, smatra Haight, pronaći smisao u besmislu, istinu u neistini, identitet u različitosti. Iz dijalektičke napetosti onog "je" i "nije" pojavljuje se sav dinamički karakter simboličke spoznaje, čije otkrivanje se događa po interpretaciji.[259]

3) Religiozni simboli sudjeluju u i pokazuju prema transcendenciji. Treba prepoznati da bez obzira što je simboličko znanje kognitivno, ono ne obuhvaća ili adekvatno kontrolira transcendentalnu stvarnost, već je duboko ugrađeno u nespoznavanje, u neznanje i agnosticizam. Kao što nalazimo u Isusovim prispodobama o Bogu i njegovoj vladavini gdje vidimo respekt prema toj transcendenciji. "Pluralizam kristoloških formulacija pokazuje tražiteljski karakter govora o Isusovu identitetu u funkciji njegova posredovanja Boga. Simboličko znanje se ne može uzeti kao izravno reprezentativno, jer kad se čita površinski u smislu izravno dostupne informacije o Bogu, ono stvarno iskrivljuje ono što namjerava otkriti."[260]

4) Religiozni simboli otkrivaju bit ljudske egzistencije, dopuštaju prodrijeti u primordijalno, idealno, u rajski karakter čovječanstva koji je ispod i iznad svake pojedinačne

---

[257] James W. HEISIG, Symbolism, u: *The Encyclopedia of Religion*, XIV, New York, 1987., 207.
[258] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 200.
[259] Usp. *Isto*.
[260] *Isto*, 201.

povijesne aktualizacije. U stvarnostima kao što su Kraljevstvo Božje, Božja riječ koja postaje čovjekom, Isusovu uskrsnuću, Bogu koji osnažuje svoga Ljubljenog Bogom kao Duhom, u svemu tome se otkrivaju arhetipske i utopističke želje koje nikad u potpunosti ne mogu biti povijesno ostvarene. Ti pojmovi su u suodnosu s temeljenim stremljenjima ljudske vrste po kojima se razlikujemo od životinja. Simboli posreduju samospoznaju, uvid u najosnovnije značenje čovječanstva u odnosu prema svemiru, ostatku stvarnosti i sebi.[261]

5) Religiozni simboli su polivalentni u svojoj strukturi, jer ne postoji samo jedno značenje neke Isusove prispodobe. Simbolima ljudski um želi dohvatiti ultimativnu stvarnost jer se ona pokazuje na kontradiktorne načine koji se ne žele podvrći konceptualizaciji. U tom kontekstu Haight se pita, što to zapravo znači kad kažemo da je Isus Sin Božji i koliko različitih značenja ova tvrdnja ima u cijelom Novom zavjetu. Ono što se čini u konceptualnom umovanju kao napetost suprotnosti često se može lako izreći kroz simbole. Simbol može, dakle, izraziti mnogostruke vidove stvarnosti koji se ne mogu svesti u neki niz propozicija. Nije potpuno jasno, kaže Haight, što se stvarno misli kad se kaže da je Isus bio "trajni lik Božji" (Fil 2, 6) i što god više pitanja postavljamo, to simbol više otkriva i sakriva. Simbol je uspješan upravo zbog toga što kao sredstvo spoznavanja, u svojoj polivalentnosti, može nadići diskurzivne, konceptualne izričaje kvaliteta transcendencije.[262] Kad se kaže da je Isus bio osnažen Bogom kao Duhom ili da utjelovljuje Boga kao Mudrost ili da je inkarnacija Božje Riječi nude nam se mnoga moguća značenja koja se odnose na transcendentnu stvarnost. Haight smatra da se taj jezik ne može tumačiti kao izravno reprezentativni ili kao nesimbolički diskurs, jer bi u tom slučaju to bila redukcija; oduzimanje i kompromitiranje njegova značenja, te restrikcija njegovoga kognitivnog opsega.[263]

6) Religiozni simboli imaju dijalektički karakter. Haight želi jako naglasiti ovu karakteristiku i važnost simbola, osobito kad ga se koristi u kristologiji. Ta karakteristika simbola omogućuje tvrditi suprotne stvari o simbolu, jer simbol nije ono što on simbolizira, a ipak ono što simbolizira čini prisutnim. Haight se tu poziva na Eliadea koji to objašnjava kao dijalektiku stvari koje su svete. On to naziva hierofanijom. Naime, neka stvar postaje objaviteljem svetoga, primatelj svetoga, a u isto vrijeme ostaje u svom vlastitom zemaljskom okolišu. Primjerice, sveti kamen ostaje kamen.[264] "Ova dijalektika između svetoga i ovosvjetskoga, napeto jedinstvo i razlika između svetoga i profanoga unutar samog simbola,

---

[261] Usp. Mircea ELIADE, *Images and Simbols. Studies in Religious Symbolism*, 13-14.
[262] Usp. *Isto*, 15, 177.
[263] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 201.
[264] Usp. Mircea ELIADE, *Images and Symbols*, 84-85. Haight se poziva i na fenomenologiju Jean-Luc Mariona gdje on objašnjava kako neka ikona ili simbol, ostajući konačan, jest proziran za otkrivanje transcendentno nevidljivih stvarnosti. Usp. Jean-Luc MARION, *God without Being. Hors Texte*, Chicago, 1991., 17-18.

jest ključ za formalnu kristologiju. Svaki pokušaj dokidanja te napetosti kako bi ju se riješilo u korist sakralnosti ili božanstva simbola s jedne strane, odnosno svjetovnosti ili humaniteta simbola s druge strane, razorit će ga kao religiozni simbol. Teolog susreće Boga u Isusu; za povjesničara Isus je ljudsko biće. Posredovana istina tih suprotnosti leži u simboličkoj interpretaciji Isusa kao Krista."[265]

Epistemološka i ontološka funkcija simbola otkriva njegovu dijalektičku strukturu. Haight ukratko prezentira tu strukturu kao napetost između dviju sila ili dimenzija simbola koje vuku u suprotnim smjerovima na način koji ostaje nerazriješen. Haight donosi primjer tijela kako bi objasnio tu napetost. U poimanju tijela kao simbola vlastitog ja, treba reći oboje, da tijelo jest i nije moje vlastito ja. Općenito, u slučaju konkretnih simbola, treba reći da simbol jest i nije ono što simbolizira. Ova nerazriješena dijalektička struktura karakerizira sve religiozne simbole. Htjeti to ukloniti znači uništiti simbolički karaker simbola. I u klasičnom kristološkom nauku Haight vidi dijalektičku strukturu. Na Kalcedonskom saboru je zaključeno da Isus jest i nije božanski, da jest i nije samo čovjek. Stoga, nazivajući Isusa Božjim simbolom, Haight nalazi način oslikavanja uloge Isusa Krista u povijesno različitoj kršćanskoj vjeri. Na kraju, kategorija simbola nudi način kako objasniti klasični nauk o tome kako Isus spašava (soteriologija), te nudi karakterizaciju statusa Isusa kao osobe (kristologija).[266]

4.2. Simbolička struktura kristologije

Analizu razvoja kristologije Haight čini pomoću teologije simbola iza čega stoji filozofija religije koja objavu razumijeva pojmovima simboličke medijacije. On se u toj analizi oslanja na teologiju simbola Rahnera, Tillicha, Eliadea i Ricoeura, a posebno na dijalektičku koncepciju religiozno simboličke medijacije kao heurističkog sredstva, kako bi na sustavan i konstruktivan način oblikovao okvir za razumijevanje razvoja kristologije. Poželjan rezultat takve analize je opći uvid u temeljnu strukturu kristologije i njezin kontinuirani razvoj kroz povijest.[267]

---

[265] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 202.
[266] Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 46-47.
[267] Usp. *Isto*.

4.2.1. Isus iz Nazareta kao temelj kristologije

Kristologija počinje s Isusom iz Nazareta, čovjekom Isusom iz Nazareta. Već u tom polazištu nastaje tenzija između Isusove partikularnosti i njegove univerzalne vrijednosti, između autonomnog identiteta simbola i značenja koje u sebi nosi, a koje nadilazi sam simbol i ukazuje na nešto iznad i preko sebe. No, upravo to je vlastito i unutarnje svakom simbolu. Na historijskom nivou Isus je kao ljudsko biće univerzalno dostupan, upravo utoliko što je čovjek i kao takav razumljiv svih drugih ljudskim bićima. Njegova univerzalna relevantnost proizlazi iz njegovog bivanja čovjekom. Univerzalnost se nalazi u partikularnosti posrednika kod simboličke medijacije. Isus je bio partikularna osoba svoga vremena, mjesta, konteksta i religiozne tradicije, a njegova ga individualnost čini različitim od drugih osoba istog vremena, npr. od Ivana Krstitelja. Stoga je prvi korak za Haighta u konstruktivnoj kristologiji, ne gledati samo na Isusov humanitet, nego i na distinktivnu individualnost, jer simboli donose univerzalno relevantno značenje kroz svoju individualnu konkretnost.[268]

Isus kao individualno ljudsko biće jest religiozni simbol, a njegova simbolička interpretacija oslobađa njegovu univerzalnu relevantnost od njegove partikularnosti iako on ostaje individualno ljudsko biće. Kada Isusa simbolički interpretiramo, ne promatramo ga u sebi samome, nego mu prilazimo s religioznim pitanjem koje uvijek govori o spasenju, a ono u konačnici uvijek uključuje pitanje o Bogu. Isusovo poslanje je izričito posredovanje Boga, zato mu ne pristupamo tražeći što je on u sebi, nego zbog toga što je on medij ili posrednik Božji. Religiozno pitanje nije neutralno ili distancirano, nego uključuje samu osobu koja pita, stoga je simbolička interpretacija Isusa, koja otkriva njegovo univerzalno značenje, objektivna i subjektivna. Stoga, "Isus iz Nazareta, ljudsko biće, pokazuje na nešto drugo različito od sebe, na Boga i njegovu vladavinu u povijesti. A od strane interpretatora, on mu pristupa s religioznim pitanjem, tražeći spasenje koje dolazi odozgo, od Boga."[269]

Na povijesnoj razini možemo reći da je Isus onaj koji posreduje Boga i ljudi susreću Boga u Isusu, a taj susret se dogodio na nekoliko razina njegove djelatnosti kad je djelovao kao učitelj, egzorcist, ozdravitelj, pomiritelj, kad je prihvaćao odbačene i rubne. Djelovao je kao Bog kojeg je propovijedao, jer je bio Božji simbol u svojim djelima posredovanja Boga. I učenici su u njemu susreli Boga. Stoga, zaključuje Haight, nema specifičnoga religioznog

[268] Usp. *Isto*, 202-203.
[269] *Isto*, 203.

odgovora na religiozno pitanje koje bi bilo univerzalno relevantno, a da istovremeno nije povijesno posredovano.[270]

Religioznoj osobi koja je baštinik određene religiozne kulture, ljudi dolaze s religioznim pitanjima. Isus apelira na duboki religiozni egzistencijalni interes jer su religiozna pitanja dio ljudske egzistencije. Haight se ovdje poziva na Jona Sobrina koji je istaknuo činjenicu da Isus nije propovijedao Boga, nego Kraljevstvo Božje i nije ponudio ljudima statičko posjedovanje Boga, nego put k Ocu.[271] U tome Haight prepoznaje dinamički karakter Isusova posredovanja te način interaktivne povezanosti objektivnoga i subjektivnoga. On smatra da Isus nije komunicirao objektivni niz doktrinarnih iskaza, nego Božju prisutnost simboliziranu na određeni način, te pouku kako odgovoriti na tu prisutnost.[272]

Dijalektička struktura simbola, na koju Isus pokazuje, jednako je važna kao i Isus sam, dok je s druge strane očita tendencija da kristologija postane kristocentrična, ako ne i monotematična u određenoj Kristo-centriranosti. To naravno potkopava dijalektičku strukturu religioznog simbola Isusa i u suprotnosti je s historijskom evidencijom koja se tiče njegovog religioznog posredovanja. "Fokus Isusova propovijedanja i služenja je bio Bog i Božja vladavina."[273] Bog kojeg Isus posreduje je osobni Bog. On je kao otac, što je uobičajeni jezik toga vremena, ali i kao majka, što je iznenađujuće za ondašnje patrijarhalno društvo.[274] Isus donosi sliku prijateljskog Boga, koji ljubi, koji se brine za svakog čovjeka, a osobito za one koji pate. On je onaj koji sudi i spašava. Isusa nije moguće odijeliti od Boga kojeg posreduje, jer Isus koji ne simbolizira Boga ne pobuđuje nikakav osobiti religiozni interes. Stoga je samo Isus simbol Božji predmet kristologije.[275]

Kristologija za Haighta je bitno dijalektička jer je Isus kao povijesni posrednik Boga konkretni simbol. Simboličko razumijevanje kristologije osobito je važno stoga što je unutarnja konstitucija simbola dijalektička što onda objašnjava dijalektičku narav i dinamizam kristologije. Nizom pitanja i odgovora, koji pokazuju važnost, središnjost i praktičnu relevantnost kvalitete napetosti simbola za kristologiju, Haight želi ilustrirati njezinu dijalektičku narav.[276]

Na pitanje, je li Isus objekt kristologije, Haight daje dijalektički odgovor. Isus je najvažniji religiozni simbol u kršćanstvu koji posreduje Boga i Božje spasenje čovjeku, a koje

---

[270] Usp. *Isto*.
[271] Usp. Jon SOBRINO, *Christology at the Crossroads*, 338-340.
[272] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 204.
[273] *Isto*.
[274] Usp. Elizabeth A. JOHNSON, *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse, New York*, 1992., 79-82., 100-103.
[275] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 204.
[276] Usp. *Isto*.

ovaj prima u vjeri. Isus je stoga objekt kristologije kao njezin izvor i temelj zato što ona govori o Isusu iz Nazareta. No, Isus pobuđuje interes zato što posreduje Boga i Božje spasenje, te stoga kao čovjek posrednik ne pokazuje na sebe, nego na Boga i njegovo kraljevanje. Smisao pozitivnog i negativnog odgovora nije predstavljanje alternativa, niti predlaganje žarišne točke koja oscilira između dva pola, koliko god to moglo biti neizbježno, nego sugeriranje intrinzične i nesvedive strukture unutar religioznog simbola koja u isto vrijeme objašnjava Isusa, susret s Bogom u njemu i kristologiju kao disciplinu koja proučava te fenomene. Prema Haightu, čovjek mora sačuvati cjelovitim ovo uvjerenje da Isus, kao simbol koji posreduje Boga, jest i nije objekt kristologije. Prvo što učenici doživljavaju u najprimitivnijoj formi religioznog iskustva bila je dijalektička struktura Isusa u kome apostoli susreću Boga. Samo religiozno iskustvo temelj je za takvu karakterizaciju jer ih ovdje samo iskustvo upućuje prema Bogu u Isusu, što odgovara dijalektičkoj strukturi simbola. Svojstvo simbola koje donosi napetost (tenziju) između dva pola također opisuje kako simbol Isusa Krista funkcionira u religioznoj svijesti. Kroz i u ovozemaljskoj osobi u povijesti kršćani imaju iskustvo Boga.[277]

Haight postavlja novo pitanje, je li Isus objekt kršćanske vjere, te ga preformulira na način da pita, je li kršćanska vjera usmjerena prema Isusu tako da se zaustavlja i ostaje kod njega ili je to vjera u Boga kojeg Isus posreduje. Na prvi dio pitanja Haight odgovara sa da i ne, jer Isus je i nije objekt kršćanske vjere. Svaki pokušaj jednostavnog odgovora sa da ili ne prema Haightu neizbježno bi bio neadekvatan, jer bi olabavio napetost u Isusu kao Božjem simbolu negirajući jedan o polova. Haight i Kalcedonski sabor vidi kao pokušaj očuvanja te napetosti između onog konačnog i neograničenog u Isusu protiv monofizitske tendencije. On smatra da nauk o dvije naravi odgovara dijalektičkoj strukturi Isusa kao Božjeg simbola.[278] Ako netko kaže da je Isus objekt vjere, u toj izjavi se nalazi tendencija prema zaboravu da je Isus bio čovjek kao i mi. Ako netko kaže suprotno, moglo bi se pomisliti da je moguće spoznati Boga neovisno o Isusu, pa onda Isusa možemo maknuti iz središta kršćanske vjere. Umjesto konceptualnog odgovora na pitanje, bolje je Isusa razumjeti dinamični kao simbol kršćanske vjere, smatra Haight. Stoga se može reći da je kršćanska vjera vjera u Boga kojeg nam posreduje Isus. Jednostavni i statički odgovor na pitanje objekta vjere, umjesto unutarnje

[277] Usp. *Isto*, 204-205.; Usp. Mircea ELIADE, *Myth and Reality*, New York, 1963., 1-20. Eliade objašnjava na koji je način dijalektički karakter simbola izveden iz fenomenologije njegova stvarnog funkcioniranja.
[278] Za Haighta je moguće čitati Niceju kao reakciju protiv svođenja Isusa na status običnog stvorenja, ali taj članak Vjerovanja nema dijalektičnu ravnotežu koja je postignuta na Kalcedonu sa simbolizmom dviju naravi.

dijalektičkog i dinamičkog, tendira prema falsificiranju egzistencijalnog, djelatnog i sudioničkog procesa vjere.[279]

Haight nastavlja dalje s pitanjem, je li Isus objekt kršćanskog bogoštovlja. U gledanju na razvoj novozavjetnih kristologija, Haight nalazi različite interpretacije Isusa kao onog koji posjeduje različite stupnjeve božanskog izabranja i blizine Bogu. Negdje tijekom prvog i u drugom stoljeća, primjećuje Haight, kršćani su počeli štovati Isusa, i uglavnom na temelju tog štovanja definiralo se esencijalno Isusovo božanstvo na Nicejskom saboru u 4. stoljeću. Haight postavlja pitanje, kako danas gledati na strukturu kršćanskog bogoštovlja gdje se Isusa naziva i štuje kao Boga. Ni bogoštovlje se, prema Haightu, ne može promatrati izvan konteksta dijalektičke napetosti koja konstituira religiozni simbol, jer je struktura bogoštovlja identična strukturi kršćanske vjere koja je dijalektička i obilježena napetošću. Isus nije štovan zato što je ljudsko biće, nego zato što otjelovljuje Boga i čini ga prisutnim. Štovan je, dakle, utoliko ukoliko je simbol i sakrament Božji. Tu dijalektičku napetost Haight potvrđuje u klasičnim formulama kršćanske molitve gdje se vjernik moli Bogu po Sinu, po posredniku, po onome koji je naša vrata prema Bogu i koji ga nama čini prisutnim.[280]

S obzirom na međuvjerski dijalog Haight se pita, treba li kršćanstvo biti teocentrično, jer se kršćani nalaze u novoj situaciji dijaloškog odnosa prema drugim religijama. S druge strane je uočljiv pristup koji sve više prevladava među kršćanima da druge religije imaju svoju vrijednost koja je ukorijenjena u Božjoj providnosti. Stoga Haight smatra da ta situacija preporuča teocentrizam kao opće religiozni svjetonazor; doslovno takav svjetonazor u kojem je Bog u središtu sve stvarnosti, a ne Isus Krist. Konkretnije to znači da bi kršćanski teocentrički svjetonazor značio da je Isus još uvijek u središtu kršćanske percepcije Boga i vjere u njega, jer kršćanstvo nije slobodno plivajući teizam koji uči o Bogu iz svih izvora podjednako. Logika rečenoga je u tome da je Isus u središtu kršćanskog pogleda na Boga iako je Bog središte sve stvarnosti. Na početno pitanje treba dati pozitivan i negativan odgovor kako zahtijeva simbolička i dijalektička struktura kristologije, smatra Haight.[281]

Haight na kraju svojih pitanja dolazi do formalnog i specifično kristološkog pitanja Isusova čovještva i božanstva koje je jedno od najvažnijih pitanja u povijesti kristologije, a kojeg se dijalektički karakter simbola izravno tiče. Haight postavlja pitanje značenja Isusove konsupstancijalnosti s Bogom i s nama ljudima. Ako se afirmira njegova konsupstancijalnost s Bogom, negira li se njegovo čovještvo? I ako se afirmira njegova konsupstancijalnost s

[279] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 205.
[280] Usp. *Isto*, 206.
[281] Usp. *Isto*.

nama, negira li se u toj mjeri njegovo božanstvo? Nije li on u toj mjeri drukčiji od Boga, samo jedno stvorenje, pita se Haight. U ovoj točki dolazimo do nužnosti bavljenja ontološkim pitanjima o religioznim simbolima. U dinamici simboličke medijacije Haight nalazi mogućnost očuvanja ljudskih i božanskih dimenzija, te nastoji u tradiciji pronaći one izvore koji bi mogli izraziti ove dvije dimenzije Isusa Krista na način da se sačuva njihov cjeloviti integritet. Haight se nada da će mu u rješavanju ontoloških pitanja koja su implicirana u kristologiji biti od velike pomoći dijalektička struktura razumijevanja koja proizlazi iz gledanja na Isusa iz Nazareta kao historijskog Božjeg simbola.[282]

4.2.2. Uskrsnuće kao uvjet mogućnosti kristologije

Vraćajući se na pitanje pregleda nastanka kristologije, Haight potvrđuje da su postojale različite interpretacije Isusa tijekom njegovoga javnog života od strane svih onih koji su ga susretali i pokušavali razumjeti njegove nakane. No, povijesno kritičko istraživanje i umovanje sklono je obeshrabriti sve one koji tvrde da su formalne kristologije Novoga zavjeta bile interpretacije koje je Isus dao o samome sebi. Postoji opći konsenzus, smatra Haight, o tome da Isus nije bio objekt svoga vlastitog propovijedanja, premda se pojavljuju pitanja o njegovoj osobi i autoritetu. Haight tvrdi da je teško utvrditi povijesni status onoga što se naziva implicitna kristologija, odnosno kristoloških tvrdnji za koje se kaže da su bile prisutne u Isusovu učenju i djelovanju, premda ne i u Isusovoj vlastitoj svijesti. Haight ne smatra da je takva implicitna kristologija uopće nužna za kontinuirani i koherentni razvoj kristologije. "Kršćanstvo nije Isusova religija, jer je Isus bio Židov. Kršćanska vjera nadilazi sadržaj Isusove vlastite religije. Istina je da je Isus postao objekt i posrednik kršćanske vjere. Ali to ne znači da je kristologija pozitivno ograničena u svojim tvrdnjama o Isusu Kristu na povijesne iskaze o Isusu tijekom njegova ovozemaljskog života, niti na Isusove interpretacije o samome sebi."[283]

Haight tvrdi da formalne kristološke interpretacije o Isusu nisu Isusove interpretacije o samome sebi, nego kršćanska interpretacija o Isusu na temelju njegova utjecaja na svoje apostole. Ta kršćanska interpretacija započinje na izričit način nakon Isusove smrti i u svijetlu uskrsnog iskustva. "Kristološka interpretacija ima svoj temelj u iskustvu spasenja od Boga posredovanim po Isusu. Iako je započelo i podržavano tijekom Isusova ovozemaljskog života,

---

[282] Usp. *Isto*, 206-207.

[283] *Isto*, 207.; Haight ovdje ne sugerira da povijest kao znanstvena disciplina nema nikakve veze s kristološkom interpretacijom. Upravo suprotno, povijest ima značajni utjecaj na kristologiju, kao negativna norma i kao pozitivni vodič u interpretaciji.

iskustvo spasenja je formalno procvjetalo na novi način u, ili kroz, ili u svijetlu iskustva Isusa kojeg je Bog potvrdio i uzvisio."[284] Haight želi naglasiti da uskrsli Isus i spasitelj nije nitko drugi doli Isus iz Nazareta. Sjećanje na Isusa je središnje za uskrsno iskustvo i kristologiju, te Isusova interpretacija samoga sebe definira njegovu individualnost. Važno je također primijetiti, kaže Haight, epistemološko i logičko mjesto uskrsnog iskustva u nastanku formalne kristologije i u strukturi kristologije općenito.[285]

Haight drži da su različiti izvještaji o Isusovim ukazanjima i, moguće, izvještaji o praznom grobu simbolički. Oni su za njega konceptualni simboli i kao takvi različiti od konkretnih simbola. To konkretno znači da su oni načini izražavanja i komuniciranja nečega o Isusu iz Nazareta, tj. da je on živ i uzvišen kod Boga. Haight želi istaknuti da simbolički karakter ovih konceptualnih simbola, odnosno priča o Isusu ili susreta učenika s Isusom ili nestanak Isusova tijela iz groba, znače to da se one ne smiju uzimati kao deskriptivni povijesni izvještaji, nego kao iskazi koji izražavaju iskustvo zajednice i uvjerenje u ontološku stvarnost da je Isus živ, uskrsnuo, uzvišen i s Bogom. Za prethodno rečeno Haight daje barem dva razloga. Svaki govor o transcendentalnim stvarnostima je simbolički ukoliko je stvarnost na koju se odnosi drukčija od izravno reprezentativnog značenja jezika koji je uzet iz redovitog iskustva. I drugi razlog Haight nalazi u vjerojatnosti da su upravo na taj način te priče prvotno oblikovane i da su imale tu namjeru.[286]

Uvjet mogućnosti za kristologiju je iskustvo Isusa kao uskrsloga, ili nešto slično tome.[287] Isusovo uskrsnuće implicira na odlučujući način povezanost Boga s Isusom i Isusa s Bogom, kaže Haight. S jedne strane to je poseban odnos koji nadilazi odnos Stvoritelja i stvorenja, a s druge strane ono što se pojavljuje u Isusovom javnom životu otkriva sudbinu čovječanstva kao takvoga. "Dio onoga što je do sada simbolički rečeno o Bogu u odnosu na Isusa u toj tvrdnji jest to da Bog nije napustio Isusa, da je Isus bio na takav način Božji, ili od Boga, da ga Bog nije ostavi pod vlašću smrti. Sa stajališta učenika i ljudi općenito, uskrsnuće simbolički sadrži spasenje. Spasenje je dio onoga što je doživljeno u afirmaciji Isusova uskrsnuća."[288] Uskrsnuće je potvrda istinitosti Isusove poruke i to da je Bog onakav kakvim ga objavljuje Isus. S druge strane, Bog se uskrsnućem Isusa poistovjećuje s njegovom službom i porukom. Haight smatra da to nisu zaključci izvedeni iz osjetilno percipiranog

[284] *Isto*.
[285] Usp. *Isto*, 207-208.
[286] Usp. *Isto*, 208.
[287] Haight primjećuje da uskrsnuće nije potvrđeno na isti način od strane svih kršćanskih teologa. Egzistencijalni teolozi, na primjer, ne želeći transcendirati samo egzistencijalno svjedočanstvo iskazima o izvanjskom objektivnom stanju stvari, skloni su govoriti o uskrsnuću u smislu Isusovog bivanja živim u vjeri zajednice.
[288] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 208.

uskrsnuća, nego da su sadržani u samom iskustvu uskrslog i uzvišenog Isusa. Ta uvjerenja dio su simboliziranoga u afirmaciji da je Isus stvarno uskrišen.[289]

Pojam uskrsnuća Haight razumijeva simbolički te povezano s tim shvaća današnju tvrdnju da je Isus uskrišen. "Uskrsnuće" je simbolički izraz koji prema simboličkom realizmu znači da je Bog Isusa stvarno uskrisio. No, to je objekt vjere-nade, a ne izravno reprezentativnog znanja. Ta činjenica nadalje oslobađa logiku Isusova uskrsnuća partikularnosti povijesnog događaja kojem su svjedočili određeni pojedinci. Na takav način se uskrsnuću omogućuje da bude simbol koji odgovora iskustvu koje je univerzalno dostupno nekome tko susreće Isusa kroz Pismo i u kršćanskoj zajednici. Objekt toga uskrsnog iskustva je Bog kojeg Isus posreduje i Isus u svom odnosu prema Bogu. To se može opisati kao susret s Bogom u Isusovom djelovanju u kojem se prepoznaje da je Bog onakav kakvim ga je Isus predstavio i da ga taj Bog nije ostavio u smrti, nego da ga je uzdigao u svoj vlastiti život. Haight to iskustvo želi staviti u kontekst dinamizma simbolizacije i simboličke komunikacije kako bi ga potencijalno učinio dostupnim svakom čovjeku. Zato je iskustvo Isusova uskrsnuća, iskustvo vjere-nade i iskustvo spasenja, te uvjet mogućnosti kristologije. Ono je kao takvo otvoreno svima koji se susreću s Isusom i njegovom porukom i kristološka vjera počiva na temelju iskustva Isusova uskrsnuća koje je analogno onom iskustvu prvih Kristovih učenika.[290]

U svom pogledu na uskrsnuće Haight se ravna prema nekoliko principa pristupa Isusovu uskrsnuću "odozdo". Povijesni pristup Isusovu uskrsnuću polazi od razmatranja onoga što su apostoli doživjeli da je Isus živ i da ga je Bog uskrsio, a što ih je dovelo do dinamičkog uvjerenja koje je rodilo kršćansko misijsko poslanje. Haight smatra da se ne može dati jasan odgovor na pitanje izričite naravi uskrsnog iskustva, jer o tome postoji mnogo različitih teorija. No, ono ostaje vrlo važno hipotetsko pitanje koje otkriva strukturu nečijeg razmišljanja, a i princip analogije u ovom razmišljanju ima svoju ulogu. Haight se slaže s Edwardom Schillebeeckxom da usprkos različitoj blizini i znanju o ovozemaljskom Isusu, ne bi trebalo zamišljati veliku razliku između iskustva učenika o Isusu kojeg je Bog uskrisio i koji je živ, i našeg vlastitog kršćanskog iskustva o istoj stvari.[291] Međutim, Haight tu analogiju objašnjava u njezinom stupnju različitosti i istovjetnosti, jer apologetska kristologija

[289] Usp. *Isto*.
[290] Usp. *Isto*, 208-209.
[291] Haight se slaže sa Schillebeeckxovom tvrdnjom da ne postoji velika razlika između naše mogućnosti doći do vjere u raspetog i uskrslog Isusa i načina na koji su apostoli došli do iste vjere. Usp. Edward SCHILLEBEECKX, *Jesus. An Experiment in Christology*, 346.

se u nekoj mjeri mora pozvati na iskustvo kako bi osmislila obraćenje učenika od iluzije do čvrste vjere u Isusovo uskrsnuće.[292]

4.2.3. Trajna interpretativna struktura novozavjetnih kristologija i kristologije uopće

Kristologiju bitno možemo definirati kao interpretaciju Isusa, čemu odgovara njezina simbolička struktura. To da je kristologija trajni proces pokazuje nam pluralizam novozavjetnih kristologija. No, taj dinamički proces koji je generirao različite kristologije u različitim kršćanskim zajednicama u prvom stoljeću nije stao, nego se nastavlja. Gledajući razvoj novozavjetnih kristologija iz perspektive simboličke interpretacije Isusa, Haight izvlači niz zaključaka o samoj strukturi kristologije.[293]

U različitim kristologijama Novoga zavjeta Isusova osoba shvaćana je na različite načine. No, ti različiti načini, kaže Haight, u prošlosti nisu bili naglašavani, nego su naprotiv shvaćani kao sporedni, dok je naglasak bio na središnjoj točki razumijevanja Isusa kao Mesije, Sina Božjega kojeg se na kraju prepoznaje kao Logosa i utjelovljenog Sina. U povijesno svjesnoj kulturi ne mogu se ostaviti po strani stvarne razlike u različitim vrednovanjima Isusa, a koje su takve da različite kristologije ne mogu biti svedene na jednu sveobuhvatnu paradigmu, jer bi se upravo time negirala prethodno uočena različitost. S druge strane, Haight prepoznaje unutar intencionalnosti svake kristologije da je njezina temeljna postavka tvrdnja da je Isus donositelj Božjeg spasenja. Taj zajednički nazivnik, naravno, ne dokida različitost shvaćanja na koji način Isus jest donositelj Božjeg spasenja, već služi kao pokazatelj da različite kristologije treba tolerirati, štoviše, dobro primiti u velikoj kršćanskoj zajednici. Zato je prema Haightu kristološki pluralizam nešto što treba pozitivno vrednovati, jer nam to svjedoči sam Novi zavjet.[294]

Novozavjetne kristologije kao interpretacije Isusa su simbolički iskazi koji se odnose na Isusa iz Nazareta, a kojeg sada možemo doživjeti kao živoga i uzašlog kod Boga. Logika tih iskaza kreće se od sjećanja na Isusa koje je uvjetovano iskustvom njega kao posrednika Božjeg spasenja, prema onome koji je sada s Bogom i nazvan je Mesijom ili Kristom. Taj opis razvoja kristologija može se primijeniti i na njihovu unutarnju strukturu ili logiku, kaže Haight. Kristologije treba razumjeti unutar konteksta "ascendirajuće logike" koja kaže da se one kreću od Isusa koji je usađen u konkretno imaginativno sjećanje prema Isusu koji je

[292] Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 44-45.
[293] Usp. *Isto*, 209.
[294] Usp. *Isto*, 167.

uzvišen kod Boga.[295] Čak i Ivanov Proslov u kojem se čini da kristologija počinje od Boga s preegzistentnim Logosom, treba razumjeti kao nešto što je utemeljeno u "ascendirajućem" iskustvu, jer je taj Proslov samo poetski izričaj uvida čija se logika uzdiže od Isusa, smatra Haight. On Proslov tumači na način da je čovjek Isus bio onaj u kojem je Bog bio prisutan i djelatan za spasenje čovjeka. Simbol "Riječi" koji se koristi u tom tekstu izražava Boga prisutnoga i djelatnoga u Isusu. Taj simbol je toliko bogat značenjem u kršćanskoj tradiciji da ga nije jednostavno tumačiti. No, jedna stvar je za Haighta sigurna: Ivanov Proslov ne predstavlja izravno opisno znanje božanskog entiteta ili bića nazvanog Riječ, koje silazi i postaje ljudsko biće. Haight drži krivom interpretacijom čitanje simbola kao literarnog govora. Čitati simbolički iskaz na način izravne opisne reprezentacije je redukcija, iskrivljivanje i konačno trivijaliziranje dinamičkog karaktera njegova značenja.[296]

Haight smatra da je temelj novozavjetnih simboličkih interpretacija Isusa kao Krista u mogućnosti susreta Boga u Isusu. Učenici su susreli Boga u Isusu tijekom njegovoga ovozemaljskog života na proleptički način koji je teško odrediti. Oni su iskusili Boga na djelu u Isusu za svoje spasenje na mnogo izričitiji način nakon njegove smrti u naknadnoj svijesti njegova uzdignuća. Stoga je temelj i osnova svih novozavjetnih kristologija i kristologije uopće, iskustvo spasenja. Budući da spasenje dolazi od Boga, da je transcendentno, sve spasenjske teorije imat će istu simboličku narav kao i kristologija. Budući da spasenje stoji u temelju kristologije, puno razumijevanje kristologije zahtijeva razumijevanje spasenja koje mu je u podlozi, iako je često i na samoj površini. Poimanje spasenja uvijek oblikuje logiku simboličkog naslova ili koncepcije Isusova podrijetla i identiteta.[297]

Haight smatra da je Novi zavjet normativni dokument za kršćansku vjeru, premda sadrži mnoštvo različitih i ponekad nesimetričnih kristologija. On se ipak pita, kako je moguće u isto vrijeme držati zajedno sve novozavjetne kristologije. Problem nestaje, smatra Haight, onda kad prepoznamo simboličku strukturu kristologije. One nam se čine da su u suprotnosti samo onda kad su krivo interpretirane na način diskurzivnoga, konceptualnog i izravno opisnog jezika. Ako novozavjetne kristologije shvatimo kao simboličke izričaje značenja, važnosti i Isusova identiteta, one onda konceptualno ne pretendiraju isključivanju drugih konceptualnih interpretacija Isusa, nego otvaraju imaginaciju transcendentnim vidovima njegove stvarnosti. Njihova primarna intencionalnost je ekspanzivna, a ne

[295] Usp. Piet J. A. M. SCHOONENBERG, Trinity - The Consummated Covenant. Theses on the Doctrine of the Trinitarian God, u: *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 5 (1975-1976.) 2, 111.
[296] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 209-210.
[297] Usp. *Isto*, 210.

restriktivna. One mogu supostojati upravo u mjeri u kojoj su simboličke, a ne izravno deskriptivne.[298]

Simbolički karakter novozavjetnih kristologija omogućuje oslobađanje pluralnosti njihovih interpretacija, jer one ne mogu biti jednostavno svedene samo na jednu interpretaciju. Većina egzegeta, kada nude neku interpretaciju, priznaju da to nije definitivna, niti jedina moguća interpretacija. Zato su kristološke interpretacije i komentari novozavjetnih kristologija kontinuirani historijski proces, povijesna činjenica koja relativizira svaku sustavnu kristologiju. Haight stoga smatra da je pluralizam novozavjetnih kristologija preskriptivna norma koja upravlja kontinuiranom zadaćom za kristologiju. Konkretno to znači da Isus Krist treba biti interpretiran u religioznim kategorijama koje su relevantne za svaku kulturu i povijesni kontekst.[299]

Kristološka interpretacija se odvija u dijalektičkoj napetosti između vjernosti Isusu iz Nazareta i relevantnosti Isusovog posredovanja Boga u svakom novom kontekstu, u čemu treba obratiti pozornost na dinamički, produktivni i generativni karakter te napetosti. Haight smatra da kristologija treba biti usko povezana s konkretnim likom historijskog Isusa, gdje ovaj imaginativni konstrukt djeluje kao norma i vodič za teološku interpretaciju Isusa. No, s druge strane ona može i mora nadići Isusa povijesti u svom predlaganju njegovih interpretacija koje su relevantne za nove auditorije i situacije, nove kulture i epohe. Prema Haightu je to moguće zato što unutarnje značenje Isusa nadilazi njegovu vlastitu svijest o samome sebi.[300]

Iz spomenute napetosti Haight izvodi dva zaključka koja osvjetljavaju dinamizam kristološke interpretacije. Prvi je da nije uvijek nužno od strane njegovih sljedbenika projicirati u Isusovu svijest kasnije interpretacije o njemu. "Nemoguće je zamisliti da je historijski Isus mislio o sebi u terminima Nicejskog sabora, da je konsupstancijalan s Ocem."[301] On smatra da kao što značenje nekoga klasičnog teksta nadilazi namjeru svoga autora, a ipak je još uvijek unutarnje značenje napisanog teksta, tako isto i značenje neke klasične osobe nadilazi njezinu povijesnu samosvijest. Za Haighta nije nužno da je Isus o sebi mislio kao o univerzalnom spasitelju da bi ta interpretacija njegove osobe bila u skladu s unutarnjim karakterom onoga tko je on zaista bio i jest. Nije nužno ni da je Isus predvidio svoje uskrsnuće, da bi ono bilo stvarno. Nadalje, nije nužno da je Isus mislio o sebi kao o Sinu čovječjem ili Gospodinu ili Otkupitelju da bi sve te kategorije bile legitimne

[298] Usp. *Isto*.
[299] Usp. *Isto*, 210-211.
[300] Usp. *Isto*, 211.
[301] *Isto*.

interpretacije onoga tko on jest. Haight se s ovim želi suprotstaviti određenoj tendenciji u kristologiji koja nasuprot povijesnom kriticizmu forsira implicitno kristološke interpretacije povijesnog Isusa koje se u konačnici ne čine vjerojatnima.[302]

Drugi zaključak tiče se pitanja, otkud dolaze nove interpretacije viška značenja Isusa. Prema Haightu one dolaze iz odnosa Isusa i interpretirajuće zajednice. Točnije, one se ne nalaze u sinkroničnim odnosima Isusa i njegove vlastite situacije, nego proizlaze iz novog dijakroničkog odnosa Isusa i nove situacije i generacije.[303] Te su interpretacije stoga simboličke forme iskustva Isusa koje proizlazi iz njegova utjecaja na zajednicu u određenom vremenu. Na taj način legitimne interpretacije viška značenja Isusa za sljedeće generacije naglašava povijesnu uvjetovanost tih kasnijih interpretacija, koje same treba prosuđivati i interpretirati na kontekstualan i historijski način.[304]

Postoji i nešto što je zajedničko svim novozavjetnim kristologijama, a što pomaže u određivanju kristoloških normi. Najočitije i najrelevantnije zajedničko obilježje jest to da je Isus donositelj Božjeg spasenja, i stoga se pluralizam novozavjetnih kristologija odvija unutar identificirajućega i unificirajućeg okvira zajedničkih pretpostavki. U tom zajedničkom okviru nalazimo osnovne elemente koji se tiču strukture kristologije. Ti elementi su Isus, činjenica da se Božje spasenje susreće u njemu, iskustvo da je Isus od Boga, da ga Bog nije napustio, nego da je sada s Bogom, da je Isus bio i jest Spasitelj, da odgovara na najosnovnije religiozno pitanje i da spasenje dolazi po njemu. Ukratko, u Isusu susrećemo Boga.[305]

Religija koja se bavi istinom, koja je kritički traži i apologetski brani, koja traži jedinstvo vjere zajednice, ali također priznaje pluralizam kristologija, dovest će do napetosti. Pluralizam je datost koja ne može biti prevladana i koju treba gledati kao vrijednost, dok u isto vrijeme postoji potreba jedinstva razumljivosti koja je integralna umu koji propituje, te socijalni zahtjev za jedinstvom unutar zajednice u temeljnim pitanjima. Haight se pita kako pomiriti ove dvije temeljne teme. Odgovor nalazi u nakani teologa koji nastoji postići jedinstvo razumljivosti u odnosu prema povijesnom kontekstu svoje kršćanske zajednice u svakom vremenu. Teolog treba nastojati postići relativno adekvatnu interpretaciju Isusa Krista koja uključuje vrijednosti koje se nalaze i kod drugih. Treba uvijek imati na pameti simbolički karakter teološkog jezika i biti svjestan da niti jedna sustavna i konstruktivna kristologije neće isključiti postojanje drugih interpretacija, već treba nastojati biti relativno najadekvatnija s

---

[302] Usp. *Isto*.
[303] Usp. Francis Schüssler FIORENZA, *Foundational Theology. Jesus and the Church*, New York, 1985., 163-164.
[304] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 211.
[305] Usp. *Isto*, 211-212.

obzirom na vlastitu povijesnu situaciju. Za Haighta je ipak najvažnija karakteristika sustavne kristologije njezina sposobnost integracije vrijednosti koje se nalaze u drugim kristologijama što pokazuje njezinu nužnu otvorenost komunikaciji s drugim kristologijama.[306]

Haight smatra da su kristološke norme vrlo kompleksne, te da ne postoji samo jedan kriterij, osim u ekstremnim slučajevima. Postoji čitav niz kriterija koji su interni samoj teološkoj odnosno kristološkoj disciplini, tj. to su norme samog postupka interpretacije. Nije moguće zamisliti vanjske i objektivne kristološke interpretacije koje bi kao takve služile kao norme, jer bi takva norma sama bila podvrgnuta interpretativnom tumačenju. Zbog toga Haight smatra da sama simbolička struktura kristologije sadrži kristološku normu, jer simbolička struktura implicira ovaj opći aksiom: kristologija je istinski kršćanska u onoj mjeri u kojoj adekvatno objašnjava kako je Isus konkretni simbol koji ljudima posreduje Božje spasenje.[307]

[306] Usp. *Isto*, 212.
[307] Usp. *Isto*.

5. LOGOS KRISTOLOGIJA

5.1. Logos kristologija u pluralnosti novozavjetne kristologije

Unutar pluralnosti novozavjetnih kristologija Haight je posebno zainteresiran za dvije: Logos kristologiju i pneumatološku kristologiju. Iako postoji mnogo razlika između te dvije kristologije, obje su "integralne, autonomne i vitalne".[308] Razrađujući te dvije kristologije i pokazujući stvarne razlike među njima, on želi dati primjer pluralnosti novozavjetnih kristologija.

Pluralizam pretpostavlja određene zajedničke temelje. On prepoznaje razlike na temelju šireg jedinstva zajedničkog nazivnika, određujućeg elementa, konteksta i sfere međudjelovanja. Razlike postoje i ovise o zajedničkim elementima, nekoj istovjetnosti i jedinstvu. Iako riječ "pluralizam" naglašava razlike, moraju postojati neke zajedničke odrednice koje ih drže zajedno. Ne samo da Haight nalazi mogućnost pluralizma u kristologiji, on pokazuje i njegovu nužnost. Tako čineći on pokazuje da je takav pluralizam vjeran svjedočanstvu Pisma, ranoj doktrinarnoj tradiciji i da je produktivan za kršćanski život. Ta tri "mjerila adekvatnosti teološke pozicije"[309] (svjedočanstvo Pisma, rana doktrinarna tradicija, razumljivost za današnje vrijeme i produktivnost kršćanskog života) pokazuju nužnost pluralizma u kristologiji.[310]

a) Novi zavjet pokazuje pluralnost kristologije (Isus Krist kao posljednji Adam, osnažen Duhom kod Luke, Mudrost Božja, Božji Logos itd.) i u isto vrijeme ta pluralnost jest normativna za cijelu kristologiju. Pluralnost kristologija proizlazi iz historiciteta Novoga zavjeta kojeg se promatra kroz činjenicu različitih autora koji su pisali različitim zajednicama i o različitim problemima u tim zajednicama. U isto vrijeme, Isus koji je inkulturiran, usvojen i interpretiran u zajednicama koje karakteriziraju različite tradicije, interesi i kulture ima mnogo različitih aspekata za religioznu interpretaciju. Kao i u prošlosti, Isusa treba usvojiti i protumačiti za pojedine zajednice. Iz toga zato slijedi to da Novi zavjet propisuje kristološki pluralizam za svaku teologiju.

b) Sve ljudsko znanje jest povijesno određeno zbog povezanosti ljudskog duha s materijom i konkretnim svijetom koji nije aktualiziran u apstrakciji, nego u konkretnoj povijesti. Isto vrijedi i za božansku objavu kao interpretaciju stvarnosti koja je povijesno

---

[308] *Isto*, 425.
[309] *Isto*.
[310] Usp. *Isto*.

posredovana i kao takva karakterizirana partikularnošću. Prema modernim kritičkim teorijama i filozofiji jezika, partikularnost proizvodi određene naglaske i pristranosti s obzirom na ljudsko vrednovanje konkretne stvarnosti. I teologija je također sklona tim naglascima i pristranostima. To ne smije baciti negativno svjetlo na teologiju, nego može značiti normalan način usvajanja sveg znanja u okviru partikularnih ljudskih uvjeta (jezik, društvo, kultura, itd.) koje Bog koristi kako bi se objavio čovječanstvu.

c) Teologija mora imati sposobnost osnažiti moralni život u određenoj situaciji. Polazna točka za angažiranje u raspravi o moralnom zahtjevu za pluralizmom jest razumijevanje Crkve kao jedne. Kršćanstvo se ne smije izjednačiti s religijom kao takvom niti pomiješati s drugim religijama. Kršćanska Crkva je svjetska crkva zato jer uključuje sve ljude, različite etničke grupe s njihovim kulturama i jezicima. Moralni kredibilitet pluralizma u kristologiji podržava činjenica pluralizma u vrednovanju Isusa Krista i povijesnoj nužnosti pluralizma u svom ljudskom razumijevanju. "Jedinstvo vjere ne ovisi isključivo o ovosvjetskom izvanjskom i povijesnom autoritetu... Iako su izvanjske povezanosti apsolutno nužne, kršćani su u konačnici zajedno povezani njihovom zajedničkom vjerom koja je u svakom slučaju slobodno usvojena od strane ljudskog duha kao od Božje milosti."[311] Iako Haight priznaje nužnost izvanjskih veza jedinstva (obred, disciplina i doktrinarne formule), on naglašava zajedničku vjeru u Boga. Bog kao Duh ujedinjava nas s onima koji su pisali Sveto pismo i sa svim kršćanima svih vremena. Jedinstvo kršćana ne može biti reducirano na izvanjske veze jedinstva. Moralna kredibilnost Crkve kao institucije u multikulturnom svijetu ovisi o spremnosti podržati slobodu različitih aproprijacija Isusa Krista.[312]

Suprotstavljajući se negativnoj strani historiciteta (relativizam, sinkretizam i redukcionizam), pluralizam u kristologiji treba ispuniti zahtjeve istine i vjernosti kršćanskom vjerovanju. Usprkos pluralnosti kristologija u Novom zavjetu, postoje određeni teološki kriteriji koje trebaju ispuniti sve kristologije kako bi pokazale svoju adekvatnost. Novi zavjet propisuje pluralizam u kristologiji i u isto vrijeme određuje norme tog pluralizma. "Dva elementa novozavjetnog predstavljanja Isusa funkcioniraju kriteriološki: Isusov portret koji se može iz njih rekonstruirati i niz kristologija koje Ga interpretiraju."[313] Prvi kriterij pretpostavlja da Isusa možemo spoznati povijesnim istraživanjem. Stoga, svi Isusovi portreti moraju biti vjerni Isusu. Ovaj kriterij funkcionira u dva pravca. Ništa u određenoj kristologiji ne smije biti u suprotnosti s nečim već poznatim o Isusu iz povijesnog istraživanja. Na

[311] *Isto*, 427.
[312] Usp. *Isto*, 426-427.
[313] *Isto*, 428.

temelju konsenzusa među povjesničarima, sve kristologije moraju tvrditi da je Isus bio ljudsko biće, sama povijesna figura. Druga norma za kristologiju je konzistentnost s novozavjetnim kristologijama. To ne znači da netko može učiniti jednu novozavjetnu kristologiju normom za druge novozavjetne kristologije. Radije, norma je referentna točka svih novozavjetnih kristologija. Boga se moglo susresti u Isusu te je Božje spasenje posredovanje po njemu. Kristologija mora biti u skladu također s klasičnom kristologijom (formalnim naukom Nicejskoga i Kalcedonskog sabora). Patrističko razdoblje nastavilo je odgovarati na pitanja koja je Novi zavjet ostavio otvorenima i neodgovorenima. Prava kristologija se mora angažirati u dijalogu s tim klasičnim jezikom zbog njegovoga povijesnog statusa.[314]

Iz točke razumljivosti kristologije (jedinstva kristologije primijenjena na unutarnju strukturu kristološkog vjerovanja, na unutarnju logiku vjere u Isusa kao Krista), ona mora objasniti kako je Isus posrednik Božjeg spasenja i zašto je on objekt kršćanskog bogoštovlja. Prvo zajedničko uvjerenje svih soteriologija i kristologija u Novom zavjetu jest da Isus kao posrednik spasenja dolazi od Boga. Ovo uvjerenje proizlazi iz zajedničkog iskustva da je narod susreo Boga u Isusu na takav način da Isus posreduje Božje spasenje. "Priznanje Isusova božanstva funkcija je iskustva da je on donositelj spasenja koje dolazi od Boga i kojeg inače ne bi bilo... Štovanje Isusa bio je prvotni razlog koji je vodio do jasne i eksplicitne afirmacije Isusova božanstva u patrističkom razdoblju."[315]

5.2. Starozavjetna perspektiva za razumijevanje novozavjetnih svjedoka

Povijesna svjesnost nas sili da promijenimo način gledanja na Stari zavjet, smatra Haight. Mi smo, kaže on, navikli interpretirati židovsko Pismo iz perspektive Isusa Krista i Novoga zavjeta, a nismo shvatili da Stari zavjet nosi svoje vlastito, autonomno značenje unutar samoga sebe i prije postojanja bilo kakve kršćanske perspektive. Zato je jasno da se Isusa Krista ne može shvatiti izvan konteksta Izraela, židovskog Pisma i njegove povijesti koja je vodila do njegova pojavka, a unutar koje su ga i prvi kršćani razumijevali.[316]

Taj odnos je vrlo važan, kaže Haight, kako bismo mogli razumjeti kako je Bog djelovao u Isusu i na koji način treba razumjeti da je Isus bio božanski. Kršćani su, smatra Haight, stalno u napasti učitavati u jezik Novoga zavjeta doktrinarna značenja ili

[314] Usp. *Isto*, 428-429.
[315] *Isto*, 429-430.
[316] Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 168.

razumijevanja teološke i koncilske tradicije. Na pitanje zašto ne, jer je taj nauk istinit i pokazuje Isusa kakav je doista i bio, Haight odgovara teoretski nedvosmisleno: zato jer je takvo razumijevanje proizvod kasnijeg razvoja, a novozavjetni jezik treba shvatiti u svom vlastitom kontekstu. Za njega je anakronizam učitavati u Novi zavjet kasniji nauk premda isti može biti legitimno razvijen iz tih ranijih kanonskih spisa. Ta pozicija razlikovanja, ali ne i odvajanja "originalnog značenja" svetopisamskih svjedoka i njihovog budućeg značenja za Haighta je legitimna i potrebna. Ne možemo, kaže on, interpretirati povijesno značenje Novoga zavjeta iz perspektive njegove budućnosti, već se moramo vratiti na prvi korak u odnos između židovskog Pisma i Novoga zavjeta kako bismo ustanovili kontekst i pravac unutar kojeg su ti tekstovi napisani. Jedino nakon toga je moguće eksplicitnije interpretativno čitanje teksta iz sadašnje perspektive i obzorja koje može dati novo značenje koje se istinski nalazi unutar samog teksta i ima važnost za naše vrijeme. U primjeni takve strategije na razumijevanje kristoloških simbola Novoga zavjeta, bibličar Terence Fretheim[317] služi Haightu kao ogledni primjer.[318]

Fretheimova teza je da se moramo osloniti na Stari zavjet kako bismo razumjeli novozavjetne svjedoke o tome kako je Bog djelovao u Isusu. U tome nema radikalnog diskontinuiteta jer je način na koji su Židovi zamišljali Boga u Starom zavjetu izvor i matrica unutar koje se dogodilo razmišljanje o Božjem djelovanju u Isusu. Taj kontinuitet se može pratiti u pet pravaca: 1) Bog u Starom zavjetu uspostavlja odnos sa stvorenjima, 2) prisutan je stvorenjima i imanentan svijetu, 3) uzima i pojavljuje se u ljudskom obličju, 4) postaje utjelovljena riječ i 5) podnosi patnju. Sve navedeno baca svjetlo na način kako je Bog bio djelatan u Isusu.

1) Bog Staroga zavjeta je blizak svome stvorenju, a ne radikalno transcendentan i odijeljen, već uvijek u odnosu s ljudima i poviješću. U tom kontekstu bi inkarnacija izgledala kao "vrhunski primjer te vrste božanskog odnosa i njegove neopozivosti".[319]

2) U starozavjetnim spisima Bog boravi u svijetu kojeg je stvorio, te je stoga imanentan tome svijetu. "Sugerirati da je Bog prvi put ušao u vrijeme i povijest u događaju Isusa Krista je ignoriranje svih starozavjetnih materijala. Božje djelovanje u Isusu je intenziviranje tog već postojećeg načina Božje prisutnosti u i odnosa prema strukturama svijeta."[320] Boga se ne može misliti kao odsutnog iz ovoga svijeta i Božja trajna prisutnost se

[317] Usp. Terence E. FRETHEIM, Christology and the Old Testament, u: *Who Do You Say That I Am?*, Mark A. POWELL - David R. BAUER (ur.), Louisville, 1999., 201-215.
[318] Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 169.
[319] Terence E. FRETHEIM, Christology and the Old Testament, 208.
[320] *Isto*, 209.

pokazuje većim stupnjem intenziteta u određenom vremenu i mjestu, a vrhunski intenzitet se pokazuje u Isusovoj inkarnaciji.[321]

3) Oblik bogoobjavljenja u Starom zavjetu razjašnjava ideju Boga koji uzima ljudsko obličje. "Kroz cijeli Stari zavjet, Bog uzima ljudsko obličje i pojavljuje se. Bog ne postaje čovjekom prvi put u Isusu."[322] U nekoliko primjera teofanije, ljudsko obličje ne kompromitira božansku transcendenciju, jer je konačno sposobno za beskonačno i empirijski svijet može služiti kao Božja "odjeća", smatra Fretheim. On daje primjere anđela koji su uzeli ljudsko obličje i na taj način pokazuje da Božji simbol biva "inkarniran". Iz tih starozavjetnih primjera, kaže Fretheim, možemo vidjeti kako nastaje i kako se razumijeva Isusova inkarnacija. "Inkarnacija ne bi bila radikalni korak za one uronjene u starozavjetne tekstove. Da upotrijebim svoju raniju formulaciju, 'ne postoji za Izrael nešto takvo kao neinkarnirani Bog'. Starozavjetni Bog je Bog koji je sklon inkarnaciji, i još jednom, interpretator može razlikovati božansku liniju kojoj inkarnacija čini klimaks."[323]

4) Proroštvo nam daje razumjeti što se misli pod otjelovljenom riječi. Jeremija i Ezekiel daju primjer gdje riječ Božja postaje otjelovljena u osobi samog proroka.[324] "I tada Jahve pruži ruku, dotače se usta mojih i reče: 'Evo, u usta tvoja stavljam riječi svoje'" (Jr 1, 9; usp. Ez 3, 1-3). Ovi primjeri ne odgovaraju doslovno onome što nalazimo u četvrtom evanđelju gdje riječ postaje tijelom, ali nam daju kontekst i pravac razmišljanja za razumijevanje onoga što se imaginativno događa u korištenju simbola.[325]

5) Stari zavjet nam također svjedoči o Bogu koji pati, jer kaže u Izaijinoj knjizi: "Nisi mi kupovao za novac trsku, nisi me sitio salom svojih žrtava; nego si me grijesima svojim mučio, bezakonjem svojim dosađivao mi" (Iz 43, 24). Stoga, ako je netko trebao tako pojmiti razapinjanje, "Bog nije patio radi grijeha svijeta po prvi put na križu."[326]

U pozadini ove analize Haight iznosi nekoliko principa koji sažimlju način kako spomenuta povijesno-kritička interpretacija Biblije može biti integrirana u sadašnje razmišljanje. Prvi princip tiče se čuvanja od naravne tendencije učitavanja u novozavjetne svjedoke razumijevanja koje nam je blisko zbog crkvene doktrinarne tradicije. Proslov Ivanova evanđelja s pravom se unosi u raspravu na Nicejskom saboru, što je različito od pretpostavki i načina mišljenja koje je generiralo originalno značenje teksta. Ne može se

[321] Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 170.
[322] Terence E. FRETHEIM, Christology and the Old Testament, 210.
[323] *Isto*, 211.
[324] Usp. *Isto*, 211-212.
[325] Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 171.
[326] Terence E. FRETHEIM, Christology and the Old Testament, 212.

Nicejski sabor koristiti kao egzegetska premisa za razumijevanje povijesnog značenja Proslova Ivanova evanđelja.[327]

Drugi princip izražava potrebu predstavljanja religioznoga kulturnog svijeta vjerovanja u kojem se Isus iz Nazareta pojavio i načina mišljenja i jezika koji je u konačnici oblikovao njegovo mesijanstvo. U tom smislu se pokazuje značajni kontinuitet između novozavjetnog jezika i prethodnog shvaćanja Boga. Haight primjećuje da kontekst i predmet novozavjetne kristologije nije doveo do radikalnih antiteza ili alternativa kao što se to dogodilo u kasnijem kristološkom promišljanju, što naravno ne čini kasnija razlikovanja nelegitimnima. Simboli i metafore Boga u svetopisamskom kontekstu su bile nijansiranije i manje rigidne od kasnijih debata koje su sužavanjem konteksta riskirale gubitak šire religiozne perspektive. Haight nalazi u Novom zavjetu "objašnjavanje" značenja inkarnacije kroz puno fluidnije i otvorenije simbole, koji su doduše jako različiti, ali upućuju u istom pravcu. To su naravno simboli "Duha" i "Riječi".[328]

5.3. Haightovo predstavljanje Logos kristologije

Na puno konkretniji način Haight želi navesti primjer pluralizma u kristologiji prezentirajući dvije održive kristologije: Logos kristologiju i pneumatološku kristologiju. Te dvije kristologije su značajno različite i stoga dopuštaju usporedbe i omogućuju čovjeku da vidi njihove različitosti.

U šestom poglavlju knjige *Jesus Symbol of God*, Haight razrađuje temu Isusa Krista kao Božjeg Logosa. Proslov Ivanova Evanđelja (usp. Iv 1, 1-18) koji predstavlja Isusa Krista kao Božjega utjelovljenog Logosa je temelj Logos kristologije. Taj se tekst kontinuirano studira i raspravlja među teolozima. Mnogi se slažu da je to himan inkorporiran u konačnoj redakciji Evanđelja, ali se ne slažu oko nekoliko temeljnih pitanja. Neki od njih vide u Proslovu trodijelni sažetak povijesti spasenja[329], dok drugi primjećuju prekid u strukturi himna između dva dijela izražen jezikom "uzlaženja" i "silaženja."[330] Neslaganja su prisutna i s obzirom na temu Proslova. Postavlja se pitanje, je li tema Logos, Mudrost, Riječ utjelovljena u Isusu ili sve od navedenog u isto vrijeme. Postoje snažne paralele s mudrosnom tradicijom koje se uočavaju kroz usporedbu s himnima u Poslanici Filipljanima i Kološanima

[327] Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 171.
[328] Usp. *Isto*, 172.
[329] Tomas L. BRODIE, *The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary*, New York, 1993., 136-147.
[330] Neal M. FLANAGAN, *The Gospel According to John and the Johannine Epistles*, Collegeville, 1983., 6-8.

u trostupanjskoj kristologiji (bivanje kod Boga, silaženje u svijet i uzlaženje k Bogu). Teolozi su pronašli neke paralele s mislima Fila koje pokazuju helenističke utjecaje na ivanovsku kristologiju. Logos se opisuje kao prisutan i egzistentan na početku stvaranja. On je različit od Boga i on jest Bog. On nije Otac, ali dijeli njegovu narav i ipak ne postoje dva Boga. Logos je izvršitelj Božjeg stvaranja svijeta. To djelo je učinjeno po Božjoj Riječi. On reče i postade. Postoji nekoliko paralela sa Starim zavjetom: "I reče Bog" (Post 1, 3), "Gospodnjom su riječju nebesa sazdana" (Ps 33, 6) i "koji si riječju svojom stvorio svemir" (Mudr 9, 1). Haight prihvaća James D. G. Dunnovo stajalište[331] da je Logos kod Fila samo metafora za Boga koji je djelatan u svijetu od njegova stvaranja. Taj Logos ne treba zamišljati kao realno biće različito od Boga koje djeluje kao posrednik između Boga i svijeta. Redak četrnaesti Ivanova Proslova jasno tematizira utjelovljenje Riječi, Logosa: "I Riječ tijelom postade i nastani se među nama." Ovaj redak ističe vidljivost Logosa i naglašava materijalnost ljudske egzistencije. Osobna preegzistencija Logosa označava temeljnu razliku između drugih mudrosnih kristologija i Logos kristologije. U trostupanjskoj inkarnacijskoj kristologiji, Isus Krist je izjednačen s preegzistentnim Logosom-Mudrosti koji je postao ljudsko biće po utjelovljenju. Evanđelist Ivan je kombinirao personificirani mudrosni jezik s jezikom Sina Božjega što je značilo reifikaciju Logosa-Mudrosti i percipiranje kao individualnog osobnog bića.

Logos kristologija Ivanova Proslova ima svoju osnovu u susretu s Bogom u Isusu gdje Isus utjelovljuje Božju mudrost. Logos ima svoju vlastitu različitu egzistenciju zbog personifikacije Božje mudrosti i hipostatizacije Logosa-Mudrosti. Ono što je prethodno bio Božji simbol sada postaje subjekt različit od Boga i s Bogom. Ovaj individualni subjekt, kao personifikacija i hipostatizacija Logosa, Isus Krist je netko preegzistentan. Na njega se gledalo kao na "medijatora", posrednika između Boga i stvorenja, zbog jezika Logos-Mudrosti gdje je on izvršitelj ili instrument Božjeg djelovanja u svijetu. To nebesko biće, Logos, postao je ljudsko biće, Isus iz Nazareta. Realizam Božje prisutnosti u Isusu i konkretne vidljivosti i dostupnosti Božje objave u njemu naglašeno je jezikom personifikacije i hipostatizacije Logosa. Na kraju svog egzegetsko-sistematskog razlaganja Prologa, Haight se bavi reinterpretacijom takve kristologije za današnje vrijeme. Ta poetska i imaginativna kristologija često je zbog literarnog pristupa krivo protumačena. Uzvišenu poeziju o Logosu treba shvatiti kao poemu i bogoštovni himan. Polazna točka istraživanja o Isusu mora biti porijeklo i epistemologija te imaginativne poetske literature koja je bila generirana "odozdo",

[331] *Vidi*, James D. G. DUNN, *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Philadelphia, 1980., 220-230.

na temelju susreta s Bogom u Isusu. Kad se Proslov interpretira prema svome žanru, on nam govori kako je Bog istinski prisutan u Isusu, Bog kao Logos i Bog kao Mudrost, stvarno prisutan Isusu i u Isusu.[332]

5.4. Pet objekcija "modernoj" Logos kristologiji

Haight upućuje svoje objekcije Karl Rahnerovoj Logos kristologiji[333] kao jednoj od mnogih pokušaja obnove tradicionalnog jezika i nauka u odgovoru na modernu zapadnu kulturu. Ipak, takva kritika može se uputiti Logos kristologiji općenito. On hvali Rahnerov pokušaj, ali smatra da on nije zadovoljio nove potrebe, te navodi sljedeće objekcije:

a) Moderna reinterpretacija Logos kristologije još uvijek je zadržala metodologiju kristologije "odozgo", iako ne u svim aspektima. Nicejsko vjerovanje i kristološki nauk Kalcedona prihvaćeni su kao takvi na temelju crkvenog autoriteta. Kristologija se razvijala unutar razumijevanja imanentnog Trojstva, gdje je Logos druga osoba kao samo-ekspresija Oca. Kao Sin, iz pozicije imanentnog Trojstva, samo on je mogao biti utjelovljen. Povijesni lik Isusa kao polazišna točka za kristologiju stoji u kontrastu prema ovoj metafizičkoj kristologiji.

b) Usprkos namjeri da pokaže Isusovu konsupstancijalnost s nama, Logos kristologiji to ne uspijeva u nekoliko točaka. Ako je Bog prisutan Isusu kao Logos, a nama kao Duh, Isus nije potpuno jednak nama. To je kvalitativno različiti način prisutnosti nama i Isusu što ga čini supstancijalno ontološki različitim od nas i ugrožava njegovu konsupstancijalnost s nama. "Bila bi to čudna metafizika koja bi mogla zamisliti Boga koji uzima ljudsku narav bez da ontološki transformira tu ljudsku narav."[334] Isus je izgledao drugačije od ostalih ljudskih bića ako je njegovo čovještvo rođeno i podržavano božanskim bićem Logosa. Drugim riječima, hipostatska unija postaje "enhipostatska unija" i njegova konsupstancijalnost s nama ponovno je u pitanju.

c) U Isusu Kristu Bog je objavio sebe potpuno i konačno. Nikakva druga inkarnacija nije moguća. Kad bi postojala mogućnost drugih inkarnacija, to bi značilo da jedna nije bila dovoljna. Na temelju povijesne svjesnosti, Haight vidi krivo razumijevanje Logos kristologije u pogrješnoj pretpostavci da Isus ne samo predstavlja i objavljuje Božje spasenje, nego ga

---

[332] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 431-432.
[333] Usp. Karl RAHNER, The Theology of the Symbol, u: *Theological Investigations*, IV, 221-252.; Concerning the Relationship of Nature and Grace, u: *Theological Investigations*, I, Baltimore, 1961., 302-303.; The One Christ and the Universality of Salvation, u: *Theological Investigations*, XVI, New York, 1979., 199-224; *Foundations of Christian Faith*, 315-321.
[334] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 433.

konstituira i uzrokuje za sve ljudi svih vremena, usprkos nedostatku povijesnog kontakta s Isusom. On ne nalazi nikakav dokaz u Bibliji zašto Božja univerzalna spasenjska ljubav ne bi mogla biti prisutna čovječanstvu kroz druge simboličke aktualizacije osim hipostatske unije u Isusu Kristu. Štoviše, Logos kristologija je otvorena toj mogućnosti unatoč tendenciji da se Isusa predstavi kao jedini uzrok Božjeg spasenjskog djelovanja u povijesti.

d) Haight nalazi neke nekonzistentnosti u jeziku univerzalne milosti, nadnaravnom egzistencijalu i Isusu iz Nazareta kao partikularnom događaju u povijesti i u isto vrijeme konstitutivnom uzroku te milosti. "Takva konstitutivna kristologija stoji u napetosti s Rahnerovim pogledom na jedinstvo stvaranja i otkupljenja, koje izgleda kao darovano unutar tog konteksta."[335]

e) Rahner drži da je Isus Krist konstitutivan za sve ljudsko spasenje zbog toga što je on utjelovljenje Logosa ili Sina. Stoga, sva spasenjska milost je milost Kristova jer ona izlazi od Oca i Sina. Zbog Isusovoga slobodnoga, poslušnoga i vjernoga prihvaćanja Božjeg samopriopćenja, povijesni Isus je također konstitutivan za sve ljudsko spasenje. "Događaj Isusove smrti je mjesto gdje se to konačno prihvaćanje dogodilo. Zajedništvo između Boga i Isusa koje se ostvarilo u toj smrti jest konačni uzrok i stoga intrinzičan spasenju svakog ljudskog bića, prije i nakon Isusova zemaljskog života."[336] Haight misli da Rahner ne isključuje druge spasenjske figure ili druge spasenjske religije, ali želi reći da zajedništvo Boga s ljudskom egzistencijom u Isusu Kristu sačinjava cilj same ljudske egzistencije. Sva fragmentarna povijesna ostvarenja komunikacije između Boga i ljudi u drugim religijama usmjerena su prema tom jedinstvu Boga i Isusa, nalazeći u njemu svoj smisao i cilj. Haight uzima Schubert Ogdenovu definiciju:[337] definitivna uzročnost (*final causality*) nije uzročnost uopće, nego reprezentacija ili najviše slaba uzročnost (*weak causality*). Haightova kritika Rahnerove kristologije svodi se na određenu rekonfiguraciju njegova jezika, kako bi zadovoljio nove potrebe. Stoga se čini da Rahner prikazuje Isusa Krista kao onoga koji igra ulogu "usredišnjenja" uzročnosti (kao ključni kamen u luku), bez negiranja drugih spasenjskih figura i religija.[338]

---

[335] William P. LOEWE, *Two Revisionist Christologies of Presence. Roger Haight and Piet Schoonenberg*, A Sacramental Life: A Festschrift Honoring Bernard Cooke, Michael BARNES - William ROBERTS (ur.), Milwaukee, 2003., 108.
[336] Roger HAIGHT, *Jesus, Simbol of God*, 434.
[337] *Vidi*, Schubert M. OGDEN, *Is There Only One True Religion or Are There Many?*, Dallas, 1992., 94-95.
[338] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 432-435.

5.5. Haightova reinterpretacija Logos kristologije

U svojoj reinterpretaciji Logos kristologije Haight želi biti pozoran na zahtjeve povijesne svjesnosti i učiniti Logos kristologiju održivom u postmodernom kontekstu, jer će inače izgubiti svoje utemeljenje. Mnogi moderni teolozi[339] učinili su neke modifikacije na kojima Haight želi graditi dalje. Umjesto metodološkog polazišta "odozgo", on ne vidi nikakvoga razloga, zašto Logos kristologija ne bi mogla krenuti "odozdo". Nadalje, Karl Rahner je, u svojoj transcendentalnoj metodi, prihvatio kritičku hermeneutičku metodu korelacije počinjući s antropologijom i fenomenološkom arheologijom religioznog pitanja. U kontekstu suvremenog antropocentrizma, kristologija mora biti otvorena religioznom pitanju, koje se ne oslanja na autoritet nego se postavlja unutar autonomnog humanizma. Isus Krist je odgovor na religiozno pitanje. Povijesni Isus i pluralnost interpretacija njegove osobe u Novom zavjetu moraju biti polazišna točka za Logos kristologiju.

Logos kristologija mora biti vjerna svojim novozavjetnim izvorima. Ona je bazirana na ivanovskoj kristologiji. Tijekom povijesti ona je prošla kroz trostruki proces reinterpretacije i aproprijacije u zadanom kulturnom i jezičnom kontekstu: grčka patristička tradicija, veliki kristološki koncili i moderni antropocentrizam. Danas je zadržala kristologiju Ivanova Proslova i njegove reinterpretacije.

Ispravno razumijevanje novozavjetnog simbola igra važnu ulogu u reinterpretaciji Logos kristologije. Riječ Božja kao biblijski simbol odnosi se na Boga koji stvara izgovarajući svoju Riječ kao zapovijed. U konačnici, taj simbol je metafora koja se odnosi na Boga koji nije drugo nego Božja Riječ. Ta metafora predstavlja Boga djelatnog u stvaranju. Ona je usko povezana s metaforom Božje Mudrosti. Do vremena Ivanova evanđelja te su se metafore odnosile na razumljivost ili "um" odgovoran za red u svemiru unutar grčkog filozofskog jezika. Haight želi naglasiti metaforički i simbolički karakter tih metafora (Božja Riječ, Božja Mudrost) u usporedbi s drugim simbolima koji također prenose značenje Božje prisutnosti u svijetu kao što su: Bog kao Duh, Bog kao Mudrost ili "ruke Božje". Iako su vrlo slične po svom značenju Božje prisutnosti u svijetu, svaka izražava određeni aspekt te prisutnosti. Riječ Božja je odgovorna za stvaranje svijeta, dok Božja Mudrost nam uređuje pravedno ljudsko življenje. Bog kao Duh je izvor svega života koji inspirira proroke i svete

[339] Osim Rahnera, treba spomenuti Karla Bartha, Waltera Kaspera, Briana McDermotta, Luciena Richarda, Johna Cobba i Jon Sobrina. *Vidi*, Karl BARTH, *Church Dogmatics*, I, 1, *The Doctrine of the Word of God*, Edinburgh, 1975.; Walter KASPER, *Jesus the Christ*, New York, 1976.; Brian O. MCDERMONT, *Word Become Flesh. Dimensions of Christology*, Collegeville, 1993.; Lucien RICHARD, *Christ. The Self-Emptying of God*, New York, 1997.; John B. COBB, JR. *Christ in a Pluralistic Age*, Philadelphia, 1975.; Jon SOBRINO, *Jesus in Latin America*, Maryknoll, 1987.

pisce. Bez obzira na to koliko su različiti izrazi Božje prisutnosti izvan Boga samoga, svi oni pokazuju na isto iskustvo Božje imanencije svijetu. Zbog različitih manifestacija i karakteristika iskustva Boga, simboli se razlikuju jedan od drugoga, ali ponekad se pojavljuju međusobno zamjenjivi u Bibliji. Te metafore Isusa kao Riječi Božje izražavaju Božju transcendenciju koja se očitovala u njegovoj osobi. Metafora Boga kao Duha označava Božju snagu i energiju kojom su proroci i vjerski vođe činili velike stvari. Primarni povijesni temelj ideje da je Isus Božja Mudrost ili Riječ bila je kvaliteta njegova učenja i proročko naviještanje istine Božjeg gospodstva.[340]

Ponekad su u Starom zavjetu ti metaforički simboli personificirani. Te personifikacije, koje funkcioniraju kao figurativni govor, su vrlo važne za razumijevanje razvoja kristološkoga i trinitarnog nauka. Kad se te personifikacije razumijevaju doslovno, Riječ Božja postaje stvarnost različita od Boga. Ona postaje hipostazirana što znači objektivna i individualna te potkopava snagu simbola. Ti personificirani i hipostatizirani simboli upućuju na individualne realitete kao posrednike između Boga i svijeta. Taj proces odvaja Božju transcendenciju i imanenciju u svijetu i stavlja ih u međusobnu kompeticiju. Zbog njegove svetosti i transcendencije, Bog ne može direktno intervenirati u stvarima ovoga svijeta. Stoga on treba posrednike kao što su anđeli, poslanici ili Riječ. Takvo razumijevanje simbola je u sukobu s njegovom izvornom upotrebom komunicirati iskustvo Božjeg djelovanja u svijetu. Kako bi prevenirao gubitak prvotne kvalitete biblijskog simbola Riječi, Haight koristi frazu "Boga kao Riječi". Te metafore Mudrosti, Logosa i Riječi primijenjene su na Isusa, koji je bio utjelovljenje Božje Mudrosti, Božje Riječi i Logosa Izraelu i ivanovskoj zajednici.

"I Riječ tijelom postade" (Iv 1, 14). Ovaj redak iz Proslova Ivanova Evanđelja je temeljna metafora za razumijevanje Isusa Krista unutar okvira Logos kristologije. Ta metafora "inkarnacije"[341] predstavlja kristologiju hipostatske unije (Logos-sarx), prije nego

---

[340] Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 174.

[341] Haight inkarnaciju tumači iz konteksta Lukinog evanđelja koje pokazuje da je Bog bio prisutan u Isusu na izvanredan način tako da je snaga Božja animirala čitav njegov život. Stoga inkarnacija znači da je Bog bio djelatan u Isusovoj osobi. Promatrajući inkarnaciju iz perspektive stvaranja, Haight u njoj vidi Božje uzdržavanje stvarnosti u postojanju iznutra, iz same stvarnosti. U tom smislu, Biblija je puna inkarnacija (anđeli, Bog kao Duh, Božji govor Mojsiju "iz grma", Bog kao Mudrost...). Iz perspektive Prologa Ivanova evanđelja za Isusa se može reći da je inkarnacija Boga kao Riječi, dok sinoptici Božju inkarnaciju u Isusu opisuju riječima Boga kao Duha. Inkarnacija znači Božju učinkovitu prisutnost u životu Isusa Krista. Ovakvim razumijevanjem inkarnacije Haight ne želi reći da je svijet božanski. Svijet nije Bog. Bog ga stvara upravo kao različitog od sebe. Naprotiv, nauk o inkarnaciji pokazuje veće značenje Božje imanencije svijetu i osobne prisutnosti svemu stvorenju. Kršćani susreću Božju prisutnost u Isusu na intenzivan način koji ga čini Božjim predstavnikom. Zbog toga Isus ljude podsjeća na Boga, na povijest i na odnos između Boga i povijesti. U tome je sama bit ideje inkarnacije Boga u Isusu, smatra Haight. Boga se ne smije zamišljati kao neku otuđenu moć, kao heteronomni autoritet. Što je više ljudska sloboda angažirana s Bogom, to je snažnija i slobodnija naša sloboda. Taj aksiom upravo proizlazi iz pojma inkarnacije. Boga se ne smije zamišljati kao onoga koji guši našu slobodu, nego kao imanentnog i na djelu u ljudskoj slobodi, u Isusu i svim ljudima. Što je Bog prisutniji toj slobodi to je ona

antiohijsku kristologiju božanskog nastanjenja (*Antiochene divine indwelling Christology*). Ovdje Haight želi ponovno naglasiti simbolički karakter upotrijebljene metafore. "Jezik inkarnacije, o Bogu kao Logosu koji uzima *sarx*, nije doslovni govor u kojem je referent nekakav objekt ovosvjetske spoznaje i definicije. Mi ne poznajemo Boga kao Logos; Bog je objekt vjerovanja, koje je izraz vjere-nade"[342] Religiozno iskustvo susreta s transcendencijom je izvor i funkcija religioznih simbola i ti simboli istovremeno nalaze svoje značenje u vezi s tim iskustvom. "Simboli zahvaćaju u dubinu pitanja ljudske egzistencije o temelju bića; i kroz otvorenost ljudskog duha sežu u sferu transcendentnog bića."[343] Stoga, inkarnaciju kao temeljnu metaforu se ne smije reducirati na empirijski ili doslovni jezik. Haightov glavni prigovor metafori "inkarnacije" sastoji se u imaginativnom, trostupanjskom okviru koji joj je dodan, kao u aleksandrijskoj kristologiji enhipostatske unije. On preferira antiohijski model nastanjenja (*Logos-anthropos*) koji jednako štiti dvojnost i integritet Isusova božanstva i čovještva. Kroz ontologiju konkretnog simbola i preoblikovanje antiohijskog jezika, Haight namjerava objasniti princip jedinstva Isusa Krista. On prihvaća formalnu strukturu Rahnerove teologije simbola koja se odnosi na Isusa Krista, ali preoblikuje ju prema kristologiji odozdo i antiohijskoj shemi dvojnosti Isusova čovještva i božanstva. "To rezultira inkarnacijskom kristologijom u kojoj stvoreno ljudsko biće ili osoba Isusa iz Nazareta jest konkretni simbol koji izražava prisutnost Boga kao Logosa u povijesti."[344]

Tema spasenja je implicitna Ivanovu Proslovu. Logos i inkarnacijska kristologija konceptualiziraju spasenje koje čini Bog po Isusu kao način na koji Isus spašava. To spasenje usko je povezano s pojmom objave i Božje samo-komunikacije. Bog nam se objavljuje kroz Isusov život, službu i osobu. Isus čini Boga nama prisutnim. Kršćani susreću Boga u Isusu i kroz to iskustvo slika Božja je posredovana kroz Isusa i zajednicu. Imajući to iskustvo, pitamo se tko je taj Isus. Pojavljuje se pitanje osobe Isusa samoga. Haight odgovara na to pitanje govoreći da Isus kao simbol Božji jest objavitelj Boga, posrednik Božjeg stvarnog sebedarja. Odgovor na pitanje kako Isus spašava jest u tome da Isus spašava objavljujući i čineći Boga prisutnim. Štoviše, "Isus objavljuje i aktualizira fundamentalni karakter ljudske egzistencije u

---

snažnija. Kršćani, kaže Haight, zamišljaju Isusa kao vrhunac Božje inkarnacije u ljudskoj slobodi, što ga ne čini manje čovjekom, nego upravo suprotno. Inkarnacija potvrđuje Božju prisutnost koja prožima svu stvarnost i predstavlja kršćansku duhovnu interpretaciju svijeta. Inkarnacija stoga proširuje i pojačava mogućnost autentičnoga religioznog iskustva. Ona pokazuje na Boga kao središte koji je uvijek i svugdje prisutan. Usp. Roger HAIGHT, *Christian Spirituality for Seekers. Reflections on the Spritual Exercises of Ignatius Loyola*, 155-158.

[342] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 439.

[343] *Isto*.

[344] *Isto*.

njezinom biti u odnosu prema Bogu."[345] On je tipični primjer naravi ljudske egzistencije i Božje Riječi o Bogu, svijetu i ljudskoj egzistenciji.

Za razliku od stajališta konstitutivnih-inkluzivista koji se pozivaju na Logos kristologiju, inkarnacijska Logos kristologija ne treba nijekati autentičnost drugih religijskih Božjih medijacija. Ako je Bog blizu, i ako je dostupan svim ljudskim bićima, Bog spasitelj koji ljubi i čija je ljubav učinkovita, za očekivati je da je on prisutan svim stvorenjima i na osoban način svih ljudima. Premda Isus objavljuje spasenjsku Božju prisutnost svoj ljudskoj egzistenciji, od drugih religijskih medijacija i tradicija (ne svih religijskih oblika) se očekuje da objavljuju Božju prisutnost svojim vjernicima. To otvara kršćane poštovanju drugih religija. Drugim riječima, kršćani očekuju da je Bog također prisutan i djelatan u drugim religijama. Ipak, kršćani vrednuju druge religije prema svome iskustvu Boga kao Logosa ili Božje riječi u Isusu.

Haight odaje priznanje Rahnerovoj Logos kristologiji za njegovo poimanje ljudske egzistencije kao otvorene Božjoj prisutnosti. Suprotno ekstrinsecizmu (sveobuhvatna pretpostavka da Božja inicijativa u objavi i milosti dolazi potpuno neočekivano izvan ljudske sfere),[346] Haight podržava ideju da je spasenje koje posreduje Isus Krist upotpunjenje čovještva. Čovještvo je otvoreno Bogu, tako da inkarnacija ostvaruje ljudsko. Stvaranje samo ima svoj cilj u zajedništvu s Bogom. Isus je simboličko samo-priopćenje Boga svim ljudskim bićima po milosti. "Ispunjenje stvarnosti je konačno zajedništvo sve povijesti i stvorenja s Bogom u slavi."[347] Logos kristologija daje Isusu univerzalnu značenje. Prema Haightu, to značenje dolazi iz činjenice da je Isus povijesni simbol koji djeluje kao inkluzivna vjera-nada za čovječanstvo. On se slaže s Rahnerom na temu spasenja, koje daje dostojanstvo ljudskoj naravi kroz inkarnaciju, ali predlaže sveobuhvatnu metodu odozdo i pomak prema "nastanjujućoj" (*indwelling*) kristologiji.[348]

---

[345] *Isto*, 440.
[346] Roger HAIGHT, Jesus Christ and Religious Pluralism, u: *Thinking of Christ: Proclamation, Explanation, Meaning*, Tatha WILEY (ur.), New York, 2003., 89.
[347] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 444.
[348] Usp. *Isto*, 435-445.

6. PNEUMATOLOŠKA KRISTOLOGIJA R. HAIGHTA

6.1. Haightovo razumijevanje pneumatološke kristologije

Roger Haight objašnjava Božju prisutnost i djelovanje u Isusu pomoću pneumatološke kristologije.[349] Biblijski simbol Boga kao Duha je Haightov središnji simbol za razumijevanje Isusova božanstva. Na temelju tvrdnji određenih teologa,[350] Haight ustraje u tezi da je cjelovita pneumatološka kristologija adekvatnija za objašnjavanje Isusova božanstva nego Logos kristologija. Pneumatološka kristologija se pojavljuje kao atraktivnija u suvremenoj kristologiji. Zbog sadašnje osjetljivosti za historijsku svijest i kao reakcija protiv apstraktnog ocrtavanja Isusova identiteta i statusa, pneumatološka kristologija je sklona početi svoje razmatranje o Isusu naglašavajući njegovo čovještvo. Sinoptička evanđelja, koja opisuju Isusa kao ljudsko biće koje se obraća Boga kao svom Ocu i koji je bio vjeran poslanju Kraljevstva Božjega, doprinijela su određenju ove polazišne točke. U zaključku eseja "The Case for Spirit Christology," Haight predlaže pneumatološku kristologiju kao relativno adekvatniju za kristološke datosti u našem vremenu i za akomodaciju religioznog simbolizma, nego Logos kristologiju.[351]

Prema Haightovu mišljenju, pneumatološka kristologija uključuje i integrira druge novozavjetne kristologije dok im Logos kristologija dodjeljuje periferno značenje. Simbol Boga kao Duha nije toliko podložan personifikaciji i hipostatizaciji kao što su to simboli Mudrosti i Riječi. Ti simboli prediciraju nešto različito i manje od Boga, što Haight identificira kao Arijevu herezu. Pneumatološka kristologija jasnije izražava nicejski nauk da "nitko manji od Boga nije bio na djelu u Isusu"[352]. Ona izbjegava formuliranje Isusove preegzistencije utemeljene na nedijalektičkom čitanju Kalcedona koje ugrožava Isusovu konsupstancijalnost s nama po nepovijesnom i apstraktnom prakticiranju *communicatio idiomatum*. Logos kristologija je sklona postati ekskluzivistička prema drugim religijama dok pneumatološka kristologija ne negira da Bog kao Duh može biti na djelu u drugim religijskim medijacijama.[353] U eseju "Jesus and World Religions", Haight kasnije tvrdi da "simbol Boga kao Duha ima drukčiju dinamiku nego Riječ/Dabhar/Logos, ali to je u biti ista vrsta religiozne

---

[349] *Vidi*, Veronika Nela GAŠPAR, Pneumatološka kristologija, u: *Obnovljeni život*, 57 (2002.) 1, 105-119.
[350] *Vidi*, Shailer MATHEWS, *The Gospel and the Modern Man*, New York, 1910.; Paul TILLICH, *Systematic Theology*, 3, Chicago, 1963.; Jürgen MOLTMANN, *The Way of Jesus Christ*, New York, 1990.
[351] Usp. Roger HAIGHT, The Case for Spirit Christology, u: *Theological Studies*, 53 (1992.) 2, 257-287.
[352] *Isto*, 272.
[353] William P. LOEWE, Two Revisionist Christologies of Presence. Roger Haight and Piet Schoonenberg, 106-107.

metafore ili simbola... I jedan i drugi simbol mogu ispuniti bitni zadatak pravovjerne kristologije, tj. izraziti koherentnim jezikom kako je Isus posrednik spasenja od Boga."[354]

U knjizi *Jesus Symbol of God*, Haight je ponešto promijenio svoje stajalište u svezi pitanja odnosa između pneumatološke i Logos kristologije. Više ih ne vidi u međusobnoj opoziciji nego u smislu kontrasta, kao održive i legitimne kristologije. No ipak, više je posvetio prostora za razradu pneumatološke kristologije nego Logos kristologije, ne samo zbog toga što ju on preferira, nego zato što pneumatološka kristologija još uvijek nije u punom smislu etablirana kao održiva kristologija "više u skladu s suvremenima senzibilitetima"[355]. Nakana je u ovom poglavlju prikazati Roger Haightovo stajalište o pneumatološkoj kristologiji, njegove argumente njoj u prilog i njegovu prosudbu drugih pristupa istoj temi.

6.2. Pneumatološka kristologija u Lukinom evanđelju

Pneumatološka kristologija u Lukinom evanđelju temeljni je aspekt predstavljanja Isusa Krista. Iako Luka koristi mnoge druge kristološke naslove, simbol Boga kao Duha prisutna u Isusu jest prevladavajući naslov. Lukina pneumatološka kristologija je kompleksna zbog toga što je iznesena kroz Isusove naslove i njegovo spasenjsko djelo. Usprkos kompleksnosti Lukine pneumatološke kristologije, Haight tumači njezino značenje iz serije tekstova u Evanđelju i Djelima apostolskim koji služe njegovoj svrsi. Značenje riječi Duh ili Duh Sveti preuzet je iz židovske tradicije. Odnosi se na Božje djelovanje u stvaranju svijeta ili na njegovu prisutnost u svom narodu ili svijetu. Haight se poziva na M. Turnera kad kaže da je Božji Duh uvijek govorna figura za Boga samoga, a obično je način na koji sinoptička evanđelja govore o Božjoj prisutnosti zadržavajući njegovu transcendenciju.[356]

U dijelu koji govori o Isusovom djetinjstvu, nakon naviještenja anđela Gabrijela, Marija ne razumije što će se dogoditi te joj anđeo reče: "Duh Sveti sići će na te, i sila će te Svevišnjega osjeniti. Zato će to čedo i biti sveto, Sin Božji" (Lk 1, 35). Luka izražava djelovanje Boga kao Duha u samom ulaženju u Isusovo postojanje. Riječi kao što su "sići na" ili "zasjeniti" ne treba shvatiti u smislu fizičkog začeća zbog toga što su te riječi nejasne i figurativne. "No, u isto vrijeme, Bog, a ne Josip, je predstavljen kao izvršitelj Isusova začeća. S tim potezom Luka na neki način vraća natrag Isusovo sinovstvo iz njegova Uskrsnuća (Rim

[354] Roger HAIGHT, Jesus and World Religions, u: *Modern Theology*, 12 (1996.) 3, 339.
[355] Leo LEFEBURE, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haighta, u*: Christian Century*, 116 (1999.) 30, 1139.
[356] Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 174-175.

1, 3-4) i njegova krštenja na samo začeće. Štoviše, ideji Sina Božjega dano je novo značenje asocirano Božjim direktnim zahvatom."[357]

Na Isusovu krštenju "Duh Sveti siđe na njega u tjelesnom obličju, poput goluba, a glas se s neba zaori: 'Ti si Sin moj, Ljubljeni! U tebi mi sva milina!'" (Lk 3, 22). Silazak Duha najvažniji je aspekt ovog događaja za Luku, tj. Isus je Božji pomazanik za Bože poslanje. S ovim događajem je povezan i Petrov govor gdje on kaže "kako Isusa iz Nazareta Boga pomaza Duhom Svetim i snagom, njega koji je, jer Bog bijaše s njime, prošao zemljom čineći dobro i ozdravljajući sve kojima bijaše ovladao đavao" (Dj 10, 38). Komentirajući Isusovo krštenje, Luka razumijeva Duha Svetoga kao Božju vlastitu snagu koja je s Isusom i djelatna u Isusu u njegovoj službi ozdravljanja i obavljanja egzorcizama. Izajino proroštvo 42, 1 je ispunjeno. Isus je opskrbljen Božjom snagom za svoju službu prigodom svoga krštenja. Povrh toga, Isusovo pomazanje nadilazi pomazanje nekog kralja zbog toga što je Isus bio "pun Duha Svetoga (Lk 4, 1) i djelovao je "u snazi Duha" (Lk 4, 14). Autoritet njegova učenja i snaga kojom je činio čudesa objavljuje Božju djelatnu prisutnost u njemu.[358]

Nakon što se Isus vratio u Nazaret, citirao je poznati tekst iz Izaije 61, 1 (usp. Lk 4, 18-19) u sinagogi i primijenio ga na sebe kao ispunjenje Pisma, govoreći: "Danas se ispunilo ovo Pismo što vam još odzvanja u ušima" (Lk 4, 21). Tim riječima Isus nastupa kao eshatološki prorok, Mesija i Sluga Božji koji je pomazan Duhom.[359]

U izvještaju o "kontroverzi o Beelzebulu" (Lk 11, 14-23), Isus zaključuje svoju raspravu s farizejima govoreći: "Ali ako ja prstom Božjim izgonim đavle, zbilja je došlo k vama kraljevstvo Božje" (Lk 11, 20). Značenje "Božjeg prsta" u egzorcizmu koji je Isus izvršio jednako je značenju Božjeg Duha. U Isusovim činima i djelima, kraljevstvo Božje koje slama Sotoninu snagu i vladavinu je prisutno u čovječanstvu.[360]

Haight svraća pozornost na vezu između uskrslog i uzvišenog Isusa i Boga kao Duha u Djelima apostolskim. U događaju Uzašašća, Isus obećava svojim apostolima dar Duha govoreći: "Nego primit ćete snagu Duha Svetoga koji će sići na vas i bit ćete mi svjedoci u Jeruzalemu, po svoj Judeji i Samariji i sve do kraja zemlje" (Dj 1, 8). Ispunjenje toga obećanja dogodilo se na Pedesetnicu kad se "svi napuniše Duha Svetoga i počeše govoriti drugim jezicima, kako im već Duh davaše zboriti" (Dj 2, 4). U govoru koji je Petar uputio nakon silaska Duha, citirao je proroka Joela: "U posljednje dane, govori Bog, izlit ću Duha

---

[357] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 164. *Vidi*, I. Howard MARSHALL, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, Exeter, 1978., 70-71; Joseph A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, Garden City, New York, 1985., 337-40.
[358] Usp. *Isto*, 164.
[359] Usp. *Isto*, 164-165.
[360] Usp. *Isto*, 165.

svoga na svako tijelo..." (Dj 2, 17ff; Joel 2, 28-32). Taj eshatološki događaj izlijevanja Duha "na svako tijelo" je vrijeme priprave za dan Gospodnji. "Desnicom dakle Božjom uzvišen, primio je od Oca obećanje, Duha Svetoga, i izlio ga kako sami gledate i slušate" (Dj 2, 33). To rekavši Petar je izrekao Isusovu mjesto u ekonomiji spasenja kao onoga koji, kao uskrišeni i uzvišeni, Gospodin i Mesija, izlijeva Duha.[361]

Lukina pneumatološka kristologija kao narativna kristologija vrlo je blizu Isusovoj povijesnoj osobi. Isus iz Nazareta i njegovo poslanje naviještanja kraljevstva Božjega su u središtu te kristologije. Od samoga početka Lukina evanđelja, Bog kao Duh je djelatan u Isusovu začeću po osjenjenju. Isus je Božji Sin po svom začeću i rođenju. Ova pneumatološka kristologija je vidljiva kroz njegovu službu počevši sa silaskom Duha Svetoga na krštenju i završavajući s uzvišenjem u uskrsnuću i u poslanju Duha svojim učenicima. To se nastavlja u životu Crkve gdje je Isus Gospodin u vremenu Duha. Ova pneumatološka kristologija je dvostupanjska kristologija. Ona ide od Isusova utjelovljenja do njegove uzvišene vladavine. Luka nikad ne postavlja pitanje Isusove preegzistencije. Haight smatra da bitni čimbenik za ispravno vrednovanje Lukine pneumatološke kristologije leži u razumijevanju simbola "Duha".[362]

On razlikuje između konkretnih i konceptualnih simbola. Konkretni simbol posreduje stvarnu prisutnost unutar sebe nečega što je različito od simbola samoga. Isus je konkretni simbol koji posreduje stvarnu Božju prisutnost u svijetu. Isus je konkretni Božji simbol zato što ljudi susreću Bogu u njemu. Simbol Boga kao Duha je konceptualni simbol (kao pojam, riječ, metafora, parabola, poema, evanđelje ili priča) koji otkriva nešto drugo i čini to prisutnim imaginaciji i umu. To je više od konvencionalnog znaka zato što postoji unutarnja veza između onoga što je otkriveno i prisutno u ljudskom umu. Konceptualni simbol može upućivati natrag prema konkretnom simbolu i koristiti ga kao sredstvo priopćivanja transcendentne istine.[363]

Simbol Boga kao Duha dolazi od metafore koja oslikava Božju imanenciju u svijetu i posljedice njegove nevidljive prisutnosti. Pozivajući se na James D. G. Dunna,[364] Haight kaže da Duh Božji nije različit od Boga, nego da je njegova snaga; Bog sam je djelatan u ljudskim bićima i svijetu. Kako bismo razumjeli kristologiju kao takvu, vrlo je važno shvatiti figurativnu ili simboličku strukturu takvih termina kao što su Duh, Mudrost, Slava Božja, Prst Božji i Riječ Božja. "U ovom slučaju, tu strukturu prepoznajemo u fokusu na Isusa i

[361] Usp. *Isto*.
[362] Usp. *Isto*, 166.
[363] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 198.
[364] Usp. James D. G. DUNN, *Christology in the Making*, 133.

prepoznavanju Božje prisutnosti i djelovanja u njemu simboliziranu kroz Duha."[365] Božja prisutnost, snaga i djelovanje su vidljivi u Isusovoj osobi i djelovanju tako da ga držimo Božjim izvršiteljem. Iako je ova kristologija još uvijek "niska" ("low") kristologija, Isus, koji je ljudsko biće, pokazuje transcendentne karakteristike.[366] "Na kraju, struktura ove kristologije ostavlja otvorenim Isusov ontološki status, i većinom je funkcija imaginacije i pojmova koje netko donosi za razumijevanje prisutnosti i djelovanja Boga kao Duha u Isusovom životu."[367]

Spasenjska teorija igra vrlo značajnu ulogu u toj pneumatološkoj kristologiji. Haight citira Joseph A. Fitzmyerov širi opis spasenja,[368] koje uključuje oslobođenje ljudi od svakog zla, bolesti, moralne i političke iskvarenosti i kataklizmičkih događaja. Spasenje je pobjeda nad stanjem negacije i obnova cjelovitosti. Ovako široko shvaćeno spasenje otvara mogućnost integracije mnogih način na koja Isus jest izvršitelj spasenja kao povijesni Isus kroz njegovu službu kraljevstva Božjega i kao uzvišeni Gospodin. Isus posreduje Božje spasenje nudeći oproštenje grijeha, egzorcirajući, liječeći i brinući se za one koji su marginalizirani. U isto vrijeme, on je također spasitelj kao uzvišeni koji šalje Božjega spasenjskog Duha. Nadalje, Luka shvaća Isusov cijeli život kao otkupiteljski budući da Isus, kao Božji opunomoćenik, čini univerzalno spasenje u Crkvi mogućim kroz Duha Svetoga. Dandanas, Isus otkriva Božji spasenjski karakter koji je prisutan u njegovoj moći spasenja u ljudskom životu i povijesti. Učinci Božje prisutnosti u ljudskoj egzistenciji koji su nam objavljeni u Isusovom životu i uskrsnuću predstavljaju Božje spasenje. Ta kristologija otvara kršćanski život za učeništvo s usredotočenjem na Isusa iz Nazareta čiji život, animiran Bogom kao Duhom, vodi k cilju kraljevstva Božjega. Ta kristologija poziva na na nasljedovanje Krista. "Učeništvo angažira ljudsku slobodu; kraljevstvo Božje daje cilj; iskustvo milosti osnažuje i donosi hrabrost; uskrsnuće nudi nadu za hod ljudske egzistencije. Konačno, zbog toga što je ovo dvostupanjska kristologija, postoji paralelizam između Isusova života i života drugih ljudskih bića, tako da se Isusa može imitirati."[369]

Lukina pneumatološka kristologija je adekvatna za Haightovu namjeru ostajanja blizu životnog tijeka povijesne Isusove osobe. Lukina pneumatološka kristologija je narativna koja se usredotočuje na Isusa iz Nazareta i njegovo poslanje kraljevstva Božjega. To je

---

[365] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 166.
[366] Haight navodi pet karakteristika iz knjige Josepha A. Fitzmyera, The Gospel According to Luke, 196: 1) djevičansko začeće snagom Duha, 2) Duhom osnažena služba, 3) poseban odnos s Ocem, 4) uskrsnuće od mrtvih, 5) uzdignuće
[367] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 167.
[368] Usp. Joseph A. FITZMYER, *Luke*, 222.
[369] Roger HAIGHT, *Jesus Symbol of God*, 168.

dvostupanjska kristologija koja ne postavlja pitanje Isusove preegzistencije ili inkarnacije, ali počinje s Isusovim ulaskom u egzistenciju na zemlji.[370]

Lukina pneumatološka kristologija daje Haightu argument kako bi istaknuo osnaženje (*empowerment*) kao temeljnu metaforu njegove pneumatološke kristologije, gdje je Bog kao Duh princip života i dinamičke energije, prisutne i djelatne u Isusu na poseban način.[371] Izbjegavajući metafore inkarnacije i posjednuća, Haight nije adopcionist zato što se može misliti prisutnost Boga kao Duha u Isusu od prvog trenutka njegove egzistencije. U Lukinoj pneumatološkoj kristologiji, fokus je na Isusu i prepoznavanju Božje prisutnosti i djelovanja u njemu koje je simbolizirano Duhom. U Lukinoj dvostupanjskoj kristologiji, Haight nalazi paralelizam između Isusova života i života drugih ljudskih bića, dajući ih mogućnosti nasljedovati ga.[372]

6.3. Metoda pneumatološke kristologije i njezina vjernost novozavjetnim izvorima

Pneumatološka kristologija polazi "odozdo", što znači da počinje s historijskim razmatranjem Isusa iz Nazareta čiji integritet ne smije biti kompromitiran kasnijim interpretacijama. Kristološka metoda "odozdo" je generička. Drugim riječima, ona prati podrijetlo različitih interpretacija Isusa i proces njihovih razvoja. Koncilski nauk je također podvrgnut istoj metodi. "Ta kristologija je 'odozdo' zato što apelira na kršćansko iskustvo i jezik milosti kao analogiju za razumijevanje onoga što događa u kristologiji."[373] Vjerodostojnost razumijevanja Isusa ne može samo biti bazirana na autoritetu, nego mora apelirati na iskustvo.[374]

Nakon predstavljanja Lukine pneumatološke kristologije, Haight donosi pregled pneumatološkog jezika Novoga zavjeta koji se odnosi na Isusa i suvremeno kršćansko iskustvo. Biblijski simboli kao što su Božji Duh ili Bog kao Duh odnose se na Boga. Ti simboli govore o Bogu. Još preciznije, oni su identični s Bogom materijalno i numerički. Bog kao Duh ili Duh Božji je Bog. Ono što ih čini različitima je stajalište s kojeg ih se promatra. Bog kao Duh ili Duh Božji označava Boga koji djeluje da bi ispunio ono što je planirao.

---

[370] Usp. *Isto*, 166. Haight se tu poziva na Dunna koji tvrdi da u dvostupanjskoj pneumatološkoj kristologiji imamo jasnu paralelu s ranom predivanovskom kristologijom Sina Božjega i kristologijom Adama. U oba slučaja, kaže Dunn, predusrksno stanje se *ne može* izraziti pojmom inkarnacije zbog toga što samo sa svojim uskrsnućem Isus doista postaje Sin Božji (u snazi), posljednji Adam, životvorni Duh. *Vidi*, James D. G. DUNN, *Christology in the Making*, 161.
[371] Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 175.
[372] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 166-168.
[373] *Isto*, 447.
[374] Usp. *Isto*, 447-448.

Njegova aktivnost je izražena kroz metaforu moći, energije ili sile. Stoga, Bog kao Duh govori o Bogu izvan Božjeg imanentnog sebstva. Taj simbol opisuje Božju prisutnost i djelovanje u svijetu njegovih stvorenja. Haight naziva ovu vrstu simbola konceptualnim simbolom. To je riječ, pojam, metafora, ideja, izreka koja posreduje dublju svijest o onoj razini stvarnosti koja ide iznad njezina očevidnog značenja.[375] Metafora vjetra je nešto atribuirano Bogu kao Duhu kako bi se reklo da njegova prisutnost nije vidljiva, nego prepoznatljiva kroz njezine učinke. Koji su učinci Duha? Bog kao Duh je životvorni Duh koji daje i podržava život svojih stvorenja. "Bog kao Duh inspirira ljude i stoga je odgovoran za dramatične spasenjske događaje koje su izvršili djelatnici Božji. Ukratko, metaforički simbol Boga kao Duha odnosi se jednostavno i direktno na Boga. On pokazuje na Boga kao imanentnoga ovome svijetu."[376]

Što se može reći o tome u kakvom je odnosu Isus prema Duhu ili kako je on iskusio Boga kao Duha? Prepoznavajući teškoću ovoga pitanja, Haight se referira na Dunna[377] koji argumentira da svekoliko Isusovo djelovanje i samorazumijevanje dolazi od iskustva Boga kao Duha prisutnog i djelatnog u njegovom životu. Isus je bio svjestan da su sva silna djela koja je učinio (ozdravljenja ili egzorcizmi) učinjena snagom Boga kao Duha koji je kroz njega bio na djelu. Duh Božji je bio snaga kojom je Isus istjerivao demone. Kraljevstvo Božje usko je povezano s tom snagom Boga kao Duha na djelu u Isusovoj službi. Isusovo poslanje započinje pomazanjem i osnaženjem Duhom u krštenju. Haight ne ulazi dublje u pitanje Isusove savjesti, svijesti ili iskustva Boga kao Duha, nego općenito pretpostavlja da Isus ima neko iskustvo Boga kao Duha. Kako bi formulirano neke historijske zaključke, čovjek ne smije prosuđivati intenzitet ili aktualnu manifestaciju toga iskustva. Dovoljno je reći da je Isus iskusio snagu Boga kao Duha u svom životu i da je bio svjestan istoga na takav način. Osnaženje Duhom očituje se u Isusovom poslanju kao Božjoj vladavini. Ono je prepoznato od onih ljudi koji svjedoče Isusovim djelima. Implicitna kristologija je za sada dovoljna za Haighta zbog toga što njegov cilj nije ustanovljenje kompletne pneumatološke kristologije tijekom cijelog Isusova života. On vjeruje da Isusovo samo-shvaćanje ili eksplicitna samosvijest koju nalazimo u Novom zavjetu nije dovoljan temelj za interpretaciju Isusa. Njegova je nakana identificirati temelje i odrediti točke kontinuiteta između Isusa i njegove

[375] Usp. *Isto*, 13.
[376] *Isto*, 448.
[377] Usp. James D. G. DUNN, *Jesus and the Spirit,* Philadelphia, 1975., 41-67.

kristološke interpretacije. Haight misli da Dunn pripravlja temelj za kasnije interpretacije Isusa u smislu Boga kao Duha koji je u njemu na djelu.[378]

Simbol Duha za Božju imanenciju u svijetu ima isto značenje u Novom zavjetu i u hebrejskim pismima. Pitanje je dakle, kad su se pojavile različite interpretacije. "Nakon događaja Isusova života i smrti, i unutar okvira iskustva Isusa kao živoga, kao kod Boga, i kao Božjega posrednika spasenja, Duh je doživljen na novi način kao biće izliveno u obilju eshatološkog spasenja po Isusu."[379] Od toga trenutka nadalje, Bog kao Duh je potpuno reinterpretiran. Kroz život, smrti i uskrsnuće Isusovo, spasiteljski Božji Duh obilno je izliven i snažno doživljen u životu kršćanskih zajednica. Taj Duh uzrokuje darove vjere i ljubavi; članovi kršćanskih zajednica doživljavaju iskustvo oproštenja, otkupljenja, opravdanja, posvećenja, posinjenja Božjega, pomirenja, slobode od grijeha, prosvjetljenja, oslobođenja, osnaženja i sve druge vrste darova služenja zajednici. Duh je milost i spasenje.[380]

Postoje dvije različite dimenzije ili dva stadija u razvoju te pneumatološke kristologije. Prvi stadij ima svoj fokus na Isusu tijekom njegova života (Bog kao Duh na djelu u Isusu) i drugi stadij s fokusom na uskrsloga Isusa koje je nazvan Krist, a koji je živ i s Bogom. U ovom drugom stadiju, nalazimo stanovitu identifikaciju ili konflaciju uskrsloga Isusa i Duha tako da se moglo reći da je Krist Duh. U Pavlovim poslanicama, čini se da se Duh poistovjećuje s uskrslim Isusom zbog toga što Isus kao uskrsli funkcionira kao Božji životvorni Duh. Zbog činjenice da je Bog kao Duh bio na djelu u Isusu, Pavao (2 Kor 3, 17) ponekad poistovjećuje Duh s Isusom budući da je istinski Božji Duh jedino spoznatljiv kroz Isusa, kroz njegovo posredovanje Duha narodu. Uska povezanost Isusa i Duha tijekom Isusova života teži prema poistovjećivanju u slučaju uskrsloga Isusa. "Bog kao Duh je bio djelatan u Isusu, tako da nakon njegove smrti, kad je doživljen kao živ i s Bogom, Isus je još uvijek jako pomiješan sa samih iskustvom Boga kao Duha u ranoj kršćanskoj zajednici. Isus identificira i specificira što je od Duha. To je u uzajamnoj vezi s teorijom da sve iskustvo Boga mora imati historijski medij kako bi imalo sadržaj."[381]

Gledajući na različite Isusove naslove i poimanja, treba priznati da ne postoji niti jedno koherentno razumijevanje ili predstavljanje Isusa Krista nakon uskrsnog iskustva. Stoga nije zadaća sistematske teologije citiranje svih tih različitih, ponekad nekompatibilnih pojmova, nego interpretacija Novoga zavjeta na način koji je razumljiv u suvremenom svijetu. Nadalje, zadatak sistematske teologije je donijeti unutarnje koherentnu interpretaciju

---

[378] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 448-449.
[379] *Isto*, 449.
[380] Usp. *Isto*.
[381] *Isto*, 450.

novozavjetne kristologije. "Još pozitivnije, pneumatološka kristologija nastoji predstaviti konzistentnu interpretaciju Isusa na način koji je analogan Logos kristologiji koja vlada kršćanskom svijesti od drugog stoljeća."[382]

Premda su obje kristologije, i Logos i pneumatološka kristologija, vitalne kristologije (njihova vitalnost se odnosi na to koliko dobro otvaraju ili "objašnjavaju" kršćanski susret s Bogom u Isusu, a kreće se unutar parametara mogućnosti izražavanja dijalektičke tenzije punog čovještva i božanstva u njemu[383]), Haight predstavlja neke od prednosti pneumatološke kristologije. Logos kristologija teži zasjeniti i gurnuti u stranu druge kristologije, dok pneumatološka kristologija može služiti kao temelj za razmatranje, interpretiranje i usvajanje drugih novozavjetnih kristologija. Za razliku od ekskluzivizma Logos kristologije, pneumatološka kristologija funkcionira na inkluzivan način. "Bog kao Duh djelatan u Isusovom životu može oblikovati temelj za njegove mnogostruke interpretacije objašnjavanjem zašto je on bio Mudrost Božja koja je govorila i čak predstavljala Božju Riječ."[384] Drugi unutarnji aspekt Novoga zavjeta koji preporučuje pneumatološku kristologiju je taj da je simbol Duha prikladniji za izražavanje Božje aktivnosti i prisutnosti u i kroz Isusa. Drugi simboli, kao što su Božja Riječ i Mudrost u mjeri u kojoj se transformiraju u personifikaciju, a onda u hipostatizaciju, imaju tendenciju biti usmjereni prema različitim realitetima različitima od ili manjima od Boga utjelovljenog u Isusu, bez obzira koliko božanskoga ili Božjega. Nasuprot tome, simbol Boga kao Duha odnosi se direktnije na Boga i ne postoji opasnost personifikacije koja bi mogla ugroziti vjerovanje da je nitko manji od Boga bio na djelu u Isusu. Edward Miller sažimlje Haightovo stajalište, "ako Logos kristologija odozdo, u predstavljanju Isusa, mora stalno govoriti zašto nije hipostatska unija, inkarnacija nebeskog bića, pneumatološka kristologija nema nikakva takva problema."[385]

6.4. Bog kao Duh i ljudsko iskustvo

Haight također istražuje što simbol Boga kao Duha znači danas. Ako ne postoji mogućnost iskustva Boga kao Duha danas, taj simbol neće imati nikakvo sadašnje značenje za nas i ništa na što se odnosi u ovome svijetu. Stoga je jasno da se značenje tradicionalnog nauka mora izraziti terminima koji su zajednički ljudskom iskustvu.

---

[382] *Isto*, 451.
[383] Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 177.
[384] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 451.
[385] Edward Jeremy MILLER, Jesus Symbol of God. Does it work?, u: *Horizons*, 27 (2000.) 1, 176.

Haight vidi određene sličnosti u biblijskom jeziku o Bogu i Karl Rahnerovoj teologiji milosti koja bi mogla poslužiti kao uvod gore spomenutom zadatku. "Prema Rahneru, milost je Božje osobno-bivanje-prisutnim ljudima u ljubavi i ovo Božje samopriopćenje izvan Božjeg sebe korelira s naukom o Bogu kao Duhu."[386] Haight izjednačava Boga kao Duha (prisutnog i aktivnog u ljudskom duhu) s milošću kao Božjim darom sebe svakoj ljudskoj osobi, kojeg se može iskusiti u današnjem svijetu. On želi reći tri stvari: prvo, u iskustvu ljudske slobode čovjek seže prema milosti; drugo, postoje različita iskustva milosti u tradiciji; i treće, kršćanski život je vlastito mjesto za pokazivanje učinaka milosti.[387]

"Ljudsko iskustvo ne susreće Boga kao Duha s onu stranu redovitog ljudskog iskustva, nego unutar tog iskustva; objekt susreta je učinjen prisutnim redovitim iskustvom."[388]

6.5. Osnovna metafora pneumatološke kristologije

Uvijek je važno biti svjestan osnovne metafore pojedine kristologije koja ima utjecaj na naše razumijevanje. Metafora inkarnacije je osnovna metafora Logos kristologije. Ona sugerira trostupanjsku narativnu kristologiju i uključuje hipostazirani Logos, a što rezultira kristologijom hipostatske unije. "Kod grčkih otaca, Božje bivanje prisutnim Isusu fizički transformira tijelo, ili čovještvo, te ga divinizira."[389] Kao alternativa u smislu zamjene ovoj kristologiji je nastanjujuća (*indwelling*) kristologija. Haight nudi novu metaforu osnaženja (*empowerment*) unutar konteksta pneumatološke kristologije kao najbolji izričaj Božje prisutnosti Isusu i njegovom djelovanja u njemu. On smatra John Hickovu metaforu inspiracije i Paul Tillichovu metaforu posjednuća (*possession*)[390] kao neadekvatne simbole za ulogu osnovnih metafora u temelju kristologije. Prva je preslaba, a druga ugrožava Isusovu svijest i slobodu. Metafora nastanjenja, u kristologiji božanskog nastanjenja, izražava dinamičku aktivnost Boga kao Duha u Isusu.[391]

"Vjerujem da metafora osnaženja može dati temeljni imaginativni koncept koji pozitivno izražava dinamiku te kristologije."[392] Haight ne želi isključiti druge sugestije, govoreći da se ta kristologija također može zvati inkarnacijom zbog toga što pretpostavlja

---

[386] Roger HAIGHT, *Jesus Symbol of God*, 452. Haightova trinitarna teologija se značajno razlikuje od Rahnerove. *Vidi*, Roger HAIGHT, The Point of Trinitarian Theology, u: *Toronto Journal of Theology*, 4 (1988.) 2, 193-94.
[387] Usp. *Isto*, 451-452.
[388] *Isto*, 454.
[389] Roger HAIGHT, Jesus and Salvation. An Essay in Interpretation, u: *Theological Studies*, 55 (1994.) 2, 239.
[390] *Vidi*, John HICK, *The Metaphor of God Incarnate*; Paul TILLICH, *Systematic Theology*.
[391] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 454-455.
[392] *Isto*, 455.

nastanjenje Boga kao Duha u Isusovoj ljudskoj osobi. Bog kao Duh dinamički osnažuje i aktivira ljudsku slobodu. Ljudska sloboda se povećava, a ne suspendira Božjim djelovanjem. Bog kao Duh, prisutan i djelatan u Isusu, ne zamjenjuje nego ispunja njegovu ljudsku egzistenciju. "No, to nije trostupanjska kristologija; i Bog kao Duh nije prisutan kao subjekt Isusovog bivovanja i djelovanja. To je mnogo dinamičnije, interaktivnije poimanje nego što se može izraziti jezikom božanskog Logosa ili Duha koji uzima ljudsku narav."[393] To ne izražava samo slabo funkcionalnu ili "adverbijalnu" prisutnost Boga Isusu. Božja prisutnost Isusu je ontološka prisutnost zbog toga što je Bog ondje gdje on djeluje. Riječima Susan Smith:

> "Haightov doprinos odgovoru na pitanje (kako je Isus kvalitativno različit od drugih) sastoji se u naglašavanju metafore osnaženja prije nego tradicionalnije metafore inkarnacije kako bi objasnio Isusovo božanstvo. Pod time on razumijeva da je Isus iskusio osnažujuću prisutnost Božjeg Duha u najizvanrednijem stupnju, te da u toj 'kristologiji osnaženja', Isus jest Božja stvarnost'."[394]

6.6. Pneumatološka kristologija i spasenje

Štogod je rečeno o Isusovoj spasenjskoj ulozi u pneumatološkoj kristologiji, također je primjenjivo na njega i u Logos kristologiji. Isus je posrednik osobnog i društvenog spasenja kroz svoje poslanje Kraljevstva nebeskog. Zbog Božje prisutnosti Isusu, on je objava Božja i model autentične ljudske egzistencije. On je, kao takav, drugi Adam. Idući ispred nas, on je novi predvodnik koji pokazuje svim ljudima put.[395] Zbog toga što pneumatološka kristologija objašnjava Isusov ljudski karakter, ljudi ga mogu nasljedovati, s njim se poistovjetiti i slijediti ga. Jednako tako, Bog kao Duh može osnažiti kršćane kao što je Isus bio osnažen. Pneumatološka kristologija uključuje sve te dimenzije spasenja (osobne i društvene forme) i predstavlja jednu pionirsku soteriologiju.[396]

Pneumatološka kristologija odgovara na nove potrebe s obzirom na novu svijest kršćana u dijalogu s drugim religijama. Isusova ponuda spasenja je istinska, univerzalno

---

[393] *Isto*.

[394] Susan SMITH, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haighta, u: *Mission Studies*, 17 (2000.) 1-2, 282.

[395] Sobrino u svojim ranim radovima predstavlja Isusa kao put k Ocu koji poziva svoje sljedbenike. Usp. Jon SOBRINO, *Christology at the Crossroads*, 338-340.

[396] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 456. Postoje ipak, kaže Haight, neke stvari koje neke Logos kristologije, kombinirane s hipostatskom unijom, mogu reći o Isusu, a iste se ne smatraju korisnima ili ispravnima u pneumatološkoj kristologiji. Na primjer, zakonitost koja dopušta *communicatio idiomatum* generira takve nedijalektičke iskaze.

relevantna i normativna. U isto vrijeme, Pismo pokazuje da je Bog kao Duh bio i jest djelatan za ljudsko spasenje od samoga početka. Iz toga proizlazi da to djelovanje Boga kao Duha nema uzročnu vezu s Isusovim povijesnim pojavkom. Stoga, Isus nije konstitutivan za univerzalno spasenje, nego je on uzrok spasenje kršćana kao posrednik života u Duhu kršćanskoj zajednici. Prema tome, pneumatološka kristologija je otvorena drugim Božjim posredništvima koja su djelatna izvan kršćanstva i dopušta mogućnost da se Bog kao Duh može inkarnirati u povijesti više od jedanput.[397]

6.7. Pneumatološka kristologija i koncilska tradicija

Ključno je to da pneumatološka kristologija može zadovoljiti standarde klasične kristologije Nicejskoga i Klacedonskog koncila što će pokazati adekvatnost takve kristologije. Haight drži nauk tih koncila normativnim, ali vidi potrebu za njihovom reinterpretacijom. Kalcedonski koncil nije riješio kristološko pitanje, već je samo naznačio kriterije koje treba bezuvjetno poštovati u svakoj kristološkoj teoriji.[398] "Kritička točka interpretacije tiče se kompatibilnosti govora o Bogu kao Duhu s onim o inkarnaciji."[399] Pitanje je što netko podrazumijeva pod inkarnacijom.[400]

Logos kristologija je koncipirana kao trostupanjska naracija sa striktnim kontinuitetom jednog subjekta. Povijesno istraživanje baca novo svjetlo na Isusa kao ljudsko biće, što također razjašnjava značenje inkarnacije. "Jedno [razjašnjenje] se sastoji u tome da se ne može stvarno misliti Isusova preegzistencija."[401] Premda je prirodno da razumijevanje odnosa između Isusa kao Božjeg donositelja spasenja i Boga u Novome zavjetu ide prema što je moguće ranijem stadiju (od uzvišenja do preegzistencije), taj odnos nije moguće misliti pojmovima Isusove preegzistencije. "Ono što je preegzistentno Isusu je Bog, Bog koji se utjelovio u Isusu. Nauk ovdje podcrtava ono što je očito, da je Isus stvarno stvorenje kao i mi, a stvorenje ne može preegzistirati stvaranju. Može se spekulirati o tome kako je Isus mogao biti prisutan u Božjim vječnim nakanama i tako dalje, ali striktna Isusova preegzistencija njegovoj zemaljskoj egzistenciji jest u kontradikciji s njegovom konsupstancijalnošću s nama, osim ako se ta preegzistencija ne shvaća na takav način da smo i mi bili preegzistentni."[402]

---

[397] Usp. *Isto*, 456.
[398] Usp. Wolfhart PANNENBERG, *Jesus - God and Man, Philadelphia*, 1977., 292.
[399] *Isto*, 458.
[400] Usp. *Isto*.
[401] *Isto*.
[402] *Isto*, 459.

Kristologija treba početi s Isusom, a interpretacija inkarnacije ne smije narušiti Isusovo čovještvo. Logos kristologija je upravo to u prošlosti i činila. Pneumatološka kristologija i revidirana Logos kristologija moraju "popraviti štetu". Simbol Boga kao Duha djelatan u Isusu mogao bi biti minimalno opisan metaforom inspiracije, a maksimalno metaforom posjednuća. Ipak, ti ekstremi se izbjegavaju metaforom osnaženja. Božji Duh osnažuje Isusa tako da je Isus utjelovljenje (*embodiment*) Boga kao Duha. Božja prisutnost Isusu je osobna prisutnost izražena kroz sliku moći, snage i sile. Isusa nije preuzela neka neosobna moć koja ga kontrolira i negira njegovu slobodu, nego Bog djeluje unutar ljudske slobode iznutra, ostvarujući njezin puni kapacitet. "Ove teme su mnogo dinamičnije nego u slučaju trostupanjske, hipostazirane Logos kristologije, u kojoj Logos uzima ljudsku narav i, kao subjekt, djeluje kroz nju kao kroz neki instrument."[403] Simbol Boga kao Duha bolje predstavlja inkarnaciju, bez manipuliranja ili negiranja Isusova čovještva. Duh je prikladniji u proširenju Isusove slobode, a da je u isto vrijeme ne zamjenjuje. Prisutnost Boga kao Duha Isusu često je povezana s idejom inspiracije, dok u Logos kristologiji, Božja prisutnost Isusu se gleda kao stvarno utjelovljenje. Haight ne vidi unutarnjeg razloga za takvu prezentaciju. "Nikakav razlog ne diktira to da Božje osobno samopriopćenje kao Duha, njegovu prisutnost i djelovanje u Isusu, ne smijemo razumjeti kao jednu ontološku inkarnaciju, sve dok se inkarnaciju ne shvaća kao negaciju Isusove konsupstancijalnosti s nama."[404] Inkarnacija Boga kao Duha ne smije biti shvaćena u adopcionističkom smislu, iako ta koncepcija ima novozavjetne korijene. "Haight nas upozorava: Ja nisam adopcionist, zato što se Duh nastanjuje u Isusu *ab initio*, i ja nisam arijevac zbog toga što nastanjenje znači da Bog, i nitko manji od Boga, djeluje u Isusu."[405] Sa stajališta sinoptičkih evanđelja, inkarnacija otkriva svoju dinamiku kao prisutnost Boga kao Duha Isusu od prvog trenutka njegove egzistencije i ne da se prilagoditi nikakvom spekulativnom modelu.[406]

Haight postavlja pitanje, je li pneumatološka kristologija u skladu s nicejskim naukom. Nicejski koncil odgovara na problematiku Arijeve kontroverze (Božji Logos utjelovljen u Isusu je "manji" od Boga), pozitivno izjavljujući da je Božji Logos od iste Božje supstancije. Haight tvrdi da to pozitivno značenje treba interpretirati nasuprot negativnoj pozadini Arijeva nauka. Nicejski nauk ne prihvaća simbol Logosa zbog toga što je on zajednički Ariju i aleksandrijskoj strani. Oni su se složili oko inkarnacije Logosa, ali je prijeporna točka bila subordinacionizam, a iza njega poimanje spasenja ostvarenog po i u

[403] *Isto*.
[404] *Isto*.
[405] Edward Jeremy MILLER, Jesus, Symbol of God. Does It Work?, 176.
[406] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 458-459.

Isusu. "Iz svega toga slijedi da precizni nicejski nauk nije afirmacija Logosa samoga, nego onoga što je sadržano u toj inkarnaciji. Stoga se nicejski nauk može ovako parafrazirati: nitko manji od Boga nije bio prisutan Isusu i djelatan u njemu."[407] Iz toga proizlazi da se isti nauk načelno može izraziti jednako dobro kroz simbol Boga kao Duha. Štoviše, simbol Duha ima sposobnosti prenijeti taj nauk još jasnije i snažnije nego simbol Logosa. Zbog njegove podložnosti personifikaciji i hipostatizaciji, Logos se široko razumijevao kao biće manje od Boga ili Oca. Štogod se tvrdi nicejskim naukom može biti afirmirano upotrebom simbola Boga kao Duha, tj. simbol Boga kao Duha odnosi se na Boga i stoga nitko manji od Boga nije bio prisutan Isusu i u njemu.[408]

Čuvajući kalcedonsku formulu o jednoj osobi i dvije naravi netaknutom, neke modifikacije teologije tog nauka su nužne. U suvremenom svijetu, osobito zbog povijesne svjesnosti i aktualiziranog kristološkog pitanja, ljudi spontano prihvaćaju Isusa kao ljudsku osobu. "Stoga, dok god te dvije naravi nisu shvaćene na statički i apstraktan način, može se reći da je Isus bio jedna ljudska osoba s integralnom ljudskom naravi u kojoj ništa manje od Boga, stoga božanska narav, jest na djelu."[409] Treba također reći da Isus, bivajući stvarno božanska osoba i imajući istinsko, integralno čovještvo, mora imati također i ljudsku egzistenciju. Inače, njegova bi stvarna i istinska ljudska narav bila odijeljena od njegove osobnosti.[410] Teologija kalcedonske formule ne portretira konkretnu Isusovu osobu iz sinoptičkih evanđelja. To vodi prema esencijalizmu u skolastičkoj filozofiji "koja omogućuje da se realne esencije ili esencijalne naravi mogu razlikovati od i egzistirati odijeljeno od njihovih vlastitih egzistencijalnih čina ili odgovarajućih individualiteta."[411] Ta teorija, kad ju

---

[407] Isto, 460.

[408] Usp. *Isto*, 459-460.

[409] *Isto*, 461. Haight smatra da povijesna svjesnost priječi govoriti da se Isusovo bivanje čovjekom stvarno odnosi na integralnu, ali apstraktnu ljudsku narav koja ima kao svoj princip egzistencije, ne ljudske egzistencije, božansku osobu ili hipostazu. Prijedlog je da se govori o dvije naravi u jednoj ljudskoj osobi. Haight citira Lampea koji kaže da pneumatološka kristologija mora potvrditi da je osobni subjekt iskustva Isusa Krista čovjek, jer hipostaza nije inkarnirani Logos nego ljudsko biće. Usp. Geoffrey W. H. LAMPE, The Holy Spirit and the Person of Christ, u: *Christ, Faith and History*, S. W. SYKES - J. P. CLAYTON (ur.), Cambridge, 1972., 124.

[410] Usp. John P. GALVIN, From the Humanity of Christ to the Jesus of History. A Paridgm Shift in Catholic Christology, u: *Theological Studies*, 55 (1994.) 2, 252-273. Ta teološka formula koja obuhvaća kalcedonski nauk dovedena je u pitanje u istraživanju o povijesnom Isusu; *Vidi*, Edward SCHILLEBEECKX, *Jesus*, 652-669.

[411] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 461. Haight smatra da se s pravom može postaviti pitanje, je li Isus konsupstancijalan s nama. Ne može se, kaže Haight, gledati na esencijalnu ljudsku narav kao na fiksni entitet ili datost, a to je upravo tendencija u poimanju enhipostatske unije u kojoj hipostaza Logosa uzima integralnu ljudsku narav (bez apstraktne forme), njezin vlastiti ljudski čin egzistencije, kao svoj subjekt. U odnosu na tu narav, može se pitati čini li biće ujedinjeno s i podržavano u bivstvovanju od strane Logosa bilo kakvu razliku? Ako ne, nema nikakvog razloga za tu teoriju. Ako da, to je ogromna razlika koja sigurno mora imati utjecaj na ljudsku narav kao takvu. To je, prema Haightu, uvijek bio problem s enhipostatskom unijom. Nemoguće je, kaže on, pojmiti ljudsku narav koja nije beskonačno kvalitativno transformirana u slučaju preuzimanja od strane božanskog subjekta, a rezultat je da Isus nije stvarno konsupstancijalan s nama. Haight misli da je Rahnerova teološka antropologija anticipirala taj problem, budući da je ljudska narav upravo ona koja je stvorena za

se primjeni na hipostatsku uniju, prijeti Isusovoj konsupstancijalnosti s ljudskim bićima. Logičke izmjene obiju naravi u jednoj osobi u *communicatio idiomatum* (priopćavanje vlastitosti) ne uklapa se u pneumatološku kristologiju. Ti pojmovi ne obraćaju pozornost na konkretnu osobu u povijesti. Oni ostaju previše apstraktni i sačinjavaju takve iskaze koji nisu adekvatno dijalektički. Priopćavanje vlastitosti ne podupire dijalektičku strukturu kristologije, koja osposobljuje čovjeka da ustvrdi Isusovo božanstvo i čovještvo u isto vrijeme. Kad netko kaže da je Isus Bog ili ljudsko biće, takvu jednu tvrdnju treba shvatiti dijalektički zbog toga što je Isus oboje, istinski ljudski i božanski. "Kad netko tvrdi Isusovo božanstvo pomoću dinamičke pneumatološke kristologije, to znači da Bog, i nitko manji od Boga, je stvarno prisutan Isusu i na djelu u njemu, i to na takav način da je Isus manifestacija i utjelovljenje Božje stvarnosti. Tranzicija interpretacije kreće se od statičke i apstraktne Božje ontologije shvaćene u smislu božanske naravi i hipostaze prema poimanju Boga kao osobne, dinamičke aktivnosti koja je osobno prisutna kao Duh."[412] Neki teolozi se ustručavaju nazivati Isusa božanskim zbog straha od negacije njegova čovještva i razumijevaju Božju prisutnost Isusu radije u funkcionalnom smislu, nego u ontološkom. Haight podržava njihovu namjeru, ali misli da jezik nije dovoljno rafiniran. Ne postoji stvarna razlika između Božjeg bivanja prisutnim Isusu ontološki ili funkcionalno. Ontologija simbola omogućuje dijalektički jezik koji čuva Isusovo čovještvo i omogućuje dijalektiku kalcedonskog nauka. Ovako Elizabeth Johnson sažima Haightovu interpretaciju: "Na primjer, ja kao ljudska osoba jesam i nisam svoje tijelo. Kalcedon predstavlja ovu vrstu dijalektičkog nauka; on ništa ne objašnjava, nego afirmira jedinstvo u različitosti između Isusa i Boga. Isus je jedno u bivstvovanju s Bogom što se tiče njegova božanstva, i jedno u bivstvovanju s nama što se tiče njegova čovještva."[413]

Općenito se smatra da klasična Logos kristologija naglašava Isusovo božanstvo, dok pneumatološka kristologija naglašava Isusovo čovještvo. Isto se može reći i kroz usporedbu između aleksandrijske kristologije hipostatske unije i antiohijske kristologije božanskog nastanjenja ili kroz kategoriju "kvalitativne jedinstvenosti ili razlike". Što se može reći o aleksandrijskoj inkarnacijskoj Logos kristologiji koja čuva Isusovu jedinstvenost (njegovu kvalitativnu razliku od svih drugih) na temelju pneumatološke kristologije? Što znači Isusova jedinstvenost u pneumatološkoj kristologiji izrečeno je kroz istinsku manifestaciju Boga i

---

zajedništvo s Bogom. Stoga, bliže zajedništvo s Bogom znači i punije čovještvo, kao što kaže pneumatološka kristologija. No, to stoji samo u onoj mjeri u kojoj je Isusovo zajedništvo s Bogom iste vrste kao i ono drugih ljudskih bića. Odgovarajuća sukladnost s pneumatološkom kristologijom bi zahtijevala od Logos kristologije antiohijsku paradigmu nastanjenja prije nego hipostatsku ili enhipostatsku uniju *sui generis*.

[412] *Isto*, 462.

[413] Elizabeth A. JOHNSON, Jesus, Symbol of God: A New American Christology, u: *CTSA Proceedings*, 54 (1999.) 4, 127-128.

upotpunjenje ljudske egzistencije. Drugim riječima, kakav je Bog i kakva bi trebala biti ljudska egzistencija predstavlja Isusovu jedinstvenost u pneumatološkoj kristologiji. "Ali pneumatološka kristologija može i ne mora držati kvalitativnu razliku između Božjeg jedinstva s Isusom i Božjeg jedinstva s drugim ljudskim bićima ovisno o tome što netko podrazumijeva pod 'kvalitativnom razlikom'"[414] Haight navodi jedan primjer "kvalitativne razlike" između vrsta bića (organska i anorganska; vegetativna, životinjska i ljudska). Ako ova ilustracija oslikava značenje pojma "kvalitativne razlike", onda je pitanje treba li ovaj pojam primijeniti kako bi se opisala razlika između Isusa i ljudskih bića. U tom kontekstu, riječ "kvalitativna" znači isto što i riječi "supstancijalna" ili "esencijalna" i u suprotnosti je s naukom o Isusovoj konsupstancijalnosti s drugim ljudskim bićima. "Kvalitativna razlika između jedinstva Isusa i jedinstva drugih ljudskih bića s Bogom bi značila da Isus nije bio konsupstancijalan s nama, da nije novi Adam, da nije prvorođenac među mnogom braćom, niti začetnik našega spasenja, niti da ga možemo nasljedovati."[415]

Ipak, postoji određena dvosmislenost u pojmu "kvalitativna" razlika u odnosu na "kvantitativnu" razliku. U vrijeme raznih otkrića pomoću empirijskih i kvantitativnih metoda, veoma je teško razlikovati između kvalitativne i kvantitativne razlike među stvarima ili razinama bića. Moguće je da bi se kvalitativne razlike moglo shvatiti kvantitativno. Iz toga slijedi da kvalitativna razlika može biti producirana iz razlika u kvantiteti, stupnju ili intenzitetu. Haight primjenjuje ovu teoriju kvalitete koju konstituira kvantiteta kako bi ustvrdio da je Bog prisutan Isusu na potpun i najintenzivniji način. Kvalitativna razlika između Božje prisutnosti Isusu i Božje prisutnosti drugim ljudskim bićima izražena je kvantitativnim pojmovima stupnja, intenziteta i učinkovitosti tako da se može reći da je Bog kao Duh bio prisutan Isusu u nenadmašivom (*superlative*) stupnju.[416]

Haight izražava Isusovu jedinstvenost pojmovima Božjeg poziva, poslanja i postavljenja da bude prvorođenac svega stvorenja. Ti pojmovi su podudarni s pojmom pomazanja Bogom kao Duhom i Isusovom lojalnošću svojem poslanju za Kraljevstvo u Novom zavjetu. Oni opisuju unutarnji Isusov identitet i stupanj do kojeg Bog animira Isusov

---

[414] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 463.
[415] *Isto*.
[416] Usp. *Isto*, 463-464. Hagiht napominje da termin "kvalitativno" stoji nasuprot ideji "supstancijalnosti", "esencijalnosti" ili "naravi". Taj termin pokazuje razliku kvalitete, ali ne supstancije. U isto vrijeme, on ni na koji način ne isključuje mogućnost da kvaliteta može biti konstituirana kvantitetom. Razliku između Isusova čovještva i Božje prisutnosti kao Duha tom čovještvu i drugim ljudskim bićima, općenito treba shvatiti u smislu punine i parcijalnosti. Haight se tu poziva na Schoonenberga koji kaže da se tu razliku može nazvati stupnjevitom, ali stupanj, mjera u kojoj se Isus razlikuje od drugih je jedinstvena, kaže on. Usp. Piet J. A. M. SCHOONENBERG, Spirit Christology and Logos Christology, u: *Bijdragen. Tijdschrift voor philosophie en theologie*, 38 (1977.) 4, 350-375.

život. Oni definiraju i u isto vrijeme objašnjavaju Isusovu jedinstvenost čuvajući njegovo istinsko čovještvo i konsupstancijalnost s nama.[417]

Vjerodostojnost i razumljivost te pneumatološke kristologije ne počiva samo na autoritetu, nego na njezinoj apelaciji na iskustvo i na premisi kontinuiteta između Isusa i nas. "Moraju postojati analogije u našem iskustvu ako želimo usvojiti istinu afirmacija iz prošlosti. Stoga pneumatološka kristologija apelira na kršćansko iskustvo unutarnjeg djelovanja Božje milosti kao analogije kako je Bog bio na djelu u Isusu."[418] Zbog kontinuiteta između Isusa i ljudi (on je bio kao i mi u svim stvarima, osim u grijehu), pneumatološka kristologija je sposobna osnažiti kršćanski život. Taj kontinuitet nam omogućuje da nas Isus nadahnjuje i čini sposobnima nasljedovati ga. Pneumatološka kristologija nas opskrbljuje svim nužnim sredstvima za ustanovljenje jedne nove duhovnosti koju karakterizira slijeđenje i nasljedovanje Krista.[419]

6.8. Održivost pneumatološke i Logos kristologije u budućnosti

Održivost dviju kristologija Haight mjeri prema mogućnosti izražavanja u punom smislu Kristova čovještva i božanstva. Tri refleksije o tradiciji pomažu mu objasniti zašto pneumatološka kristologija može držati ravnovjesje Kalcedonskog sabora.[420]

U prvom redu, smatra Haight, treba otkloniti primjedbu da je Logos kristologija jedini način izražavanja Isusova božanstva, što je rezultat dominacije te kristologije tijekom patrističkog razdoblja i činjenice da definicija Isusova božanstva koristi jezik Logos kristologije. Arijeva hereza i odgovor Nicejskog koncila pokazuje da problem nije bio u terminu "Logosa", jer su ga svi prihvaćali. Problem je, naime, bio u tome da onaj koji je prisutan i djelatan u Isusu jest manji od Boga, da je zapravo stvorenje, prema Ariju. Odgovor sadržan u nicejskom nauku oblikovan jezikom "Logosa", koji nitko nije dovodio u pitanje, nije stoga ustanovljen kao ekskluzivni kristološki jezik, što bi naravno bilo u suprotnosti s pluralizmom novozavjetnih kristologija.[421]

Drugo promišljanje slijedi u naglasku na kanonski status pneumatološke kristologije koja kao i simbol Logosa predstavlja istinskog Boga. U principu, Duh nije ništa manje

[417] Usp. *Isto*, 464.
[418] *Isto*.
[419] Usp. *Isto*, 464-465.
[420] Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 177.
[421] Usp. *Isto*.

božanski od Logosa i štogod se može reći o Isusovom božanstvu jezikom Logosa, može se također izraziti i pojmom Duha.[422]

Treća refleksija odnosi se na princip iz teologije Karla Rahnera koji tvrdi da što je Bog više osobno prisutan i djelatan u ljudskoj slobodi to je ona više svoja i postiže veću autonomiju.[423] Taj dijalektički princip ne objašnjava potpuno božansku prisutnost u Isusu Kristu, ali pomaže u razumijevanju kako pneumatološka kristologija, upravo u očuvanju Isusova čovještva, također potvrđuje njegovo božanstvo. "Samokomuniciranje Boga kao Duha Isusovoj duhovnoj osobi, na vrhunski intiman način, nije posjedovanje koje preuzima Isusov slobodni duh, nego ga oslobađa da bude najpotpunije ljudski. To je, u tradiciji židovskog Pisma, intenziviranje Božje prisutnosti u Isusovoj osobi. Isusovo božanstvo treba razumjeti upravo u dinamičkom povezivanju i interakciji unutar osobnog odnosa između Isusa i Boga budući da je taj odnos omogućen i animiran Božjom samoprisutnošću i snagom."[424]

Haight smatra da i Logos kristologija mora ugraditi određene korektive iz tradicije kako bi sačuvala Isusovo čovještvo i odgovorila potrebama današnjeg vremena. Prvi korektiv se sastoji u literarnoj i epistemološkoj refleksiji nad simbolizmom "mudrosti" i "logosa" kada se oni primjenjuju na Isusa. Drugi korektiv je već spomenuta sklonost učitavanja u Novi zavjet razvijene metafizičke pretpostavke patrističke teologije i nauka o Trojstvu toga vremena. Haight smatra da je prvi svjedok za Isusa izražen metaforičkim i simboličkim jezikom i ne daje nam izravno objektivno znanje o unutarnjem Božjem životu i njegovom iskoraku u povijest, već je taj jezik izraz religioznog iskustva i susreta s Isusom u vjeri.[425]

"Drugo, u otporu antiohijske kristologije prema aleksandrijskoj kristologiji petoga stoljeća, vidi se reakcija protiv trostupanjske Logos kristologije koja je monofizitska, tj. kristologija koja toliko reducira Isusovo čovještvo na instrument Logosa da je, zapravo, Isus konstituiran kao jedno jedino božansko biće ili 'narav'. Nasuprot tome, Antiohijci potvrđuju da je Isus bio integralno ljudsko biće u kojem se Bog kao Logos nastanio od samog početka. Kolikogod da su Antiohijci možda bili neadekvatni u afirmiranju jedinstva Isusove osobe, očuvali su takvu Logos kristologiju koja je u punom smislu afirmirala Isusovo čovještvo i božanstvo. Slična prilagodba potrebna je i danas kod onih Logos kristologija koje ne

[422] Usp. *Isto*.
[423] Rahner kaže da "aksiom za razumijevanje svakog odnosa između Boga i stvorenja... (jest) da blizina i udaljenost, ili biti Bogu na raspolaganju i biti autonoman, se ne razlikuju kod stvorenja u inverznoj, nego prije u direktnoj proporciji. Krist je stoga čovjek na najradikalniji način, i njegovo čovještvo je najautonomnije i najslobodnije ne usprkos, negu upravo zbog toga što je uzeto, što je stvoreno kao Božja samoekspresija." Karl RAHNER, *Foundations of Christian Faith. An Introduction to the Idea of Christianity*, 226.
[424] Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 178.
[425] Usp. *Isto*.

predstavljaju Isusa kao potpuno ljudskog i konsupstancijalnog s nama. Teško je vidjeti kako bi klasična trostupanjska kristologija koja počinje 'odozgo' moga biti bilo što nego zavodljiva u povijesno svjesnoj kulturi. Ali antiohijska prilagodba će prevladati taj problem."[426]

Haight smatra da će obje kristologije i u budućnosti, kako se Crkva sve više bude suočavala s postmodernim svijetom, izazivati mnoge diskusije i rasprave i da obje imaju potencijal otvoriti religiozno iskustvo susretu s Bogom u Isusu. Logos kristologija otkriva Isusa koji je Božja Mudrost i kao takav je Božja Riječ objave. Vjeri koja traži razumijevanje i koherentnost u svijetu i svemiru, Isus može otkriti konačnu intencionalnost i sudbinu stvorenja u osobnom Bogu koji ljubi. S druge strane, pneumatološka kristologija gleda na Isusa kao na onoga koji je bio osnažen samom Božjom snagom, te je Boga kao Duh bio u njemu. Vjeri koja traži put u arbitrarnoj i kaotičnoj povijesti, Isus otkriva način života osnažen Bogom i usmjeren prema ostvarenju Božjih vrijednosti i ciljeva u povijesti, te na taj način i jedna i druga kristologija predstavljaju Isusa kao Božji standard u povijesti bez da ga isključuju iz povijesti, već u povijesnom Isusu vide Boga na djelu na način da nam on objavljuje Boga i njegovu volju.[427]

Haight na kraju postavlja pitanje, o tome koja je kristologija adekvatnija od spomenute dvije i odgovara da to nije moguće reći samo na temelju njihovih različitih vrsta, već na temelju toga kako pojedine formulacije dotičnih kristologija odgovaraju na kriterije tradicije, zahtjeve razumljivosti ili vjerodostojnosti u sadašnjem svijetu, te na egzistencijalne zahtjeve relevantnosti za život u povijesti. On smatra da pluralizam koji propisuje Novi zavjet neće moći biti prevladan u Crkvi koja živi u različitim kulturama, te da pasivno slaganje oko stvari koje se duboko tiču ljudi nije moguće u postmodernom kontekstu. Dok će postojati pluralizam i razgovor u kristologiji, misli Haight, dotle će Isus Krist još uvijek biti živ i relevantan u zajednici.[428]

Haightovo razmišljanje o pneumatološkoj kristologiji postavlja mnoga pitanja. Ovdje samo nekoliko načelnih primjedbi kao uvod u pitanje Isusova bogočovještva. Opširnije kritičko vrednovanje donijet ćemo u devetom poglavlju ovog rada.

Ian A. McFarland misli da Haight "završava s kristologijom u kojoj je Božja prisutnost u Isusu ontološki nerazlučiva od božanske prisutnost u stvorenju kao cjelini, osim u onoj mjeri u kojoj se dogodilo to da je Isus jedna instanca gdje se ta prisutnost objavila."[429] Robert

---

[426] *Isto*, 178-179.
[427] Usp. *Isto*, 179.
[428] Usp. *Isto*.
[429] Ian A. MCFARLAND, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haighta, u: *Scottish Journal of Theology*, 55 (2002.) 2, 251.

P. Imbelli tvrdi da je Haight artikulirao "krajnje reducirani smisao spasenja koje donosi Isus i isključivi fokus na razumijevanje kristologije u pneumatološkim pojmovima, ne kao komplementarne, nego zapravo, kao zamjena za Logos kristologiju."[430] Prema Edwardu J. Milleru, "ne postoji među egzegetama dovoljno usuglašenih principa prema kojima bi se nacrtao povijesno utemeljeni Isusov portret za *generičku* kristologiju odozdo."[431]

[430] Robert P. IMBELLI, The New Adam and Life-Giving Spirit. The Pascal Pattern of Spirit Christology, u: *Communio*, 25 (1998.) 2, 240.
[431] Edward Jeremy MILLER, Jesus, Symbol of God. Does It Work?, u: *Horizons*, 27 (2000) 1, 169.

7. ISUSOVO ČOVJEŠTVO U KRISTOLOGIJI ROGERA HAIGHTA

7.1. Isusovo čovještvo kao polazišna točka kristologije

Jedna od glavnih razlika između kristologije "odozgo" i kristologije "odozdo" je njihova polazišna točka. Prva kristologija pretpostavlja Isusovo božanstvo, koje mora biti usklađeno s njegovim čovještvom, dok druga kristologija pretpostavlja Isusovo čovještvo, koje mora biti usklađeno s njegovim božanstvom. "No, u okviru Logos kristologije koja je vodila do i od Kalcedona, kristologija je imala problem kako očuvati Isusovo čovještvo koje je tendiralo prema gubljenju značenja, ako ne i prema potpunom nestajanju unutar božanske osobe koja je hodala ovom zemljom."[432] Haight započinje svoje izlaganje kristologije "odozdo" s Isusovim čovještvom i bavi se njegovim božanstvom na kraju svoga istraživanja. Zbog toga što je Isus subjekt kristologije, svaki iskaz o njemu mora imati neku vezu s Isusom iz Nazareta kao povijesnom figurom. Na isti način, interpretacije Isusa Krista moraju u isto vrijeme biti interpretacije Isusa. Povijesne i teološke imaginacije moraju se zajedno povezati. Teološke tvrdnje o Isusu kao posredniku Božjeg spasenja i njegovo božanstvo moraju zadržati napetost s povijesnom imaginacijom Isusa kao ljudskog bića. Svrha ovog poglavlja je prezentirati Haightovo stajalište o važnosti Isusova čovještva kao polazišne točke kristologije "odozdo".

Haight ističe unutarnju strukturalnu napetost karakterističnu za svaku kristološku interpretaciju Isusa. "S jedne strane, Isus je bio ljudsko biće koje je živjelo ljudski život. Nemoguće je da bi povijesna rekonstrukcija njegova života pokazala njegovo transcendentno značenje..."[433] S druge strane, iskustvo Boga kroz Isusov život otkriva ga u novom svjetlu.

Kristologija, stoga, počinje s Isusom iz Nazareta. U nekoj mjeri, kristologija govori o Isusu iz Nazareta kao ljudskom biću. Isusovo bivanje ljudskim bićem čini ga univerzalno dostupnim na povijesnoj razini i u mjeri u kojoj je ljudsko biće može ga razumjeti svako drugo ljudsko biće. Stoga, prva stvar u kristologiji jest istražiti Isusovo čovještvo. Štogod netko kaže o Isusu Kristu mora se referirati na i biti verificirano u povijesnom Isusu, te svakome potencijalno spoznatljivo povijesnim istraživanjem.[434]

Prema Haightu, "biblijski stručnjaci koji tragaju za povijesnim Isusom pretpostavljaju naturalističke premise; oni rasuđuju i odlučuju o različitim pitanjima na temelju Isusovog

[432] Roger HAIGHT, The Case for Spirit Christology, 258.
[433] Roger HAIGHT, *An Alternative Vision. An Interpretation of Libration Theology*, 124.
[434] Usp. *Isto*, 125.

bivanja ljudskim bićem. U kristologiji nije premisa da je Isus božansko biće, niti je zadatak objasniti kako je on bio ljudsko biće. Radije, premisa jest da je on bio ljudsko biće i zadatak je razumjeti kako se dolazi do Božjeg spasenja po njemu."[435] Tijekom povijesti, zbog dominantne sheme discendentalno-ascendentalne kristologije "odozgo" u teologiji, proces generičkog rasta u interpretaciji i razumijevanju ljudskog bića Isusa iz Nazareta je bio obratan. Model inkarnacijske kristologije (preegzistentnog Logosa) preuzeo je i postao polazišna točka teološke imaginacije, ugrožavajući pluralnost novozavjetnih kristologija i Isusovo čovještvo. Miller misli da Haightova generička-odozdo kristologija počinje i završava s "Isusom", a ne s "Isusom Kristom". Njegova *knjiga Jesus, Symbol of God* govori o Isusovom ljudskom životnom tijeku, a kroz simboličku metodu o Isusovom Bogu, isključujući tekstove o "Kristu" koje karakterizira Pavlov i pseudopavlovski korpus.[436]

Umjesto trostupanjske kristologije koja počinje s Logosom i njegovom inkarnacijom, konstruktivna kristologija se bavi povijesnim Isusom. Nije dovoljno reći o Haightu da je njegova polazišna točka "čovještvo" ili Isusova ljudska narav, nego povijesni pojavak osobe, Isusa iz Nazareta, te način mišljenja koji nije metafizički nego povijesni. "Premisa i polazna točka nisu vječni Logos, nego Isus iz Nazareta... Pretpostavka i polazišna točka su definirani ljudskim bićem, Isusom, i pitanjem koje se tiče onoga što može značiti iskaz da je Isus božanski."[437] Povijesna svjesnost fiksira imaginaciju na povijesnu Isusovu ljudsku osobu i ne pretpostavlja vječno pre-egzistentni Logos. Isusa iz Nazareta ne treba zamišljati kao nekoga tko živi na nekom drugom mjestu prije svoga rođenja u Betlehemu, zbog toga što je on ljudsko biće, stvorenje.

Povijesna polazišna točka za kristologiju i čovještvo Isusa iz Nazareta kao polazišna točka potvrdila je svoju vrijednost za oboje, i za religijski pluralizam i međureligijski dijalog. Dijalog nije nametnut samo kontekstom religijskog pluralizma, nego i samom kršćanskom vjerom. Ti faktori osnažuju fokus na čovještvo Isusa iz Nazareta jer prema Haightovom sudu sve strane uključene u međureligijski dijalog mogu zajednički dijeliti poštovanje prema povijesnom Isusu. "Pošto svatko zna ili može znati i prihvatiti da je Isus bio ljudsko biće, i budući da se sve strane u dijalogu mogu načelno složiti oko jedne ili druge povijesne interpretacije Isusa, prvi zadatak kristologije u situaciji međuvjerskog dijaloga jest predstaviti

[435] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 222-223.
[436] Usp. Edward Jeremy MILLER, Jesus, Symbol of God. Does It Work?, 167-169.
[437] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 291.

Isusa iz Nazareta."[438] Zbog povijesne svjesnosti koja se izražava u senzibilitetu za povijesne činjenice u povijesti čovječanstva, ljudi spontano prihvaćaju Isusa kako ljudsku osobu.

Haight usmjerava svoju pozornost na Sina Božjega, naslov u Markovom evanđelju koji otkriva samo jedan aspekt Markove kristologije. Taj naslov ima mnoge moguće konotacije, mijenjajući se u značenju ovisno o tome koji ga autori upotrebljavaju (Marko i Ivan, na primjer). U Markovom evanđelju i u drugim sinoptičkim evanđeljima, fokus je na Isusu. Isus iz Nazareta središte je i žarišna točka tih kristologija. Iako Marko zna da je Isus uskrsnuo i da je uzvišen, on počinje svoju kristologiju s Isusom kao ljudskim bićem. Naslov Sin Božji središnji je u Markovom evanđelju. U knjizi *Jesus, Symbol of God,* Haight analizira značenje ovog naslova koji otvara (Mk 1, 1) i zatvara (Mk 15, 39) Markovo evanđelje. Isus je bio Sin Božji kao od Boga izabrani i ljubljeni. On je određen biti Mesijom u kome je Bog prisutan. U njemu se manifestirala snaga Boga kao Duha kroz egzorcizme i u darivanju konačnog autoriteta koji nadilazi Mojsija i Iliju. Čak i u smrti, rimski satnik priznaje Isusa kao Sina Božjega. Ipak, kristologija Sina Božjega dvostupanjska je kristologija koja se ne bavi Isusovom preegzistencijom. Taj kristološki naslov ne uključuje Isusovu preegzistenciju kao Sina Božjega.

Naslov Sin čovječji mnogo je jasnije povezan sa soteriologijom Markova evanđelja nego naslov Sin Božji. Isus je poistovjećen s likom Sina čovječjega iz Danijela 7, 13 kao razjašnjenje i odgovor na situaciju poniženja i patnje. Isus iz Nazareta koji podnosi patnju i konačno smrt na križu bit će opravdan kao Sin čovječji Božjom snagom i slavom. "Kad netko počinje gledanjem na Isusa kao ljudskog bića, što taj zapravo i mora ako želi sačuvati apologetsku strukturu kristologije, djelo spasenja ne izgleda kao transakcija između Boga i Boga, između Boga i božanskog Logosa, nego između Boga i ljudskog bića i onda između Boga i ljudskog bića kroz posredovanje povijesnog događaja Isusa."[439]

Haight nalazi drugi biblijski izvor koji podupire Isusovo čovještvo kao polazišnu točku kristologije u interpretaciji Isusa Krista kao posljednjeg Adama. Iz Pavlove poslanice Rimljanima, Haight citira dva retka: "Dakle, grijeh jednoga - svim ljudima na osudu, tako i pravednost Jednoga - svim ljudima na opravdanje, na život! Doista, kao što su neposluhom jednoga čovjeka mnogi postali grešnici tako će i posluhom Jednoga mnogi postati pravednici" (Rim 5, 18-19). Ovaj paralelizam između Adama i Isusa Krista čini ga drugim i posljednjim Adamom. "Usporedba s Adamom čini jasnim da je Isus ljudsko biće. To nije preegzistentna kristologija, nego dvostupanjska kristologija u kojoj onaj koji je uspoređen s Adamom jest

[438] *Isto*, 421.
[439] Roger HAIGHT, *An Alternative Vision*, 129.

Isus iz Nazareta koji je otišao u smrt iz poslušnosti, bio uskrišen i uzdignut, i sad je onaj koji determinira čovještvo do kraj vremena."[440]

U jednoj od meditacija ignacijanskih duhovnih vježbi, Ignacije uspoređuje Isusa s kraljem koji započinje svoju plemenitu misiju i poziva svoje vitezove da mu se pridruže u toj zadaći. Iz toga Haight ističe nekoliko važnih uvida. Duhovne vježbe ne predstavljaju nauk o Isusu, nego priče iz evanđelja u kojima se on pojavljuje. One govore o Isusu iz Nazareta, a ne o nebeskom Kristu. Razlog za takvo predstavljanje Krista u duhovnim vježbama Haight vidi u poimanju kršćanske duhovnosti kao "nasljedovanja Isusa" ili u tradiciji poznato kao "imitatio Christi". Pretpostavlja se da biti kršćanin znači živjeti kao Isus i činiti ono što je on činio. To objašnjava činjenicu zašto Ignacije u većem dijelu predstavlja Isusa ne kao božansko, nego kao ljudsko biće, u kojem, oni koji obavljaju duhovne vježbe, mogu pronaći i usvojiti obrazac ponašanja. Ignacije inzistira, kaže Haight, na tome da Isus sudjeluje u svim teškoćama ljudskog života. Druga važna karakteristika je da je Isus svojom javnom službom aktivno angažiran u svijetu, što je protivno mnogim duhovnostima u kojima se govori o povlačenju iz svijeta.[441]

Štoviše, Haight smatra da se duhovne vježbe mogu ponuditi i nekome tko nema religioznu vjeru, jer se one sastoje u imaginativnom ulaženju u evanđeoske priče o Isusu iz Nazareta. Iako je sam Ignacije imao visoku kristologiju, on inzistira na predstavljanju evanđeoskih priča na način koji zapravo naglašava Isusovo čovještvo u kojem ga se može nasljedovati. Ono je ključ Isusove pristupačnosti, komunikabilnosti i univerzalne važnosti. Haight je ipak svjestan da inzistiranje na Isusovu čovještvu može stvoriti napetost s onim što kršćanski nauk ispovijeda o Isusovoj osobi i odnosu prema Bogu. Ta napetost se nalazi ispod površine jezika koji Ignacije koristi u svojim meditacijama. Haight smatra da se problem može prevladati u pronalasku jezika koji može zadovoljiti obje strane, one koji su navikli misliti o Isusu kao božanskom biću i one koji mu pristupaju kao čovjeku suputniku na zemaljskom putovanju. To naravno nije teološki problem, smatra Haight, jer nauk većine kršćanskih Crkava čuva Isusov integritet ljudskog bića u svemu jednaka s nama. Interpretacija za tražitelje u duhovnim vježbama ne svodi Isusa na ono što je dotični sposoban afirmirati, kao niti to da nedostatak vjere dokazuje Božje nepostojanje. Ono što Haight želi predstavljanjem duhovnih vježbi nije redukcija, nego iznalaženje pravog jezika. Spomenutu napetost je moguće razriješiti strpljivošću s obiju strana, tolerancijom sa strane onih koji žele

[440] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 157.
[441] Usp. Roger HAIGHT, *Christian Spirituality for Seekers. Reflections on the Spiritual Experience of Ignatius Loyola*, 53., 153.

čuti više o Isusovom božanstvu i tolerancijom sa strane sekularnih tražitelja koji o tome možda čuju previše.[442]

Na kraju, Haight potvrđuje svoju polazišnu točku u kristologiji praveći pomak od klasične aleksandrijske paradigme hipostatske unije prema antiohijskoj paradigmi božanskog nastanjenja. Prva paradigma zamišlja Isusa kao preegzistentni Logos koji uzima ljudsku narav, dok druga pretpostavlja Isusa kao ljudsko biće u kojem se Bog kao Duh nastanjuje. U drugoj paradigmi, Isusovo čovještvo nije u pitanju. Ono je po sebi očito. Ta paradigma je definirana kao enhipostatska unija nekoga tko nije ništa manji od Boga kao Riječi s Isusovom ljudskom osobom.

7.2. Isusova ljudska narav ili ljudska osoba

Započinjući svoje razmišljanje o Isusu kao ljudskoj osobi, Haight ne poima dvije Isusove naravi (božansku i ljudsku) na statički i apstraktni način. Povijesna svjesnost i današnja kristološka problematika vodi ga da kaže: "Isus je bio ljudska osoba s integralnom ljudskom naravi u kome je nitko manji od Boga, i stoga božanska narav, na djelu."[443] Haight nije zadovoljan s reformulacijom koja kaže da je Isus stvarno bio božanska osoba s istinskim i integralnim čovještvom bez ljudske egzistencije. To bi značilo da Isus nije bio ljudsko biće, ljudska osoba, ljudski subjekt ili individua, nego božanska individua, osoba, biće i subjekt bez stvarne i istinske ljudske naravi. Stoga bi tako definirana ljudska narav egzistirala odijeljeno od osobnosti. Sinoptička evanđelja ne prikazuju Isusa odijeljenog od njegove konkretne ljudske osobe. To bi se uklapalo u esencijalizam skolastičke filozofije koja kaže da se "realna esencija ili esencijalne naravi mogu razlikovati od i odijeljeno od njihovog vlastitog egzistencijalnog čina ili odgovarajuće individualnosti."[444] Kad bi to bilo moguće, to bi negiralo Isusovu konsupstancijalnost s ljudskim bićima. U tom smislu Isus ne bi bio sličan drugim ljudskim bićima. Isus mora biti konsupstancijalan s ljudskim bićima u svim aspektima i u svakoj situaciji.

Stoga, konstruktivna kristologija prije svega mora se baviti ne samo Isusovim čovještvom, nego također i s njegovom distinktivnom individualnošću. "Simboli oslobađaju univerzalno relevantna značenja kroz svoju konkretnost kao individua."[445] Kao što kaže sam naslov knjige, *Jesus, Symbol of God*, Isus je konkretni simbol Boga, njegovo čovještvo treba

---

[442] Usp. *Isto*, 89-90.
[443] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 461.
[444] *Isto*.
[445] *Isto*, 203.

biti izrečeno u individualnom ili konkretnom ljudskom biću. Ako simbol nije konkretan, ne može nam posredovati Božju prisutnost. Usprkos Isusovoj individualnosti ili partikularnosti kao ljudskog bića, simbolička interpretacija Isusa daje mu univerzalnu relevantnost.

Prema Haightu, Rahnerova Logos kristologija ne izlazi iz okvira kristologije dviju naravi i jedne (božanske) osobe. Hipostatska unija postaje enhipostatska unija u kojoj je Isusova ljudska stvarnost preuzeta od strane bića Logosa. Rahnerov pristup "odozdo" i aleksandrijski okvir ne dopuštaju mu da razvije cjelovito razvijenu kristologiju Isusa kao ljudskog bića totalno konsupstancijalnog s nama. "Kristologija koja počinje s istraživanjem povijesnog Isusa vođena je u pravcu ne da pretpostavi Isusovo 'čovještvo', nego njegovu konkretnu sliku kao povijesne figure, ljudskog bića."[446] Dok želi sačuvati Isusovo čovještvo i ljudsku individualnost, Haight ne odgovara na pitanje kako je Isus kvalitativno različit od drugih.[447]

7.3. Isusovo čovještvo prema Kalcedonskom koncilu

Haight upućuje istu kritiku Nicejskom koncilu i kristološkom nauku Kalcedonskog sabora. Može ju se sažeti u nekoliko primjedbi: isključiva ivanovska perspektiva, staromodni argumenti iz Pisma, hipostatizacija biblijskih simbola, kristologija odozgo u metodi i sadržaju i dvosmislenost o objektu kristologije. Osim kritike, Haight navodi potrebu za obnovljenim jezikom koji je više prikladan za naše vrijeme i koji bi vjerno prikazao kalcedonski nauk. Jezik i teološki način mišljenja Kalcedona napustili su Isusov lik sinoptičkih evanđelja. Kalcedon se "bavi Isusom u apstraktnim i općim metafizičkim kategorijama naravi, osobe, supstancije i bića. Kad ta vrsta jezika kontrolira temu, ona kompromitira imaginativni fokus na Isusa iz Nazareta."[448] Na nekim mjestima, Haight nalazi kontradikciju između nauka o osobi i naravi, i životne, egzistencijalne i povijesne kvalitete Isusova jedinstva s Bogom kako nam ga predstavljaju sinoptička evanđelja. Haight uočava kontrast između doktrinarnog jezika Kalcedona i povijesnog jezika o Isusu. Štoviše, prvi pokazuje tendenciju prema tome da zamijeni drugoga. Kalcedon tvrdi Isusovu konsupstancijalnost s nama, ali u isto vrijeme govori o Isusovom jedinstvu s Bogom, čineći ga jedinstvenim i različitim od drugih bića. Sinoptička evanđelja ne predstavljaju Isusa kao božansku osobu niti uspostavljaju odnos

[446] *Isto*, 442.
[447] Usp. Susan SMITH, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haighta, 282.
[448] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 289.

prema božanskom principu u njemu, nego ga oslikavaju kao osobu sličnu svim ljudskim bićima koja je oslovljavala Boga svojim Ocem.

Za Haighta, Kalcedonski nauk uči da je Isus božanska osoba s ljudskom naravi. Stoga, Isus nije stvarno ljudska osoba. On je božansko biće, osoba ili hipostaza koja ima integralnu ljudsku narav. Ta ljudska narav je apstraktna zato što ne pripada ljudskoj osobi, hipostazi ili individui. Haight razlikuje ovdje između osobnosti (*personhood*) i psihološkog identiteta ili svijesti o sebi. "Ljudska narav o kojoj namjerava govoriti Kalcedon nije apstraktna u smislu da je čisti pojam ili generaliziran koncept karakteristika. Ljudska narav Isusa iz Nazareta odnosi se na njegovo konkretno i puno ljudsko pojavljivanje u povijesti."[449] Apstraktnost Isusove ljudske naravi, prema Haightu, sastoji se u činjenici da narav ljudske osobe subzistira u Logosu koji je uzeo tu narav, tj. Isusova ljudska narav subzistira u božanskoj hipostazi. "Isusova ljudska narav nema svoju vlastitu hipostazu."[450] To nigdje nije rečeno izričito ili direktno, ali je implicirano u kalcedonskom nauku, što je vidljivo u njegovim kasnijim interpretacijama.

Božanska osoba Logosa koji je Bog princip je jednosti (*oneness*) u Isusu Kristu. Logos je subjekt koji uzima integralnu ljudsku narav, ali ne ljudsku egzistenciju. Božanski Logos uzima ljudsku narav kao svoj instrument. Stoga, Isus kao ljudsko biće nije djelatnik ili subjekt u povijesti, nego Bog. Nakon rečenoga, vrlo je teško ne misliti Isusa jednostavno kao Boga. "Bog je učinio da bude svjesni djelatnik u povijesti, sudionik u konačnome, stvorenjski sustav uzročnosti kao stvorenjski djelatnik, unutar čovještva koje nema svoj vlastiti ljudski *esse* i individualnost."[451] To kompromitira Isusovu konsupstancijalnost s nama i njegovo bivanje integralnim ljudskim bićem. Isus s nama dijeli samo zajedničku vrstu bića, ali se razlikuje od nas u tome što ima Logos kao temelj svoga bića. Zato ga treba percipirati kao radikalno drukčijeg od nas. Haight tvrdi da iako postoji nauk o dvije naravi, mnogi kršćani su monofiziti u praksi, zbog toga što je Isusova ljudska narav postala manje realna. Njegova osoba ili ontološki identitet nije integralno definiran.

Kristologija u postmodernom vremenu iznosi glavnu kritiku te doktrinarne forme sugerirajući promjenu stajališta koja ostavlja netaknutom kalcedonsku problematiku. Inkarnacijska Logos kristologija (*Logos-sarx* ili *Logos-anthropos*) nalazi se u pozadini rasprave koja je vodila prema kalcedonskog nauka. Kalcedonski jezik se bavi jedinstvom i međuodnosima Isusova božanstva i čovještva koristeći metafizičko pojmovlje. Suvremeni

[449] *Isto*, 289.
[450] *Isto*.
[451] *Isto*, 290.

pristup kristološkom problemu promijenio je svoje polazište. Kristološka rasprava počinje od povijesnog Isusa, a ne od Logosa i njegove inkarnacije. Isus iz Nazareta kao povijesna osoba je središte kristologije, radije nego "čovještvo" ili Isusova ljudska narav. Način razmišljanja se promijenio više u prilog povijesnom nego metafizičkom.[452] "Problem nije kako držati zajedno ljudsku i božansku narav u nekom subjektu koji je metafizički jedan, nego je problem u tome kako razlikovati karakter povijesnog ljudskog bića."[453] Brojna istraživanja povijesnog Isusa i imaginativni konstrukt koji govori o Isusu kao integralnom ljudskom biću, stvorio je novu situaciju gdje suvremena kristologija postavlja drukčija pitanja nego što ih je postavljao Kalcedonski sabor. Pretpostavka i polazište je Isus iz Nazareta, a ne vječni Logos. Isusovo čovještvo se pretpostavlja i ne treba objašnjenja dok značenje njegova božanstva mora biti na odgovarajući način izraženo. Nakon svega, Isusovo bivanje čovjekom je bliže našoj sposobnosti razumijevanja zbog toga što mi znamo što to znači biti čovjek na konkretan način. Iako ljudska egzistencija ostaje misterij, možemo se osloniti na neke konkretne datosti jer smo i mi uronjenu u taj misterij.

Na primjeru *communicatio idiomatum*, Haight demonstrira kako tradicionalni jezik ne funkcionira u novoj situaciji. Kalcedonski nauk afirmira jedinstvo dviju cjelovitih naravi u jednoj osobi kojoj su pripisane božanske kvalitete kao jednom subjektu koji je Isus iz Nazareta, utjelovljeni Logos. Kad se to kaže, Isus je oslikan kao sveznajuće, svemoguće, netrpeće biće. Konačno, on je prikazan kao Bog. Ipak, za kritičko i povijesno istraživanje Isusa, ovaj jezik nije adekvatan zbog toga što cijeli sustav i logika iza kalcedonskog jezika apstrahira od povijesnog Isusa i odlazi od konkretne, povijesne imaginacije. Takva vrsta jezika ne udovoljava temeljnom kriteriju kristologije da Isusa treba gledati kao realno ljudsko biće. "Subjekt Isus, osoba, bio je slab, onaj koji ne zna sve, podložan patnji i ni najmanje nije nastupao kao Yahweh ili Otac ili Bog. Promjena misaonog okvira razumijevanja učinila je nevjerodostojnim tradicionalni jezik."[454]

Haightova kritika Kalcedona nije upravljena protiv njegova sadržaja, nego protiv teoretskog konteksta unutar kojeg je isti oblikovan. Nema potrebe za promjenom sadržaja, nego je potrebno promijeniti okvir, premise, jezik i metodu argumentacije kalcedonskog nauka. "Promjena prema povijesnoj imaginaciji i polazištu potkopava plauzibilnost

---

[452] Isus iz Nazareta otkriva Božju stvar onim što govori i čini, a nauk o njemu nastaje kasnije. Haight smatra da Isus predstavlja prijedlog za ljudsko djelovanje, projekt. Za njega je klasični kršćanski nauk rezultat drugorazrednih pitanja o unutarnjem metafizičkom karakteru Isusa iz Nazareta do kojeg se dolazi spekulacijama i raspravama koje evoluiraju u kršćanski nauk. Usp. Roger HAIGHT, *Christian Spirituality for Seekers. Reflections on the Spiritual Exercises of Ignatius Loyola*, 153-154.
[453] *Isto*, 291.
[454] *Isto*, 292.

ivanovskog okvira koji je zauzvrat diktirao metafiziku božanskog subjekta, osobe i hipostaze. Povijesna svjesnost koja fiksira imaginaciju na Isusovu povijesnu osobu dovodi u pitanje slobodu pridavanja Isusu božanskih kvaliteta."[455] Pozitivna strana Kacedona za Haighta je ta da on afirmira Isusovu konsupstancijalnost s ljudskim bićima kao suprotnu monofizitizmu koji ugrožava Isusovo bivanje u punini ljudskim. Na taj način, Kalcedon usmjerava kristologiju natrag prema Isusu povijesti.

Nakon što je kritizirao jezik i formu kalcedonskog nauka, Haight reformulira pretpostavke i premise za bolje razumijevanje tog nauka.

1*) Isus je bio i jest ljudsko biće*. To je prva pretpostavka i premisa za interpretaciju kalcedonskog nauka. Činjenica da je Isus bio i da jest ljudsko biće je važna zbog sadašnjeg intelektualnog i kulturnog konteksta u kojem netko oblikuje opću sliku stvarnosti. "U tome kontekstu, činjenica da je Isus bio ljudsko biće nije datost vjere; to je nešto što povjesničari i ljudi općenito znaju da je istina. Fakticitet Isusove ljudske egzistencije jest ono što čini ovu premisu. Štoviše, materijal o Isusu u Novom zavjetu svjedoči tomu. Isus je bio ljudsko biće."[456] Tvrdeći da je Isus bio muškarac, Haight ne pridaje nikakvu općenitu važnost činjenici njegova spola. Na temelju soteriološkog aksioma Grgura Nazijanskog (*Ono što nije preuzeto ne može biti spašeno...*),[457] Haight pokušava dokazati svoje tvrdnje. Unutar okvira inkarnacijske kristologije, ovaj aksiom je pomogao ustanoviti egzistenciju racionalne ljudske duše u Isusu. Inače, integralno čovještvo ne može biti spašeno. Ne može se reći analogno da je Bog prisutan i djelatan u muškarcu različito od žene zbog toga što bi to impliciralo da ženstvenost nije preuzeta i stoga nije obnovljena. Aksiom kaže da Bog nije samo preuzeo jedan segment ljudskog bića ili jedan aspekt ljudskog stanja, nego cijelo čovještvo, cjelovito i potpuno. S teološkog stajališta je irelevantno je li Isus bio muškarac ili žena. Ipak, činjenica da je on bio muškarac ne znači da se iz toga mogu izvući specifične teološke tvrdnje.

b) *Božju prisutnost Isusu treba shvatiti kao prisutnost unutar njegovog čovještva.* "Božansko u Isusu se ne pojavljuje preko i iznad Isusovog bivanje ljudskim bićem, nego radije upravo unutar načina na koji je Isus bio čovjek, načina na

[455] *Isto*.
[456] *Isto*, 293.
[457] Grgur NAZIJANSKI, Epistle 101 to Cledonius the Priest Against Apollinarius, u: *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Cyril of Jeruzalem and Gregory of Nazianzen*, VIII, Edinburgh-Grand Rapids, Michigan, 1893., 440.

koji je živo i učio. Isusovo božanstvo nije dodano povrh njegova čovještva, niti je njegovo čovještvo neka apstraktna ljudska narav dodana na ili uzeta od strane njegova božanstva."[458] Razumijevanje načina Božje prisutnosti Isusu mora početi premisom Isusove integralne ljudske egzistencije. Treba sačuvati integritet Isusove ljudske egzistencije kao konačnog i stvorenog bića.

c) *Isusova sloboda je integralna i autonomna*. Bog ne djeluje u Isusu kao kroz neki slijepi instrument. Bog vrši svoj utjecaj na Isusa na isti način kao i na druga slobodna stvorenja. To eliminira monofizitizam koji drži Isusovu ljudsku narav pasivnim instrumentom za djelovanje božanskog Logosa.

"Ključ za interpretaciju kalcedonskog nauka, kao i kristologije uopće, leži u njegovoj soteriološkoj strukturi."[459] Iskustvo spasenja pokazuje soteriološku logiku kristologije i stavlja ju na prvo mjesto. Spasenjska teorija je usko povezana s tim iskustvom na kojem je utemeljena kristologija. Stoga, spasenje vodi čovjeka do iskustva koje je zajedničko kalcedonskom nauku, teologiji koja ga je iznjedrila i modernom kršćanskom razumijevanju.

Tvrdnja da je izvor spasenja u Bogu koji jedino može dovesti do konačnog spasenja ljudskog roda sačinjava prvu zajedničku iskustvenu temu. To je središnje u aleksandrijskom poimanju pobožanstvenjenja koje je sklono vidjeti ljudsku narav kao pasivnu u tom procesu. U isto vrijeme, čežnja za spasenjem koje dolazi jedino od Boga, daje čovjeku mogućnost prepoznati i susresti Boga u Isusu koji je posrednik Božjeg spasenja. "Prvo osnovno iskustvo koje je u pozadini kalcedonskog nauka, stoga je, da je uistinu Bog onaj kojeg susrećemo u Isusu"[460] Druga zajednička tema je ta da sama ljudska sloboda sudjeluje u ljudskom spasenju. Drugim riječima, Bog uzrokuje ljudsko spasenje kroz spasenje ljudske slobode. Ljudska sloboda je aktivna u Isusu kao Božjem posredniku spasenja i u ljudskom rodu koji sudjeluje u tom spasenju. Spasenje koje Bog nudi ljudskoj slobodi zahtijeva ljudski odgovor. Inače, to ne bi bilo spasenje ljudske slobode, nego nametanje ljudskoj slobodi, jer ljudska sloboda uključuje razmišljanje, odgovornost, odluku i djelovanje. Sloboda se pokazuje kroz prakticiranje kritičkog razmišljanja, izbora, opredjeljenja i činjenja što je mnogo više nego puko pristajanje, prihvaćanje i slaganje. Isus mora biti slobodan i drugi ga trebaju moći nasljedovati. On mora biti ljudski kao što je Adam bio. Kalcedon izražava drugo osnovno

[458] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 293.
[459] *Isto*, 294.
[460] *Isto*.

iskustvo da je Isus ljudsko biće konsupstancijalno s nama, kroz čiju integralnu ljudsku egzistenciju Bog djeluje poradi ljudskoga spasenja.

Kako bi razotkrio temeljno značenje Kalcedonskog nauka, Haight koristi soteriologiju kao ključ. On sažima taj nauk u tri propozicije. Prva, Kalcedon kaže da je ne manje od Boga prisutno i aktivno poradi ljudskog spasenja u punoj ljudskoj egzistenciji Isusa iz Nazareta. Drugo, tvrdeći da je Isus istinski čovjek i konsupstancijalan s ljudskim bićima, Kalcedon pokazuje Isusa kao ljudsko biće koje donosi autentičnu objavu i spasenje ljudske egzistencije. Treće, obje propozicije zajedno pokazuju na "dijalektičku strukturu Isusa kao povijesnog simbola Božjeg spasenja ljudskog roda."[461]

Haight dodaje još neke komentare ovih propozicija. One ne daju objašnjenje o tome kako je Bog prisutan u Isusu koristeći pojmove osobe i naravi. Nakon svega, Haightova interpretacija kalcedonskog nauka nije zamišljena kao neko objašnjenje, nego kao opisno izvješće o njegovu značenju. "Značenje nalazimo u vjerskom iskustvu koje se nalazi u podlozi cijelog nauka."[462] Isus je objekt tog vjerskog iskustva, te je on doživljen kao posrednik Božjeg spasenja. Polazište tog nauka jest ta vrsta iskustva. Bez te vrste iskustva ne bi postojao uopće nikakav nauk. Ovu činjenica o nauku ne može se poistovjetiti s teologijom koja je nastala na pojmovima osoba i naravi. Radije, jezik osobe i naravi funkcionira kao instrument kako bi se prenijelo to značenje jezikom koji je razumljiv onima koji su živjeli u petom stoljeću. Kako bi se ostalo vjernim kalcedonskom jeziku jedne osobe i dviju naravi i u isto vrijeme udovoljilo potrebama kristologije odozdo, moglo bi se prereći kalcedonsku izjavu (Isus je božanska osoba s dvije naravi) na način da se kaže da je Isus ljudska osoba s dvije naravi. Prema Haightovom mišljenju, moguće je zadržati jezik jedne osobe s dvije naravi i Isusovu individualnost i ljudsku osobnost koja u sebi integrira božansku i ljudski narav.

U postmodernom kontekstu koji je karakteriziran povijesnom svjesnošću, interpretacija značenja kalcedonskog nauka naglašava Isusovo čovještvo. To korespondira s povijesnim razvojem nauka jer se on, u određenom smislu, razvijao kao odgovor na postnicejske monofizitske tendencije. Nicejska afirmacija inkarnacije *ne manjeg od Boga u Isus* shvaćena je u ivanovskom okviru discendentne kristologije i potpomognuta aleksandrijskom Logos-sarx kristologijom. Krajnja posljedica je tendencija da se potkopa razumijevanje Isusa kao integralnog ljudskog bića. "Protiv tog trenda, Kalcedon afirmira Isusovu konsuptancijalnost s ljudskom egzistencijom koristeći jezik naravi. Ali u isto vrijeme, Isusova ljudska narav je podređena ili podvedena (*subsumed*) pod božanski subjekt, osobu ili

[461] *Isto*, 295.
[462] *Isto*.

hipostazu."[463] Haight stoga zaključuje da Kalcedon nije otišao dovoljno daleko, i usprkos njegovoj namjeri, nije potpuno predstavio Isusa kao ljudsko biće kao što je on predstavljen u sinoptičkim evanđeljima. Prema Haightovom razumijevanju kalcedonskog nauka, on je trebao biti dijalektičko upotpunjenje Niceje, ali mu je nedostajao prikladan jezik. Stoga kalcedonski jezik treba preformulirati na način da afirmira realnost Isusa kao ljudskog bića sa snažnijim povijesnim naglaskom u postmodernom kontekstu. Ta vrsta interpretacije Kalcedona zadržava svoju karakterističnu teologiju jedinstva i različitosti (u jednoj osobi su dvije naravi, sjedinjene ali nepomiješane; neodijeljene, ali različite i nezamjenjive). Ova formula koja čuva jedinstvo i različitost ne nudi opis Kristove konstitucije. "Naime, interpretativna formula, da je kroz puno ljudsko iskustvo Isusa iz Nazareta *nitko manji od Boga* prisutan i djelatan za ljudsko spasenje, je povijesno svjesni iskaz koji sažima naraciju."[464] Ta naracija se bavi ljudskim spasenjem koje je ostvareno kroz i po Isusu. Ona je usredotočena na Isusa iz Nazareta, angažira konkretnu i povijesnu imaginaciju. Ta interpretativna formula otkriva simboličku strukturu Isusa koji je posrednik Boga nama ljudima. On, kao ljudsko biće poput nas, čini Boga prisutnim ne samo sebi, nego također i nama. Njegova konsupstancijalnost s nama čini ga objaviteljskim i nasljedovateljskim spasiteljem. "Interpretacija Isusa kao simboličkog posrednika je unutarnje dijalektična, upravo u tom smislu održavajući kalcedonsko učenje. Isus je ljudski simbol koji čini prisutnim ono što je drukčije od njega samoga, Boga.[465]

7.4. Isusovo čovještvo u pomaku prema antiohijskoj paradigmi božanskog nastanjenja

U devetom poglavlju knjige *Jesus, Symbol of God*, Haight izlaže o dvjema vrstama kristologije četvrtog i petog stoljeća. Prva je aleksandrijska kristologija, koja je okarakterizirana kao Riječ-tijelo, *Logos-sarx* ili inkarnacijska kristologija. Druga je antiohijska kristologija označena kao Riječ-čovjek, *Logos-anthropos* ili nastanjujuća kristologija. U aleksandrijskoj inkarnacijskoj kristologiji, Bog je princip Isusova djelovanja tako da ljudska inicijativa uopće ne postoji. To je kristologija samo jednog subjekta koja ne prolazi. Temeljni uvid je usredišten u jednom božanskom Logosu koji uzima tijelo kao svoje vlastito koje obuhvaća svekoliko značenje ljudskog bića. "No, u aleksandrijskoj tradiciji ne

[463] *Isto*, 296.
[464] *Isto*.
[465] Usp. *Isto*, 296-297.

čini se da je Isus začet kao integralno ljudsko biće. Njemu nedostaje racionalna duša ili nije ljudski subjekt ili je bez principa ljudske individualnosti, slobode i djelovanja."[466] Haightova kritika aleksandrijske kristologije svodi se na monofizitsku tendenciju te kristologije koja postaje njezina slabost u kontekstu postmoderne povijesne svjesnosti. Ona ima tendenciju razriješiti nužnu tenziju između dviju naravi u Isusu u jednu božansku narav budući da ne shvaća da sva posredovanja Boga moraju biti u svojoj strukturi dijalektička, što je preduvjet mogućnosti povijesnog posredovanja Boga. Čini se kao da teološko poimanje aleksandrijske kristologije teži prema direktnom predstavljanju i omogućavanju zamišljanja njegove konstitucije. Na žalost, aleksandrijska kristologija dolazi vrlo blizu mitološkome, gdje se Isusa zamišlja kao onoga koji je egzistirao u vječnosti, sišao dolje na zemlju i vratio se natrag u vječnost.

Haight vidi snagu aleksandrijske kristologije u njezinom naglasku na božanstvo Isusa Krista, u uvjerenju da spasenje dolazi samo od Boga i u tome da je Isus posrednik ljudskog spasenja.

Za razliku od aleksandrijske kristologije, antiohijska nastanjujuća kristologija vidi Isusa kao povijesnu figuru ili osobu s dvije različite naravi. Njezin fokus je na povijesnoj figuri Isusa iz Nazareta, koji je ljudsko biće preuzeto (*assumed*) od strane Riječi. Jedan lik Isusa Krista u sebi inkorporira dualnost božanstva i čovještva. "Isus Krist je od početka uzneseno (*assumed*) ljudsko biće u kojem Bog prebiva."[467] Antiohijska kristologija karakterizira Isusa Krista kao integralno ljudsko biće u kojem prebiva Logos.

"On [Haight] želi izbjeći pribjegavanje izravnoj aleksandrijskoj kristologiji."[468] Kako bi sačuvao kalcedonski jezik *jedne osobe s dvije naravi* i zadovoljio zahtjeve logike kristologije odozdo, čini se da je Haight skloniji reproduciranju antiohijskog tipa kristologije zbog toga što ona bolje oslikava Isusovu stvarnost i udovoljava zahtjevima kristologije odozdo.[469] Haight predlaže neke modifikacije za vitalnost Logos kristologije u postmodernom pluralizmu. Jedna od njih je ta da Logos kristologija mora biti sukladna klasičnoj kristologiji, "ali ne može slijediti aleksandijski okvir Logosa koji preuzima čovještvo, nego antiohijski model nastanjenja Duha u Isusu, osnaženja Isusa kao pionira i usavršitelja našeg čovještva i prikazivanja Isusa sličnog nama, u kojemu Duh također dolazi nastaniti se."[470]

---

[466] *Isto*, 266.
[467] *Isto*, 267.
[468] Anthony BAXTER, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haighta, u: *Journal of Theological Studies*, 51 (2000.) 1, 401.
[469] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 295-296.
[470] Adam G. BARTHOLOMEW, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haighta, u: *Homiletic*, 27 (2002.) 1, 31.

Kako bi izbjegao konstruiranje trostupanjske naracije silaska i uzlaska božanskog bića, Haight uzima okvir antiohijske kristologije, počinjući "odozdo" s Isusom kao ljudskim bićem koje je potpuno konsupstancijalno s nama. Izbjegavajući adopcionizam, "Bog kao objaviteljska prisutnost i Riječ prebiva u tom ljudskom biću od prvog trenutka njegove egzistencije, i kroz Isusov slobodni odgovor toj prisutnosti, on postaje njezin konkretni simbol, utjelovljujući Boga kao Riječ u sebi i otkrivajući njegovu prisutnost drugima."[471]

[471] William P. LOEWE, Two Revisionist Christologies of Presence. Roger Haight and Piet Schoonenberg, 109.

8. ISUSOVO BOŽANSTVO U KRISTOLOGIJI ROGERA HAIGHTA

Roger Haight izdvaja šest pitanja[472] na koja treba odgovoriti bilo koja suvremena kristologija. Šesto i zadnje pitanje, koje je na osobit način goruće pitanje danas, tiče se Isusova božanstva. Haight stavlja u suodnos problem načina razumijevanja tradicionalnog nauka Isusova božanstva, uključujući potrebu za pomirenjem univerzalne važnosti Isusa Krista, s uvjerenjem da druge religije imaju ulogu u svjetskoj povijesti u skladu s Božjom providnošću. Ideja Isusova božanstva je usko povezana s iskustvom Božjeg spasenja u Isusu koje generira usko povezivanje Isusa s Bogom. Haight pokušava objasniti ili konstruirati Isusovo božanstvo pojmovima koji ostaju vjerni Novom zavjetu i klasičnom koncilskom nauku. U isto vrijeme, on teži interpretaciji Isusova božanstva koje je vjerodostojno i shvatljivo za postmodernu intelektualnu kulturu.[473]

8.1. Isusovo božanstvo i njegovo javno djelovanje

Govoreći o Isusovim čudesnim djelima, Haight tvrdi da nije moguće pripisati posebni historicitet događajima u izvješćima o čudima jednostavno zbog toga što to nije moguće znati. U stvari i nije stvarno važno budući da "same priče o čudima ne mogu nam reći ništa o Isusovom božanskom podrijetlu. Štoviše, na nekim mjestima literarna imaginacija može pomračiti i sakriti Isusovo posredništvo božanskoga."[474] Oslikavanje Isusa kao nadnaravnog čudotvorca može umanjiti njegovu kredibilnost kao posrednika Božje transcendentne i suverene moći. Iako je povijesno nedvojbeno da je Isus liječio bolesnike, manifestacija tih čudesa je sekundarna. Umjesto da kaže kako je Isus pokazao božanski karakter svoje osobe kroz čudesa, Haight karakterizira takva djela kao misteriozne manifestacije božanske moći u Isusovu životu. Mehanizam i način djelovanja te božanske moći ne možemo znati. Ipak, čini se povijesno ispravnim reći da su ljudi i najvjerojatnije sam Isus prepoznali Boga na djelu u njegovoj službi.

---

[472] 1) Prvo pitanje se odnosi na Isusa iz Nazareta. Tko je doista bio povijesni Isus? 2) Potreban je odgovor na pitanje Isusova uskrsnuća. Treba predstaviti koherentnu interpretaciju onoga što mnogi kršćani smatraju srcem kršćanske vjere. 3) Treba odgovoriti na pitanje ljudske patnje i zla u svijetu. 4) Odnos Isusa Krista prema drugim religijama i posredovanjima konačne stvarnosti. 5) Postavlja se pitanje značenja spasenja. Nije li ono previše nejasno i površno? 6) Pitanje Isusova božanstva u svijetlu tradicionalnog nauka i potrebe interpretacije istoga u današnjem vremenu.

[473] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 25-26.

[474] *Isto*, 82.

U ispitivanju Isusove službe ozdravljanja, Haight slijedi Schillebeeckxa i Vermesa.[475] Kroz ozdravljenja i egzorcizme, Isus posreduje Božji autoritet i moć nad bolešću. "Takva religiozna figura može također opraštati grijehe. Vermes je jasan o činjenici da ta moć opraštanja grijeha nije bila izvanredna za takvu vrstu osobe."[476] Isus kao iscjelitelj, egzorcist i djelitelj oproštenja grešnicima mora biti viđen u kontekstu karizmatskog judaizma.

Isus je propovijedao i učio takvim autoritetom koji je ostavio snažan dojam na ljude, tako da je u Novom zavjetu portretiran kao onaj koji je imao autoritet. "No, autoritet u religioznim stvarima je u konačnici posrednički; to je sposobnost otkriti i posredovati Božji autoritet ili konačnu stvarnost na ovaj ili onaj način."[477]

Isus je nazivao Boga "Ocem" i pokazao je intimnost s njim u molitvi. To nije ništa novo u židovskoj tradiciji. Može se naći mnoge zazive Bogu kao "Ocu" u Starom zavjetu. U Knjizi Mudrosti, pravednik je Božji sin koji Boga naziva svojim ocem, vjerujući da će ga Bog osloboditi njegovih neprijatelja. Pravednik vjeruje da ga Bog ljubi i da se za nj brine. On ima povjerenja u Božju moć i vlast nad zlom koje ga okružuje. Obraćajući se Bogu kao svome ocu, Isus koristi riječ "Abba", što znači "Tata" na hrvatskom i slična je djetetovom obraćanju svome ocu. Joachim Jeremiasova teza je bila da je to način obraćanja Bogu koji pokazuje jedinstveni, familijarni i osobni odnos između Isusa i Boga.[478] Međutim, Haight citira nedavne kritike takve teze, tvrdeći da riječ "Abba", čini se, nema to značenje koje mu se popularno pripisuje, nego da je riječ o jeziku kojim se služe odrasli u međusobnoj komunikaciji.[479] Jeremiasovu tezu su također kritizirali i feministički stručnjaci[480] čija je namjera bila "prekinuti normativnu vezu između sadašnjeg kršćanskog jezika o Bogu i patrijarhalnih institucija i androcentričnih misaonih obrazaca".[481] Haight zaključuje svoje razmišljanje o riječi "Abba" izjavljujući tri stvari; 1) Isus je nedvojbeno nazivao Boga "Ocem"; 2) na temelju Isusove službe, nemoguće je reći da je Isus isključivo koristio tu riječ "Otac" (Abba) za Boga; i 3) na temelju Isusove službe, može se isključiti ideološko (androcentrično ili patrijarhalno) korištenje riječi "Otac" za Boga.

---

[475] Geza VERMES, *Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospel*; Edward SCHILLEBEECKX, *Jesus. An Experiment in Christology*.
[476] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 73.
[477] *Isto*, 81-82.
[478] Usp. Joachim JEREMIAS, *The Prayers of Jesus*, London, 1967.
[479] *Vidi*, na primjer, Geza VERMES, *Jesus and the World of Judaism*, Philadelphia, 1983., 41., "Abba" Isn't Daddy, u: *Journal of Theology Studies*, 39 (1988.) 1, 28-47.; James BARR, "Abba, Father" and the Familiarity of Jesus' Speech, u: *Theology*, 91 (1988.) 741, 173-179.
[480] *Vidi*, Mary Rose D'ANGELO, Abba and "Father". Imperial Theology and the Jesus Traditions", *Journal of Biblical Literature*, 111 (1992.) 4, 611-630. i Theology in Mark and Q: Abba and "Fahter" in Context, u: *Harvard Theological Review*, 85 (1992.) 2, 149-174.
[481] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 101.

Nakon razmatranja pet najvažnijih tekstova iz Markova evanđelja koji govore o Sinu Božjemu (1, 1; 1, 11; 9, 7; 14, 61; 15, 39), Haight, oslanjajući se na Hookerovo i Gundryjevo istraživanje[482], nalazi izravnu poveznicu između naslova Sin Božji i Isusovog mesijanstva. Sin Božji je ekvivalent naslovu "Krist". Ispovijedajući pred velikim svećenikom da je on Sin Božji (Mk 14, 61), Isus se povezuje sa židovskim Mesijom. Mesijanstvo je ljudska služba. Stoga, status Sina Božjega označava božansko postavljenje, prije nego li božansku narav. "No, mesijanstvo definira Isusov status Sina Božjega u funkcionalnim, a ne metafizičkim kategorijama. Ne smije ga se oblikovati na način koji je poprimio u vrijeme patrističkih kristoloških rasprava. Na kraju, ne može se reći što sve sadrži naslov Sin Božji u Markovom evanđelju, ali u najmanju ruku on znači 'jedinstveni odnos s Bogom.'"[483]

Haight kritizira pretpostavku po kojoj sve što kristologija tvrdi o Isusu korespondira s njegovom vlastitom svijesti. Takve kristologije su više zainteresirane za neke oblike "implicitne kristologije" (povijesne samo-svjesne namjere) u Isusovom vlastitom životu, koje limitiraju Isusovo aktualno značenje i ulogu. Kroz istraživanje o Isusu, postalo je jasnije da neke kasnije novozavjetne i dogmatske interpretacije nisu bile dio Isusovog samo-razumijevanja. "Sigurno je da Isus nije pokazao nikakvu svijest o tome da je imao dvije naravi i da je bio hipostatski sjedinjen s božanskom Riječi... Izgleda da povijest potkopava Isusov imaginativni portret koji je pratio određene dogmatske koncepcije o njemu... Ono što kršćani afirmiraju o Isusu mora se primijeniti na njega u njegovom ovozemaljskom životnom tijeku."[484] Isusov unutarnji smisao nadilazi njegovu vlastitu svijest o sebi i te kasnije interpretacije Isusa mogu taj smisao uhvatiti iako možda nisu bile dio Isusove samo-svijesti ili samo-razumijevanja. Stoga, Haight ne misli da je "uvijek nužno da njegovi kršćanski sljedbenici projiciraju natrag u Isusovu svijest te kasnije interpretacije. Nemoguće je zamisliti da je povijesni Isus mislio o sebi da je konsupstancijalan s Ocem u smislu nicejskih pojmova."[485]

Haight tvrdi da sinoptička evanđelja nisu niti portret Isusa kao božanske osobe niti da govore o odnosu prema božanskom principu u njemu. Isus je oslikan kao jedan od nas koji se odnosi prema transcendentnom Bogu kao prema svome nebeskom Ocu.

"Božanstvo, na koje se odnosi 'božanska narav', i što to znači imati božansku narav, sve to ostaje u konačnici nerazumljivo objektivnom mišljenju... Povijesna svjesnost koja

---

[482] Usp. Morna D. HOOKER, *The Gospel According to Saint Mark*, London, 1991., 360.; Robert H. GUNDRY, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids, 1993., 909.
[483] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 161., citirajući Robert H. Gundrya, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, 909.
[484] *Isto*, 39.
[485] *Isto*, 211.

fiksira imaginaciju na povijesnu Isusovu osobu dovodi u pitanje takvu slobodu u pridavanju božanskih kvaliteta Isusu."[486]

Na kraju drugog poglavlja o metodi u kristologiji, u knjizi *Jesus, Symbol of God*, Haight postavlja tri kriterija za kristologiju: prvi, vjernost tradiciji; drugi, razumljivost u današnjem svijetu i treći, osnaženje kršćanskog života. U razradbi drugog kriterija, on se bavi s jedinstvenim i uzvišenim karakterom Isusa Krista s pogledom na postojanje i životnost drugih svjetskih religija. "Norma razumljivosti i koherentnosti zahtijeva da se pomiri univerzalna važnost Isusa Krista s uvjerenjima da i druge religije imaju ulogu u povijesti svijeta pod vodstvom Božje providnosti. Drugi usko povezani element tiče se načina razumijevanja tradicionalnog nauka o Isusovu božanstvu."[487]

8.2. Isusovo božanstvo i Nicejski sabor

Haight kritizira nicejski jezik iz današnje perspektive. Treba očekivati da formula koja je napisana davno prije u različitoj kulturi i intelektualnom miljeu treba biti u određenim točkama u raskoraku sa sadašnjom postmodernom kulturom.[488] No, čak i kad se gleda iznutra, iz sustava razumijevanja koji je generirao taj kredo, možemo se zapitati zašto je bilo zamislivo da Bog Otac nije moga biti utjelovljen u konačnom i materijalnom svijetu, a u isto vrijeme da je Sin koji je iste naravi kao Otac bio utjelovljen.

Haightova prva refleksija na nicejsku teologiju je ta da je on bila isključivo izgrađena na ivanovskom misaonom okviru. Negativnost takve vrste razvoja je u odbacivanju i isključivanju drugih tema koje nalazimo u novozavjetnim kristologijama. Nicjeski nauk koristi Pismo kao izvor izravno reprezentativne informacije o transcendentnoj stvarnosti. Netko bi se mogao upitati kako su nicejski oci znali da je Otac imao Sina, vječno rođenog i podređenog Ocu. Koji je bio izvor njihovog znanja o transcendentnom Bogu? Autoritet Pisma je odgovor. Pismo se citiralo kao da je ono opskrbljivalo premisama za logičko zaključivanje. Prema Haightu, takvo korištenje Pisma ne zadovoljava teologiju kao kritičku disciplinu zbog

---

[486] *Isto*, 291-292.
[487] *Isto*, 50.
[488] U predstavljanju duhovnih vježbi Ignacija Lojolskog, Haight kaže da je sam Ignacije imao najveću moguću kristologiju, da je za njega Isus bio Bog. Međutim, prihvaćanje božanstva Isusa Krista i pojmovi kojima je to božanstvo afirmirano bili su dio njegove tadašnje kulture, kaže Haight. Ipak, duhovne vježbe imaju različit pristup Isusu što ga čini pristupačnim svim ljudima, što je pak toliko bitno za Isusovu univerzalnu relevantnost. Ignacije se, kaže Haight, odnosi prema Isusu kao prema ljudskom biću bez da na ikakav način kompromitira njegovo božansko porijeklo. Usp. Roger HAIGHT, *Christian Spirituality for Seekers. Reflections on the Spiritual Exercises of Ignatius Loyola*, 42-43.

toga što zaključci takvog postupka ništa nisu bolji od premisa iz kojih su izvedeni. Stoga, Nicejsko vjerovanje treba reinterpretirati na drugim metodološkim temeljima.

"Nicejski nauk također potiče pomutnju glede svoga predmeta. Je li objekt tog nauka Isus? Ili Logos? Ili Bog? Problem ima svoje korijene u otklonu od pitanja Isusova statusa, koji je priznat kao nekako božanski u kultu i novozavjetnom jeziku, te sežu do problema mjesta Logosa unutar Božjeg života."[489] Kao posljedicu toga, Haight prepoznaje dvosmislenost nicejskog nauka koji vodi poziciji gdje je moguće više odgovora na pitanje govori li taj nauk o Isusu ili ne. Moguće je reći da to nije govor o Isusu, nego o Sinu, rođenom prije vjekova zato što "nicejski jezik rijetko vodi čovjeka da se imaginativno referira na Isusa iz Nazareta, već ga vodi prema nebeskom, vječnom Sinu."[490] Nicejski jezik više govori o diferenciranom životu u Bogu. Još uvijek, to je govor i o Isusu zbog toga što on izražava vjeru u Isusa Krista Gospodina koji je Logos, subjekt Isusova zemaljskog lika. Ipak, Haight pita, je li taj Isus iz Nazareta, kakvim ga predstavlja suvremeno istraživanje o Isusu, istovjetan s Isusom Kristom Gospodinom kakvim ga prikazuje nicejski nauk. U toj točci, Haight vidi duboki konflikt između slika o Isusu predstavljenim od strane kritičke rekonstrukcije Isusova lika i Isusa ocrtanog nicejskim naukom.

Nakana nije u tome da se nekoga nagovori da napusti stajalište nicejskog nauka zbog tog konflikta s historicizmom, nego radije da se razjasni ono što je rečeno tim naukom i načinom na koji je to izrečeno. "Originalni problem odnosi se na značenje Isusova božanstva za monoteiste. U krajnjoj liniji, Niceja je prije svega nauk o Isusu: to je mjesto otkud je došao problem, refleksija o Bogu usmjerena je natrag toj problematici."[491] Za Haighta, Arijeva se hereza sastoji u afirmiranju tvrdnje da je Logos stvorenje i negaciji Božje prisutnosti i spasenjske aktivnosti u Isusu, što je potkopalo Isusovo božanstvo. Isus Krist je subjekt nicejskog nauka koji privlači našu pozornost prema njemu. Nemoguće je reći bilo što o Božjem unutarnjem životu bez susreta s Bogom u Isusu. Takve spekulacije nisu utemeljene na kršćanskoj tradiciji. Haight sažima svoju kritiku nicejskog jezika iz postmoderne perspektive, naglašavajući probleme "hipostatizacije Logosa i pomak od novozavjetne kristologije odozdo prema drugostoljetnoj kristologiji odozgo. Rješenje tog problema sastoji se u reinterpretaciji značenja Niceje u smislu kristologije odozdo koja je vjerna nicejskom nauku i u skladu s Novim zavjetom."[492]

---

[489] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 279.
[490] *Isto*, 279-280.
[491] *Isto*, 280.
[492] *Isto*.

Haight definira hipostatizaciju kao proces pretvaranja ideje ili pojma u realno biće. Pojam "hypostasis", u širem smislu, znači individualnost nečega, individualna instantizacija unutar klase ili vrste. Hipostatizacija je interpretacija pojma kao egzistirajućeg bića ili materijalizacija neke ideje. Reificirati znači konstruirati stvarnost iz objekta figurativnog govora. U Starom zavjetu, simboli Mudrosti, Riječi i Duha koji se referiraju na Boga nisu hipostatizirani, nego personificirani. Ti simboli su govorne figure koje nisu različiti ili diskretni entiteti ili bića. "Glavni razvoj nastupio je onda kad je personifikacija transformirana u hipostatizaciju, tj. intencija da se prema onome što je bila govorna figura odnosi kao prema *realnom biću*."[493] Prema Haightu, ta hipostatizacija Logosa prožima i opterećuje nicejski jezik, kojeg stoga treba reinterpretirati.

Ta reinterpretacija se mora učiniti u dva koraka. 1) interpretacija značenja Niceje i 2) teološko objašnjenje toga značenja. U prvom koraku treba biti svjestan određenih nužnih pretpostavki koje karakteriziraju novi okvir u koji treba uklopiti nicejski nauk.

a) Interpretacija značenja Niceje ne smije isključivo ovisiti o ivanovskom jezičnom okviru, nego o pluralizmu novozavjetnih kristologija, ne isključujući ivanovsku kristologiju koja je bila dominantna u patrističkom razdoblju. "Smisao Niceje treba izraziti jezikom koji transcendira granice inkarnacije Logosa, dok u isto vrijeme ostaje vjeran samome kredu."[494] Zbog činjenice da su sve strane (u patrističkom razdoblju koje prethodi Vjerovanju) prihvatile da je postojao Logos, koji je pre-egzistirao i utjelovio se u Isusu, sam simbol Logosa nije bio definiran iako je bio bitan za Vjerovanje. U postmodernoj intelektualnoj kulturi, taj okvir, oblikovan jezikom hipostatizacije Logosa, nema više snagu ili plauzibilnost. Stoga, interpretacija mora ići preko tog okvira koji je definiran ivanovskim jezikom objektiviziranog i hipostatiziranog značenja Logosa.

b) Ta interpretacija treba uzeti u obzir kritičku teoriju religioznog iskustva, znanja, jezika, teologije i nauka. Interpretacija se ne može isključivo bazirati na citiranju Svetoga pisma, nego mora biti sukladna s razumijevanjem vjere, objave i religiozne spoznaje koja je simbolički strukturirana. "Ovaj simbolički realizam apelira na religiozno iskustvo onih kojima je ono komunicirano."[495]

c) Pojam "Logosa" treba razumjeti kao religiozni simbol koji izražava jedan aspekt Boga ili kao jednostavnu referencu Boga. To je originalno značenje simbola kao što su Mudrost, Duh i Bog. U isto vrijeme to je njihov temeljni smisao. "Kad je religiozni simbol

[493] *Isto*, 257.
[494] *Isto*, 281.
[495] *Isto*.

reificiran i projiciran kao realan, objektivan entitet, taj mentalni proces nije uništio same temelje."[496] Ti simboli su verbalni izričaji ljudskog iskustva Boga. Haight nema namjeru upuštati se u spekulaciju o tome predstavljaju li ili ne te reifikacije ikakav objektivni entitet izvan ljudskog uma, nego se bavi simbolom Logosa shvaćenim na razini dinamike religioznoga simboličkog znanja.

d) Reinterpretacija Niceje mora krenuti iz pozicije kristologije odozdo, gdje nicejski nauk ima kontinuiranu imaginativnu referencu na Isusa iz Nazareta.

e) Kristologija odozdo objašnjava odnos između Isusova božanstva i Božje naravi. Haight definira strukturu kršćanske vjere kao susret s Bogom, povijesno posredovan događajem Isusa iz Nazareta. Nakon rečenoga, Niceja ne može predstavljati pokret misli od Božje naravi prema Isusovom božanskom karakteru, zbog toga što to nema smisla iz perspektive religijske epistemologije i povijesnog razvoja novozavjetne kristologije. Na temelju činjenice da se Boga moglo susresti u Isusu, Niceja nam donosi bolje razumijevanje Isusa Krista i Božje naravi. Taj susret je ukorijenjen u Isusovo predstavljanje Boga kroz svoje poslanje i osobu. "Ono što možemo spoznati o Bogu sadrži oboje, pozitivni sadržaj o Bogu kojeg posreduje Isus, i refleksiju o Božjoj naravi koja proizlazi iz događaja susreta Boga u Isusu."[497] U samoj je Božjoj naravi da je on prisutan svome stvorenju. Niceja demonstrira status Isusova božanstva na temelju toga da se Boga može susresti u njemu. Nakana nicejskog Logos jezika jest u tome da kaže da Bog može biti prisutan u Isusu i da ga se u njemu može susresti. "I iz pozicije kristologije, činjenica je da Isusa treba smatrati božanskim zato što se u njemu i po njemu može susresti Boga za ljudsko spasenje."[498]

Na temelju zajedničkog iskustva Isusa koje je definirano kao iskustvo spasenja, Haight vidi Niceju kao ispovijest Isusova božanstva na temelju toga što on donosi spasenje koje je vidljivo u susretu s Bogom. Stoga, nicejski nauk kristološki počiva na soteriologiji, na iskustvu spasenja koje Isus posreduje. Iako Nicejsko vjerovanje ne pokazuje na spasenje kao na motiv utjelovljenja, ono izričito pokazuje funkciju spasenja u razumijevanju Boga i Isusa Krista. Haight definira spasenja kao susret s Bogom u Isusu. Aksiom glasi da samo Bog može spašavati tako da iskustvo spasenja u Isusu iz Nazareta jest susret s Bogom. "S jedne strane, onda, Isus stoji negdje nasuprot Boga kao stvorenje; Isus precizno nije Bog, nego medij za susret s Bogom. S druge strane, ono što se susreće u Isusu jest Bog. Stoga, Isus čini Boga prisutnim na spasenjski način, tako da je to nitko manji od Boga s kim se suočavamo u

[496] *Isto*, 282.
[497] *Isto*.
[498] *Isto*, 283.

Isusu."[499] Haight kaže da se Isusovo božanstvo sastoji u činjenici da je Bog stvarno prisutan u njemu i nama po njemu. Isus je različito i jedinstveno božanski zbog toga što je Bog prisutan i djelatan u njemu na različit, preeminentan i povijesno jedinstven način.[500]

Nicejski iskaz o Bogu počiva na susretu Boga u Isusu, kroz njegovu medijaciju, poslanje, smrt i uskrsnuće. Haight prezentira Arijevu herezu kao negaciju Božje involviranosti i angažiranosti u konačnom svijetu. Odgovarajući na tu herezu, Niceja afirmira da je Bog imanentan i prisutan stvorenju i ljudskoj egzistenciji na temelju iskustva Boga u Isusu i kroz simbol Logosa koji predstavlja Boga.

Niceja afirmira Isusovo božanstvo na temelju spasenjskog susreta s Bogom u Isusu, iako nikad nije razvila značenje spasenja. "Ali ne bismo bili daleko od ispravnog razumijevanja Vjerovanja, ako bismo interpolirali temeljno Atanazijevo razmišljanje u logiku njegove kristologije; budući da spasenje dolazi od Boga, Isus Krist koji donosi to spasenje mora biti istinski Bog."[501]

Na temelju svega što je dosad rečeno, Haight pokušava parafrazirati nicejski nauk izjavljujući da "je značenje Niceje u tome da ništa manje od Boga nije bilo i nije prisutno i na djelu u Isusu. To znači da Bog kojeg susrećemo u Isus za naše spasenje jest istinski Bog. I ovaj iskaz o Isusovu božanstvu implicira drugi iskaz o Bogu: Bog je imanentan u i osobno prisutan ljudskoj egzistenciji. To je način na koji se Bog objavljuje prisutnim u Isusu."[502]

8.3. Isusovo božanstvo i dijalektička struktura religioznog simbola

Haight koristi Aristotelovu teoriju o hilemorfizmu kako bi objasnio dijalektičku strukturu ljudske osobe. Ljudska osoba se sastoji od duha i materije, dva principa postojanja koja su dijametralno suprotna jedan drugome. Iako duh nije materija i materija nije duh, oni uzrokuju jedan drugoga da budu kao jedan u jednoj ujedinjenoj osobi. "Recipročna kauzalnost duha i materije u ljudskoj osobi, ali također i u samom bivstvovanju, je istinski dijalektički princip koji dopušta paradoksalni iskaz."[503] Jedinstvo ljudske osobe se doživljava u napetosti između različitih sastavnih dijelova. Stoga, čovjek može izreći dijalektičke tvrdnje identificirajući se s ljudskim tijelom i u isto vrijeme tvrditi da ljudska osoba nije tijelo. Haight koristi ovu metafiziku i fenomenologiju ljudske osobe kako bi ustanovio analogiju za

[499] *Isto*, 338.
[500] Roger HAIGHT, Traditional Christology for Our Time. A Response to Edward Jeremy Miller, u: *Horizons*, 27 (2000.) 1, 183.
[501] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 284.
[502] *Isto*.
[503] Roger HAIGHT, *Dynamics of Theology*, 136.

dijalektičko poimanje simbola, zaključujući da sva konačna stvarnost jest Božji simbol koji čini Boga prisutnim. Radi Božje prisutnosti ljudskim bićima, čovjek je u mogućnosti definirati Boga kao božansku osobu. "Ljudska bića mogu utjeloviti te Božje kvalitete u svojim vlastitim životima po kreposnim djelima koja čini se transcendiraju ljudske mogućnosti. Ljudska bića mogu biti konkretni simboli Božjeg slobodnog djelovanja u svijetu."[504] "Ova dijalektička struktura simbola definira kristološki okvir; ona analogno korelira s kalcedonskom formulom jedne osobe dviju naravi... Isus Krist je i nije ljudski, je i nije božanski. Ako se ima na umu ova dijalektička struktura, bez ublažavanja napetosti, moglo bi ju se smatrati odgovorom na mnoga pitanja koja okružuju Isusovo božanstvo."[505]

Na temelju kršćanskog štovanja Isusa u prva dva stoljeća, pripisano mu je esencijalno božanstvo i službeno definirano na Nicejskom koncilu u četvrtom stoljeću. Isus je od tada štovan i nazivan Bogom. Haight promatra to bogoštovlje unutar dijalektičkih napetosti koje konstituiraju religiozne simbole. Isus nije štovan kao ljudsko biće, nego kao onaj koji utjelovljuje Boga i čini ga prisutnim, kao onaj koji je simbol i sakrament Božji. U klasičnim formulama kršćanske molitve, čovjek se moli Bogu po Sinu. Sin je posrednik koji Boga čini prisutnim nama. "Ova situacija predlaže sveobuhvatan religiozni svjetonazor koji je teocentričan, tj. doslovno, onaj u kojem je Bog središte sve stvarnosti, a ne Isus Krist."[506]

U novozavjetnim soteriologijama i kristologijama, Isusovo božanstvo je priznato kao funkcija iskustva da je Isus donositelj Božjeg spasenja i ako to spasenje ne bi bilo od Boga, ne bi uopće bilo spasenje. "To štovanje Isusa bio je glavni razlog koji je vodio do jasne i eksplicitne afirmacije Isusova božanstva u patrističkom razdoblju."[507]

Razmatrajući povezanost stvaranja i spasenja, Haight tvrdi da je Isus, posredujući Boga koji je "za nas", jasno pridružen Bogu. Razni autori često kažu da samo stvoritelj može spašavati; stvaranje i spasenje izveo je isti Bog. "To iskustvo je važno zbog toga što se u njemu nalazi princip koji generira usku povezanost Isusa s Bogom i konačno ideju da je Isus božanski... Kao Božje posredovanje, Isusa se počinje tumačiti simbolički kao onog koji je povezan i sa stvaranje i sa spasenjem."[508]

Odnos između Isusa iz Nazareta i Boga bio je oslikavan na različite načine u Novom zavjetu. Ipak, Isus nije bio nikad nedvosmisleno identificiran s transcendentnim Bogom. Iako se Proslov Ivanova evanđelja pokazuje kao najnedvosmisleniji izričaj Isusova božanskog

---

[504] *Isto*, 138.
[505] Roger HAIGHT, Traditional Christology for Our Time. A Response to Edward Jeremy Miller, 182.
[506] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 206.
[507] *Isto*, 429-430.
[508] *Isto*, 239-240.

bića, njega treba čitati kroz poetski i figurativni jezik. Međutim, Isus je doživljen kao božanski i u njega se vjerovalo kao u onoga koji je u nekom smislu božanski. Za Haighta, stvarni problem nastaje onda kad se Logos shvaća kao onaj koji je stvarnost u sebi, različita od Oca, a ipak božanska. Bilo je potrebno sačuvati monoteizam i u isto vrijeme izraziti Isusovo božanstvo. Zadržavajući Isusovo božanstvo, nameće se diferencijacija unutar Božjeg života, subordinirajući Sina Ocu. "Iako je Isus bio božanski i premda je pripadao unutarnjem Božjem životu, on je bio nižeg ranga nego Otac."[509]

Haightova interpretacija kalcedonskog učenja jest ta da je Isus simbolički posrednik. Ta izjava je unutarnje dijalektična. Drugim riječima, Isus kao ljudski simbol čini prisutnim nekoga drukčijeg od sebe, tj. Boga. Isusovo čovještvo je logički pretpostavljeno u našoj vlastitoj povijesnoj svijesti danas, ali stvarnost njegovog bivanja božanskim u njegovom svojstvu posredovanja Božjeg spasenja ostaje nerazriješenom. "Na kraju, stoga, autoritativno i normativno simboličko značenje Kalcedona i Niceje uključuje nužno dijalektičku napetost između Isusovog bivanja ljudskim bićem i njegova bivanja božanskim jer on posreduje Boga i Božje spasenje."[510]

Haight definira Božju objavu kao iskustveni i egzistencijalni susret, koji je kao takav dijalektičan. Tijekom Isusova života, nitko nikada nije rekao da je Isus Bog zbog toga što je u židovskom kontekstu Bog onaj koji je transcendentan. Ipak, ljudi su iskusili Božje spasenje u i po Isusu, u njegovom životu i nakon njegova života. Stoga, objava je dijalektički susret s Bogom u Isusu kroz simboličko posredovanje.

Čineći odmak od klasične aleksandrijske paradigme hipostatske unije prema antiohijskoj paradigmi božanskog nastanjenja, Haight definira jedinstvo Isusa Krista kao "jedinstvo osobe u kojoj prebiva punina božanstva, Bog kao Riječ."[511] On preferira tumačenje božanstva Isusa Krista na temelju Boga kao Duha kroz cjelovitu pneumatološku kristologiju. Osim iskustva Božjeg Duha na djelu u Isusu, pneumatološka kristologija se pokazuje prikladnom i u činjenici da simbol Duha mnogo izravnije tvrdi da je Bog djelatan u i po Isusu. Na taj način, pneumatološka kristologija izbjegava personifikaciju i hipostatizaciju nekoga tko je različit od ili manji od Boga utjelovljen u Isusu, čemu je sklona Logos kristologija. "Naprotiv, simbol Boga kao Duha nije personifikacija Boga, nego se odnosi izravnije na Boga, tako da je od početka jasno da ništa manje od Boga nije bilo djelatno u Isusu."[512]

---

[509] *Isto*, 259.
[510] *Isto*, 298.
[511] *Isto*, 443.
[512] *Isto*, 451.

Metoda osnaženja najadekvatnije izražava dinamiku pneumatološke kristologije. Ona ne portretira slabu funkcionalnu ili "adverbijalnu" prisutnost Boga Isusu, nego stvarnu ontološku prisutnost, jer je Bog ondje gdje on djeluje. Ova kristologija osnaženja ocrtava Isusa kao Božju stvarnost.

U kontekstu rasprave od kompatibilnosti jezika Boga kao Duha s onim o inkarnaciji, Haight tvrdi da čovjek ne može stvarno misliti Isusovu pre-egzistenciju, zbog toga što ono što je pre-egzistentno Isus jest Bog, koji biva inkarniran u Isusu. Ako je Isus stvarno stvorenje kao i mi, stvorenje ne može pre-egzistirati stvaranju. "Može se spekulirati o tome kako je Isus mogao biti prisutan u Božjim vječnim nakanama i tako dalje, ali striktna Isusova pre-egzistencija njegovoj zemaljskoj egzistenciji je kontradiktorna njegovoj konsupstancijalnosti s nama, osim ako to ne razumijemo u to smislu da smo i mi također na taj način bili pre-egzistentni."[513] To ne niječe da je Bog, kao osobna autokomunikacija Duha, prisutan i djelatan u Isusu, ontološka inkarnacija sve dotle dok inkarnacija znači afirmaciju Isusove konsupstancijalnosti s nama. "No, za razliku od adopcionizma, ovdje se može misliti prisutnost Boga kao Duha Isusu od samog prvog trenutka njegove egzistencije."[514]

Komunikacija vlastitosti (*communicatio idiomatum*) je previše apstraktan pojam i dijalektički neadekvatan koji dokida napetost i dijalektičku strukturu kristologije. Stoga, kad netko kaže da je Isus Bog ili da je samo ljudsko biće, to treba reći dijalektički zbog toga što nicejski i kalcedonski nauk kažu da je Isus istinski ljudski i božanski. "Kad netko tvrdi Isusovo božanstvo pomoću dinamičke pneumatološke kristologije, to znači da Bog, i ništa manje od Boga, je stvarno prisutno i na djelu u Isusu, i da je to na takav način prisutno i djelatno da Isus jest manifestacija i utjelovljenje Božje stvarnosti."[515] Haight čini značajnu promjenu u interpretacije klasičnog nauka, krećući se od statične i apstraktne ontologije o Bogu koja je mišljena pojmovima božanske naravi i hipostaze, prema Bogu ocrtanom kao osobno i dinamičko djelovanje, osobno prisutnim kroz simbol Duha.

[513] *Isto*, 459.
[514] *Isto*, 460.
[515] *Isto*, 462.

8.4. Dva područja kristološkog razvoja u budućnosti

Haight smatra da su dva područja na kojima će se kristologija najviše razvijati u budućnosti status Isusa Krista prema drugim religijama u smislu njihova religioznog posredovanja i pitanje Isusova božanstva, te da su ta dva razvoja međusobno isprepletena u današnjem vremenu. Priznaje osjetljivost pitanja, ali i otvorenost istih. Njegovo predviđanje budućeg razvoja na tim područjima tiče se manje sadržaja razvoja kristologije, a više smjera u kojem će ti razvoji ići. Pretpostavlja da će daljnji razvoj ostaviti netaknutim nakanu tradicionalnog nauka, ali će znatno promijeniti način na koji se on razumijeva i objašnjava.[516]

Ovdje nas prije svega zanima njegovo predviđanje kristološkog razvoja u razumijevanju i tumačenju Isusova božanstva.

Haight primjećuje da u temeljnoj koncepciji Isusova božanstva koja prevladava kod većine teologa i kršćanskih zajednica nalazimo kao pretpostavku nauk o Trojstvu kao metafizičku pozadinu za utjelovljenje Sina ili Logosa. Prema tome je Isus božanski zbog toga što je povijesni lik Isusa iz Nazareta utjelovljenje druge osobe Trojstva, a mnogi teolozi priznaju da ovaj jezik tradicionalne kristologije ima tendenciju potkopavanja cjelovitosti Isusova čovještva. Haight očekuje promjenu u tom smislu kad se Isus Krist sve više bude razumijevao polazeći "odozdo", gdje kristologija polazi od Isusa kao povijesne osobe.[517] On pretpostavlja da će u daljnjem razvoju razumijevanja Isusova božanstva formalno božanstvo Isusa Krista, kao objekt razvoja, ostati konstanta, ali da će se u razumijevanju i potvrđivanju tog božanstva tražiti novi načini.[518]

Razvoj ljudskog mišljenja pokazuje se na tri različita načina. Unutar prostornog, vremenskog i iskustvenog konteksta, gdje se događa iskustveno ili mentalno širenje obzora. Haight nema namjeru ponuditi neke nove teorije razvoja, nego želi dati fenomenološke opise tog razvoja apelirajući na iskustvo i ukazujući na izvore koji mogu ići u prilog razvoju novih teorija.[519]

S obzirom na Isusovo božanstvo, Haight se pita kako ta tri načina razvoja ljudskog mišljenja pomažu u rasvjetljavanju mogućeg razvoja razumijevanja i potvrđivanja tog božanstva. Zato stvarnost Kristova božanstva Haight stavlja u kontekst *novog prostornog okvira kozmosa* koji čini prvi način razvoja ljudskog mišljenja. "Kad stavimo kršćansku priču

---

[516] Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 186.
[517] U kontekstu međuvjerskog dijaloga, Haight smatra da će čovjek koji je pozvan objasniti tko je Isus Krist automatski početi svoje objašnjavanje govorom o Isusu iz Nazareta. Ako bi počeo naukom i teologijom Trojstva sugovornik bi se osjećao izgubljenim na samom početku razgovora.
[518] Usp. *Isto*, 190.
[519] Usp. *Isto*, 181-186.

o inkarnaciji u novu sliku svijeta kakvu nam daje znanost, dolazimo do nekih pomaka u razumijevanju. Jedan mogući pomak može biti novo prepoznavanje snage nauka o stvaranju."[520] Haighta u tome inspirira Schillebeeckxova teologija stvaranja[521] čiju logiku mogućeg razvoja svodi na tri uvida. Prvi je da je stvaranje trajni proces i stvarnost, te da Bog uvijek stvara. Drugi je da naglašavanjem nauka o stvaranju dopuštamo stapanje naravne i nadnaravne sfere, jer Bog stvara iz svoje nesebične ljubavi i Božja ljubav se nikad ne povlači iz stvaranja, čak i onda kad se čini da je odsutna. Primjerice, u priči o Jobu. Treće, Bog nikad nije distanciran od stvaranja, niti je udaljen od svoga stvorenja, nego je uvijek izravno i osobno prisutan svim stvorenjima, a osobito čovjeku koji mu može osobno odgovoriti.[522]

Haight smatra da bi sve navedeno moralo jako utjecati na poimanje Isusova božanstva, osobito stoga ako je prešutna pretpostavka u razumijevanju Isusova božanstva u tome da je Bog odsutan ili povučen iz svijeta, a spomenuti nauk o stvaranju ne dopušta nikakvu distancu između Stvoritelja i stvorenja koja bi trebala biti prevladana.[523] Sljedeće pitanje odnosi se na postojanje stupnjevite Božje prisutnosti stvorenju, odnosno treba li zamisliti razlike u Božjoj prisutnosti od strane stvorenja. "Odgovore na ta pitanja i razumijevanje inkarnacije možemo tražiti kroz dinamiku same Božje kreativne aktivnosti i unutar novog poimanja kozmosa. Premisa nije da je Bog udaljen, nego da je Bog unutar i osobno prisutan svakom ljudskom biću."[524] Haight koristi Schillebeeckxov izraz da se Isus pojavljuje kao proleptička koncentracija Božje kreativne prisutnosti i aktivnosti koja zrcali nakanu i svrhu samog stvaranja.[525] Što dakle čini Isusa božanskim, pita se Haight. Ništa od strane Isusa kao stvorenja ne može ga učiniti božanskim, odgovara on. Isus je za Haighta božanski zbog Božje prisutnosti i djelovanja u njemu na najizvrsniji način.[526]

---

[520] *Isto*, 190.

[521] Usp. Edward SCHILLEBEECKX, God the Living One, u: *New Blackfriars*, 62 (1981.) 735, 357-370.; I believe in God, Creator of Heaven and Earth, u: *God Among Us. The Gospel Proclaimed*, New York, 1983., 91-102., Interpretaciju spomenute teme vidi u doktorskoj disertaciji Dorothy JACKO, *Salvation in the Context of Contemporary Secularized Historical Consciousness. The Later Theology of Edward Schillebeeckx*, Toronto, University of St. Michael's College, Toronto School of Theology, 1987., 83-136.

[522] Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 190-191.

[523] Usp. Dorothy JACKO, *Slavation in the Context of Contemporary Secularized Historical Consciousness*, 94-99.

[524] Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 191.

[525] Stoga je za Schillebeeckxa kristologija koncentrirano stvaranje, vjera u stvaranje kakvo je Bog htio da bude. Usp. Edward SCHILLEBEECKX, *Interm Report on the Books Jesus and Christ*, 128.

[526] Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 191. Prema Haightovom shvaćanju, Schillebeeckx prikazuje Isusa kao koncentrirano i skriveno posredovanje Božje blizine ljudskoj egzistenciji. Isusova priča je parabola Boga "zbog toga što posredovana blizina Božje ponude milosti čovjeku je ponuđena u koncentriranijoj formi nego bilo gdje drugdje u Isusovom objavljenom i skrivenom posredovanju. Nigdje i nikada nije bilo takve koncentracije skrivenog posredovanja - Isus je čak bio poslan u smrt u ime pravovjerne religije. Nigdje drugdje također nije Božja izravna i milosna blizina u njemu bila toliko opipljivo prisutna za nekog tko, u metanoji (samokritici), ide naprijed otvoreno da bi ga susreo - u tradiciji Crkve, on je čak nazvan 'pravim' Bogom. Usp.

Druga os oko koje se okreće mogući razvoj izriče se idejom prolaznosti vremena i naracije. U raspravi o odnosu Isusa Krista prema drugim religijama, Haight smatra da ljudska vrsta ulazi u novi vremenski kontekst globalne solidarnosti u kojem religije žive jedna pored druge. Tome treba dodati uvjerenje da Bog komunicira sebe svim ljudima i biva djelatan u njihovim religioznim životima. Stoga će ideja jedincatosti Isusa Krista kako ju danas shvaćamo biti promijenjena, kaže Haight. U klasičnoj kristologiji jedincatost i Isusovo božanstvo su bili odnosni pojmovi, jer se božanstvo shvaćeno u smislu inkarnacije Boga kao Logosa objašnjavalo apsolutnom i kvalitativno različitom Isusovom jedincatošću. Nasuprot toga, Haight smatra da će se u fizičkom i povijesnom svijetu kakvog ga danas razumijevamo sve teže afirmirati Isusova jedincatost u tako apsolutnim i razdjeljivim terminima. "Isusovo božanstvo će se razumijevati kao korelativno s autentičnom božanskom objavom i posredovanjem koje nalazimo u drugim religijama."[527]

Teološko vrednovanje takvog razvoja, koji se već događa i nastavit će se u budućnosti, različito je među teolozima. Neki se prema njemu odnose negativno i karakteriziraju ga kao redukciju. Jedan od razloga takvog vrednovanja Haight vidi u činjenici da se sami kritičari takvog razvoja ne razvijaju odnosno da ne čine pomak od literarnog, slikovitog smisla inkarnacije prema širem okviru za razumijevanje Božje prisutnosti na djelu u Isusu i to ne uspoređuju s Božjim djelovanjem u drugim religijama. Haight smatra da se iz perspektive kristologije odozdo još uvijek može i mora tvrditi Isusova jedincatost na različiti, ali realan način povijesno različite prisutnosti Boga svijetu po Isusu, te je moguće također inzistirati da je Isus istinski božanski, iako on nije jedina božanska medijacija.[528] Kršćani će biti privrženi Bogu po Isusu na takav način da u i po njemu nalaze Božje spasenje sve dok kao kršćani ostaju kršćani. Stoga se, prema Haightu, razvoj može shvatiti kao proširenje božanske stvarnosti koju kršćani susreću u Isusu na afirmaciju da se Bog također obraća i drugim narodima na slične načine u drugim religijskim medijacijama. Ukoliko se pojavi nova koncepcija, ona neće ništa oduzimati od Isusa, nego će omogućiti kršćanima da gledaju na druge religijske medijacije kao moguće na Isusovom nivou odnosno kršćani će naučiti o onome što Bog čini u cijelom svijetu kroz različite religije.[529]

Edward SCHILLEBEECKX, The "God of Jesus" and the "Jesus of God", u: *The Language of Faith. Essays on Jesus, Theology, and the Church*, Robert J. SCHREITER (ur.), Maryknoll, 1995., 106.

[527] *Isto*, 192.

[528] Haight se ovdje poziva na Knittera koji u svom eseju jezgrovito sažima svoje stajalište da je Isus "istinski Božja, ali ne i jedina spasenjska riječ". Paul KNITTER, Five Theses on the Uniqueness of Jesus, u*: The Uniquennes of Jesus. A Dialogue with Paul Knitter*, Leonard SWIDLER - Paul MOJZES (ur.), Maryknoll, New York, 1997., 3-16.

[529] Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 192-193.

Razmatrajući razvoj u kontekstu novog proširenog obzora iskustva percipirajućeg i vjerujućeg subjekta, Haight potvrđuje prethodne scenarije jer se razvojna konstanta nalazi u temeljnom iskustvu kršćanske vjere, tj. u činjenici da kršćanin susreće Boga u Isusu. S jedne strane, taj egzistencijalni susret s objavljenom prisutnosti Boga u Isusu za naše spasenje daje nam temelj za afirmiranje Isusova božanstva, a s druge strane taj konzistentni susret se očituje unutar proširenog obzora koji uključuje nekoliko novih faktora (obnovljena spoznaja Božje blizine i imanencije svemu stvorenju, uvjerenje da Bog spasenjski djeluje u cijelom svijetu i očekivanje drugih istinskih Božjim manifestacija ili "inkarnacija" u povijesti). Sve to rezultira afirmacijom Isusova božanstva koje je realistično, ali nije ekskluzivno, te kaže da je Bog na djelu u Isusu na različiti i povijesno jedinstven način, ali i da Bog može biti prisutan i djelatan u drugim povijesnim Božjim simbolima koji su također jedinstveni.[530]

Haight se pita, kako će teologija prosuditi razvoj koji kaže da je Isus božanski na način koji dopušta božanstvo drugih religijskih medijatora, a odgovor na to pitanje otkriva koliko se naš obzor promijenio. Relativna izolacija jedne religije koja je u korelaciji s jednom kulturom, pluralizam shvaća kao prijetnju. Za suženi obzor svijesti priznanje mogućnosti drugih Božjih "inkarnacija" znači relativiziranje i neutraliziranje Isusove inkarnacije, dok naprotiv religijski pluralizam posreduje širi obzor svijesti koji kaže da su sve Božje medijacije same po definiciji konačne. Stoga jedna konačna religijska medijacija ili jedna povijesna religija ne može u punom smislu objaviti Božje otajstvo. Nikakav ljudski argument ili uvjerenje ne može ograničiti ili u sebi sadržavati sve mogućnosti transcendentnog Boga. Haight zaključuje svoj argument tvrdnjom da nema nikakvog razloga tvrditi da bi moguće postojanje drugih božanskih medijacija nužno na bilo kakav način potkopavalo istinsku prisutnost Boga ostvarenu u Isusu. Štoviše, pluralistička svijest bi u budućnosti mogla pokazati da bi ograničavanje božanstva na Isusa moglo biti izraz nevjere prema Božjoj objavi koju nam je on posredovao.[531]

Svoje predviđanje budućeg razvoja kristologije Haight zaključuje s nekoliko kratkih tvrdnji. Siguran je da će se kristologija razvijati, jer teologija nikad ne ostaje ista. Problem razvoja ne leži u objašnjavanju mogućih promjena, nego u pokušaju pronalaska nekog kontinuiteta i stabilnosti usred nezaustavljivog hoda u otvorenu budućnosti. Haight predlaže neke mehanizme koji mogu pomoći u razumijevanju razvoja. On samo predlaže određene okvire koji nam mogu pomoći u uočavanju i oslikavanju onoga što se događa. Te imaginativne strukture pomažu u uviđanju kako taj razvoj slijedi koherentnu ljudsku liniju

[530] Usp. *Isto*, 193.
[531] Usp. *Isto*, 193-194.

koju treba pratiti, ali to nisu tehničke ili eksplanatorne teorije, već samo pomažu zdravom razumu u situiranju onoga što se kreće naprijed. Prema Haightu, mi zapravo ne znamo što će biti sadržaj kristologije u budućnosti ili što će biti njezino gravitacijsko središte, jer nitko zapravo ne može znati što će biti u budućnosti. Tkogod govori o budućnosti samo projicira u budućnost određene aspekte sadašnjosti, a razvoj o kojem Haight govori već se počeo događati u sadašnjosti. Zato on želi ponuditi imaginativni okvir i projicirati smjer razvoja koji se već počeo događati među mnogim kršćanima i uvjeren je da će se nastaviti u tom pravcu. Kakogod bilo Haight je uvjeren da je teško zamisliti budućnosti koja ne bi bila pluralistička. Iz toga slijedi da možemo biti sigurni u jedno da ono što Haight nudi neće se činiti istinitim niti prihvatljivim za sve. Stoga se on nada da će se razgovor o navedenim temama nastaviti i da će pluralizam među kršćanima, koji je već prisutan i tiče se razumijevanja našeg središnjeg nauka, postati još eksplicitniji i rafiniraniji.[532]

[532] Usp. *Isto*, 194-195.

9. KRITIČKO VREDNOVANJE HAIGHTOVE KRISTOLOGIJE

U ovom poglavlju iznijet ćemo kritičko vrednovanje temeljnih postavki Haightove kristologije. Razmotrit ćemo njegovo shvaćanje inkulturacije u kontekstu koncilskoga govora o toj temi i misijskoga djelovanja Crkve u postmodernoj kulturi. Osobitu pozornost posvetit ćemo Haightovoj kristološkoj metodi, simboličkoj teoriji i simboličkoj teologiji. Na kraju ćemo kritički vrednovati njegovu interpretaciju Božjeg spasenjskoga djelovanja u Isusu i dijalektičku strukturu Isusova bogočovještva.

9.1. Haightovo poimanje inkulturacije u kontekstu reinterpretacije kršćanskih simbola prema zahtjevu postmoderne

Prije kritičkog predstavljanja Haightovog razumijevanja inkulturacije kršćanstva u postmodernom svijetu, nastojat ćemo prikazati koncilsko i pokoncilsko razumijevanje kulture i inkulturacije. U tu svrhu poslužit ćemo se kratkim povijesnim prikazom dotične teme iz preglednog članka Josipa Šimića pod naslovom *Kultura i inkulturacija u učenju i djelovanju Katoličke Crkve od II. vatikanskog sabora*.[533]

Isto tako ćemo razmotriti Ratzingerovo[534] poimanje kulture i inkulturacije odnosno interkulturacije, gdje on govori o susretu kultura i njihovom međusobnom dijalogu. Sve to će nam poslužiti kao referentna točka za kritičko vrednovanje razumijevanja i utjecaja inkulturacije na Haightov metodološki pristup kristologiji.

9.1.1. Kultura, akulturacija i inkulturacija na II. vatikanskom koncilu i nakon njega

U konstituciji o Crkvi u suvremenom svijetu, *Gaudium et spes*, Crkva nudi podužu definiciju kulture: "Riječ kultura u općenitom smislu označuje sve ono čime čovjek izgrađuje i razvija svoje mnogostruke duševne i tjelesne darove te se trudi da spoznajom i radom ovlada samim svijetom. Napretkom ćudoređa i ustanova on društveni život čini čovječnijim i u obitelji i u cijelom građanskom društvu. I na kraju, tijekom vremena on u svojim djelima izražava, priopćuje i čuva velika duhovna iskustva i težnje da posluže napretku mnogih, dapače i cijeloga ljudskog roda. Odatle slijedi da ljudska kultura nužno sadržava povijesni i

[533] Usp. Josip ŠIMIĆ, Kultura i inkulturacija u učenju i djelovanju Katoličke Crkve od II. vatikanskog sabora, u: *Filozofska istraživanja*, 28 (2008.) 4, 805-822.
[534] Usp. Joseph RATZINGER, *Vjera-istina-tolerancija*, Zagreb, 2004., 52-63.

društveni vidik, pa riječ kultura često poprima društveno i etnološko značenje. U tome se smislu govori o pluralnosti kultura."[535]

Osim što usklađuje dvije dimenzije kulture, klasičnu i antropološku, definicija uključuje humanističke, sociološke, normativne i opisne vidove same kulture. Nakon koncila, Pavao VI. uviđa rascjep između vjere i kulture, te traži evangelizaciju suvremene kulture. "Nema sumnje da je rascjep između evanđelja i kulture drama našeg vremena, kao što je bio slučaj i u drugim razdobljima. Treba stoga da se sve poduzme u smjeru plodne evangelizacije kulture, odnosno još točnije rečeno kulturâ."[536] Važnost koju papa Ivan Pavao II. daje kulturi očituje se u zaključku njegovoga govora u UNESCO-u, 2. lipnja 1980. kada kaže da budućnost čovjeka ovisi o kulturi,[537] te kasnije u New Delhiju, 2. veljače 1986., kada govori da cjeloviti ljudski razvoj poziva svijet da promisli o uzajamnom odnosu kulture i konačnoga cilja čovjeka.[538] Povezujući antropološku i teološku dimenziju ljudskoga života naglašava kako kultura nije samo izraz ljudskoga života u vremenu, nego i pomoć u dokučivanju njegova vječnoga života. Štoviše, za njega je kultura utjelovljenje duhovnih iskustava i želja ljudi.[539] Crkva na II. vatikanskom saboru je svjesna potrebe društvenog i kulturnog dijaloga s različitim kulturama. Ona se otvara pluralizmu kultura i na novi način shvaća odnos Crkve prema suvremenoj kulturi za razliku od pretkoncilskoga shvaćanja koje se izražava stavom da je cilj Crkve evangelizacija, a ne civilizacija, te da ukoliko Crkva civilizira ona to čiji jedino preko evangelizacije. Nasuprot tome sabor povezuje kulturu i evangelizaciju.[540]

Preteča pojmu inkulturacije je akulturacija. Taj pojam počinju upotrebljavati antropolozi krajem 19. stoljeća te pod njim podrazumijevanju proces kulturnog asimiliranja, razmjene ili zamjene između dvije skupine različitih tradicija u stanju trajnog dodira. Ponekad se isti termin koristi kao sinonim za socijalizaciju kao identifikaciju ili integraciju pojedinca u

---

[535] DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Gaudium et spes. Konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu* (7. XII. 1965.), br. 53, u: *Dokumenti*, Zagreb, [7]2008.

[536] PAVAO VI., *Evangelii nuntiandi - Naviještanje evanđelja. Apostolski nagovor o evangelizaciji u suvremenom svijetu* (8. 12. 1975.), Zagreb, 1976., br. 20

[537] Usp. IVAN PAVAO II., *Discorso di all'organizzazione delle nazioni unite per l'educazione, la scienza e la cultura (UNESCO)* (2. VI. 1980.), u: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1980/june/documents/hf_jp-ii_spe_19800602_unesco_it.html (2. II. 2013.)

[538] Usp. IVAN PAVAO II., *Address to the representatives of the different relligous and cultural traditions in the "Indira Gandhi" stadium* (2. II. 1986.), u: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1986/february/documents/hf_jp-ii_spe_19860202_rappresentanti-religioni_en.html (2. II. 2013.)

[539] Usp. IVAN PAVAO II., *Address to the representatives of other religions in the College of Saint Francis Xavier* (3. II. 1986.), u: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1986/february/documents/hf_jp-ii_spe_19860203_s-francesco-saverio_en.html (2. II. 2013.)

[540] Usp. Josip ŠIMIĆ, Kultura i inkulturacija u učenju i djelovanju Katoličke Crkve od II. vatikanskog sabora, 805-808.

neku društvenu situaciju i njezinu kulturu, a što je posljedica odgoja ili imigracije gdje se imigranti utapaju u kulturu zemlje u koju imigriraju. Taj proces uključuje određeni reciprocitet utjecaja jedne kulture na drugu, iako jedna ostaje dominirajuća. Uvijek je to proces u oba smjera, kao proces kulturne razmjene, miješanja i odbacivanja određenih kulturnih datosti.[541]

II. vatikanski sabor je tek nešto posredno rekao o inkulturaciji, a Pavao VI. određuje da *Sinoda biskupa* iz 1974. u svom trećem zasjedanju progovori o prikladnim sredstvima evangelizacije među kojima se spominje i kultura. Izričito se pojam inkulturacije spominje u četvrtom zasjedanju *Sinode biskupa* iz 1977., a spominje ga i Ivan Pavao II. u govoru indijskim biskupima u Delhiju[542], 1. veljače 1986. kad govori o "velikom izazovu 'inkulturacije'" ističući da je Božja objava od početka usmjerena prema svim kulturama. U sedmom poglavlju pobudnice *Catechesi tradendae*[543] u br. 53. govori se o utjelovljenju (inkulturaciji) evanđeoskog navještaja u različite kulture, jer evangelizacija treba prodrijeti u srce svake kulture jer se evanđeoski naviještaj ne može izolirati od kulture, već se naprotiv on utjelovljuje u različite kulture i okoliše. Tako ih obogaćuje i pomaže im nadvladati nesavršenosti.[544]

Osim pozitivnog stava i vrednovanja kultura, Ivan Pavao II. u svojoj okružnici *Evangelium vitae* poziva na razlikovanje između pravnih i krivih kultura.[545] U već spomenutom govoru Ivana Pavla II. u UNESCO-u govori se o tome da je temeljna povezanost čovjeka i evanđelja u njegovom čovještvu, a ta povezanost je stvaratelj kulture u samom svom temelju. Čovjek je, kaže papa, jedini ontološki subjekt kulture, ali i njezin jedini objekt i svrha, sve dok je kultura ono po čemu čovjek kao ljudsko biće postaje više čovjekom.[546]

U okružnici *Fides et ratio* Ivan Pavao II. tumači posljedice kulturnog prožimanja čovjekove naravi. "Kad se kulture dublje ukorijene u narav čovjeka, one sa sobom nose svjedočanstvo onoga otvaranja prema univerzalnosti i transcendenciji koje je svojstveno

---

[541] Usp. *Isto*, 818.

[542] Usp. IVAN PAVAO II., *Address on occasion of the meeting with the bishops in the cathedral of the Sacred Heart* (1. II. 1986.), u: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1986/february/documents/hf_jp-ii_spe_19860201_vescovi-delhi_en.html (2. II. 2013.)

[543] Usp. IVAN PAVAO II., *Catechesi tradendae. Apostolska pobudnica o vjerskoj pouci u naše vrijeme*, (16. X. 1979.), Zagreb, 1994.

[544] Usp. Josip ŠIMIĆ, Kultura i inkulturacija u učenju i djelovanju Katoličke Crkve od II. vatikanskog sabora, 809-810.

[545] Usp. IVAN PAVAO II., *Evangelium vitae - Evanđelje života. Enciklika o vrijednosti i nepovredivosti ljudskog života* (25. III. 1995.), Zagreb, 1995.

[546] Usp. IVAN PAVAO II., *Discorso di all'organizzazione delle nazioni unite per l'educazione, la scienza e la cultura (UNESCO)* (2. VI. 1980.), u: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1980/june/documents/hf_jp-ii_spe_19800602_unesco_it.html (2. II. 2013.)

čovjeku. Tako one same nude različite pristupe k istini koji su čovjeku vrlo korisni jer mu pružaju vrednote koje njegovo postojanje mogu učiniti sve više i više ljudskim."[547]

"Polazeći od II. vatikanskog sabora, Crkva je prihvatila moderni način promatranja kulture, kao stvarnosti koju treba razumjeti, shvatiti i evangelizirati. Kultura je i za cijelu Crkvu postala dinamička i nezaobilazna kategorija za analizu društvenih nastojanja. Budući da danas vjera i kultura ne koračaju više zajedno, od onog koji evangelizira zahtijeva se percepcija kulture usmjerena na promatranje, razlikovanje i otkrivanje područja u koja evanđelje treba prodrijeti."[548] Crkva je svjesna da u evangelizaciji kulture, odnosno u prodiranju u njezin *ethos* nailazi na mnoge datosti koje često mogu proturječiti kršćanskoj etici. Pod tim se misli na određene obrasce ponašanja koji razaraju ljudsko biće i njegovo dostojanstvo (abortus, eutanazija, rasizam itd.), te promiču permisivizam i egoistički individualizam kao životni stil. Stoga evangelizacija moderne kulture često izgleda kao djelovanje protivno toj kulturi, jer kršćani trebaju i moraju upozoriti na ono što se u modernoj kulturu promatra kao normalna stvar, a za posljedicu ima pomračenje savjesti i gubljenje osjećaja za moralnost. Evangelizator kulture mora razlikovati te modele ponašanja prema kriterijima učenja Isusa Krista i zato je evangelizacija poziv na obraćenje, tj. promjenu savjesti osoba, ali i cijele zajednice i kulture. Oslobođenje od onoga što nazivamo "strukturama grijeha" ili "društvenim grijesima". Pozvani smo na osobno i kolektivno obraćenje kako bismo se ponovno usmjerili prema transcendentnom.[549]

U svom pismu *Papinskom vijeću za kulturu*, 20. 5. 1982., Ivan Pavao II. upozorava na potrebnu sintezu između vjere i kulture, ne samo kao potrebu kulture nego i vjere, jer vjera koja ne postaje kultura nije dovoljno prihvaćena, nije potpuno promišljena i nije iskreno življena.[550] Papa poziva kršćane da nauče razlučivati i djelotvorno se kritički odnositi prema kulturi koju proizvode masovni mediji i to smatra odlučujućim čimbenikom za budućnost kulture i evangelizacije. Osim pozitivnih vidova treba biti svjestan da postoje i negativni vidovi moderne kulture, koje treba podvrći kritici.[551]

Inkulturacija se u pokoncilskim dokumentima shvaća kao dinamizam utjelovljenja Crkve, kao prodor evanđelja u dušu postojećih kultura koji odgovara njihovim najuzvišenijim

---

[547] IVAN PAVAO II., *Fides et ratio - Vjera i razum. Okružnica biskupima Katoličke Crkve o odnosu vjere i razuma* (14. IX. 1998.), Zagreb, 1999., br. 70

[548] Josip ŠIMIĆ, Kultura i inkulturacija u učenju i djelovanju Katoličke Crkve od II. vatikanskog sabora, 812.

[549] Usp. *Isto*.

[550] Usp. IVAN PAVAO II., *Lettera di fondazione del Pontificio consiglio della cultura* (20. V. 1982.), u: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1982/documents/hf_jp-ii_let_19820520_foundation-letter_it.html (2. II. 2013.)

[551] Usp. Josip ŠIMIĆ, Kultura i inkulturacija u učenju i djelovanju Katoličke Crkve od II. vatikanskog sabora, 812-813.

očekivanjima, a što ih čini da rastu s kršćanskom vjerom, nadom i ljubavlju.[552] Inkulturacija služi unošenju evanđelja u autohtone kulture, a njihov život u život Crkve.[553] Međunarodna teološka komisija u svom dokumentu *Izabrane teme iz ekleziologije* upozorava na važnost i nužnost inkulturacije u današnjem trenutku poslanja Crkve. Naglašava da se u evangelizaciji ostvaruje otajstvena razmjena između evanđelja i različitih kultura, te kako se je već Krist u svom navještaju služio kulturnim datostima svoga naroda. Iako čovjek živi u različitim kulturama, evanđelje u odnosu na njega ima transkulturalnu vrijednost.[554] Ista Komisija u dokumentu *O vjeri i inkulturaciji* donosi opširnu definiciju inkulturacije: "Proces inkulturacije može biti definiran kao napor Crkve da unese Kristovu poruku u jednu određenu društveno-kulturnu sredinu, potičući istu da raste prema svim vlastitim vrednotama koje su u suglasnosti s evanđeljem. Naziv inkulturacija uključuje ideju rasta, uzajamno obogaćivanje osoba i skupina, pošavši od susreta evanđelja s društvenom sredinom."[555] Spomenuti dokument govori kako inkulturacija zahtjeva metodički napor i traženje prikladnoga konkretnog načina djelovanja nabrajajući nekoliko koraka tog metodičkog napora. "1. stav prihvaćanja i kritičkog promatranja; 2. sposobnost shvaćanja duhovnih očekivanja i ljudskih težnji novih kultura i 3. sposobnost kulturalne analize u svrhu plodonosnog susreta s modernim svijetom."[556]

Još u vrijeme kolonijalne ekspanzije, Crkva misionarima preporuča poštivanje kultura u misijskim zemljama, a u novije vrijeme traži dublje razumijevanje civilizacije i institucija različitih naroda, te poziva da se sačuva nedirnutim sve ono što u tim kulturama nije nerazdvojivo vezano na praznovjerje i pogreške. Crkva evangelizaciju kulture i inkulturaciju evanđelja promatra kao dva komplementarna vida svoga evangelizacijskog poslanja, gdje naglašava kulturalno značenje utjelovljenja. I sam Krist je svojim utjelovljenjem bio vezan za društveno-kulturne uvjete svoga naroda. Premda vjeru treba razlikovati od svih kultura, ona treba prožimati sve kulture, kako bi ih sačuvala i uzdigla prema idealu evanđelja.[557]

---

[552] Usp. IVAN PAVAO II., *Discorso ai membri del Pontificio consiglio per la cultura* (18. I. 1983.), u: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1983/january/documents/hf_jp-ii_spe_19830118_pont-consiglio-cultura_it.html (2. II. 2013.)

[553] Usp. IVAN PAVAO II., *Slavorum apostoli* (2. VI. 1985.) br. 21., u: http://www.vatican.va/edocs/ENG0220/__P6.HTM (2. II. 2013.)

[554] Usp.INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *Select themes of ecclesiology on the occasion of the twentieth anniversary of the closing of the Second Vatican Council* (7. X. 1985.), u: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1984_ecclesiologia_en.html (2. II. 2013.)

[555] INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, Faith and inculturation (8. X. 1988.) br. 11., u: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_en.html (2. II. 2013.)

[556] Josip ŠIMIĆ, Kultura i inkulturacija u učenju i djelovanju Katoličke Crkve od II. vatikanskog sabora, 816.

[557] Usp. *Isto*, 816-817.

9.1.2. Ratzingerovo poimanje inkulturacije kroz interkulturaciju

Na pozadini medijski negativnog vrednovanja evangelizacije Amerike ("europski kršćani mačem... su osvojili tijela, a križem ovladali dušama..."[558]), a u prigodi 500. godišnjice njezinog otkrića, Ratzinger razmišlja o pravu i sposobnosti kršćanske vjere da se priopći drugim kulturama, u smislu da vjera u njima bude prihvaćena i da se preda tim kulturama. Preduvjet toj mogućnosti je postojanje istine za sve ljude koja je kao takva svima dostupna. Praktično to znači "kako se jedna vjera odnosi prema mnoštvu kultura i kako je u tome mnoštvu kultura moguća zbiljska univerzalnost, a da se jedna kultura ne izdaje kao jedina valjana te da ne ugnjetava druge kulture."[559]

Nasuprot dosadašnjim pokušajima kršćanske univerzalnosti, u međuvremenu se pojavila jedna nova univerzalnost koja se nameće svom silinom, a to je univerzalnost jedinstvene tehničke kulture koja se nameće moću znanja i uspjeha, ali dovodi i do velikih podjela u svijetu, primjećuje Ratzinger. Otud je naglasak na potrebu inkulturacije vjere u modernu tehničko-racionalnu kulturu ali i pitanje može li se dotična kultura nazvati kulturom u istom smislu kao one kulture koje su rasle u različitim životnim prostorima čovječanstva? I može li se vjera istodobno inkulturirati u obje vrste kultura, te koji će identitet vjera onda zadržati?[560]

Odgovor na ta pitanja zahtijeva razumijevanje značenja kulture i njezina odnosa prema religiji. Ratzinger podsjeća da je tek novovjekovna Europa razvila pojam kulture koja se razlikuje od religije ili joj se čak suprotstavlja. U povijesnim kulturama religija je bitan element te kulture i čak njezino odlučujuće središte, što onda još i više otežava inkulturaciju kršćanske vjere u neku drugu kulturu. Presađivanje neke vjere u drugu kulturu značilo bi propadanje obaju vjera. Simbolički on to predstavlja kroz transplantaciju. Kako zamijeniti srce neke kulture koje predstavlja religija i riskirati da organizam odbaci to novo srce. "Operacija može imati smisla samo ako kršćanska vjera i dotična druga religija, zajedno s kulturom koja u njoj živi, ne stoje u odnosu posvemašnje drugosti ili različitosti, nego u sebi imaju neku unutarnju otvorenost jedne prema drugoj... Inkulturacija dakle pretpostavlja potencijalnu univerzalnost svake kulture."[561] Otvorenost za davanje i primanje, razvojna snaga i sposobnost čišćenja u smislu veće sukladnosti s istinom i s ljudskim bićem čini

---

[558] Leonardo BOFF, I cinquecento anni della conquista dell'America Latina. Un "Venerdi santo" che dura ancora oggi, u: *Adista*, 25. I. 1992.
[559] Joseph RATZINGER, *Vjera-istina-tolerancija*, 51.
[560] Usp. *Isto*, 51-52.
[561] *Isto*, 53.

veličinu određene kulture, smatra Ratzinger, i nudi pokušaj definicije kulture: "Kultura je povijesno izraslo obličje neke zajednice koje izražava spoznaje i vrednovanja što uobličuju život dotične zajednice."[562] Daljnjom razradbom elementa te definicije Ratzinger upućuje prema boljem shvaćanju moguće razmjene kultura što podrazumijeva pod pojmom "inkulturacije".[563]

Razradba definicije pokazuje mogućnost susretanja i stapanja kultura. Mnoštvo kultura, njihova posebnost i partikularnost vezana je za određenu kulturalnu individualnost, kulturalni subjekt, a njihov povijesni hod uključuje njihovu otvorenost. Pojedina kultura se nužno susreće s iskustvima drugih kulturalnih subjekata što dovodi do veće otvorenosti ili zatvorenosti dotične kulture, produbljenja i čišćenja vlastitih spoznaja i vrjednovanja. To može dovesti do duboke preobrazbe određene kulture koja se ne mora povezivati s nasiljem ili otuđenjem, nego iz pozitivne otvorenosti svih kultura u primanju onoga što je tuđe i promjeni onoga što je vlastito. To može biti iscjeliteljski proces od otuđenja od istine i od sebe samoga u nekoj kulturi, gdje jedna kultura koja prividno umire zapravo uskršava te tako postaje posve ona sama.[564]

Stoga Ratzinger ne govori o inkulturaciji, nego o susretu kultura, o međukulturalnosti[565] ili interkulturalnosti. "Inkulturacija naime pretpostavlja da se neka tako reći kulturalno gola vjera premješta u neku religijski indiferentnu kulturu, pri čemu se susreću dva do sada strana subjekta te nastoje zajedno stvoriti sintezu."[566] Ta je predodžba nerealna jer nema vjere koja bi bila slobodna od kulture i nema kulture slobodne od religije osim moderne tehničke civilizacije. Međukulturalnost može dovesti do novih plodnih oblika kulture samo ako postoji potencijalna univerzalnost svih kultura i njihova uzajamna unutarnja otvorenost. Razlog za partikularnost, a ujedno i otvorenost svih kultura koje su sposobne za uzajamno pročišćenje i stapanje, Ratzinger vidi u njihovoj upućenosti na metafizičko. To znači da je čovjek u svim kulturama i zajednicama jedan jedini, jedno te isto biće koje je u

---

[562] *Isto*.
[563] Usp. *Isto*, 52-56.
[564] Usp. *Isto*, 56.
[565] Papa Benedikt XVI. u pismu senatoru Marcellu Peri koji je napisao knjigu "Zašto se trebamo zvati kršćanima" smatra značajnim njegovu analizu pojmova međuvjerskog i međukulturalnog dijaloga. Papa odobrava njegovu tezu da međuvjerski dijalog u strogom smislu riječi nije moguć, ali je nužno potreban međukulturalni dijalog koji produbljuje kulturne posljedice koje su u osnovi religijskoga opredjeljenja. Iako u vjeri dijalog nije moguć, na javno sučeljavanje treba staviti kulturalne posljedice osnovih religijskih opredjeljenja, što bi trebalo voditi prema uzajamnom ispravljanju i međusobnom obogaćivanju. Usp. Marcello PERA, *Zašto se trebamo zvati kršćanima*, Split, 2009., 15.
[566] Joseph RATZINGER, *Vjera-istina-tolerancija*, 57.

svojoj dubini dodirnuto od strane istine. Zbog toga se kulture oblikuju u neku vrstu mozaika gdje se pokazuje njihova komplementarnost koja upućuje k cjelini.[567]

Osim te pozitivne dinamike prema univerzalnosti, otvorenosti i zajedništvu, postoji, naravno, i nešto što dijeli i zatvara kulture jedne od drugim; postoji proturječje međusobne isključivosti i nemogućnosti prelaska. Osim čovjeka dodirnuta istinom, postoji i negativni čimbenik, neko otuđenje koje sprječava spoznaju istine i barem djelomično rastavlja ljude od istine i jedne od drugih. Upravo u tome Ratzinger vidi svu muku borbe oko susreta kultura. Prema Ratzingeru je krivo vidjeti u svim religijama samo idolopoklonstvo, ali je isto tako krivo i samo pozitivno vrednovanje religije.[568]

Na pitanje, što može u susretanju različitim kultura dovesti do njihovog međusobnoga unutarnjeg oplođivanja i čišćenja, Ratzinger odgovara da samo istina o čovjeku (u što je naravno uvijek uključena istina o Bogu i o svoj zbilji) može voditi jednu kulturu prema drugoj, jer što je kultura čovječnija bit će pristupačnija za istinu. Taj visoki zahtjev kršćanske vjere vodi narode u Isusovu školu, jer je on uosobljena istina i put čovještva.[569]

Za Ratzingera je činjenica da je sama vjera kultura i da vjera ne postoji u golom stanju, kao neka puka religija. Vjera čovjeku otkriva njega samoga i daje mu odredbe kako biti čovjekom, kako se ophoditi s bližnjima, prema Bogu i prema svijetu. Samim time vjera je kultura gdje je ona svoj vlastiti subjekt kao zajednica života i kulture, "narod Božji". "Narod Božji" kao kulturalni subjekt se udaljuje od klasičnih kulturalnih subjekata (definiranih plemenski, pučki ili kako drukčije) tako da čovjek kao pripadnik toga "naroda Božjega" živi u dvama subjektima kulture, u svome povijesnom subjektu i u novome subjektu vjere, gdje se oni u njemu susreću i prožimaju (ta se sinteza trajno događa u pomirenju i čišćenju). Ta nikad dovršena sinteza sastoji se u iskoraku prema cjelovitom i univerzalnom koje se nalazi u "narodu Božjem", i obratno u preuzimanju zajedničkog i uklapanju istog u ono što je svakom vlastito.[570]

Kultura nije stvar nekoga pojedinoga povijesnog subjekta, a vjera na putu traganja za svojim kulturnim izrazom, pa bi joj pojedine kulture davale njezino kulturalno tijelo. Vjera bi onda živjela samo od posuđenih kultura koje bi joj ostale izvanjske i u konačnici bi se s nje mogle svući, a sve svučene kulture kojima se vjera nekoć zaogrnula ne bi se uopće ticale jedna druge što bi dovelo do nemogućnosti ikakave univerzalnosti. "Takvo razmišljanje zapravo je manihejsko: ono snizuje kulturu na puko, uvijek zamjenjivo tijelo; ono čini da

[567] Usp. *Isto*, 57-58.
[568] Usp. *Isto*, 58.
[569] Usp. *Isto*, 59.
[570] Usp. *Isto*, 60-61.

vjera ishlapi u pukome i, u konačnici, nestvarnome duhu. Dakako, takvo shvaćanje tipično je za poslijeprosvjetiteljski duhovni stav. Kultura je pritom upućena na puku formalnost, a religija u bezizražajnost pukoga osjećaja ili čiste misli. Tako otpada plodna napetost koja bi po sebi morala nastati koegzistencijom dvaju subjekata."[571] Ako je kultura više od puke forme, odnosno red vrijednosti u nekom povijesnom obliku života koja se pita o tome što je božansko, Crkva je za vjernika jedan vlastiti subjekt kulture, narod Božji koji se kao subjekt kulture nikad do kraja ne podudara ni s jednim od tih povijesnih pojedinačnih subjekata kulture. Ona uvijek zadržava svoje vlastito obuhvatno obličje i upravo je to čini značajnom.[572]

Vjera i njezina kultura u susretu s nekom stranom kulturom ne odriče se svoga kulturnog subjektiviteta u korist subjektiviteta strane kulture niti obratno, jer bi to bio promašaj. Plodna napetost tih dviju kultura obnavlja vjeru i ozdravlja kulturu. Stoga je besmisleno ponuditi neko predkulturalno ili razkulturirano kršćanstvo bez svoje povijesne snage, jer bi ono postalo tek puki zbir ideja. "Tko stupa u Crkvu, mora biti svjestan toga da ulazi u jedan vlastiti subjekt kulture koji ima svoju vlastitu povijesno izraslu i mnogostruko uslojenu međukulturalnost. Bez nekoga 'egzodusa', bez preokreta života u svim njegovim odnosima, čovjek ne može postati kršćaninom. Vjera nije privatni put k Bogu, ona vodi u krilo naroda Božjega i u njegovu povijest. Bog je sama sebe vezao uz jednu povijest koja je sada također njegova i koju ne možemo skinuti. Krist ostaje čovjekom zauvijek, on zadržava svoje tijelo zauvijek; biti čovjekom i biti u tijelu uključuje povijest i kulturu... Ne možemo po volji ponavljati događaj utjelovljenja u tome smislu da Kristu uvijek iznova uzimamo njegovo tijelo te mu umjesto toga nudimo neko drugo."[573] U narodu Božjem koji je sabran iz svih naroda ima mjesto i onaj prvi identitet koji je štoviše i nužan da utjelovljenje Logosa mogne doći do svoje punine. Napetost između mnogih subjekata u jednom subjektu naroda Božjega pripada nezavršenoj drami Kristova utjelovljenja što čini unutarnju dinamiku povijesti koja stoji pod križem boreći se protiv sila koje vuku prema zatvaranju i odbijanju.[574]

9.1.3. Haightovo poimanje inkulturacije

U svom razmišljanju o značenju i implementaciji koncilskog pojma inkulturacije, Haight se poziva na dokumente 34. opće kongregacije Družbe Isusove koja je održana 1995. godine u Rimu. U jednom od svojim dokumenata Kongregacija govori i o inkulturaciji koju

[571] *Isto*, 61.
[572] Usp. *Isto*, 61-62.
[573] *Isto*, 63.
[574] Usp. *Isto*, 62-63.

tretira kao inkarnaciju kršćanske vjere i života unutar različitih ljudskih iskustava koja su kodificirana u jeziku, idejama, vrijednostima i obrascima ponašanja koji zajedno čine određenu kulturu ili supkulturu. Koristi se metafora sjemena koje posađeno u zemlju "uzima svoju hranu iz zemlje oko sebe i raste u svojoj zrelosti."[575] Inkulturacija ne znači akomodiranje evanđelja ljudskoj kulturi, nego dopuštanje da evanđeoska supstanca preuzme oblik lokalne kulture. Riječ Božja treba osnažiti život ljudi, ali ne smije nametati strane kulturalne čimbenike koji bi otežali istinsko primanje Riječi.[576] Ne može se naviještati religijskim jezikom koji je potpuno stran određenoj kulturi, nego kao i u procesu helenizacije, napori da se odgovori na izazove moderne intelektualne kulture utjecat će i na jezik kojim mi razumijevamo našu vjeru.[577] "U predominantnom sekularnom kontekstu, naša vjera i naše razumijevanje vjere često su oslobođeni od kontingentnih kulturalnih komplikacija i, kao rezultat, pročišćeni i produbljeni."[578]

Primjer inkulturirane kristologije Haight nalazi u teologiji oslobođenja gdje ona odgovara na konkretne negativnosti povijesnog konteksta i tako preuzima karakter dotične kulture. Problematika inkulturacije je puno šira od oslobođenja i može postati još radikalnija u isticanju potrebe izričite interpretacije i nužne promjene u smislu različitih razumijevanja. Haight smatra da je kršćanstvo danas po prvi put u svojoj povijesti svjesno da se inkulturacija mora događati planski na način da Isus Krist mora postati Afrikanac, Indijac, Filipinac na isti način na koji je postao Grk ili Latinac u povijesti.[579] Tako se i kristologija mora formulirati jezikom one kulture kojoj se obraća, ako želi biti shvaćena u toj kulturi.[580]

Haight uočava problematiku istovjetnosti i razlika koja proizlazi iz procesa inkulturacije kao novu i duboku, djelomično zbog nove povijesne i društvene svjesnosti koja se nalazi u podlozi te problematike i još ju više potiče. Odgovor na taj problem Haight nalazi u pluralizmu same kristologije koja je željeni ideal za kojim kristologija svjesno teži. Stoga se problematika istovjetnosti i razlika preokreće na način da je kristologija jedinstvo koje tolerira različitosti i postaje različitost u traganju za jedinstvom.[581]

Haight drži negativnim povijesni način inkulturacije u kojem su određene strane kulturalne forme zapadnog kršćanstva bile nametane drugim kulturama. U dugom prirodnom procesu adaptacije (ili akomodacije) kršćanstvo je ipak preuzelo kulturalne forme dotičnih

---

[575] THIRTY-FOURTH GENERAL CONGREGATION OF THE SOCIETY OF JESUS, *Our Mission and Culture*, John L. MCCARTHY (ur.), St. Louis, 1995., br. 3.
[576] *Isto*.
[577] Usp. *Isto*, br. 20.
[578] Isto, br. 22.
[579] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 21.
[580] Usp. *Isto*, 246.
[581] Usp. *Isto*, 319.

kultura u koje se nastojalo inkulturirati. Za razliku od takvog načina prilagodbe, u povijesno svjesnom miljeu, gdje pluralizam naglašava identitet, postoji određeni pritisak za pravom inkulturacijom, a ne adaptacijom, što je još više naglašeno protiv kulturalnog imperijalizma Zapada. Haight stoga smatra da je posve krivo ne dopustiti kršćanskoj vjeri da se izrazi u autohtonim kulturalnim i jezičnim oblicima naroda, čak i onda kad to nužno uključuje promjene i razlike.[582]

U kontekstu misijskog djelovanja Crkve, Haight promatra inkulturaciju kao angažiranost u društvu i kulturi. Misijsko djelovanje zahtijeva inkulturiranje u svaku kulturu u kojoj Crkva živi i kojoj se obraća. Stoga je Crkva misionarska svugdje gdje egzistira. Inkulturacija je dakle preduvjet mogućnosti svjedočanstva za Boga koji se objavljuje u Isusu. No, to opet ne znači da je inkulturacija kooptiranje od strane neke kulture jer misijsko djelovanje Crkve čini vidljivim i čujnim Božje vrijednosti manifestirane u Isusu. I sam je Isus u svojem javnom djelovanju pokazao da inkulturacija ne znači negaciju proročke zadaće, nego štoviše suprotstavljanje onim područjima u kulturi i društvu gdje se preziru vrijednosti kraljevstva Božjega.[583]

Haight se nadalje pita, postoje li određene opće norme za autentično crkveno djelovanja koje nadilazi pojedinačne kulture i postoji li način prosuđivanja cjelovitosti crkvenog poslanja u bilo kojoj pojedinoj kulturi? On ih nalazi u kriterijima koje sam Isus primjenjuje na vlastitu autentičnost kao dogovor na pitanje Ivanovih učenika, je li on onaj kojeg su čekali. Isus upućuje Ivanove učenike neka prenesu Ivanu ono što su vidjeli da Isus čini: vraća vid slijepima, hromima daje hoditi... itd. (usp. Lk, 22-23). Za Haighta se transkulturalnost kršćanskog poslanja nalazi u proročkoj službi po primjeru Isusa, koja se sastoji u aktivnoj brizi za one koji pate i u otklanjanju uzroka njihove patnje. To je povijesno mjerilo autentičnosti poslanja Isusa Krista i svake inkulturacije.[584]

U procesu inkulturacije događa se transmigracija kršćanskog nauka u nove kulture, svjetonazore i jezične sustave. Ako se postmoderna uzima kao intelektualna kultura koja je različita od niza kršćanskih doktrina i ako se kristologija treba inkulturirati u taj novi kulturalni okvir, Haight se pita, što to znači za razumijevanje Isusa Krista u toj novoj kulturi? Njegov odgovor je da će se Isusa Krista različito razumijevati u toj novoj kulturi, jednostavno zbog toga što se inkulturirao u jedan novi imaginativni okvir.[585]

---

[582] Usp. *Isto*, 372.; *The Experience and Language of Grace*, 2.
[583] Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 140.
[584] Usp. *Isto*.
[585] Usp. *Isto*, 183.

Haightovu reinterpretaciju kršćanskog nauka treba smjestiti u kontekst američkog postmodernizma. Nakon industrijske revolucije 19. stoljeća zapadna kultura pravi odmak od racionalističke kulture prosvjetiteljstva prema empirijskom utemeljenju znanja prirodnih znanosti te tako od racionalizma smjera prema empirizmu. Na početku 20. stoljeća fokus se od pozitivnih znanosti preusmjerava prema utemeljenju znanja na imaginaciji tako da se zapadnjaci sve više okreću prema simbolu kako bi adekvatno izrazili svoje znanje. Govor o Bogu rezonira u imaginaciji i u toj postmodernoj imaginaciji moraju govoriti simboli vjere.[586] Toj slikovno orijentiranoj kulturi Haight se obraća predlažući da se Isusov identitet oblikuje u skladu s njezinim vlastitim instrumentima simbolizma.[587]

Haightov cilj je inkulturacija kao interpretacija Isusa u američkoj kulturi gdje Isusovo značenje može preuzeti onaj oblik koji sadašnja kultura može prihvatiti. Za takvu inkulturaciju Haight koristi primjer Pavlovog preoblikovanja značenja kršćanske vjere pojmovima helenističke kulture. Pavao zbog svog početnog neuspjeha u naviještanju atenjanima na Areopagu modificira neprihvaćeni naviještaj Isusova uskrsnuća. On počinje govoriti o hramu nepoznatom Bogu. Tako i Crkva danas treba usvojiti jezik kulture kojoj se obraća, te se izraziti jezikom koji je razumljiv toj kulturi. U tom smislu je Haight usvojio američki postmoderni jezik simbola kao nužan u izražavanju Isusova značenja.[588]

U kontekstu dekolonizacije Latinske Amerike u 19. stoljeću i naglašenog osjećaja kulturnog identiteta i nacionalizma nakon II. svjetskog rata, pojavio se snažan osjećaj među ne-zapadnim kršćanima da vjeru i praksu treba reinterpretirati koristeći simbole lokalne kulture kako se kršćanstvo ne bi više percipiralo kao strana i u nekoj mjeri otuđujuća religija. Proces inkulturacije iznjedrio je različite pojmove koji mogu imati mnogostruku primjenu, kao npr. ideja "hibridnosti" kao različita od "sinkretizma". Različite analize međuodnosa osobe i društva pokazale su da nema čistih odnosno stabilnih identiteta u povijesti što umanjuje gotovo isključivo negativne konotacije religijskog sinkretizma. Dugoročni učinci inkulturacije mogu se tek nejasno prepoznati kao što i kršćani u Anglikanskoj zajednici mogu posvjedočiti da je inkulturacija nužna, teška i opasna. Navedena zapažanja Haight donosi kroz pozitivno vrjednovanje Charles Nyamitijevog napora u stvaranja "kristologije predaka", Aloysius Pierisovog usvajanja teologije oslobođenja kao opcije za siromašne u Aziji i Michael Amaladossovog dijaloga s indijanskom kulturom i religijom i njezinom primjenom u

---

[586] Usp. Christopher PRAMUK, "Who Do People Say That I Am?" A Discussion of Roger Haight's Jesus Symbol of God, u: *Chicago studies*, 41 (2002.) 1, 80.
[587] Usp. Daniel LIDERBACH, Can Theology Be Catholic and Roman?, u: *Philosophy & Theology*, 13 (2001.) 2, 264.
[588] Usp. *Isto*, 264-265.

kristologiji. Jasno je da je katolička teologija davno nadišla Zapad i da je postala kulturalno policentrična što omogućuje teolozima međusobno kulturno obogaćenje te takva razmjena briga i uvida donosi veliko obećanje za teologiju, smatra Haight.[589]

Haight postavlja temeljni zadatak teologiji i kristologiji, da moraju preuzeti oblik konkretne kulture u kojoj se žele priopćiti. Takvo inkulturiranje, odnosno preuzimanje oblika dotične kulture moguće je zbog prethodnog razlikovanja vjere i vjerovanje. Vjera je ono što ostaje konstanta, a vjerovanja kao izričaji te vjere su podložna promjeni s obzirom na inkulturaciju vjere u različite kulture. Sukladno tome treba uočiti i razlikovanje istine i značenja gdje je istina mentalna reprezentacija odgovarajuće stvarnosti, a značenje odnosnost prema izvanjskoj stvarnosti. Moguća je promjena značenja, ali ne nužno i istine, iako se oni nalaze u dijalektičnoj napetosti međusobnog odnosa.

U predstavljanju inkulturacije dominira slika sjemena[590] koje predstavlja vjeru, a koje može biti posađeno u bilo koju zemlju, odnosno kulturu iz koje će onda primati hranu za svoj rast u zrelosti. Iz toga istog sjemena mogu izniknuti različiti cvjetovi, a njihova različitost determinirana je različitom zemljom u koju je isto sjeme posijano. Različitost ploda identičnog sjemena ovisi o različitoj zemlji koja predstavlja različite kulturalne uvjete.

Iz takvog predstavljanja inkulturacije vidljivo je nejasno artikuliranje odnosa vjere i kulture. Čini se kao da je vjera kod Haighta neka vrsta "supstrata", "koncentrata" koji je moguće izvući iz kulturalnog okružja vjere i samostalno je presaditi u neke druge kulturne uvjete. Ako je vjera zapravo kultura, ako je moguće poistovjećenje vjere i kulture odnosno ako vjeru nigdje ne nalazimo u svom "čistom obliku" nego uvijek inkulturiranu, onda nije moguće vjeru osloboditi kulture kako bi je se moglo presaditi u neku drugu kulturu.

Religija je srce svake kulture i svaka kultura ima za svoj temelj određenu religiju. Stoga nije moguće odvojiti kulturu od religije, odnosno svako inkulturiranje vjere mora nužno uključivati susret različitih kultura i njihovo međusobni oplemenjivanje, obogaćivanje, pročišćenje i stapanje. Kod Haighta inkulturacija nije dovoljno naglašena kao susret kultura koje su izraz religije koja definira temeljne odnose čovjeka prema svijetu, društvu, drugom čovjeku, nadnaravnome, itd. Moguće je, čini se, primijeniti na Haighta Ratzingerovu kritiku da u njegovom shvaćanju inkulturacije dominira shvaćanje po kojem je moguće kulturalno golu vjeru premjestiti u neku religijski indiferentnu kulturu pri čemu bi dva strana subjekta

---

[589] Usp. Roger HAIGHT, Lessons From an Extraordinary Era. Catholic theology since Vatican II, u: *America*, 198 (2008.) 9, 15.; Liberal and Catholic?, u: *American Journal of Theology & Philosophy*, 29 (2008.) 2, 28.

[590] Paul Knitter na takav način predstavlja mnoge različite kristologije kao različite načine razumijevanja Isusa. Različiti cvjetovi izrastu kad je isto sjeme vjere posađeno u različitu kulturalnu zemlju. Usp. Paul KNITTER, *Introducing Theologies of Religions*, New York, 2004., 151.

nastojala stvoriti sintezu. Naravno, da je takav pokušaj osuđen na propast jer ne postoje kulture koje bi bile slobodne od vjere, niti vjere koje ne bi imale svoj kulturni izričaj. U Haightovu odnosu vjere prema kulturi krije se opasnost manihejskog shvaćanja. Vjera koju je moguće ekstrahirati iz pojedine kulture i presaditi u drugu kulturu, pokazali bi se kao vjera u trajno traganju za svojim kulturnim izrazom, pa bi joj kulture davale njezino kulturalno tijelo. Ona bi živjela samo od posuđenih kultura koji bi bile samo izvanjske forme. Kultura bi bila neko odijelo koje se dade svući s tijela vjere i zamijeniti nekim drugim odijelom - kulturom.

Haightovo shvaćanje inkulturacije kao stalnog procesa preuzimanja oblika određene kulture u kojoj se vjera želi implementirati, dovodi u opasnost povijesnost utjelovljenja, što ide protiv njegovoga naglašenog isticanja povijesne svjesnosti kao važne determinante u reinterpretaciji kršćanskih simbola. Povijesna svjesnost naglašava partikularnost, neponovljivost, jedincatost, vremenitost svakog povijesnog događaja. Stoga se ne može, ako se želi biti dosljedan, tražiti ponavljanje povijesnog događaja utjelovljenja, na način da Krist uvijek iznova svlači svoje povijesno tijelo i uzima neko drugo tijelo koje mu nude kulturni i povijesni uvjeti određene kultura u koju se vjera inkulturira.

Nadalje, Haight se previše pozitivno postavlja prema kulturama u kojima se treba, njihovim i njima razumljivim jezikom, navijestiti evanđelje. Može mu se postaviti pitanje, što je s onim kulturama koje u sebi sadrže ideje i obrasce ponašanja totalno suprotne evanđelju? Ako inkulturacija znači preuzimanje oblika kulture u kojoj se evanđelje naviješta, postavlja se pitanje, kako je moguće u *kulturi smrti* navijestiti evanđelje jezikom te kulture? Ako je evanđelje riječ života, kako je moguće u kulturi koja promiče kontracepciju, abortus i eutanaziju jezikom te kulture reinterpretirati temeljne sadržaje kršćanske vjere. Stoga se može reći da ponekad inkulturacija ili interkulturacija znači govor protiv određene kulture ili protiv dominantnih oblika te kulture, pa je nužno pročišćenje dotične kulture i njezino usklađivanje s temeljnim istinama evanđelja kako bi se mogla dogoditi inkulturacija. Iz Haightova poimanja inkulturacije nazire se opasnost pretpostavljanja bitnih odrednica neke kulture sadržaju vjerskih istina, a ne samo njezinih promjenjivih značenja u različitim vremenima i kulturama.

Bog se uvijek priopćuje u konkretnoj povijesti služeći se njezinim kulturnim kodovima, ali je njegova Riječ i transkulturalna, odnosno prenosi se u različitim kulturama koje iznutra preobražava što se naziva evangelizacijom kultura. Tako ona pokazuje svoju interkulturalnu narav po kojoj se susreću različite kulture. Inkulturacija ne smije biti proces površne prilagodbe niti sinkretistička zbrka koja razvodnjava evanđelje da bi ga učinila lakše prihvatljivim. Inkulturacija mora slijediti primjer inkarnacije u kojoj jedna kultura, "preobražena i preporođena evanđeljem, proizvede u svojoj vlastitoj tradiciji originalne

izričaje života, slavljenja, kršćanske misli",[591] djelujući kao kvasac unutar mjesne kulture, vrednujući *semina Verbi* i ono što je u njoj pozitivno, otvarajući se evanđeoskim vrednotama.[592]

Samo prethodno pročišćenje kulture evanđeljem može dovesti do njezinih vlastitih originalnih izričaja. Osim što prema Haightu vjera mora preuzeti oblike kulture u kojoj se implementira, on preuzima i dominantne hermeneutičke metode određene kulture kojima želi reinterpretirati kršćanske simbole, o čemu će biti riječi u nastavku.

9.2. Haightova metoda u kristologiji

Razvijajući svoju kristologiju u knjizi *Jesus, Symbol of God*, Haight koristi metodu koja se općenito naziva kristologija "odozdo". Korištenje takve metode predstavlja važnu promjenu imaginativnog okvira unutar kojega se razvija kristološka rasprava. "Imaginativni okvir" je za Haighta cijeli niz pretpostavki koje određuju polazište i metodu u bavljenju kristologijom. Ta metoda je generička metoda jer nas ona vodi kroz proces i logiku originalnog nastanka nauka o Isusu.[593]

Haight se u svojoj teološkoj metodi koja postavlja temelje bavljenja reinterpretacijom kršćanskih simbola oslanja na Karl Rahnerovu transcendentalnu antropologiju, Paul Tilichove teorije simboličke medijacije i korelacije te liberalističko poimanja prakse.[594]

Nadalje, njegova kristološka metoda sadrži nekoliko važnih epistemoloških pomaka. Jezik koji Haight koristi je hermeneutički i simbolički, za razliku od objektivističkoga i kategorijalnoga. On ne polazi od metafizike, nego od povijesti. Pristupa apologetski, a ne autoritarno pozivajući se na iskustvo umjesto na bilo koji autoritet, pa čak i crkvenog učiteljstva. Kako bismo razumjeli njegov jezik potrebno je promijeniti način na koji pristupamo Svetom pismu u kristologiji. Biblijski tekstovi nisu dokaz, nego tek povijesno-hermeneutički materijal. Spoznaju transcendencije nemamo direktno referencijalno, nego simbolički posredovano, a stvarnosti pristupamo ne kroz metanaraciju nego kroz pluralizam. Povijesno-hermeneutički pristup Svetom pismu od osobite je važnosti jer Haight pretpostavlja da Pismo nije izvor direktne Božje samokomunikacije, nego izvor ljudskog diskursa koji posreduje susret s Bogom što se naziva objavom. Svetopisamski tekst, dakle, pretpostavlja

---

[591] IVAN PAVAO II., *Govor biskupima Kenije* (7. svibnja 1980.), 6: *AAS* 72 (1980.), 497.
[592] Usp. BENEDIKT XVI., *Verbum Domini - Riječ Gospodnja. Postsinodalna apostolska pobudnica o Riječi Božjoj u životu i u poslanju Crkve* (30. IX. 2010.), Zagreb, 2011., br. 114.
[593] Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 197.
[594] Usp. Carmel MCENROY, Recenzija knjige *Dynamics of Theology*, Rogera Haight, u: *Horizons*, 19 (1992.) 1, 147.; O Haightovoj metodi u kristologiji opširnije smo obrazlagali u trećem poglavlju ovoga rada.

ljudsku narav, njezin kontekst, pretpostavke, ograničenja itd. Taj pomak od biblijskog teksta kao dokaza prema povijesno-hermeneutičkom pristupu, pokazuje da korištenje starog kristološkog modela kao norme ne može više biti apodiktički, već stalno treba biti reinterpretiran i uvijek iznova usvajan. Taj novi pristup pretpostavlja mogućnost različitih interpretacija, a kao primjer može poslužiti pluralizam kristoloških modela u Novome zavjetu. Haight stoga zaključuje da ivanovska kristologija ne može biti jedini legitimni svetopisamski temelj kristologije i svaki pomak u biblijskom kristološkom okviru rezultira i pomakom prema novoj kristološkoj paradigmi. Naravno, to ne čini ivanovskoga Krista neprihvatljivim, već samo dopušta mogućnost novih i različitih biblijskih modela i iz njih proizašlih kristoloških paradigmi.[595]

Drugi pomak tiče se naravi religiozne epistemologije, gdje se sve iskustvo Boga događa posredovanjem unutarsvjetskih stvarnosti, jer je sve iskustvo vezano za ovosvjetsko. Sva je objava historijski posredovana i transcendentalna objava nikad nije dana kao takva, nego uvijek se događa u kategorijalnim manifestacijama.[596] Haight to nadalje potkrepljuje epistemološkim principom Tome Akvinskog koji kaže da sve ono što je spoznato ili primljeno od strane spoznavatelja, spoznato je prema "formi" ili modusu ili uvjetu spoznavatelja.[597] Ako je objava povijesno posredovana, ona prima osobitosti i ograničenja povijesnog posrednika, pa onda pristup Bogu nije ni direktan niti objektivan, a unutarnji božanski život nije podložan izravnom pojmovnom spoznavanju. Metaforička i simbolička medijacija je nužno ograničena, ali je ipak u mogućnosti transcendirati direktni pristup i u isto vrijeme nas, na nerefleksivan način, staviti u kontakt s otajstvom i posredovati njegovu prisutnost.[598]

9.2.1. Dvije metodološke pretpostavke

Temeljni argument na kojemu stoji cijela knjiga *Jesus Symbol of God* ovisi o dvije ključne pretpostavke koje se provlače kroz cijelu knjigu, a i u samom naslovu je vidljivo da je Haightova kristologija izričito hermeneutička. Naslanja se posebno na Hans-Georga Gadamera i na njegov poznati *Horizontverschmelzung*, "stapanje obzora". To je osobito vidljivo na mjestu gdje Haight kaže: "Treba inzistirati na tome da kad je značenje reducirano

[595] Usp. Christina ASTORGA, Constructive Christology in Roger Haight's *Jesus, Symbol of God*. A Continuing Critical Discourse, u: *Budhi*, 4 (2000.) 2/3, 188-189.
[596] Usp. Karl RAHNER, History of the World and Salvation History, u: *Theological Investigations* V, Baltimore, 1966., 97-100.
[597] Usp. Toma AKVINSKI, *Summa Theologiae*, pars II, q. 1., a. 2.
[598] Usp. Christina ASTORGA, Constructive Christology in Roger Haight's *Jesus, Symbol of God*. A Continuing Critical Discourse, 190-191.

na namjeru određenog autora, ono je također distancirano od budućih situacija, tako da je njegovo 'značenje' oslabljeno. Stoga adekvatnija teorija smješta značenje u susret interpretatora sa stvarnošću kojoj se tekst obraća."[599] Na temelju toga Haight inzistira da Isus ne može biti tako jedinstven da ništa slično nije moguće u našem iskustvu, jer bi zbog toga razumijevanje bilo nemoguće.[600]

Druga pretpostavka koja upravlja svime što slijedi u Haightovoj knjizi, a koja proizlazi iz prve jest pluralistički pogled na transcendenciju. To znači da je svaki čovjek situiran u povijesne prilike koje oblikuju i upravljaju njegovu svijest i zato niti jedna povijesna situacija nije jedinstveno privilegirana u svojem odnosu prema transcendentnoj stvarnosti jer "u stvarima religiozne vjere, transcendentni objekt nije prisutan i dostupan za usporedbu s kompetitivnim propozicijama o sebi; on je transcendentan. Stoga taj princip ne sprječava naizgledno kontradiktorno uvjerenje ili vjerovanje iz neke druge religije od toga da ne bude stvarno kontradiktoran kršćanskom uvjerenju, a istovremeno u nekoj mjeri i istinit."[601] Taj princip će utjecati na protežnost objave i Kristova spasenjskog djelovanja kod Haighta. Oakes u tome vidi Haightovo distanciranje od Karl Rahnerova stava da Božja univerzalna milost jest Kristova milost, kolikogod bila nepoznata nekršćanima.[602] Očita je dakle posljedica primjene ta dva metodička principa u međuvjerskom dijalogu ili u kršćanskom shvaćanju drugih religija. Najproblematičnije za Oakesa u Haightovoj kristologiji je njegova konzistentnost i rigoroznost u primjeni tih principa, do te mjere da Haight na kraju niječe temeljne istine o Kristu koje Crkva naučava. I u konačnici, njegova se kristologija okreće protiv sebe same dovodeći u pitanje same pretpostavke od kojih je krenula.[603]

Druge dvije pretpostavke na kojima stoji Haightova kristologija, McFarland vidi u Haightovom shvaćanju da religiozni jezik treba ispravno razumjeti kao simbolički, a ne literarni te u tvrdnji da je teologija inherentno apologetska. S obzirom na te pretpostavke Haightova kristologija zadobiva oblik kritičke korelacije crkvenih istina o Isusu prema izazovima suvremenog religijskog i kulturalnog pluralizma.[604]

---

[599] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 32.
[600] Usp. Edward T. OAKES, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haighta, u: *Journal of Religion*, 81 (2001.) 2, 304.
[601] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 407.
[602] Rahnerovo je stajalište da Božja univerzalna milost - čak i onda kad je posredovana po drugim religijama ili prije Isusovog povijesnog pojavka - jest Kristova milost. To trinitarno djelovanje milosti uvijek i svugdje jako je naglašeno u dokumentu *Dominus Iesus*. Haight takvo vjerovanje drži "slabom i nepotrebnom spekulacijom". Usp. Christopher PRAMUK, Who Do People Say That I Am?, 90.
[603] Usp. Edward T. OAKES, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haighta, 304.
[604] Usp. Ian A. MCFARLAND, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haighta, u: *Scottish Journal of Theology*, 55 (2002.) 2, 250.

Hermeneutička fenomenologija Gadamera i Ricoeura daje metodološki okvir Haightovu projektu. Ne osvrćući se na ozbiljna pitanja o koherentnosti kategorija kao što je "zajedničko ljudsko iskustvo" o kojima ovisi tradicija spomenute fenomenologije, Haight ustrajno drži da plauzibilnost kršćanskih tvrdnji o Isusu leži u njihovoj sposobnosti davanja odgovora na religiozno pitanje u svjetlu postmoderniteta. Svi oni prijedlozi koji ne zadovolje te kriterije odbacuju se kao "nevjerodostojni" ili "fantastični" za "misleću osobu", a lista takvih je poduža i svi se oni pripisuju naivnom doslovnom čitanju biblijskih tekstova. Haight se ne osvrće na radove Freia, Plachera, Theimanna i drugih zagovornika opisnog i doslovnog čitanja Pisma koje se ipak ne može smatrati fundamentalističkim. Unatoč tome Haight pretpostavlja da je simbolička interpretacija jedina alternativa krutom literalizmu. On stoga smatra da Pavao zapravo nije tvrdio da je vidio bilo što pred Damaskom kad piše o uskrslom Gospodinu koji mu se ukazao. Pavao time samo daje glas opće posredovanom uvjerenju da je Isus živ. McFarland smatra da Haight obnavlja istu staru raspravu, a ne utire put između fundamentalizma i bultmanijanskog egzistencijalizma kako sam tvrdi.[605]

9.2.2. Nekoliko krivih crta Haightove pozicije

Haight razlikuje između konačne stvarnosti kojoj je ljudski um adekvatan i otajstvene, neshvatljive, neiscrpive, transcendentalne stvarnosti Boga koja nadilazi mogućnost shvaćanja ljudskog uma. Proces razumijevanja objekata u ovome svijetu koji su konačni i koje je moguće shvatiti na temelju javno dostupnih i provjerljivih dokaza jest način stjecanja "objektivnog" znanja. Ovako restriktivno poimanje objektivnosti, kolikogod danas po sebi razumljivo, dolazi iz prosvjetiteljskog racionalizma i empirizma, te opterećuje suvremenu kulturu prepoznatljivom modernom dihotomijom činjenica i vrijednosti. Prema tome religija je svedena na stvar subjektivnog iskustva i osobnih preferenci.[606]

Haightovo tumačenje religiozne vjere kao predanosti transcendentnom i oštro razlikovanje između vjere i vjerovanja nosi snažno egzistencijalističko obilježje. Vjera se rađa u simbolički posredovanom susretu s transcendentnim koji čak i u tom susretu ostaje neobjektibilan. Premda Haight priznaje da je potrebna vjera kako bi iskazi vjerovanja bili istiniti te da vjera ne može postojati bez nekog vjerovanja, ipak ta vjera ne treba biti vezana za neko partikularno vjerovanje. Istinitost vjerovanja leži u njihovoj referentnosti prema

[605] Usp. *Isto*, 250-251.
[606] Usp. William P. LOEWE, *Two Revisionist Christologies of Presence. Roger Haight and Piet Schoonenberg*, 111.

simbolički posredovanom iskustvu transcendencije i njihovoj sposobnosti da sami kao simbolički diskurs evociraju to iskustvo. Prema tome, kontinuitet tradicije konstituira iskustvo, a ne bilo kakvo simboličko vjerovanje. Nikakav, dakle, nauk ili teologija ne može zamijeniti iskustvo transcendentnog kao kriterij pravovjerja.[607]

Haight piše da kršćanske interpretacije stvarnosti moraju biti u konačnici vjerne unutarnjem i konzistentnom iskustvu da one objektiviziraju, izražavaju i komuniciraju susret s osobnim i samoobjaviteljskim Bogom.[608] Ovdje se naravno postavlja pitanje kognitivne dimenzije religioznog iskustva. Naime, osim "kontakta" s transcendentalnom stvarnošću, dovodi li religiozno iskustvo do uvida u sam karakter transcendentne stvarnosti? Je li istina da je Bog osoban i onaj koji sebe komunicira? Naravno, na kraju knjige *Jesus, Symbol of God*, Haight pozitivno odgovara na to pitanje, dok na samom početku nalazi "paradoksalnu napetost" u tome da vjera nije znanje, ali da je kognitivna.[609] Na kraju napušta prethodno uvjerenje o restriktivnoj upotrebi "objektivnog" i prihvaća princip[610] koji se protivi teološkom stajalištu da nisu mogući bilo kakvi objektivni iskazi o Bogu.[611]

To pokazuje jednu od krivih linija u Haightovoj fundamentalnoj teologiji. S jedne strane promovira egzistencijalističko poimanje vjere (Božja neobjektibilnost i slaba uloga vjerovanja), a s druge strane priznaje da religiozno iskustvo rađa uvidom, ne samo u samo iskustvo, nego i u narav transcendentnog, te da se izražava u iskazima o transcendentnom koji su objektivno istiniti, o tome da je Bog osoban i samopriopćujući.[612]

Sličnu situaciju nalazimo i u slučaju Haightova poimanja simbola. Po uzoru na Rahnera, Haight želi simbolu pripisati ontološku vrijednost prema kojoj drugi u kome biće izražava sebe može pripadati i sudjelovati u stvarnosti toga bića, te tako ljudsko biće, Isus, jest također božanski. Međutim, Haight zajedno s Tillichom koji je nasljednik Schellingove verzije modernog idealizma, inzistira na dijalektičkom karakteru simbola. Na taj način daje bitno različito značenje onom "jest". Isus je čovjek jednostavno i direktno, dok je božanski samo drugotno, u izvedenom smislu, ukoliko posreduje božansko. Haightov eklektički stil posuđivanja od Rahnera i Tillicha u opisu kategorije simbola oduzima istom teološki potencijal.[613]

---

[607] Usp. *Isto*, 111-112.
[608] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 84.
[609] Usp. *Isto*, 8.
[610] Usp. *Isto*, 486.
[611] Usp. William P. LOEWE, *Two Revisionist Christologies of Presence. Roger Haight and Piet Schoonenberg*, 112.
[612] Usp. *Isto*, 112-113.
[613] Usp. *Isto*, 113.

Priznavši mogućnost objektivnih iskaza o Bogu, Haight se utječe Schleiermachovoj interpretaciji trinitarnog nauka. Trinitarni nauk sveden je na trostruku strukturu kršćanskog iskustva koje je konstituirano izvanjskim samoizrazom Boga kroz Isusa i unutarnjom samokomunikacijom Boga kao Duha. Dok je kod Schleiermachera to bio odgovor na racionalizam protestantskog pravovjerja, kod Haighta iskustvo rađa uvidom koji nadilazi samo iskustvo i vodi prema sudovima o objektivnoj istini. Premda Schleiermacher i Haight, u svojoj trinitiranoj teologiji, ostaju zarobljenici Kantove restrikcije mogućnosti ljudske spoznaje na područje fenomena, Haight ipak piše o tome da "unutarnji imperativ i logika istine u važnim stvarima transcendiraju bilo kakvu ideju 'istine za mene'"[614], smatra Loewe.[615]

"Sve spoznavanje može započeti od iskustva, ali ono je ipak u mogućnosti doći do objektivno istinitih spoznaja razumljivosti onoga što doživljavamo. Haight odobrava takav stav s obzirom na narav Boga kao osobnog i samokomunicirajućega, ali ne i za narav Boga kao trojedinoga. U tome je on nekonzistentan."[616] Ako se religiozna spoznaja jednostavno svede na iskustvo neizrecivo transcendentnoga, gubi se temelj za mogućnost objektivnih tvrdnji o naravi osobnog Boga koji se samopriopćuje. Druge vjerske tradicije iz svoga religioznog iskustva ne afirmiraju narav osobnog i samopriopćujućeg Boga, pa prema Haightovom shvaćanju odnosa religioznog iskustva i vjerovanja, vjerovanje u osobnog Boga ne bi nadišlo "ideju 'istine za mene'". Naravno, razvijajući svoj argument, takve afirmacije bi mogle proizlaziti iz dogmatskog *a priori* kojeg Haight uvodi u priču tijekom usvajanja Rahnerove teologije milosti.[617]

S druge strane, čak i ako bi Haightovo reduciranje religioznog spoznavanja na njegov iskustveni izvor bilo u nemogućnosti doći do objektivnih tvrdnji o naravi Boga, Haight ipak priznaje dinamičku orijentaciju prema istinitom i realnom koja bi u konačnici probila granice njegova restriktivnoga religioznog spoznavanja. Ako ta dinamika i opravdava tvrdnje o osobnom Bogu, Haight joj samovoljno uskraćuje takvu mogućnost svojom redukcionističkom interpretacijom klasičnih kristoloških i trinitarnih dogmi. Religiozno iskustvo je nužan preduvjet za religiozno spoznavanje, ali ono nije svedivo na iskustvo, čemu se, čini se, protive i Haight i Schoonenberg. Stoga se može zaključiti da usprkos iskazanim namjerama, Haight

[614] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 6.
[615] Usp. William P. LOEWE, *Two Revisionist Christologies of Presence. Roger Haight and Piet Schoonenberg*, 113-114.
[616] *Isto*, 114.
[617] Usp. *Isto*.

zbog svih svoji napetosti, dvoznačnosti i krivih linija, u konačnici predlaže unitarni koncept Boga i punu, ali samo ljudsku Isusovu narav.[618]

9.2.3. Posljedice za razumijevanje Isusova uskrsnuća

Hermeneutički ključ za razumijevanje događaja objave, pa tako i uskrsnuća, jest korelacija sa suvremenim iskustvom. Ta korelacija je sveodređujuća, ili u najmanju ruku svime upravlja u Haightovoj kristologiji. U svezi vjere u uskrsnuće, Haight kaže da "danas vjera u uskrsnuće nije vjerovanje u neko izvanjsko čudo, neki empirijsko povijesni događaj kojem su svjedočili učenici, a kojeg mi uzimamo kao činjenicu na temelju njihovih riječi... Refleksivna vjera-nada danas će tvrditi da je Isus uskrišen na temelju uvjerenja da je Isusova *poruka* istinita; jer je Bog onakav kako ga je Isus objavio, Isus je živ."[619] Iz toga slijedi da Haight tvrdi da je Isus uskrsnuo samo zato što on živi u memoriji svojih učenika. "Izvanjski događaj koji je pomogao posredovati svijest o Isusovom uskrsnuću bio je sam Isus tijekom svog javnog djelovanja. Ili, točnije, nakon njegove smrti, sjećanje učenika na Isusa ispunilo je tu ulogu."[620] Što se tiče praznoga groba, Haight ima jedinstveni stav kad kaže da ne samo da nije bilo praznog groba, nego istinsko vjerovanje u uskrsnuće čini prazan grob nespojivim s Isusovim uskrslim stanjem. U ovome što slijedi očituje se najkontroverzniji iskaz Haightove kristologije: "Moje shvaćanje uskrsnuća ne podupire nužnost praznog groba *u principu*."[621] Ono što je najstrašnije za Edwarda T. Oakesa jest Haightovo gotovo optuživanje evanđeoskih izvještaja o uskrslom Isusu za zavođenje kršćana: "Jednom kad se imaginaciji da prostora u oslikavanju uskrsnuća empirijskim pojmovima ili prostorno-vremenskim kategorijama, nastaju problemi koji su koliko nemogući za riješiti toliko su irelevantni za samo uskrsnuće."[622] Poteškoća koja je dovela do stranputice nalazi se prema Oakesovom mišljenju u pretpostavkama koje vode čitav kristološki napor, a koje se kod Haighta uzimaju zdravo za gotovo. Ako se vjera u uskrsnuće svodi na sjećanja na Isusovo javno djelovanje, nitko ne može negirati da je Isus "uskrsnuo" u umu svojih učenika[623]

---

[618] Usp. *Isto*.
[619] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 150.
[620] *Isto*, 141.
[621] *Isto*, 134.
[622] *Isto*, 135.
[623] Usp. Edward T. OAKES, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haighta, 304-305.

Isusovo uskrsnuće nije niti povijesno niti duhovno,[624] nego simboličko jer usmjerava pozornost na jedan drugi poredak stvarnosti, na postojanje u vlastitom životu Boga stvoritelja, a taj se život ne može shvatiti izravno ili neposredno.[625]

Osim što Haight smatra da vjera u uskrsnuće ne zahtijeva prazan grob ili nestanak fizičkog tijela te u središte stavlja iskustvo Isusa u vjeri-nadi zajednice kao ontološki živoga s Bogom, najintrigantnije je Haightovo naglašavanje kontinuiteta Isusova uskrsnuća s uskrsnućem drugih ljudi. Naime, ono što je Bog učinio u Isusu, Bog čini od početka, smatra Haight, jer spašavati je u samoj Božjoj naravi.[626]

U pobijanju osobito druge pretpostavke koja kaže da nijedan objaviteljski događaj ne može biti privilegiran u odnosu na druge događaje u različitim povijesnim okolnostima ili unutar različitih svjetskih religijskih tradicija, Oakes se poziva na John Henry Newmanna. U jednom od svojih propovijedi on ističe da "milosti koje se daju mnoštvu nisu manje milosti zbog toga što teku iz pojedinih izvora. U stvari, najveće rasporedbe Božje dobrote obilježene su upravo tom karakteristikom koju ljudi zovu *ekskluzivnost*. Bog dijeli nebrojena dobra svim ljudima, ali On to čini kroz mali broj izabranih instrumenata... I tako, blagoslovi Evanđelja su otvoreni cijelom svijetu, slobodno se daju kao svjetlo ili vatra; ipak, čak i svjetlo ima svoje vlastito svjetlilo od četvrtog dana stvaranja i vatra je bila skrivena u kremenu, kao da bi nam htjeli pokazati da svjetlo i vatra nisu dani našim dušama bez upotrebe sredstava, niti osim iz posebnih izvora."[627]

Haight pokazuje zavidno poznavanje kristološke literature iz tradicije liberalnog kršćanstva. No, njegova, gotovo hegemonistička, obrana osnovnih postavki liberalne kristologije ima ironični učinak ne samo u smislu sumiranja njezina temeljnog sadržaja, nego i dovođenja iste u slijepu ulicu prema kojoj je uvijek i bila usmjerena.[628]

9.2.4. Medijacijsko središte Haightove kristologije

Medijacijska teza je ona koja oblikuje Haightov pregled biblijskih i klasičnih materijala, a ne obratno. Upravo u tome James J. Buckley vidi snagu ili slabost Haightove kristologije, ovisno o tome kako netko vrednuje tu temeljnu polazišnu tezu. Haightovu kristologiju Buckley naziva "medijacijskom" jer je njegova krajnja teza jasna i razgovijetna,

[624] Usp. James J. BUCKLEY, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haighta, u: *Modern Theology*, 16 (2000.) 4, 555.
[625] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 241.
[626] Usp. Christopher PRAMUK, Who Do People Say That I Am?, 90-91.
[627] John Henry NEWMANN, *Parochial and Plain Sermons*, San Francisco, 1997., 606-607.
[628] Usp. Edward T. OAKES, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haighta, 306.

iako Haight povremeno koristi jezik paradoksa i dijalektike. Za Haighta je Isus "simbol Božji" ukoliko "je posredovanje iskustva Boga u povijesti"[629] Haight stalno ponavlja da su simboli dijalektički i obilježeni napetošću, ali čini se da ne razmišlja o tome da su obično i sami iskazi o njima dijalektički i obilježeni napetošću. Neposredno iskustvo je temeljno, ali uvijek kao posredovano iskustvo. Simboli posreduju takvu neposrednost, a Isus je takvo posredovanje. Haight tu tezu primjenjuje na svaku temu o kojoj raspravlja pa čak i Sveto pismo tumači kao simboličko. Soteriologija utemeljuje kristologiju i u tom kontekstu se Isusova fizička smrt *per se* ne vrednuje kao spasenjska, nego ona predstavlja (ili simbolizira) stupanj Božje ljubavi i Isusove poslušnosti koje su spasenjske. Iako je Isus konstitutivan i efektivan za spasenje kršćana, on je normativan, ali ne i konstitutivan za spasenje kod drugih religija.[630]

Buckley smatra da je vrhunac Haightove knjige, *Jesus, Symbol of God*, u argumentiranju u prilog pneumatološke kristologije ispred Logos kristologije Ivanova evanđelja, tradicije i Rahnerove kristologije. Iako Haight ne želi toliko eliminirati Rahnerovu teologiju realnog simbola koliko više želi sačuvati njezinu "formalnu strukturu" smještajući je u okvir kristologije "odozdo" (koju Buckley naziva i medijacijskom kristologijom) i antiohijske matrice razumijevanja dvojnosti Isusova čovještva i božanstva. Kao što je kristologija soteriološka izvedenica, tako je i Trojstvo izvedenica takve kristologije za koje je Haight manje zainteresiran.[631]

Ključnu slabost medijacijskih teologija sa stajališta postmoderniteta, Buckley nalazi u trenutku kad ništavilo (ili genealogija smrti) postane neposredno. Više nema potrebe pretpostavljati da bilo što (simbol ili ne, Isus ili ne) može posredovati to ništavilo. No, Haight, smatra Buckley, zaobilazi taj problem, već traga za onom kristologijom koja se nalazi iznad Schleiermacher-Barthove rasprave.[632]

Što ostaje od Logos kristologije Karla Rahnera, koju uz neke preinake Haight ocjenjuje životnom, jednom kad ona postane funkcija simbolički posredovanog iskustva za koje Haight smatra da je toliko krucijalno? Kad se Rahnerova kristološka ontologija simbola počne temeljiti na nekoj antropologiji simbolički posredovanog iskustva teško je uočiti što ostaje od nje kao kristološke ontologije, osim da omogućuje različitost na marginama dubokog kompromisa kristološke dogme.[633]

---

[629] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 14.
[630] Usp. James J. BUCKLEY, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haighta, 555.
[631] Usp. *Isto*.
[632] Usp, *Isto*, 556.
[633] Usp. *Isto*.

9.2.5. Dva nejasna iskaza

Unutar kritike Haightove metodologije, Miller navodi dva nejasna iskaza, među ostalima. "Objava je susret u vjeri s transcendentnim".[634] No, Haight nikad ne razjašnjava kako se naša vjera ili vjera sv. Augustina razlikuje od vjere sv. Pavla. Pavlovo vjersko iskustvo uskrslog Isusa vodi do objave koju nalazimo u 1 Kor 15, a naše iskustvo Uskrsloga, kolikogod bilo obogaćujuće za druge i za nas, nikad neće postati "objaviteljsko" u tehničkom smislu te riječi. Haight govori o potrebi "kritičke korelacije tradicije i sadašnjeg iskustva."[635] Ipak, tradiciju promatra kroz kritičku prizmu, dok sadašnje iskustvo izgleda da nije prošlo kritičko ispitivanje, a osobito sadašnja predanost pluralizmu kao *Weltanschauung*. Haight često naglašava da je protiv relativizma,[636] ali nikad nije jasno zašto postmoderni pluralizam, kako ga on zamišlja, ne podliježe mogućem strahu od relativizma. Sadašnje iskustvo i postmoderni pluralizam nisu predstavljeni niti kritički promotreni onom istom logičkom jasnoćom kojom Haight secira klasične teme.[637]

9.2.6. Kristologija "odozdo"

Kršćanstvo ima svoj temelj u susretu s Bogom u i po Isusu gdje se Isusa razumijeva kao posrednika Božjeg spasenja. Razumijevanje Isusa za današnje vrijeme Haight želi ponuditi u studiji generiranih izvora kršćanske vjere koja ga vodi na istraživanje utjecaja samog Isusa na svoje učenike. Takav metodološki pristup stavlja naglasak na povijesno istraživanje sa svim njegovim poteškoćama. Premda Haight nema ništa protiv kristologije "odozgo", potpuno je jasan oko toga da suvremeno predstavljanje Isusa mora početi "odozdo". U tome se nalazi u koliziji s tendencijom unutar Katoličke Crkve gdje se povijesno-kritička metoda smatra nedovoljnom za interpretaciju Pisma, a živa Tradicija čini se zauzima poziciju korektora ili davatelja šireg uvida. Pregled suvremenih pisaca o povijesnom Isusu, Haightu služi kao preludij svome vlastitom "usvajanju" Isusa za naše vrijeme koji je spasitelj čovjeka danas. Zajedno sa Schillebeeckxom, Haight prihvaća činjenicu pluralnosti novozavjetnih oblika razumijevanja Krista, te ne smatra da jedno od tih razumijevanja može biti kriterij za

[634] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 4.
[635] *Isto*, 41.
[636] Usp. *Isto*, 189.
[637] Usp. Edward Jeremy MILLER, Jesus Symbol of God. Does it Work?, 166.

sve ostale. Ono što te različite poglede na Isusa ujedinjuje je "temeljna logika" kristologije, da Isus posreduje Božje spasenje.[638]

Tu se pojavljuje središnja uloga pojma "simbola" za Haighta, gdje Isus kao simbol privlači ljudsku svijest Bogu i posreduje Božju prisutnost ljudskom duhu. Ključna rasprava o značenju simbola pojavljuje se u odnosu na Isusovo uskrsnuće, smatra Sykes. Za Haightov simbolizam dovoljno je reći da u biblijskoj ideji nestanaka Isusova tijela (koje nije nužno trebalo biti uskrišeno) nalazimo simbolički izraženu afirmaciju uskrsnuća Isusove integralne osobe.[639]

Kao što se može simbolički tumačiti ono što se dogodilo u prvom stoljeću, isto se može učiniti i u trećem, petom ili dvadeset i prvom stoljeću, smatra Haight. Nije moguće zamisliti da je Isus mislio o sebi kao konsupstancijalnim s Ocem, jer nitko ne smije nametati nevjerojatne interpretacije protiv povijesnih dokaza. Ispravne interpretacije su za Haighta simbolički izričaji iskustva Isusa koji nastaju iz njegovog susljednog utjecaja na kasnije kršćanske zajednice, a odgovornost sadašnje generacije vjernika pokazuje se u svjedočenju tog utjecaja u postmodernoj situaciji koja je obilježena pluralizmom i povijesnom svjesnošću. Sykes je uvjeren da je razlika između kristologija "odozgo" i "odozdo" zapravo ozbiljno dovođenje u zabludu, a zahtjev koji nam nameće moderna, da trebamo birati kristologiju "odozdo", smatra apsolutno lažnim.[640]

Haightova kristologija se može okarakterizirati kao *radikalna* kristologija odozdo, jer je pretpashalni Isus jedina i apsolutna norma i izvor kristoloških iskaza, smatra Buggert. U toj kristologiji nedostaje konstitutivno značenje Isusova uskrsnuća zbog kojeg je Isus u konačnici Krist, Gospodin, Spasitelj, Sin, Veliki svećenik i onaj koji šalje Duha Svetoga. Isključiva kristologija odozdo ne može generirati takve naslove, pa se odmah nameće sumnja u metodološke temelje redukcionističke kristologije.[641]

Haightovo razumijevanje simbola nije adekvatno kristološkom zadatku jer se pitamo, koja je razlika između Isusa i svetoga kamena, ili između Isusa i Majke Terezije? Što će se dogoditi s Nicejskim vjerovanjem u "istobitnost s Ocem" kad je kod Haighta upravo dijalektička struktura simbola dovoljna za objašnjavanje razlike između ljudske i božanske naravi u Isusu? Iako se Haight poziva na Rahnerovu simboličku kristologiju postoji bitna

---

[638] Usp. Stephen SYKES, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haighta, u: *Theology*, 104 (2001.) 821, 374-375.
[639] Usp. *Isto*, 375.
[640] Usp. *Isto*, 375-376.
[641] Usp. Donald BUGGERT, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haighta, u: *New Theology Review*, 13 (2000.) 4, 87.

razlika jer su kod Rahnera simbolizirano i simbol međusobno samodefinirajući i bit simbola je konstituirana biti simboliziranoga. Rahnerov Isus kao *Ursymbol* nije Haightov Isus.[642]

Usprkos Haightovoj želji da ostane vjeran saborskoj tradiciji, u konačnici to nije slučaj. Nicejska "istobitnost" kod Haighta znači samo to da je Bog *prisutan* i *djelatan u* Isusu, što se može reći za svaku osobu obdarenu Božjom milošću. Može li se sve ono što Nicejski koncil govori o odnosu Oca i Sina svesti na tvrdnju da je Bog i nitko manji od Boga bio *prisutan* i *djelatan u* Isusu? Nasuprot Arijevog redukcionizma, Nicejski koncil je usredotočen na to da je Isus spasitelj od grijeha i smrti, a kako bi bio u mogućnosti *na takav način* spašavati, morao je biti "istobitan s Ocem". Nije dovoljno da je Isus onaj u kome je Otac (ili Duh ili Logos) bio *prisutan* i *djelatan*. Upravo takvu vrstu nastanjujuće-funkcionalne kristologije oci sabora u Efezu prepoznaju (s pravom ili ne) u Nestorija te osuđuju njegovo učenje hipostatske unije kao ono koji nije u skladu s Nicejskim saborom. Buggert primjećuje kao zanimljivu stvar da Haight gotovo ništa ne govori o Efeškom koncilu i njegovom učenju o hipostatskoj uniji. Iz Haightove interpretacije Nicejskog koncila slijedi njegova soteriološka pozicija koja niječe da je Isus sveopći spasitelj u kauzalnom smislu te je tako moguće dopustiti postojanje drugih spasitelja.[643]

U Haightovoj kristologiji je Božja prisutnost u Isusu ontološki nerazlučiva od božanske prisutnosti u stvorenju u cjelini, osim u toliko što je Isus jedno od mjesta gdje se ta prisutnost objavljuje. Iz toga slijedi i viđenje božanske imanencije koju Haight dalje razvija u raspravi o drugim religijama. Spoznaja o Bogu koju Isus posreduje kršćanima u drugim religijama može biti posredovana nekim događajem, knjigom, učenjem ili praksom.[644]

Ako se prihvati Haightova tvrdnja da Isus objavljuje Boga kao onoga koji je već prisutan i djelatan u ljudskoj egzistenciji, pa je prema tome sadržaj onoga što Isus objavljuje različit od Isusa samoga, tvrdnja o Isusovom normativnom statusu čini se jako nategnutom. Haight taj status pokušava braniti tvrdnjom da je Isus posjedovao Božji Duh u superlativnom stupnju, što opet ostavlja nejasnim kakve su uopće posljedice takve tvrdnje. Ako su moguće istinske kontradikcije (što Haight dopušta) između različitih religijskih sustava, kako se može odlučiti između njih? Ako je Isus mjerilo, tvrdnja da ima mnogo jednako normativnih Božjih objava je neodrživa. Ako se uzimaju neki drugi kriteriji, onda je bolje usredotočiti se na njih, a ostaviti Isusa na jednu stranu.[645]

---

[642] Usp. *Isto*, 88.
[643] Usp. *Isto*.
[644] Usp. Ian A. MCFARLAND, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haighta, 251.
[645] Usp. *Isto*, 252-252.

Haightovo propitivanje nefleksibilnosti tradicije vodi do kristologije u kojoj su kršćanske tvrdnje o Isusu stavljene u niz egzistencijalnih, povijesnih i hermeneutičkih uvjeta isto tako nefleksibilnih i arbitrarnih kao i sve ostalo što Haight želi izbjeći. Usprkos svim naglascima na božanskoj imanenciji, značajno je to što nam Haight donosi više apstraktnog Boga čija je temeljna vlastitost *singleness* od koje može doživjeti njezine "kvalitete". One su nesumnjivo "elementi" ili "dimenzije" božanskog bića, ali ipak neadekvatne za osobni susret. Premda Haight donosi koherentnu sliku o Bogu, MacFarland ne misli da ona odražava kršćanskog Isusa Emanuela.[646]

Buggertova najozbiljnija opaska ne tiče se Haightove demitologizacije ili dehelenizacije, nego upravo nedovoljne dehelenizacije i ostajanja u klopci snažnih metafizičkih premisa koje u prvom redu stvaraju kristologiju dviju naravi. On se upravo zalaže za nadilaženje aleksandrijskog i antiohijskog modela i njihovih filozofskih premisa, osobito vječnih antiteza između božanskoga i ljudskoga s ciljem očuvanja konzistentnog Isusa koji je istinski i u punom smislu ljudski i božanski. U tom smislu je primjedba na nedovoljno biblijskog, eshatološkog pogleda na stvarnost, povijest i Boga kod Haighta.[647]

9.2.7. Simboličko osvješćivanje latentne Božje prisutnosti

Kilby smatra da se Haightova vlastita teza, sadržana u samom naslovu knjige *Jesus, Symbol of God,* može sažeti u tvrdnju da je Isusovo simboličko posredovanje Božje prisutnosti zapravo otkrivanje Boga koji je već prisutan i djelatan u ljudskoj egzistenciji. Isus omogućuje ljudima da postanu svjesni nečega što je već latentno prisutno u njihovom iskustvu i na takav način Isus posreduje Boga ljudima.[648]

Božja prisutnosti među ljudima nije kvalitativno različita od Božje prisutnosti koju Isus simbolički posreduje. Isusovo simboličko posredovanje te prisutnosti svodi se na osvješćivanje nečeg već prisutnog, a prethodno zatomljenog u ljudskoj svijesti i iskustvu. Iz toga naravno slijedi da Isusovo spasenjsko posredovanje Božje prisutnosti ne može biti jedini "uzrok" spasenja, već je moguće očekivati da i drugi posrednički likovi mogu također efektivno posredovati spasenjsku Božju prisutnosti u nekim drugim povijesnim situacijama i u drugim religijama.

---

[646] Usp. *Isto*, 252.
[647] Usp. Usp. Donald BUGGERT, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haighta, 88.; usp. Paul NICHOLSON, Rezencija knjige, *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haight, u: *The Way*, 40 (2000.) 1, 88-89.
[648] Usp. Karen KILBY, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haighta, u: *Reviews in Religion & Theology*, 7 (2000.) 3, 281.

Postoje, dakle, i druge medijacije spasenjske Božje prisutnosti u kojima Isus nije "uzrok" spasenja. Ovdje Haight svjesno napušta Rahnerovu poziciju, ali ipak ne preuzima Hickovu, jer je afirmacija drugih medijacija *unutarnja* kršćanskoj teologiji. Bog kakvog Isus objavljuje je takav Bog od kojeg očekujemo da djeluje i mimo Isusovog posredništva.[649]

Isusovo posredovanje Božje spasenjske prisutnosti Don Schweitzer stavlja u odnos prema modernom iskustvu Božje odsutnosti. Način na koji Haight prevladava iskustvo Božje odsutnosti on ilustrira mjuziklom *The Musical Man*. U toj drami putujući trgovac varalica dolazi u zajednicu i preobražava je otkrivajući im nešto što je cijelo vrijeme bilo prisutno među njima, ali članovi te zajednice nisu bili toga svjesni. Susret s njim preobražava njihove živote koji sada zadobivaju novi smisao i radost. No, mogućnost takve preobrazbe članova zajednice oduvijek je postojala među njima, ali nije bila ostvarena sve dok taj trgovac nije došao i otkrio im tu mogućnost. Jedna žena iz te zajednice opisuje utjecaj tog trgovca na nju u pjesmi pod naslovom "Till There Was You" (*Zvona su bila na brdu, ali ih nikad nisam čula kako zvone. Ne, nikad ih uopće nisam čula, dok nisi došao ti. Ptice su bile na nebu, ali ih nikad nisam vidjela kako lete. Ne, nikad ih uopće nisam vidjela, dok nisi došao ti. Ljubav je bila svuda oko nas, ali nikad je nisam čula kako pjeva. Ne, nikad je uopće nisam čula, dok nisi došao ti.*).[650]

Naravno da Haight ne smatra Isusa putujućim trgovcem varalicom, ali na takav način promatra njegovo spasenjsko značenje. Glavno zlo od kojeg kristologija treba osloboditi ljude dolazi iz manjka svijesti Božje prisutnosti. Isus spašava na način da Boga čini snažno prisutnim kroz svoj život, smrt i uskrsnuće. Premda je Bog uvijek prisutan, Isus nam daje novu svijest te prisutnosti snagom svoje objaviteljske osobe. U susretu s Isusom širimo svijest dostupnosti Božje blizine i ljubavi koja osnažuje ljude kako bi mogli snažnije izraziti Božju ljubav u svojim vlastitim životima. Središnja ideja Haightove kristologije je usredotočenost na to kako je Isus prije svega objavitelj Boga.[651]

Posljedica takvog predstavljanja Boga kojeg Isus objavljuje vodi nas do zaključka da je to također Bog modalizma, smatra Kilby. Haight prihvaća i Logos kristologiju i pneumatološku kristologiju, ali mu je važno da se ne hipostatizira Logos (ili Duh), jer su oni samo personifikacije u Svetom pismu, simboli Boga kao osobe, koje ne treba reificirati. Haight time daje naslutiti kako je došlo vrijeme modalizma ili kako su "uvjeti za mogućnost

[649] Usp. *Isto*.
[650] Usp. Don SCWEITZER, *Contemporary Christologies*, Minneapolis, 2010., 8.
[651] Usp. *Isto*, 9.

pravovjerne koncepcije modalizma najprikladniji u povijesno svjesnom misaonom svijetu",[652] smatra Kilby.[653]

Haightova kristologija najslabija je u svojoj metodologiji kojoj on posvećuje dosta prostora, a i stalnoj joj se vraća. Kilby smatra da je Haightov pristup ponekad metodološki naivan i naravno "moderan", što se vidi u stavljanju prevelikog naglaska na "iskustvo", a bez obraćanja pozornosti na način kako se taj pojam problematizirao u "postliberalnim" i "posmodernim" krugovima. Prevelik naglasak je stavljen na razvijanje kristologije "odozdo", bez razmatranja propitivanja uopće razlike odozgo/odozdo kod Nicholasa Lasha.[654]

9.2.8. Haightov odgovor na metodološku kritiku

Haight smatra da svaki kritičar ima svoje vlastito poimanje kristologije odozdo, a ona kao generički pojam dobiva različita značenja u djelima različitih teologa. Stoga, kao analogni pojam može stvarati određenu konfuziju. Potrebno je zato da svaki teolog definira ili objasni što on podrazumijeva pod takvom metodom i konzistentno izloži svoje argumente. Haight ne vidi zašto ne bi bilo moguće donijeti povijesnu genezu kristologije koja je u sebi povijesni fenomen što bi onda osvijetlilo sve elemente koji čine tu kristologiju. Haight u principu odbacuje kritiku da je redukcionist, jer u svom radu izričito tvrdi da ne može biti kristologije bez iskustva Uskrsa.[655]

Haight priznaje da se pojam iskustva može zloupotrebljavati, ali on apelira na iskustvo u gotovo tautološkim terminima kako bi naznačio da to značenje ima svoj konačni temelj u nekom obliku angažirane referencijalne svijesti. To stoji nasuprot određene tendencije u teologiji da riječi i jezik dobivaju nekritičko i "čisto" apstraktno značenje odlutalo od konkretne samosvjesne refleksije. Pozivanje na iskustvo Haightu se ne čini neprikladnim kad se uzme u obzir koliko kristološkog sadržaja ne može probuditi iskustvene korelate, a i sam Jung[656] predlaže da samo apel na iskustvo može obnoviti smislenost kršćanskih simbola u naše vrijeme.[657]

Iskustvo se otkriva kao vrlo osobna i čak individualna kategorija i onda kad se priznaje da je ono uvijek posredovano po zajednici i njezinom jeziku. Sama ideja

---

[652] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 478.
[653] Usp. Karen KILBY, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haighta, 282.
[654] Usp. *Isto*.
[655] Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 197-198.
[656] Usp. Rainer M. KOHLER, Jesus as a Living Symbol, u: *The San Francisco Jung Institute Library Journal*, 19 (2000.) 3, 51.
[657] Usp. *Isto*, 198.

"zajedničkog" iskustva postaje problematična ako se ono "zajedničko" shvati kao "isto" iskustvo. Zajedničko iskustvo dvojice prijatelja nije tako identično isto iskustvo koje bi potkopalo njihovu individualnost, pa se ono zajedničko mora uvijek shvatiti na analogan način. U nekom smislu "isto", a u drugom različito. Ukoliko ne bi postojala neka zajednička dimenzija kršćanskog iskustva (za Haighta je to spasenje po Isusu) nedostajalo bi materijalnog sadržaja formalnoj normativnosti Pisma. Kao odgovor na McFarlandovu kritiku, Haight se poziva na Lindbeckovu postliberalnu kritiku[658] teologije koja apelira na iskustvo. Transcendentna stvarnost i religiozna vjera zajednice koja je upućena na tu stvarnost može imati mnogo različitih pristupa.[659]

9.3. Haightovo predstavljanje svetopisamskih tekstova o Isusu

Generička metoda započinje s Isusovom povijesnom osobom što je polazna točka kristologije "odozdo", ali ne i njezin cilj ili zaključak. Razmatranje bogate povijesne građe o Isusu vezuje našu imaginaciju za ovozemaljskog Isusa i tako nas uvjerava da je Isus bio ljudsko biće. To vezivanje naše imaginacije ne treba shvatiti u isključivom i restriktivnom smislu, nego u smislu podsjetnika da je predmet kristologije Isus iz Nazareta, jer i kao uskrsli on je Isus iz Nazareta, povijesna osoba. Haightov poziv na proučavanje građe o Isusu iz Nazareta dovest će do velikog pomaka u razmišljanju nasuprot slici o Isusu koju je stvorio tradicionalni nauk, katekizam i liturgija. Tu Haight prepoznaje doketsku vrstu slike o Isusu koja spontano Isusa iz Nazareta drži Bogom, preegzistentnim Sinom koji je uzeo ili se obukao u ili "dodao" sebi ljudsku narav. Haight promjenom slike želi postaviti drukčije pitanje. Pitanje nije kako Isus kao Bog može biti stvarno čovjek, nego kako taj čovjek Isus iz Nazareta može biti istinski božanski.

9.3.1. Haightova slika povijesnog Isusa

Haight tvrdi da je moguće neko povijesno znanje o Isusu, čak štoviše i da je nužno u njegovom sustavnom projektu. Stoga se nameće pitanje, dolazi li Haight u konačnici do nekoga povijesnog suda o Isusu? Čini se da, prema razumijevanju Anthonyija Baxtera, Haight ne donosi neki vlastiti sud o povijesnom Isusu, nego se jednostavno oslanja na "konsenzus"

---

[658] Usp. George LINDBECK, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia, 1984.
[659] Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 198-199.

bibličara koji nastoji predstaviti.[660] Kao nekakav "sažetak podataka" u svijetlu spomenutog konsenzusa Haight donosi značajnu tvrdnju. Isusova "osoba i djelo ne pojavljuju se kao fokus njegova vlastitog učenja. On je radije govorio o Bogu…"[661] Baxter smatra da i među povjesničarima na koje se Haight poziva vezano za konsenzus (a kamoli primjerice, R.E. Brown ili C. F. D. Moule) ne bi bilo oštrog neslaganja u svezi izjave da je "Isus komunicirao o Bogu, a ne o sebi ili svome djelu". Haight se poziva na Sandersa koji navodno podupire ideju da je Isus kao prorok propovijedao Božje kraljevstvo. Ta ideja se slaže s Haightovim općim stavom. Međutim, Sandersove prosudbe *uključuju* i to da prema Isusovom shvaćanju sebe, jasno izraženom u njegovim riječima i djelima, "u njemu je … Bog izravno i neposredno djelovao, zaobilazeći biblijski određene uredbe… Isus se nije suprotstavljao odredbama zakona, ali… vezano za njegovo vlastito poslanje ono što je bilo važno… najvažnija stvar koju su ljudi mogli učiniti bila je prihvaćanje Isusa…"[662] Sanders preferira pojam "kraljevskog namjesnika" (*viceroy*) koji izražava Isusovo samoshvaćanje.[663] Baxterov prigovor Haightu sastoji se upravo u tome da on ne spominje to jasno razlikovanje kod Sandersa.[664]

Haightov angažman u postmodernoj kulturi obilježen je određenim aksiomatskim stavom da niti jedan pristup stvarnosti ne može biti jedinstveno privilegiran. Iz toga slijedi Haightova snažna separacija između onoga što možemo povijesno znati o Isusu Kristu i načina na koji mu se obraćamo, te između Božjeg otajstva i Božjeg djelovanja.[665]

Premda se Haight trudi naglasiti važnost provjere kristoloških iskaza prema rezultatima povijesnog istraživanja o Isusu, nije jasno koja je njihova važnost ako je iskustvo koje Isus posreduje u osnovi neovisno o povijesnim činjenicama iz njegova života? "Prihvaćajući da se transcendentno može iskusiti samo kroz konkretne povijesne medijacije, zašto bi konkretna priča o fikcionalnom Isusu bila jednako učinkovita u posredovanju spasenjskog iskustva Boga kao i bilo što drugo što bi moglo biti istinito o autentičnom povijesnom Isusu?"[666]

Posljedice Haightove simboličke egzegeze još su vidljivije u njegovoj interpretaciji Nicejskog i Kalcedonskog sabora, gdje on snažno napada nicejsku tradiciju "hipostatizacije" Logosa. Logos u Prologu Ivanova evanđelja trebalo bi shvatiti kao primjer personifikacije. S

---

[660] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 56., 428.
[661] *Isto*, 79.
[662] Edward P. SANDERS, *The Historical Figure of Jesus*, London, 1995., 236.
[663] Usp. *Isto*, 248.
[664] Usp. Anthony BAXTER, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haighta, 403.
[665] Usp. Andrew HAMILTON, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haighta, u: *Eureka Street*, 10 (2000.) 8, 35. http://www.eurekastreet.com.au/uploads/File/pdf/EurekaStreetClassic/Vol10No8.pdf
[666] Ian A. MCFARLAND, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haighta, 251.

tim je povezana i identifikacija Isusove osobnosti s Logosom u kalcedonskom nauku, koja nije u skladu s Isusovom punom čovječnošću, smatra Haight. Premda je Haightov proklamirani cilj otkriti bit klasične tradicije obaju sabora, on na kraju završava s kristologijom u kojoj Božja prisutnost u Isusu nije ontološki razlučiva od božanske prisutnosti u stvorenju u cjelini, osim utoliko što je Isus jedan od instanci u kojoj se otkriva ta božanska prisutnost.[667]

Garvey uočava stanoviti anakronizam u Haightovom predstavljanju povijesnog Isusa, kada Haight posvećuje veliku pozornost Isusovom propovijedanju kraljevstva Božjega u sinoptičkim evanđeljima, a zanemaruje navještaj raspetog i uskrslog Krista u Pavlovim poslanicama koje su napisane prije sinoptičkih evanđelja. Štoviše, Isus iz Poslanice Filipljanima je potpuno zanemaren, a sva prednost je dana kasnijim spisima. Sve ono što govori drukčije i više od Isusova propovijedanja kraljevstva se jednostavno zanemaruje kod Haighta.[668]

Haight vrlo realistično, ali arbitrarno predstavlja četiri "kristologije" (Isus Prorok, Učitelj, Iscjelitelj, Spasitelj i Osloboditelj) odnosno "četiri Isusova žanra" po nekom kriteriju da su one "predstavnici" svih drugih kristologija. Iako ne možemo osporiti njegov izbor, možemo reći da Haight nema pravo predstaviti te kristologije kao jedine u Novom zavjetu odnosno neke istaknuti nauštrb drugih. K tome više Haight donosi vrlo reducirani prikaz tih kristologija i ostavlja u nedoumici čitatelja po pitanju valjanosti svojih zaključaka do kojih dolazi iz tako parcijalne i subjektivne prezentacije. I sam je autor svjestan te činjenice pa je pokušava opravdati slabim argumentima nedostatka prostora. Doista iznenađuje da Haight jednostavno odbacuje kristologiju "Sina Čovječjega" koja je jedna od najbogatijih i ujedno najtežih kristologija. Autor se jednostavno previše bazira na kristologijama povijesnog Isusa, Logosa (koju treba "reinterpretirati") i Isusa Osloboditelja. Isto tako je očiti nedostatak u predstavljanju "Istočne soteriologije" i učenja Justina, Ireneja, Atanazija i Origena, a isto se događa i sa "Zapadnom soteriologijom" i interpretacijom Augustina, Anzelma i Abelarda. Kolikogod je riječ o velikom području toliko je više Haightova selektivnost previše subjektivna.[669]

Haight se opredijelio za potragu za "povijesnim Isusom", a ne za proslavljenim Isusom Kristom. Kako je povijesni Isus potpuno čovjek kao i mi, i kao takav je rođen i odgojen unutar konteksta svoje vlastite kulture, tako i mi kao njegovi sljedbenici moramo oblikovati

---

[667] Usp. *Isto*.
[668] Usp. John GARVEY, Malnourished, u: *Commonweal*, 133 (2006.) 7, 21-22.
[669] Usp. Braulio PEÑA, A Seemingly Crippled Jesus, u: *Landas*, 15 (2001.) 2, 154-156.

sebe unutar naše kulture te susresti Boga u mediju "povijesnog Isusa". Po tom "učeničkom" pristupu treba najprije susresti Isusa (naravno povijesnog Isusa, a ne proslavljenog Krista) i iz tog osobnog susreta sam učenik mora postati sličan Kristu, a nakon toga kultura mora postati kristolika.[670]

Doista iznenađuje takvo odrješito stavljanje u stranu kristologije "odozgo" i preveliko povjerenje u kristologiju "odozdo", tako da se čini kao da nije ni postojalo dvadeset stoljeća kršćanstva. Čovjek susreće "povijesnog" Isusa iz Nazareta te osim izvornih nastupa Isusa iz Nazareta sve ostalo postaje kristologija "odozgo" koju treba reinterpretirati. Ne postoji alternativa povratku k povijesnom Isusu i susretu s njim kako bismo susreli Boga u njemu.[671]

U tom kontekstu valja spomenuti i veliku pozornost koju Haight posvećuje činjenici pluralizma novozavjetnih kristologija što je odavno prihvaćeno od strane egzegeta. No, u tome ne treba tražiti opravdanje za postuliranje teze o radikalnoj međusobnoj kontradikciji tih kristologija, a što Haight upravo čini. Usprkos kristološkom pluralizmu nikad se nije izgubilo iz vida to da vjera u Isusu nalazi jedinstvenu osobu.[672]

Pluralizam kristologija Haight predstavlja kao željeni ideal za kojim kristologija svjesno teži u današnjem vremenu. To preokreće problematiku jedinstva i različitosti na način da kristologija koja je nekad bila jedinstvena, a tolerantna prema različitosti, postaje različitost u traženju jedinstva.[673] Različitost koju Haight predlaže nije samo različitost izričaja (adaptacija Isusa kulturi, naraštaju i etničkoj situaciji), nego prije svega pluralizam sadržaja koji ovise o iskustvu božanskoga u Isusu povijesti.[674]

Isto tako treba naglasiti normativnost cijeloga Svetog pisma. Kristologija se ne smije konstruirati na takav način da bude u skladu s određenim tekstovima sinoptičkih evanđelja, a u totalnom neskladu s ostatkom Novoga zavjeta. Haight očito predstavlja Isusa samo kao čovjeka u kojem Duh prebiva (kao što prebiva i u čovjeku pravedniku) i ima poteškoću objasniti sve one tekstove u kojima se tvrdi da je Bog sva stvorenja stvorio po Isusu. Haight odbacuje Proslov Ivanova evanđelja kao poetski simbolizam i ima problem objasniti druge tekstove Novoga zavjeta u kojima se govori da je Bog po Isusu sazdao svjetove (usp. Heb 1, 2) i da je u Isusu sve stvoreno na nebesima i na zemlji (usp. Kol 1, 16).[675]

---

[670] Usp. *Isto*, 156.
[671] Usp. *Isto*, 157.
[672] Usp. Raymond MOLONEY, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haight, u: *Milltown Studies*, 47 (2001.), 151.
[673] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 319.
[674] Usp. Braulio PEÑA, A Seemingly Crippled Jesus, 161.
[675] Usp. Miguel A. BERNAD, Postmodern Christology, u: *Kinaadman* 22 (2000), 274.

9.3.2. Haightov odgovor na kritiku predstavljanja novozavjetnih tekstova o Isusu

Haight drži, zajedno s mnogim drugima, da se Isus podredio Ocu i Božjem kraljevstvu. Isto tako smatra da svatko upućen u novozavjetnu literaturu zna da nema konsenzusa oko detalja Isusova javnog djelovanja, štoviše rasprava pokazuje da postoje velike razlike u interpretaciji. Stoga Haight smatra da kristološko značenje istraživanja o Isusu nije u detaljima, nego u povijesnom i istinskom ili integralnom ljudskom karakteru različitih Isusovih portreta, te u mnogim vidovima striktno egzistencijalno-religijskog susreta s Bogom kojeg Isus posreduje. Kristologija mora uvijek ujedinjavati te dvije dimenzije kako bi se razlikovala od čiste povijesti, smatra Haight.[676]

Haight priznaje da je možda mogao više reći o Kristovoj patnji i kad bi ponovno pisao knjigu više bi prostora dao Kristovoj patnji. Ipak, Haight se želi distancirati od različitih soterioloških interpretacija koje ponekad prikazuju Isusovu patnju kao nešto pozitivno ili žele reći da je Bog pozitivno želio ili "poslao" Isusa kako bi on mogao patiti. Za Haighta je Isusova patnja bila zlo koje su prouzrokovali ljudi, a ne Božja volja. Isusova fizička patnja u sebi nije otkupiteljska, nego je mogući skandal, odnosno primjer patnje nevina čovjeka. Potrebno je negativno iskustvo kao kontrast da bi se prepoznalo kako Isusova patnja može biti objaviteljska, smatra Haight.[677]

Haight tvrdi da ne dijeli povijesno znanje o Isusu i način na koji odgovaramo Isusu, već samo s pravom razlikuje ta dva elementa. To zapravo čine povjesničari i potrebno je prepoznati određena ograničenja povijesno kritičkih kanona. Konstruktivna kristologija ne može odijeliti susret s objektom religiozne medijacije (Bogom) od religioznog medijatora (Isusa).[678]

Što se tiče hipostatizacije Logosa, osobito u Ivanovu evanđelju, Haight se poziva na mnoge egzegete koji priznaju pomak prema personifikaciji kad se ideji Slave, Riječi, Mudrosti kao figurativnom govoru obraća kao osobi. Personifikacija prelazi u hipostatizaciju gdje je ideja percipirana kao diskretni entitet ili objektivno biće ili je reificirano u samostojeće "nešto". Haight priznaje da ne postoji čvrsti konsenzus o tome kada se ta hipostatizacija

---

[676] Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 200.
[677] Haight preuzima frazu "negativnog kontrastnog iskustva" od Edwarda Schillebeeckxa, koja upućuje na dimenziju pozitivnosti koja služi kao pozadina ili obzor za vrednovanje istinski negativnog iskustva kao upravo negativnog kojem se treba suprotstaviti.
[678] Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 200.

dogodila s obzirom na Logos i kad se isti pridavao Isusu, ali smatra da se Logos iz Ivanova evanđelja ne može uzeti kao dokaz Isusova božanstva.[679]

9.4. Uskrsno iskustvo

"Uskrsnuće je bilo uzdignuće i proslava cijele individualne osobe, Isusa iz Nazareta. Onaj koji je bio uskrišen nije nitko drugi nego Isus, tako da postoji kontinuitet i osobni identitet između Isusa tijekom njegova zemaljskog života i njegovog bivanja s Bogom."[680] Haight smatra da je Isusovo stvarno i paradigmatsko uskrsnuće bilo u Božjoj sferi. Ono za njega nije povijesno u smislu empirijskog događaja te se stoga povijesni, generički pristup usredotočuje na razmatranje uskrsnog iskustva apostola. Priča o apostolima na putu u Emaus daje nam simbolički širu povijesnu strukturu. Haight nudi svoju teoriju o tom iskustvu u četiri točke: sjećanje na Isusa, snažna vjera/nada, poticaj milosti ili prosvjetljenje i stajalište da su priče o praznom grobu i ukazanjima iskazi nove uskrsne vjere/nade.[681]

9.4.1. Povijesnost događaja Uskrsa i karakter uskrsnog iskustva

Govoreći o povijesnosti uskrsnoga događaja i karakteru uskrsnog iskustva, Baxter se pita kako Haight objašnjava to da su različiti ljudi povjerovali u Isusa u vremenu nakon njegove smrti? Haightov odgovor sastoji se u tome da ti ljudi ne samo da su vjerovali da je Isus uskrsnuo, nego da je također i uzvišen. No, kako su ti ljudi došli do takve vjere? Ključnu ulogu imalo je sjećanje apostola na Isusovu javno djelovanje. Baxter smatra da Haight oštro odbacuje uskrsna ukazanja, jer i najraniji izvještaji o ukazanjima izražavaju već formiranu vjeru u Isusovo uskrsnuće. Na trenutke se čini da Haight tvrdi da su učenici nakon Isusove smrti imali neko značajno vjersko iskustvo kroz djelovanje Boga kao Duha, ali ostaje nejasno kakva je narav tog iskustva i njegova povezanost s uvjerenjem da je Isus bio uzvišen. Potrebno je vrlo oprezno ispitati značenje fraza pomiješanih s govorom o "iskustvu", o božanskoj "potvrdi" ili "ratifikaciji" ili "deklaraciji" ili "validaciji" koje Haight koristi.[682] Jednom kad su ljudi bili došli do shvaćanja da je Bog bio uzvisio Isusa, mogli su to protumačiti kao Božju ratifikaciju ovoga ili onoga, ali je pitanje kako su došli do shvaćanja da je Isus uzvišen? Jesu li primili neku božansku potvrdu i kakav je njihov epistemološki put do

[679] Usp. *Isto*, 201.
[680] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 124.
[681] Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 202.
[682] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 141., 143., 150., 196., 207.

toga, pita se Baxter? Haight naglašava, s čime se Baxter slaže, da je važna geneza kršćanske vjere, jer je ona relevantna za današnje shvaćanje vjere u Krista, ali u ključnim pitanjima čini se da je Haight čudno nejasan i površan. "Religiozno iskustvo normalno donosi pitanje Božjeg iniciranja istoga… Kršćani drže da je Isus stvarno živ. Afirmirajući da je to uvjerenje posljedica Božjeg objave na način osiguranja njegova realizma: kako bi inače netko bio uvjeren da je to istina?"[683] Baxter se pita, je li nakon ovakvih rečenica jasnije Haightovo stajalište vezano za pitanje naravi uskrsnog iskustva Isusovih učenika?[684]

Haight tvrdi da je Isus subjekt kristologije, pa se stoga Lane pita, zašto on nije posvetio više prostora Isusu raspetome i uskrslome kao dio bavljenja subjektom kristologije? Iz toga proizlazi tvrdnja da Haight pokušava uspostaviti "srednji put" između onih koji tvrde da je uskrsnuće interpretacija Isusova javnog djelovanja i onih koji tvrde da Isusovo javno djelovanje nije dovoljan temelj za afirmaciju njegova uskrsnuća. U formuliranju tog "srednjeg puta" Haight se oslanja na sjećanje na Isusovu javnu službu i na utjecaj Isusove osobe na njegove sljedbenike kao na osnovu za uskrsnuće, premda drugdje govori i o "iskustvu uskrsa". Haightu se stoga može postaviti pitanje: ako je uskrsnuće utemeljeno na sjećanju na Isusa, što se čini da je Haightova pozicija, što je onda temelj Pavlove vjere u uskrsnuće? Lane stoga zaključuje da postoji određena napetost u Haightovom predstavljanju Isusova uskrsnuća u petom poglavlju knjige *Jesus, Symbol of God*, i načina na koji o istoj temi govori u ostatku knjige.[685]

Vjerovanje u uskrsnuće Isusa Krista utemeljeno je na životu Isusa Krista i njegovom utjecaju na njegove apostole za vrijeme ovozemaljskog života, smatra Haight. To ide do te mjere da su apostoli otkrili živoga Boga u vlastitom sjećanju na njega. Hamilton smatra da Haight oklijeva prikazati uskrsnuće kao Božje djelovanje u uskršavanju Isusa. Takvo Haightovo shvaćanje uskrsnuća treba se odrediti prema tradiciji koja u Isusovim riječima i djelima prepoznaje Sina Božjega. Za Haighta takvi naslovi pripadaju jednom od različitih novozavjetnih interpretacija, te ih smješta u određenu limitiranu povijesnu kulturu.[686]

Molnar povezuje interpretaciju uskrsnuća s interpretacijom utjelovljenja. On tvrdi da onda kada polazište za interpretaciju uskrsnuća nije Isus sam kao utjelovljena Riječ, tada se potkopava kristologija i soteriologija zbog krivog shvaćanja Trojstva, što rezultira time da se spasenje izjednačava s ljudskim religioznim traganjem za smislom. Povezanost inkarnacije i

---

[683] *Isto*, 144.
[684] Usp. Anthony BAXTER, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haighta, 402-403.
[685] Usp. Dermot A. LANE, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haighta, u: *Theological Studies*, 61 (2000.) 2, 380.
[686] Usp. Andrew HAMILTON, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haighta, 35.

uskrsnuća isključuje svaki doketistički stav prema jednom ili drugom, što naravno ima soteriološke implikacije. Ako se u Isusu ne gleda jedinog Spasitelja, onda se nekako moramo sami spasiti, smatra Molnar.[687]

Moguće je podijeliti razumijevanje Isusova uskrsnuća u tri različite interpretacije: radikalnu, liberalnu i tradicionalnu. Radikalna zastupa svođenje uskrsnuća na rađanje vjere u učenicima, a važni predstavnici su Bultmann, Marxsen i drugi. Liberalna se svodi na tumačenje uskrsnuća kao stvarnosti koja se rađa u učenicima i ostvaruje kroz njihovu vjeru. Među zastupnike ovakvog tumačenja ubrajamo Hansa Künga, Edwarda Schillebeeckxa, Jamesa Mackeya i dr. Tradicionalna interpretacija kaže da je uskrsnuće događaj u Isusovom životu koji uzrokuje vjeru učenika, a prazan grob omogućuje smislenost iskaza Isusova osobnog uskrsnuća. Fergusson s pravom zaključuje da se liberalna interpretacija zapravo svodi na radikalnu poziciju gdje se uskrsnuće predstavlja kao događaj u životu vjernika i ništa više od toga.[688]

Molnar vjeruje da se ključni elementi radikalne i liberalne interpretacije još uvijek mogu naći u suvremenoj sustavnoj teologiji, a primjer nalazi u Haightovoj interpretaciji uskrsnuća. Ako se vjera u Isusovo uskrsnuće svede na puki opis vjerskog iskustva njegovih učenika umjesto opisa događaja u Isusovom životu, i ako to daje smisao njihovoj i našoj vjeri, tada je izgubljeno objektivno značenje osobe i djela Isusa Krista. Takvo razmišljanje je moguće jedino u onoj mjeri u kojoj se ignorira ili početno kompromitira ispravni nauk o imanentnom Trojstvu.[689]

Haight spada, prema Molnarovu mišljenju, u one teologe koji imaju radikalno-liberalni stav prema uskrsnuću, a nije čudo da upravo ti teolozi ne počinju svoje razmišljanje o samom Isusu, nego o nekoj vrsti povijesti koja od samog početka metodološki odjeljuje povijest od vjere. Razlog takvom odijeljivanju se barem djelomice nalazi u nekoj vrsti dualističkog razmišljanja koje ne prihvaća činjenicu da su i utjelovljenje i uskrsnuće čudesni događaji, posebni Božji čini unutar povijesti, koje nije moguće do kraja razumjeti samo pojmovima povijesne analize niti usporedbom s bilo kojim drugim iskustvom, religioznim ili sekularnim. U protivnom, istina kršćanske vjere postat će nešto više od mitološkog

[687] Usp. Paul D. MOLNAR, Incarnation, Resurrection and the Doctrine of the Trinity. A Comparison of Thomas F. Torrance and Roger Haight, u: *International Journal of Systematic Theology*, 5 (2003.) 2, 147.
[688] Usp. David FERGUSSON, Interpreting the Resurrection, u: *Scottish Journal of Theology*, 38 (1985.) 3, 287-305.
[689] Usp. Paul D. MOLNAR, Incarnation, Resurrection and the Doctrine of the Trinity, 149.

projekcionizma u različitim povijesnim stadijima, što naravno ima soteriološke implikacije po kojima se spasenje svodi na neku vrstu samoopravdanja.[690]

9.4.2. Haightov odgovor na kritiku uskrsnog iskustva

Haight drži da su svi opisi uskrsnog iskustva koje nalazimo u kristologiji hipotetske konstrukcije te na isti način nudi i svoj opis u najopćenitijem smislu. Haight nikad nije smatrao neku plauzibilnu reprezentaciju uskrsnuća povijesnim događajem, a što mnogi čine. Pitanje je kako bismo trebali zamisliti taj tobožnji povijesni događaj? On smatra da nije nužno poimati uskrsnuće kao "povijesni" događaj kako bismo potvrdili njegovu realnost, kao što ni uskrsnuće drugih za koje je Isus "prvorođenac" ne mora sadržavati "povijesno" oživljenje njihovih tijela. Isto se odnosi i na ukazanja gdje Haight ne vidi bitnu razliku za stvarnost uskrsnuća, ako bi se Isus ukazao svojim apostolima povijesno u fizičkom ili empirijskom smislu.[691] Što se tiče praktične duhovnosti, postulat "fizičkog" iskustva uskrslog Isusa usmjeren je prema potkopavanju vjere koja je potrebna za prepoznavanje uskrsnuća, te se tako stvara jaz između nas i prvih učenika, smatra Haight.[692]

Haight negira bilo kakvu konfuziju između uskrsnog iskustva i uskrsnuća, iako dopušta mogućnost nedorečenosti na nekim mjestima. Isto tako smatra da ne podcjenjuje važnost uskrsnuća jer drži da kristologija ovisi o Isusu koji je uskrišen. Iskustvo Isusa kojeg je Bog stvarno uskrisio za Haight je poveznica između Isusa u njegovom javnom djelovanju i nastajuće kršćanske vjere.[693]

Haight odbacuje ideju da je Isusova poruka temelj uskrsnuća kao besmislenu i ne smatra da je ona temelj uskrsnog iskustva. Isus je samo jedan od četiri elementa kako nam ilustrira priča iz Emausu. Nema potrebe za podjelom između Isusa raspetoga i uskrsloga koji je predmet kristologije, ali istovremeno Haight smatra da ništa ne znamo o Isusu uskrslome odijeljeno od Isusa koji je povijesna osoba. Stoga smatra da je Hamilton u krivu kad kaže da on oklijeva reći da je Bog uskrisio Isusa. Dopušta da možda nije o tome govorio dovoljno, ali se istovremeno pita, tko bi drugi mogao uskrisiti Isusa? Isto tako, odgovarajući Oakesu, tvrdi da je Isusova osoba stvarno uskrišena i živa unutar Božje sfere.[694]

---

[690] Usp. *Isto*, 167.
[691] Za Haighta postoji razlika između iskustva koje omogućuje učenicima da kažu da je Isus bio živ i onoga da su Isusa susreli živoga. No, niti jedno niti drugo ne zahtijeva fizički ili empirijski karakter Isusovih ukazanja.
[692] Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 202-203.
[693] Usp. *Isto*, 203.
[694] Usp. *Isto*.

9.5. Struktura simbola

Haightov glavni razlog posezanja za simbolom kao kristološkom kategorijom leži u njegovoj dijalektičkoj strukturi. U napetom jedinstvu on drži zajedno dvije različite stvarnosti, odnosno posreduje i čini prisutnim nešto različito od sebe. Imajući u vidu apologetsku nakanu i strukturu argumenta, simbol je prikladan zbog činjenice da je istodobno prisutan u svakodnevnom životu i u akademskim disciplinama. Na području svetoga ili religioznoga, simbol ima slično značenje kao i "sakrament". Stoga, opis simbola i njegove dinamike daje nam plauzibilnu strukturu (naravno ne i objašnjenje) za razumijevanje jedinstva Isusova čovještva i božanstva, smatra Haight.[695]

9.5.1. Tri kritičke primjedbe Haightovoj teoriji simbola

Haight pokazuje iznimnu predanost svojim mnogostrukim vodećim principima u svojoj zadaći kristološke reinterpretacije. No, postoje tri temeljna problema vezana za razvoj njegove teorije simbola koja želimo ovdje razmotriti. To su: problem unutarnje nekoherentnosti upotrebe pojma "simbola" u kristologiji, nemogućnost potvrđivanja Isusove jedinstvenosti i nemogućnost negativne kritike povijesno-kulturnog konteksta.[696]

9.5.1.1. Unutarnja nekoherentnost različitih uporaba pojma "simbola"

Ponekad se čini da Haightovo vlastito razumijevanje simbola (njegove naravi i funkcije) postaje nespretno do te mjere da obuhvaća gotovo sve. Takvo ekstenzivno korištenje pojma simbola dolazi u kontradikciju s njegovom tvrdnjom da želi predstaviti visoku teoriju simbola koja ne svodi simbol na "puki simbol".

U njegovoj kristologiji postoji vrlo različita uporaba riječi "simbol", i nekonzistentno razlikovanje "simbola" od "simboličkog". Tako već na samom početku knjige *Jesus, Symbol of God*, pojam "postmoderniteta" se razumijeva kao "generalizirani simbol" za različite kulturne čimbenike koji oblikuju današnjeg čovjeka, dok s druge strane "postmodernitet" predstavlja arbitrarni znak koji je određen društvenim dogovorom, te je stoga različit od onoga što Isus kao simbol predstavlja. Za Haighta je ljudsko tijelo simbol, kraljevstvo Božje u

[695] Usp. *Isto*, 204.
[696] Usp. Mark S. CLATTERBUCK, Ancient, Postmodern, and Prophetic. How Haight's Symol Theory (Almost) Does It All, u: *Horizons*, 34 (2007.) 2, 278.

Isusovim prispodobama je simbol, objava u cjelini je simbol, a kalcedonski nauk je klasični simbol kršćanske vjere. Čak su u jednom trenutku i metafore simboli. Pitanje je, stoga, kako razmrsiti sve to mnoštvo različitih značenja simbola i simboličkoga u jednu koherentnu cjelinu?[697]

Uz problem različite upotrebe pojma simbola, postoji i problem neujednačene primjene takozvanih Božjih simbola. Naime, koja jer razlika između toga da je Isus simbol Božji i pridavanja simboličkog značenja riječi "Duh", "Logos" i "Riječ Božja"? Nakon što je rečeno da simbol posreduje nešto različito od sebe, Haight predstavlja Božji Duh također kao simbol iako tvrdi da nema razlike između Duha i Boga: "Biblijski simbol, Duh Božji, odnosi se na Boga. Bog kao Duh, ili Božji Duh, je jednostavno Bog, nije nitko drugo nego Bog, materijalno i numerički je identičan s Bogom. Bog kao Duh je Bog."[698] Očiti je nedostatak razlikovanja simbola i onoga što se njime simbolizira. I kod riječi "Logos" događa se isto. I taj pojam se često koristi kao simbol, a nekad kao onaj koji se direktno odnosi na Boga. Moguće je da Haight jednostavno miješa kolokvijalnu i tehničku upotrebu tog pojma, a da prethodno ne upozorava na tu razliku. No, bez obzira na poteškoću nekonzistentne upotrebe pojma simbola, Clatterburck smatra da to nije najozbiljniji problem Haightove teorije simbola.[699]

Haight ne nudi vrlo jasnu prezentaciju pojma "znaka" i "simbola", a miješanje "naravnih" i "konvencionalnih" znakova dodatno pogoršava problem. Nadalje, on brka čitav niz različitih "analogija" te ih sve svodi na "metaforičke" analogije. Ne možemo, primjerice, uspoređivati izraz "Lav Judin" sa ovim "Isus je Sin Božji". Sav ljudski govor koji se odnosi na božansko je "analogan". Peña se slaže s tom tvrdnjom, ali naglašava da postoje različite vrste analogije koje Haight čini se ne razlikuje.[700]

9.5.1.2. Usporedba Haightove simboličke teorije i Rahnerove teologije simbola

Haightova teorija simbola ne može udovoljiti njegovom kriteriju da svaka reinterpretacija mora biti vjerna kršćanskoj tradiciji, jer se u konačnici ona pokazuje kao ona koje ne može poduprijeti temeljne tradicionalne kristološke tvrdnje, iako dolazi jako blizu toj mogućnosti. Rješenje tog problema Clatterbuck vidi u Rahnerovoj teoriji simbola koja bi

[697] Usp. *Isto*, 279.
[698] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 447.
[699] Usp. Mark S. CLATTERBUCK, Ancient, Postmodern, and Prophetic. How Haight's Symol Theory (Almost) Does It All, 279-280.
[700] Usp. Braulio PEÑA, A Seemingly Crippled Jesus, 152-153.

mogla uzdići Haighov vlastiti pojam simbola, a da ne udalji njegov auditorij. Ovdje nam nije namjera cjelovito predstaviti usporedbu Rahnerove i Haightove teorije simbola. No, kako se Haight često poziva na Rahnera tvrdeći značajni kontinuitet između tih dviju teorija, treba ipak predstaviti temeljne značajke tih teorija i njihove razlike.

Uz određene sličnosti, temeljna razlika između dviju teorija sastoji se u njihovoj različitoj polaznoj točki.[701] Dok se Haightova teorija simbola utemeljuje u hermeneutičkoj i interpretacijskoj teoriji, Rahnerova se temelji na teološkoj antropologiji prema kojoj čovještvo "nosi stigmu beskonačnoga" u samom svojem biću. Za Rahnera ta stigma znači da su sva bića mnogostruka, da je samo biće pluralno unutar svojega unutarnjeg jedinstva. Ta pluralnost ne dolazi samo kao posljedica naše konačnosti, nego je utemeljena na božanskoj pluralnosti koja ne uključuje nesavršenost, ograničenost i slabost bića, nego vrhovnu puninu jedinstva i snage. Dinamika pluralnog jedinstva dovodi Rahnera do tvrdnje da su sva bića po svojoj naravi simbolička, jer samo kroz izražavanje biće spoznaje samo sebe u svojoj vlastitoj unutarnjoj drugosti koja konstituira njegovo biće. Rahner razumijeva ovo samoizražavanje od kojeg se sastoji pluralnost kao simbolički čin. Spoznajemo sebe i činimo sebe spoznatljivima drugima simbolički. Biće je dakle spoznato u tom simbolu, bez kojeg ne može uopće biti spoznato. To je simbol u originalnom odnosno transcendentalnom smislu riječi. Možemo stoga reći da sam temelj Rahnerove teologije simbola pretpostavlja, *a priori*, nauk o imanentnom Trojstvu i nudi nam teološku antropologiju "odozgo".[702]

---

[701] Za Roberta Massona su razlike toliko ozbiljne da one temeljno dovode u pitanje Haightovo pozivanje na Rahnera. Masson ne negira da je Haight pod utjecajem i inspiracijom Karla Rahnera, ali kategorički tvrdi da Haightova teorija simbola apriori isključuje samo poimanje simbola i simboličkog što Rahnerova teorija želi legitimirati. Haightova teorija simbola je bliža Tilichovoj nego Rahnerovoj. Isto tako nije moguće opravdati Haightovo pripisivanje hilemorfizma Rahneru, gdje bi materija i duh bili stvarno različiti i u odnosu kontrarnosti. Haight krivo nalazi korijene Rahnerove teologije simbola u Aristotelu kad govori da su forma i materija potpuno različiti principi bivstovanja, gotovo u sebi antitetični, pa bi prema tome u ljudskoj osobi duh i materija bili dijametralno suprotstavljeni. Nema sumnje, kaže Masson, da Rahner razlikuje duh i materiju te da ih se ne može reducirati jedno na drugo, ali ih on ne suprotstavlja, a još manje opisuje kao antitetičke ili dijametralno suprotne. Osobito ne u ljudskoj osobi. Upravo suprotno, središnja postavka Rahnerove antropologije jest to da duh i materija nisu suprotstavljeni. Dok Haight objašnjava Rahnerovu teologiju simbola u smislu Aristotelovog hilemorfizma, sam Rahner čini upravo suprotno. Rahner kaže da ono što nazivamo tijelom nije ništa drugo nego aktualizacija duše same u "drugom" *materije prime*, "drugost" koja je produkt same duše i stoga njezina ekspresija i simbol naziva se simboličkom stvarnošću. Usp. Robert MASSON, The Clash of Christological Symbols. A case for Metaphoric Realism, u: *Christology: Memory, Inquiry, Practice*, Anne M. CLIFFORD - Anthony J. GODZIEBA (ur.), CTSA 48, 2002., 69.; Usp. Roger HAIGHT, Response to Robert Masson. The Clash of Christological Symbols, u: *Christology: Memory, Inquiry, Practice*, Anne M. CLIFFORD - Anthony J. GODZIEBA (ur.), CTSA 48, 2002., 87-91.; Usp. Robert MASSON, Reply to Roger Haight, (2003.), u: http://faculty.theo.mu.edu/rmasson/Publications/RelpytoHaight.pdf (27. IV. 2013.). Jedna od općenitih kritičkih opaski na Haightov rad tiče se njegove uobičajene prakse pozivanja na razne autore (Rahnera, Schleirmachera, Schillebeeckxa i dr.) u svrhu izbjegavanja konfrontacijskog pristupa. Na kraju čitatelj nije potpuno siguran zastupa li neku tvrdnju Haight ili se jednostavno poziva na mišljenja drugih autora. Usp. Braulio PEÑA, 154.

[702] Usp. Mark S. CLATTERBUCK, Ancient, Postmodern, and Prophetic. How Haight's Symol Theory (Almost) Does It All, 280-282.

Treba reći da Rahner temelji svoju teoriju upravo na onome što Haightova teorija, po njezinoj vlastitoj logici, snažno odbacuje, naime, nauk imanentnog Trojstva. Utemeljujući svoju transcendentalnu teoriju simbola u pluralnoj naravi samoga bića kao što nalazimo u Trojstvu, Rahnerov simbol čini više od samog "uprisutnjavanja" drugoga po medijaciji. Simbol jer kod Rahnera samorealizacija u sebi simbolizirane stvari, samorealizacija koja je konstitutivna njezinoj prisutnosti. I jedan i drugi priznaju dijalektičku narav simbola, da simbol "jest" i "nije" ono što je simbolizirano. No razlika je u tome da u slučaju Isusa kao Božjeg simbola, Rahner je oprezniji u afirmacija onoga "jest", a Haight strastveno brani Isusovo puno čovještvo neizbježno dajući prednost onome "nije". Rezultat je da Rahnerova teorija simbola može biti neuvjerljiva čovjeku postmoderne koji je sumnjičav prema apriornim tvrdnjama, ali je sposobna podržati visoku kristologiju vjernu kršćanskoj tradiciji. Haighova teorija može biti razumljivija postmodernom slušateljstvu, ali neuspješna u izricanju Isusove jedinstvenosti i vjernosti tradiciji. Clatterbuck se pita, postoji li mogućnost srednjeg puta koji zadržava visoku teoriju simbola i zadržava razumljivost postmodernom slušateljstvu?[703]

On smatra da bi Haight mogao osnažiti svoju vlastitu teoriju simbola prihvaćanjem Rahnerovog poimanja pluralnosti bića, bez da to poimanje utemelji na trinitarnom nauku. Transcendentalno razumijevanje pluralnosti samoga bića moglo bi biti plauzibilna polazišna točka za Haighovu teoriju simbola bez pretpostavke nauka o imanentnom Trojstvu.[704]

9.5.1.3. Haightova simbolička razumljivost nasuprot Ricoeurove simboličke nejasnoće

Hermeneutičku dinamiku istraživanja o Isusu, gdje povijesni Isus biva stavljen i shvaćen unutar sadašnjeg obzorja, Haight naziva Ricoeurovim pojmom "aproprijacije" (usvajanje). Svoj vlastiti hermeneutički pristup drevnim tekstovima Haight definira Ricouerovim pojmom "distanciranja" gdje značenje teksta transcendira svoj prvotni društveno-povijesni kontekst jer kasniji čitatelj može tom tekstu pristupiti u apstraktnom odnosno pisanom obliku. Sve je to moguće jer u samom tekstu postoji "višak značenja", kad tekst zadobiva nova značenja u novim situacijama, a sva ta značenja intrinzično su sadržana u tome originalnom tekstu. Otkriti novo značenje tradicionalnih religioznih simbola primarno je hermeneutički zadatak za Ricoeura, pa vjerovati možemo samo po interpretaciji. I Haight i

[703] Usp. *Isto*, 282-283.
[704] Usp. *Isto*.

Ricoeur vjeruju u transformativnu snagu simboličkog religioznog jezika, odnosno vjeruju u sposobnost religioznog jezika da utječe na osobnu i društvenu promjenu suvremenog društva, što Haight naziva "osnaženjem", a što uključuje i "etičke izazove našega vremena". Važnost etičkog imperativa za Haighta vidljiva je i u teologiji oslobođenja koju on naslanja na samog Isusa koji je sam u svojim propovijedima izricao društvenu kritiku. Isto tako Haight naziva Isusa spasiteljem ili osloboditeljem u društveno-političkom smislu, dodajući da je Isusov Bog bio "subverzivni Bog". Iz toga proizlazi da se Božja ljubav proročki suprotstavlja ljudima, a nudi nadu i podršku siromašnima, slabima, odbačenima. Ricoeur stoga izražava nadu za mogućnost "novih načina bivanja" u svijetu, novih mogućnosti koje se mogu otvoriti upravo kroz hermeneutičku aproprijaciju religioznog simbolizma.[705]

I ovdje dolazimo do kritičke dileme Haightove proročke i etičke uloge simboličke interpretacije. Naime, često se čini da Haightova predanost beskompromisnoj apologetici inkulturirajuće razumljivosti u postmodernom društvu oduzima društveno-subverzivnu snagu evanđelju. On je spreman interpretirati ne samo jezik, nego i sam sadržaj tradicije kako bi se uskladio s postmodernim senzibilitetom. No, nažalost često na štetu proročkog djelovanja koje traži promjenu, čemu je dokaz preslab govor o Isusovoj smrti na križu u njegovoj kristologiji. Razlog takvom zanemarivanju teme raspeća na križ jest taj da Isusova patnja i smrt ne prolaze test "postmoderne razumljivosti" (usprkos činjenici da je tema Isusove patnje i smrti jako prisutna u teologiji oslobođenja koju Haight podržava). Govor Isusove patnje za nas i žrtve Bogu za naše grijehe ne komunicira smisleno našem vremenu. Ti pojmovi ne znače ništa današnjoj svijesti, čak štoviše izazivaju odbojnost postmodernom senzibilitetu pa mogu biti zapreka spasenjskom vrednovanju Isusa Krista, smatra Haight. Teologija koja je na ovaj način potpuno podređena logici kulturnih normi ne može vrednovati evanđelje kao "proročko" ili čak "subverzivno" u našoj današnjoj kulturi. Ako se želi boriti protiv socijalne nepravde, tada treba proročko suprotstavljanje društveno prevladavajućem "senzibilitetu". Haight kao da nije spreman odustati od primata svoga apologetskog pristupa, čak i pod cijenu bitne funkcije kristologije same, koju i sam drugdje zastupa.[706]

Premda se Haight jako oslanja na Ricoeurovu hermeneutiku i teoriju simbola, previdio je Ricoeurov pojam simboličke nejasnoće (*opacity*) koji bi mogao pomoći razrješenju Haightove metodološke slijepe ulice. Simbolička nejasnoća kod Ricoeura predstavlja unutarnju sposobnost simbola da istovremeno sadrži različita značenja, pa čak i da u jednom simbolu možemo imati naizgled oprečna značenja. Ricoeur to objašnjava kroz simboličku

[705] Usp. *Isto*, 283-286.
[706] Usp. *Isto*, 287-288.

naraciju o prvom grijehu iz Knjige Postanka, gdje etičko viđenje zla (koje proizlazi iz ljudske slobode) i tragično viđenje zla (koje postoji izvan čovjeka, a predstavljeno je simbolom Zmije) djeluju jedno pored drugoga u jednoj koherentnoj priči. Priča izriče ljudsko iskustvo zla kao "mrlju" (nešto što je u isto vrijeme i unutar i izvana) putem simboličke nerazrješive zagonetke. Ricoeur smatra da se takva napetost neizbježno gubi onda kad se religiozni simboli prevode u dogmatski jezik na način da pojmovi "grijeha" i "krivnje" koji naglašavaju etičku dimenziju zla gube mogućnost izražavanja tragične dimenzije ljudskog iskustva zla. Racionalizacija simboličke, biblijske naracije u dogmatski diskurs nužno žrtvuje jednu od gore spomenutih dimenzija. Prevođenje u nesimbolički jezik lišava simbole njihove nejasnoće. Funkcioniranje simbola ne sastoji se u snazi logičkih argumenata koji se uklapaju u suvremene kulturne kategorije, nego u zahvaćanju fenomenoloških stvarnosti ljudske egzistencije koja se nalazi iznad dosega teoloških i filozofskih rasprava, smatra Ricoeur. U tom smislu bi simbolička naracija razapinjanja na križ mogla poslužiti (kroz sve bogatstvo simboličke nejasnoće) konfrontaciji s postmodernim čitateljem. Na taj bi način simbolička teorija mogla zadržati visok stupanja apologetskog integriteta u postmodernom vremenu, a u isto vrijeme omogućila bi simbolima konfrontaciju sa senzibilitetima dotičnog vremena. I u vrijeme prve Crkve razapinjanje je uvijek predstavljalo apologetski izazov. Sv. Pavao govori o križu kao kamenu spoticanja i sablazni za ljude s kraja prvog stoljeća. Križ, dakle, ostaje sačuvan i danas kao simbol izvan-logičkog značenja, zadržava svoju simboličku nejasnoću na različitim razinama i ujedno daje odgovore na egzistencijalna pitanja čovječanstva usprkos tome što je i znak protivštine za prevladavajuće kulturne afinitete. Clatterbuck smatra da bi simbolička snaga evanđelja bila tragično osiromašena, ako bismo iz njega izbacili sve one elemente koji bi tobože bili nekonzistentni sa sadašnjim kulturnim preferencama. Štoviše, simboličke istine evanđeoskih pripovijesti najbolje mogu govoriti upravo onda kad društvu nasušno treba kritički i proročki govor.[707]

9.5.2. Dvoznačnost simboličkog realizma i njegov epistemološki temelj

Haight svoju kristologiju oblikuje na temelju iskustva, a ne autoriteta. Njegovo odbacivanje "izvanjskog" autoriteta postavlja pitanje potrebe za Crkvom ili njezinim hijerarhijskim aspektom. Crkva je, čini se, svedena na okupljanje naroda koji na svoj način doživljava iskustvo Boga u Isusu. Povrh toga ne vidi se potreba za hijerarhijom kod Haighta.

[707] Usp. *Isto*, 288-291.

Čini se da je konačni kriterij individualno iskustvo Boga u Isusu. Svaka razrada, sistematizacija takvog iskustva za Haighta je kristologija "odozgo" i kao takva podvrgnuta interpretaciji kojoj je konačni kriterij povijesni Isus.[708]

"Iskustvo" uključuje oboje, i kršćansko iskustvo spasenja po Kristu i specifično suvremeno ljudsko iskustvo koje unaprijed odbacuje one odgovore na religijska pitanja koji se čine mitološkima ili ne prihvaćaju religijski pluralizam te ga ne smatraju pozitivnim.[709]

Da bi ostvario taj cilj, Haight se okreće simbolu, jer je Božja transcendencija takva da nikad nije neposredna, nego uvijek posredovana po historijskim objektima ili posrednicima, konkretnim Božjim simbolima. Stoga je mitologija eliminirana jer Bog se nikad ne pojavljuje ili direktno intervenira u povijesti. Iako Haight dopušta da i druge religije posjeduju simbole koji jednako dobro posreduju istinska iskustva pravoga Boga, Isus je ipak "središnji simbol" Božji za kršćane, ali ne jedini, nego među mnogih aktualizacijama Božje spasenjske prisutnosti u čovječanstvu. Isus iz Nazareta, a ne Krist pouskrsne vjere jest taj simbol. Haight smatra da je povijesni Isus koji se nalazi iza evanđeoskih portreta dostupan svima, bez obzira na religiozni autoritet, kroz povijesno istraživanje o Isusu.[710]

Premda je jezik simbola značajan za suvremenu teologiju, Cavadini smatra da Haight prenaglašava njegovu važnost u slučaju kršćanskih tvrdnji o Isusu. Ako se kaže da je Isus za kršćane konkretni simbol Božji, koliko god se autor trudio pokazati da to nije "puki" simbol, mnogi kršćani će se s pravom zabrinuti i pitati, je li to sve? Jer ako je simbol nešto što posreduje nešto drugo različito od sebe, nazvati Isusa simbolom znači isključiti svaku mogućnost da se kaže da je Isus Bog, jer simbol po definiciji posreduje nešto različito od sebe. Bez obzira na učinkovitu i punu medijaciju, Bog je jedno, a Isus drugo, i upravo u tome Cavadini nalazi snažan princip separacije u Haightovoj kristologiji koji je snažniji od bilo kojeg principa kristološkog jedinstva. Čak i ako Isus čini Boga apsolutno i potpuno prisutnim, on to ne čini kao Bog, nego kao netko različit od Boga.[711]

Haightova analiza simbola je preslaba, a da bi mogla opravdati takvo ogromno oslanjanje na tu kategoriju. On ne nudi nikakvo promišljanje o tome što to znači primijeniti istu kategoriju simbola na osobe i na nežive objekte, jer ako simboli dobivaju svoju važnost od svoje medijacije transcendentnih vrijednosti, a ne po sebi, nazvati osobu simbolom znači potencijalno instrumentaliziranje iste. U slučaju Isusa, tradicionalno shvaćanje medijacije

---

[708] Usp. Braulio PEÑA, A Seemingly Crippled Jesus, 161-163.
[709] Usp. John C. CAVADINI, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haighta, u: *Commonweal*, 126 (1999.) 17, 22.
[710] Usp. *Isto*.
[711] Usp. *Isto*, 22-23.

znači da on ne posreduje neko iskustvo različito od sebe samoga. Haight ne nudi analizu odnosa između simbolizacije i medijacije, pa se postavlja pitanje, jesu li sve medijacije simboličke i onda kako svi simboli posreduju? Prema tome nije nužno isto reći da je Isus posredovana prisutnost Božja i reći da je on simboličan. Stoga bi Isusovo posredništvo moglo revidirati naše razumijevanje onoga što su zapravo simboli i kako djeluju.[712]

Haightov redukcionizam svih kršćanskih tvrdnji na puki simbolizam nikad ne postavlja u pitanje adekvatnost postmoderne kategorije "simbola" samoga i njegove sposobnosti da izrazi Božju ljubav u Kristu. Nekritička upotreba simbola stvarno dovodi do osiromašenja i pretjeranog naglašavanja božanske transcendencije. Haightov Bog je toliko transcendentan da izgleda kao neosoban i irelevantan i čini se kao da prezire sudjelovati u našoj stvarnosti. Toliko je transcendentan da solidarnost s našom smrti dolazi u pitanje, da u svojoj Crkvi ne prepoznaje zaručnicu za koju daje svoj život. Samo simboličan, bez određenog vremena i mjesta. Ako je Bog toliko u nemogućnosti osjetiti razapinjanje ljudske egzistencije u vlastitom tijelu i krvi, te ako moderna teologija ne može artikulirati "razumijevanje" te vjere i izbjeći mitologiju, Cavadini ne vidi razloga ostati uopće kršćaninom ili teologom. Štoviše, ako je Isus samo simbol nema razloga prenijeti takvu vjeru novim generacijama i suvremenom svijetu, jer i drugi simboli mogu poslužiti istoj svrsi. Cavadini ne vidi razloga uzeti svoj križ i slijediti simbol.[713]

Haight izvodi dva veoma kritička "aksioma" iz svoga razumijevanja religioznih simbola koji dijalektički međudjeluju. Prvi je negativni koji kaže da teološke tvrdnje nisu direktni informativni iskazi o Bogu, jer je teologija simbolička disciplina. Drugi aksiom je pozitivan koji kaže da teološke simboličke tvrdnje komuniciraju po angažiranom sudioničkom iskustvu koje iste pozivaju i uzrokuju, tako da čovjeka uvode u otajstvo transcendentnoga. Iako nam simbolički iskazi ne daju činjenično i objektivno znanje o Bogu, to ne umanjuje njihovu epistemološku vrijednost, jer nas uvode u sudionički susret sa svojim objektom, sa značenjem i istinom koje treba pronaći u sadašnjem iskustvu zajednice (i upravo u tome se sastoji njihova dijalektika). To je epistemološki simbolički realizam za Haighta.[714]

Negativni aksiom ne samo da omogućuju Haightu negiranje valjanosti i istine središnjeg kršćanskog nauka, nego mu dopušta također iskorijeniti i same premise na kojima je taj nauk nastao. Haightov simbolički redukcionizam zabranjuje "intervencionistički" pogled na Božje djelovanje, odnosno onemogućuje Božje djelovanje u vremenu i povijesti. Novi

[712] Usp. *Isto*, 24.
[713] Usp. *Isto*.
[714] Usp. Thomas WEINANDY, The Symbolic Theology of Roger Haight, u: *The Thomist*, 65 (2001.) 1, 121-123.

zavjet ne donosi nikakvo specifično objektivno znanje o Božjoj naravi i o njegovom djelovanju te ga se ne smije čitati unutar njegova originalnog značenja, nego unutar granica postmoderniteta gdje prevladava simbolička hermeneutika. Iz toga slijedi Haightovo negiranje tradicionalne interpretacije Novoga zavjeta i nauka o inkarnaciji. Oci i crkveni sabori su čitali Pismo kao da sadrži reprezentativno znanje o transcendentalnoj stvarnosti te su krivo hipostatizirali "Sina/Riječ" kao različito "biće", a nisu prepoznali simboličku personifikaciju. Haight, smatra Weinandy, niječe Sina Božjega kao vječnog božanskog subjekta, istobitnog s Ocem koji je postao čovjekom. Kristologija "odozgo", zbog neshvaćanja simboličke naravi Božje prisutnosti u Isusu, karakterizira se kao "fantastična", "antropomorfna", kao "mitološka priča".[715]

Weinandy smatra da po istoj logici Haight niječe Isusovo tjelesno uskrsnuće, a prazan grob, tjelesna ukazanja, pa i samo uskrsnuće ne treba uzimati kao povijesno objektivne činjenice nego kao simbole Kristova novog života unutar Božje sfere. Isto tako Haight niječe žrtveni karakter Isusove smrti na križu i želi je interpretirati simbolički, a ne literarno, jer je upravo tradicionalna soteriologija izgledala bizarno, ekstravagantno i ponekad groteskno. U svakom slučaju odbojno za postmoderni senzibilitet, smatra Haight.[716]

Haightova negativna norma omogućuje mu da odbaci Isusovu konačnu objavu Boga, Krista kao jedinog spasitelja i jedinstvenog utemeljitelja među mnogim osnivačima religija. Duh Sveti nije različiti subjekt unutar Trojstva i čitav nauk o Trojstvu protivan je senzitivnosti simboličke naravi religioznog jezika.[717]

Uporaba negativnog hermeneutičkog aksioma koji se tiče simboličke naravi religioznog jezika zadaje smrtni udarac kršćanstvu, a ne može biti prihvaćen kao razvoj ili reinterpretacija nauka, već komadanje istoga i oblikovanje potpuno nove i različite religije, smatra Weinandy. Čak što više, čini se da Haight nema ništa protiv toga, jer smatra da nije potrebna samo reinterpretacija simbola nego i aktivno poticanje stvaranja novim simbola na način da isti najbolje odgovaraju prevladavajućem intelektualnom i kulturnom miljeu.[718]

Haight vjeruje da inzistiranjem na nemogućnosti posjedovanja objektivnog i činjeničnog znanja o Bogu štiti otajstvo Božje transcendencije i apofatički karakter teologije, jer je "Bog otajstvo, a doktrina nije."[719] Naravno da je Bog otajstvo i sve što se njega tiče sudjelovanje je na tom otajstvu i istiniti nauk se ne sastoji od komprehenzivnih iskaza o Bogu

[715] Usp. *Isto*, 124-125.
[716] Usp. *Isto*, 126.
[717] Usp. *Isto*, 126-127.
[718] Usp. *Isto*, 128.
[719] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 480.

i njegovu djelovanju. Nauk se sastoji od definicija o tome tko Bog jest i što čini, a one su povijesno formulirane upravo kako bi zaštitile Božje otajstvo od onih koji bi htjeli učiniti Boga i njegovu objavu komprehenzivnom. "Ironično, dok Haight ostaje, kroz cijelu svoju knjigu, skrupulozno agnostičan o 'otajstvu' tko Bog jest, njegovo simboličko razumijevanje 'kršćanstva' postaje jako komprehenzivno, jer zbunjujuća i nezgodna otajstva više ne tumaraju unutar njegovog simboličkog razumijevanja Isusa i evanđelja."[720]

Odlučujuće u kritičkom promišljanju o Haightovoj kristologiji je vrednovanje premisa na kojima on afirmira svoje tvrdnje o Bogu, Isusu, spasenju i kršćanskom odnosu prema drugim religijama, jer ako su premise manjkave onda i afirmacije postaju krajnje upitne, smatra Weinandy. Zbog toga što je Bog potpuno transcendentan ne možemo imati direktno iskustvo i znanje o njemu, stoga Haight reducira sav teološki jezik na simbolički. On inzistira da taj simbolički jezik ne dolazi od drugačijeg načina spoznavanja, različitog od bilo kojeg drugog ljudskog spoznavanja, nego proizlazi iz "religioznog pitanja" koje dolazi iz ljudskog iskustva prisutnosti zla i smrti, te želje za srećom i blagostanjem. No, postavlja se pitanje, otkud dolaze odgovori na ta pitanja i tu nailazimo na mnogo dvoznačnosti i dilema unutar Haightove prezentacije.[721]

Treba primijetiti da kod Haighta nije slučaj da neko religiozno iskustvo transcendentalne stvarnosti pobuđuje izricanje istoga na simbolički način, nego radije religiozni simbol sam (primjerice Isus) ili simbolički izraz kao takav (primjerice Pismo), "vuče", "uzrokuje", "vodi" ili "poziva" nekoga u simboličko iskustvo transcendentalne stvarnosti. Nije dakle riječ o religioznom iskustvu koje se simbolički izriče, nego o "religioznom iskustvu" samome koje je simboličko jer se temelji na narativu simboličkog susreta s Bogom u povijesti.[722]

Slijedi logično pitanje, što utemeljuje istinu i valjanost simbola i simboličkog izraza, ako religiozni simbolički jezik jedino i potpuno dolazi iz povijesnoga i kulturalnog iskustva ovosvjetskog poretka? Religiozno iskustvo ne utemeljuje istinu simbola jer sam simbol pobuđuje simboličko iskustvo. Čak ako bi se i dopustila mogućnost iskustva transcendencije, to bi značilo da nečije iskustvo i znanje nadilazi uobičajeni način ljudskog spoznavanja, te bi taj posjedovao činjenično ili objektivno znanje transcendentalne stvarnosti, što Haight opetovano odbacuje. Štoviše, simbol ne može na temelju Božjega "intervencionističkog"

[720] Thomas WEINANDY, The Symbolic Theology of Roger Haight, 129.
[721] Usp. *Isto*.
[722] Usp. *Isto*, 130.

djelovanja u povijesti i svijetu otkriti nešto o Bogu i biti odgovoran za njegovo značenje. Haightova negativna hermeneutika eliminira svako mogućnost takvog shvaćanja.[723]

Čini se stoga da ne postoji epistemološka veza između simbola ili simboličkog jezika i transcendentne stvarnosti koje treba simbolički doživjeti, jer simbol dolazi isključivo iz kulture i sadašnjeg iskustva zajednice, te stoga simbol podupire ono iskustvo transcendentnoga koje nalazi u kulturi ili zajednici, odnosno samo nas informira o tome kako pojedina kultura zamišlja i simbolički izražava transcendentnu stvarnost ili Boga. Simbol je stoga samo arbitrarno poimanje transcendentalne stvarnosti u nekoj pojedinoj kulturi ili zajednici. Bog je dakle u kršćanskoj kulturi simboliziran kao osobni i ljubeći, a u drugoj kao panteistički i u nekoj drugoj moguće na sasvim drugačiji način. Iz Haightovog poimanja nije moguć skok iznad vlastitih povijesnih i kulturalnih granica i uspostava kontakta s transcendentnom stvarnošću koja nadilazi te granice. Premda se Haight zauzima za simbolički realizam, čini se da ne postoji nikakav realizam u njegovim simbolima niti autentične epistemološke baze na kojoj bi se taj realizam utemeljio. Referent takvom simboličkom realizmu nije zapravo "stvarni" Bog, nego samo stvarna povijesna kultura ili zajednica iz koje on nastaje. Nema temelja za Haightovu tvrdnju da njegov religiozni simbolizam stavlja čovjeka u vezu s transcendentalnom stvarnošću, budući da je simboličko religiozno znanje potpuno zatvoreno u ovosvjetski poredak, jer simboličko znanje nije objektivno ili faktično znanje o transcendentnoj stvarnosti.[724]

Weinandy smatra da je Haightova knjiga *Jesus, Symbol of God* puna dvosmislenosti, jer se s jedne strane dobiva dojam da Haight želi reći nešto što je smisleno, objektivno, činjenično i istinito o Bogu (da kršćanski religiozni simbolizam "objavljuje" u Isusu osobnog Boga kojeg se može susresti, a koji ljubi, oprašta, suosjeća, te da je Isus kršćanski simbol Boga), dok s druge strane to nisu objektivni i činjenični iskazi o pravoj istinskoj naravi Boga i njegovu načinu djelovanja; da su to samo simbolički iskazi koji čovjeka uvode u simboličko iskustvo utemeljeno na nečijem povijesnom, religioznom, kulturnom miljeu, te uopće nemaju objektivnu referencu u Bogu i njegovom djelovanju. Oni su potpuno kulturalno, povijesno i religiozno relativni.[725]

Haight tvrdi da je epistemološka veza utemeljena na odnosu Stvoritelja i stvorenja. "Među ostalim stvarima, nauk o stvaranju ni iz čega znači da je Bog neposredno prisutan svoj

[723] Usp. *Isto*, 130-131.
[724] Usp. *Isto*, 131-132.
[725] Usp. *Isto*, 132-133.

ograničenoj stvarnosti, a tako i ljudima."[726] To je ekskluzivni odnos na kojemu Haight gradi svoje simboličko znanje i jezik, i kroz sve simbole (uključujući i Isusa) se očituju religijske implikacije tog odnosa. Taj ontološki odnos daje epistemološki prozor kroz koji simboli stječu svoje značenje i valjanost. Premda će kroz taj odnos čovjek biti privučen i uveden u neshvatljivo otajstvo transcendentne stvarnosti, ipak čovjek nikad zapravo ne spoznaje samu transcendentnu stvarnost, objektivno i činjenično. Pitanje, dakle, još uvijek ostaje isto, kako je moguće da simboli budu valjani i smisleni ako ne prenose valjanu istinu i ne artikuliraju smisleno znanje?[727] Ako se stalno govori o simboličkom jeziku i znanju, i Bogu koji je potpuno otajstven, neshvatljiv i transcendentan, kako je sada moguće reći da je Bog činjenično i objektivno Stvoritelj? Da pojam "Stvoritelj" nije simbolički.[728] Štoviše, isključivši "intervencionistički" pogled na Božje djelovanje u povijesti i svijetu, ovdje nalazimo Božju primordijalnu intervenciju. "Ako je ikada postojao neki 'nadnaravni' čin, neki kojega bi jedino Boga mogao izvesti i za koji niti povijest, niti kultura, niti ovosvjetski poredak kauzalnosti ne može dati opravdanje, jer nisu prethodno postojali, to je čin *creatio ex nihilo*."[729]

Ovdje se najviše očituje dvosmislenost i dilema Haightovog simboličkog realizma. Simboli su potpuno ugrađeni unutar svijeta povijesti i kulture, a ipak trebaju imati neku ontološku i epistemološku vezu s transcendentnom stvarnošću, premda bez epistemološko objektivne i činjenične veze. Haight poziva upomoć pojam Boga Stvoritelja kako bi uspostavio takvu ontološku i epistemološku vezu, a ipak "Stvoritelj" i "stvaranje ni iz čega" postaju simboli te tako cijeli religiozni simbolički sustav biva zarobljen unutar povijesnog, kulturalnog ovosvjetskog poretka. "Religiozni simboli, kao što je Isus, i njihovi simbolički izrazi, kao što su sveti tekstovi svih religija, daju nam samo simboličko znanje o transcendenciji koje se ne odnosi na cjelinu transcendentnog kojeg drugi nazivaju 'Bogom', nego samo na 'otajstvo' koje stoji potpuno unutar kozmičkog poretka."[730] I pojam Boga mora se tumačiti simbolički jer se on ne odnosi na neko postojeće biće izvan ovog poretka, nego je samo simbolički izraz "otajstva" unutar povijesnog i kozmičkog poretka. Interesantno je da Haight preferira upotrebu fraze "transcendentna stvarnost" umjesto imena "Bog". Čini se da razlog leži u tome da pojam Boga uključuje biće različito od povijesno kozmičkog poretka, dok fraza "transcendentna stvarnost" isto nužno ne implicira, jer bi ta stvarnost mogla sasvim

[726] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 392.
[727] Usp. Thomas WEINANDY, The Symbolic Theology of Roger Haight, 134-135.
[728] Premda Haight na jednom mjestu govori o "simbolu stvaranja", to se teško može uskladiti s njegovim pojmom "stvaranja ni iz čega".
[729] Thomas WEINANDY, The Symbolic Theology of Roger Haight, 135.
[730] *Isto*.

dobro funkcionirati unutar povijesno kozmičkog reda. To bi onda rezultiralo jednom vrstom ateizma koji je samo oblikovan jezikom religioznog simbolizma. Weinandy drži da bi se Haightov reinterpretativni pothvat mogao nazvati jednim oblikom filozofskog i teološkog kolonijalizma, jer ne proizlazi iz samog evanđelja, nego je nametanje strane hermeneutike evanđelju.[731]

Moloney drži da je Haightovo razumijevanje simbola jedno od važnijih slabosti njegove kristologije i s pravom je podvrgnuto najoštrijoj kritici. S jedne strane, simboli se razlikuju od znakova po tome što simbolizirano čine prisutnim, a s druge strane ih se definira kao različite od onoga što simboliziraju. Kada se takvo poimanje simbola primjeni na Isusa kao simbola Božjega, Moloney se ovdje slaže s Cavadinijem, isključuje se mogućnosti iskaza da je Isus Bog. Haightova analiza stvarnosti simboličkoga je previše minimalna da bi se na njemu previše moglo osloniti. Haightov pojam simbola pati od nedovoljne analize pojma "prisutnosti".[732]

9.5.3. Pokušaj odgovora na kritiku

Haight priznaje da nije razumio Buckleyevu kritiku koja, čini se, negativno vrednuje medijacijsku kristologiju.[733] Priznaje da su Cavadini, Moloney i Buggert u pravo kad kažu da on oprezno koristi rečenicu "Isus je Bog" na nedijalektičan način. Izbor simbola kao kristološke kategorije upotrijebljen je u onoj mjeri u kojoj se kalcedonski nauk jedne osobe i dviju naravi upravo shvaća dijalektički. Haight smatra da se ne može dokinuti dijalektička napetost unutar Isusova bića koje je u isto vrijeme ljudsko i božansko s nedijalektičkom konstrukcijom kao što je "Isus je Bog" ili "Isus je samo ljudsko biće". Kao odgovor na kritiku, Haight tvrdi da je kalcedonski nauk striktno dijalektički, pa je stoga iskaz "Isus je Bog" po sebi i bez velikog objašnjavanja duboko problematičan, jer ono što Kalcedonski sabor želi potvrditi jest ono što Novi zavjet uči. Naime, da je Isus upravo jednak nama, osim u grijehu, da je kao Adam novi prvorođenac prije svega stvorenja i paradigmatsko ljudsko biće. Haight, stoga, ne prihvaća implicitnu optužbu da simbol stoji između Isusova božanstva i njegovog uprisutnjenja u svijetu, ili da Isusovo božanstvo leži "iza" njegove ljudske egzistencije. Simbol upravo "čini prisutnim", kao što tijelo i tjelesne geste čine prisutnim nečije "sebstvo"

---

[731] Usp. *Isto*, 135-136.
[732] Usp. Raymond MOLONEY, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haight, 150.
[733] Buckley u posebnom članku naknadno opširnije objašnjava kvalifikaciju Haightove teologije kao "medijacijske". Usp. James J. BUCKLEY, Roger Haight's Mediating Christology, u: *Modern Theology*, 23 (2007.) 1, 107-112.

koje čini te geste. Haight drži da je jedina moguća alternativa takvom dijalektičkom razmišljanju ona koja vodi u nešto što je nezamislivo, u nekakvu neposredovanu Božju prisutnost u Isusu koja zapravo znači redukciju na neki oblik doketizma.[734]

Što se tiče odnosa između Isusa i nas, Haight smatra da ako se Bog ne bi odnosio prema nama kao što se odnosi prema Isusu, ne bi bio iskren u svezi našeg spasenja, jer je upravo smisao inkarnacije u tome da je Isus kao mi. Duboka potreba nasljedovanja Krista zahtijeva nekvalitativnu razliku između Isusa i drugih ljudskih bića. To može zvučati redukcionistički, zato je bolje misliti o nama kao onima koji su, pomognuti Božjom milošću, slični Isusu.[735]

Haight ne daje nikakav odgovor na Weinandyjevu kritiku jer smatra da on kritizira cijelo djelo u svakom pogledu.[736]

9.6. Interpretacija nauka Nicejskoga i Kalcedonskog sabora

Haight smatra da je važno prepoznati mjeru u kojoj povijesna svjesnost tendira potkopavanju relevantnosti nauka iz prošlosti. Danas se ne može samo tako pretpostaviti da ga današnji kršćani, koji pripadaju zapadnoj kulturi, smatraju relevantnim ili da kršćani drugih kultura shvaćaju njegovo značenje bez velikog studiranja. Ipak, Haightova nakana je da taj klasični nauk, čiji jezik više nije razumljiv u postmodernoj kulturi, koristeći se hermeneutičkom teorijom, interpretira kako bi zadržao njegov smisao, odnosno povijesnu nakanu ili logiku oblikovanu današnjim jezikom. Taj novi jezik sačuvao bi značenje tog nauka čuvajući na dubljem religioznom nivou zajedničku dimenziju kršćanskog iskustva usred značajnih razlika. Takve teološke interpretacije mogu biti u skladu s zajedničkim kršćanskim iskustvom koje je sadržano u tom nauku i na njemu utemeljeno.

9.6.1. Neadekvatnost interpretacije

Haight se zauzima za interpretaciju Nicejskog i Kalcedonskog koncila u skladu s kristološkim pristupom "odozdo". Za Haighta je moguće početi s kristologijom "odozdo" i stići do "visoke" kristologije. No, Baxter upozorava i na drugu mogućnost. Polazeći od povijesnog Isusa moguće je ne stići do visoke ili bar nedovoljno visoke kristologije. Haight

[734] Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 204-205.
[735] Usp. *Isto*, 205.
[736] Usp. *Isto*, 200.

drži da je kalcedonsko "učenje" o jednom subjektu u Isusu Kristu u osnovi učenje Ćirila Aleksandrijskog. Naime, jedan subjekt je božanski Logos.[737] On favorizira reinterpretaciju kalcedonskog jezika na liniji ideje da je Isus bio jedna ljudska osoba s integralnom ljudskom naravi u kome je, ništa manje od Boga, i stoga božanska narav, bila na djelu.[738] Baxter smatra da je Haight u obje točke vezano za Kalcedonski nauk u krivu.[739] U Haightovoj reinterpretaciji "jedna ljudska osoba… je na djelu" bi se sigurno moglo načelno primijeniti ne samo na Isusa nego i na bilo kojeg čovjeka. Isto tako kad Haight, komentirajući pojam "Isusovog božanstva", kaže da vjernik "ne štuje ili se ne moli Isusu ukoliko je Isus ljudsko biće i stvorenje; nego radije, čovjek štuje i moli se Bogu u i po Isusu",[740] Baxter zaključuje da bi Haight u principu mogao dopustiti da bi se takvo štovanje i molitva "u i po" drugima, a koji bi mogli biti simboli Božjeg posredovanja, moglo uputiti i Amosu, Muhamedu ili čak prabaki.[741]

Bog je za Haighta prisutan u Isusu kao Duh, na isti način kao što je prisutan u drugim ljudima te je "zajedništvo Isusa s Bogom iste vrste kao i zajedništvo s drugim ljudima."[742] Govoreći o Bogu kao Duhu, Haight u jednom trenutku primjećuje moguće protivljenje svojem stavu pa kaže: "Ako kažemo da je Duh Božji, koji je Bog, prisutan u Isusu na potpuni način… trebamo li reći nešto više?... Možemo držati da je Bog kao Duh bio prisutan u Isusu u superlativnom stupnju."[743] Baxter smatra da ni ovakva formulacija ne sprječava Boga da također bude prisutan u drugim pojedincima "na potpuni način… u superlativnom stupnju". Ovakav govor o različitim stupnjevima Božje prisutnosti nije u skladu s Haightovim stavom da Bog koji je prisutan u Isusu i kršćanima "jest na sličan način univerzalno prisutan i djelatan u svijetu."[744] Ako bismo Haightovu frazu "u superlativnom stupnju" primijenili samo na Isusa, pitanje bi i dalje ostalo isto. Naime, je li ta vrsta "stupnja" dovoljna, adekvatna kako bismo na temelju nje mogli kristološki, soteriološki i duhovno reflektirati Isusovu osobu.[745]

Lane se pita je li moguće jednostavno okrenuti naglavačke kalcedonski nauk i tvrditi da je Isus ljudska osoba/biće?[746] Zajedno s mnogim teolozima Haight želi obnoviti Isusovu konsupstancijalnost u njegovom čovještvu i u njegovoj ljudskoj osobnosti sa svakim ljudskim

---

[737] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 287.
[738] Usp. *Isto*, 295., 461.
[739] Usp. Anthony BAXTER, Chalcedon, and the subject in Christ, u: *Downside Review*, 107 (1989.) 366, 1-21.
[740] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 457.
[741] Usp. Anthony BAXTER, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haighta, 404.
[742] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 462.
[743] *Isto*, 464.
[744] *Isto*, 491.
[745] Usp. Anthony BAXTER, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haighta, 404-405.
[746] Usp. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 293-296.

bićem, a u isto vrijeme želi afirmirati Isusovu konsupstancijalnost s Bogom u božanstvu i u božanskoj osobnosti bez da se ugrozi jedinstvo Isusove osobe. To je jedno od najprjepornijih pitanja u suvremenoj kristologiji koje Haight na novi način otvara u dijalogu s Nicejskim i Kalcedonskim saborom. Primjedba je da se kod Haight dobiva dojam da želi obnoviti samo antiohijsku školu, što će naravno samo izazvati suvremene aleksandrince na odgovor i obnovu kontroverzi petoga stoljeća, smatra Lane.[747]

Moloneyeva kritika sastoji se u tome da Haight predstavlja Isusa kao "jednostavnu i samo 'ljudsku osobu'"[748] što je u suprotnosti s koncilima, a razlog se nalazi u konfuziji između "Kristova svjesnog života" i "ontološkog središta njegove osobe".[749]

Lefeburea čudi Haightovo potpuno ignoriranje predstavnika onih Crkava koje nisu prihvatile Efeški ili Kalcedonski sabor (Asirska Istočna Crkva - tradicionalno, ali netočno nazvana "nestorijanska" i Istočne Pravoslavne crkve - tradicionalno, ali netočno nazvane "monofizitske"). Haight donosi pregled suvremenih rasprava o kristološkim kontroverzama petoga stoljeća, ali ne spominje uopće sve ono što se dogodilo po tom pitanju u službenoj Katoličkoj Crkvi posljednjih godina. Osamdesetih i devedesetih godina, Katolička Crkva je potpisala zajedničke izjave s mnogim Istočnim Pravoslavnim Crkvama (Koptska, Sirijska, Armenska, Etiopska i Sirijsko-malankarska) i Asirskom Istočnom Crkvom. Te zajedničke izjave kazuju da su međusobne osude nakon Efeškoga i Kalcedonskog koncila bile uglavnom utemeljene na nerazumijevanju međusobnih stajališta.[750]

Postoji velika otvorenost među Crkvama da se prizna različite način izražavanja identiteta Isusa Krista. Sporazum između Rimokatoličke Crkve i Asirske Istočne Crkve daje službenu potporu Haightovoj vlastitoj sklonosti čitanja antiohijskog pristupa kristologiji, smatra Lefebure. Isto tako bi veće poznavanje dijaloga između Istočnih Pravoslavnih Crkava potaklo da ne koristi izraz "monofiziti" bez određenih ograda, jer vođe tih Crkava smatraju tu kvalifikaciju zavodljivom, povijesno netočnom i uvredljivom. Njihova je primjedba da taj izraz uključuje jednu narav ("monos physis") u Isusu, što bi zanijekalo njegovo čovještvo. Slijedeći Ćirila Aleksandrijskog i Severa Antiohijskog, oni ispovijedaju jednu složenu narav ("mia physis") koja uključuje Isusovo čovještvo i stoga se oni smatraju "miafizitima", a ne "monofizitima". Štoviše, službene ekumenske rasprave i sporazumi pokazuju relativnost značenja originalnih pojmova iz tih rasprava s obzirom na različite kulture toga vremena, što

[747] Usp. Dermot A. LANE, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haighta, 380.
[748] Raymond MOLONEY, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haight, 152.
[749] Usp. *Isto*.
[750] Usp. Leo LEFEBURE, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haighta, u*: Christian Century*, 116 (1999.) 30, 1139.

bi moglo značiti uspostavu kontakta između Haightovih vlastitih napora za reinterpretacijom i preoblikovanja središnjih tvrdnji rane Crkve, smatra Lefebure.[751]

9.6.2. Dvije primjedbe na razumijevanje klasične tradicije

Miller problematizira dvije stvari vezano za Haightovo razumijevanje klasične tradicije. Budući da je Haight zainteresiran za simbolički realizam u preglednom prikazu teologa Istoga i Zapada, interesantno je da u taj prikaz nije uključio Tomu Akvinskoga (koji je predstavnik *par excellence* uzročnosti simbola) i Ivana Damaščanskoga (koji je plodan izvor za Tomu vezano za efikasnost simbola). Ta kritika nije sitničarenje, u smislu da se jednostavno samo doda još neko teološko ime cijelom nizu, nego sama simbolička teologija nameće navedene teologe kao neizostavne za spomenutu temu.[752]

Druga primjedba tiče se razlikovanja lingvističkog oblikovanja dogme i njezinog sadržaja. Naravno da je moguće razlikovati te dvije stvari, a Miller daje primjer Tridentskog sabora. Tridentski sabor koristi pojmove *substantia*, *species* i *transubstantio* kako bi potvrdio realnu prisutnost. No, sasvim je nešto drugo kad Haight tvrdi da je jezik Ivanova prologa i sabora u Niceji i Kalcedonu te teologa tijekom toga razdoblja stvarno simbolički, iako su oni shvaćali svoje riječi na deskriptivan i reprezentativan način, te tako, prema Haightu, upali u reifikacijsku zamku (pretvarajući Logos u *res*-stvar). Nema sumnje da su riječi simboličke kako Haight drži, ali on treba pokazati zašto soteriološko učenje iz tog vremena ne zahtijeva tradicionalno shvaćenu metafizičku podlogu koja se izražava riječima *ousia* i *hypostatis*, smatra Miller.[753]

9.6.3. Haightov odgovor na kritiku

Haight nema namjeru braniti svoju povijesnu rekonstrukciju različitih patrističkih teologija, što prepušta stručnjacima. Međutim, ipak smatra da se ne može rekonstrukcija povijesnog značenja i nakane crkvenih otaca smatrati dostatnom za današnju kristologiju. Isto je tako problematično misliti da jedna formulacija može biti kriterij dopustivosti neke druge kristologije u vremenu koje zahtijeva pluralizam. Haight smatra da kriterij adekvatnosti neke suvremene kristologije nadilazi alternative "Aleksandrije" i "Antiohije", te da je kriterij

[751] Usp. *Isto*, 1139-1140.
[752] Usp. Edward Jeremy MILLER, Jesus Symbol of God. Does it Work?, 171.
[753] Usp. *Isto*.

njezina unutarnja sposobnost dosljednog objašnjenja iskustva spasenja koje Isus posreduje. Haight odbacuje navedene kritike, jer smatra da one dolaze iz drugačijeg sustava teologije i jezika, iako priznaje da se imaginativni okvir kristologije "odozdo" stvarno razlikuje od onoga iz vremena spomenutih koncila. Haight nema namjeru isključiti sve ono što se događa u imaginativnom okviru kristologije "odozgo" niti želi istu zamijeniti, nego na temelju pluralizma želi pokazati da ova moguća i prihvatljiva kristologija sadrži inkulturaciju za određenu publiku postmoderne kulture.[754]

Haight odbacuje Moloneyijevo stajalište kao pogrešno jer se smješta u preuski okvir Logos kristologije "odozgo" i smatra da je svojim tumačenjem dijalektičkog karaktera kristološkog nauka odgovorio na to pitanje. Haight drži Moloneyevom projekcijom kritiku da je pomiješao Isusov psihološki i ontološki status, jer smatra da uopće nije problematizirao niti koristio takve kategorije. Problem i značenje razlika ima svoje porijeklo u kristologiji "odozgo", a kristologija "odozdo" te probleme zaobilazi. Štoviše, Haight upravo u takvoj kritici vidi dobar primjer pogrešnog objiciranja kada se uzimaju ideje iz jednog imaginativnog okvira i interpretiraju unutar sasvim drugoga.[755]

9.7. Što znači spasenje?

Haight smatra da je ljudska egzistencija sama sebi religiozno pitanje i kao takva daje antropološki temelj kristologiji, a iskustvo spasenja po Isusu daje temelj na kojem se kristologija gradi. Novi zavjet i tradicija nude mnoge pogleda na pitanje kako zapravo Isus spašava ili što je Isus učinio za ljudsko spasenje. Objektivne metahistorijske transakcijske teorije treba interpretirati kao izraze egzistencijalnoga ljudskog iskustva Božjeg spasenja posredovanog po Isusu, a bit iskustva spasenja u kršćanskom kontekstu sastoji se u susretu s osobnim Bogom koji spašava i kojeg čovjek susreće u Isusovoj osobi, službi i uskrsnuću. Spasenje se ne smije svesti na individualni odnos s Bogom jer ono uključuje konstitutivnu društvenu dimenziju kroz poticaj ljubavi prema bližnjemu prenesen u političko-društvene pojmove. U moderni i postmoderni, pojmovi društvenog spasenja i oslobođenja posredovani kroz nasljedovanje Isusa zadobili su osobitu hitnost za samu vjerodostojnost kršćanstva, smatra Haight.[756]

---

[754] Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 206-207.; Jesus and Salvation. An Essay in Interpretation, u: *Theological Studies*, 55 (1994.) 2, 225-251.
[755] Usp. *Isto*, 207.
[756] Usp. *Isto*, 207-208.

Kritika Haightovog poimanja spasenja tiče se problema zla u kojoj Albright naglašava neke pozitivne vrijednosti nekih oblika patnje. On se ne bi složio s Haightovom pretpostavkom da sve religije imaju zajednički otpor prema ljudskoj patnji. Naprotiv, mnogi kršćanski svetci, teolozi i pisci su shvatili mentalnu i psihičku patnju kao manifestaciju najveće ljubavi za Boga i brata čovjeka, čak i kao stanje milosti i znak Božje blizine. Neki su smatrali patnju vrjednijom od radosti koju donosi Božja ljubav. Ivan od Križa opisao je mentalnu patnju tamne noći duše kao stanje kad je Bog čovjeku najbliži.[757] Therèse iz Liseiuxa je inzistirala na tome da se više duša spasi kroz patnju nego po bilo kakvoj propovijedi.[758] I Luther jer držao patnju potrebnom kako bi se postigla poniznost da se prihvati milost.[759] Terezija Avilska detaljno je opisala fizičku bol kao "probadajući mač" Božje ljubavi u svojim iskustvima ekstaze.[760] Katolici vjeruju da se stigme daju nekima ne kao kazna, nego kao znak velike Božje ljubavi. Drugi svetci i mistici gledaju na patnju ne samo kao na znak Božje ljubavi, nego također najpotpuniji oblik *agapea*. Svoju su patnju smatrali jasnom poveznicom s Isusovim patnjama na križu, te kao što je Isusova patnja bila izraz njegove ljubavi prema čovjeku, tako su i pojedini svetci gledali na patnju kao sredstvo ljubavi prema bližnjemu kroz sudjelovanje u njegovim bolima.[761]

Možemo se složiti s Haightom da je bilo zloporaba u shvaćanju patnje kao davanja žrtvene zadovoljštine Bogu i u ideji da je patnja kazna za naše grijehe. Feministkinje i teolozi oslobođenja su optuživali da je veličanje patnje zapravo samo pokriće za sustavno ugnjetavanje, te da institucije uvijek pronađu nove načine glorifikacije i opravdavanja patnje koju same uzrokuju. Naravno da je sve to nepobitno istina i povijesna činjenica, ali u kršćanskom kontekstu to nije konačna riječ o patnji. Kristova patnja nije samo problem kojeg treba riješiti, nego otajstvo koje treba istražiti u smislu njezine otajstvene vrijednosti. Stoga htjeti eliminirati patnju zapravo znači otkloniti bitni element kršćanskog Boga.[762]

S druge strane, Kohler smatra da je rasprava o Bogu ljubavi kojeg Isus posreduje nedostatna u Haightovoj knjizi, *Jesus, Symbol of God*. Naime, rasprava ne ulazi u dubinu pitanja problema zla i pitanja odgovornosti za zlo kao i Božji odgovor na ljudsku patnju.[763]

---

[757] Usp. Ivan OD KRIŽA, *Tamna noć*, Split, 2012., 71-184.
[758] Usp. Terezija OD DJETETA ISUSA, *Ljubiti sve do smrti iz ljubavi*, Koen De Meesler (ur.), Split, 2011., 40-42.
[759] Usp. Martin LUTHER, *Martin Luther's Basic Theological Writings*, Timothy F. Lull - William R. Russell (ur.), Minneapolis, 2012., 3-43.
[760] Usp. Terezija AVILSKA, *Put k savršenosti*, Zagreb, 2011., 45-145.
[761] Usp. Matthew ALBRIGHT, Pluralism Hurts, u: *Regeneration Quarterly*, 7 (2001.) 3, 36
[762] Usp. *Isto*.
[763] Usp. Rainer M. KOHLER, Jesus as a Living Symbol, u: *The San Francisco Jung Institute Library Journal*, 19 (2000.) 3, 60-62.

Pod utjecajem teologije oslobođenja, interpretacija kršćanskog spasenja ponuđena je kao društvena realnost koja u isto vrijeme pogađa pojedinca. Spasenje koje je Isus propovijedao karakterizirano je snagom koja treba biti aktualizirana ljudskom slobodom, a ono što Isus posreduje simbolički ostaje samo potencijalno spasenje dok se ne prihvati i realizira u povijesti.[764]

Haight priznaje da je istina da u svojoj knjizi o Isusu nije istraživao "mračnu stranu" ljudske egzistencije i Boga u judeo-kršćanskoj tradiciji te da bi ta pitanja trebalo adekvatnije i detaljnije razraditi. Na pitanja teodiceje Haight se osvrće samo implicitno u govoru o spasenju gdje se kršćanska vjera interpretira kao antitetička eskapizmu i uključuje apsolutnu obvezu suprotstavljanja zlu svih oblika. Haight smatra da smrt Boga ne donosi nikakav odgovor na problem zla, ali zato ljudsko suprotstavljanje zlu koje je osnaženo Božjom objavom u Isusu i suradnjom s Božjim Duhom ili milošću, konkretno odgovara na pitanje zla. U konačnici Isusovo uskrsnuće pobuđuje nadu s obzirom na pitanje problema zla u svijetu.[765]

Stare teorije spasenja kroz zadovoljštinu ili otkupninu Haight proglašava "mitološkima" i predlaže spasenje kroz Isusovu objavu Bogu i susret s njim, te kroz nasljedovanje primjera Isusove ljudske egzistencije. Haightovo definiranje spasenja nije krivo, ali je pitanje možemo li reći da je to sve ono što čini Isusovu spasenjsku ulogu? Ne postoji li i neka druga kauzalnost po kojoj je svijet spašen u Isusu osim objaviteljske i egzemplarne? Postmoderna soteriologija će imati veliki problem objasniti neke tekstove sinoptičkih Evanđelja. "Jer ni Sin Čovječji nije došao da bude služen, nego da služi i život svoj dade kao otkupninu za mnoge." (Mk 10, 45). "Tako i Sin Čovječji nije došao da bude služen, nego da služi i život svoj dade kao otkupninu za mnoge." (Mt 20, 28). Slično nalazimo i u Pavlovim tekstovima: "Jer jedan je Bog, jedan je i posrednik između Boga i ljudi, čovjek - Krist Isus, koji sebe samoga dade kao otkup za sve." (1 Tim 2, 5-6). Zatim iz Poslanice Kološanima: "Jer svidjelo se Bogu u njemu nastaniti svu Puninu i po njemu - uspostavivši mir krvlju križa njegova - izmiriti sa sobom sve, bilo na zemlji, bilo na nebesima." (Kol 1, 5-6). Iz tekstova je jasno da se spasenje ne pripisuje Isusu samo kao uzoru kojeg treba nasljedovati, nego kao uzroku spasenja gdje njegova smrti služi kao otkupnina za spasenje mnogih.[766]

---

[764] Usp. Thomas G. DALZELL, Recenzija knjige Jesus, Symbol of God, Rogera Haight, u: *Heythrop Journal*, 41 (2000.) 2, 222-223.
[765] Usp. Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 208.
[766] Usp. Miguel A. BERNAD, Postmodern Christology, 273-274.

9.8. Haightovo poimanje Isusova božanstva

U postavljanju nužnosti ispunjenja dvaju zadataka u interpretaciji kršćanske tradicije (razumljivost postmodernom čovjeku i vjernost kršćanskoj tradiciji), Haight se nalazi u napetosti davanja prioriteta jednom od njih zbog čega stradava integritet tradicionalnoga kršćanskog nauka. Na osobit način se to odnosi na nauk o božanstvu Isusa Krista. Haight smatra da interpretacija povijesti nije nikad direktan pristup osobama i događajima iz prošlosti, nego da je to uvijek kritička korelacija prošlosti i sadašnjosti. Tako je i Isus podvrgnut istom procesu u kojem treba sačuvati razumljivost Isusova života i poruke u postmodernom vremenu. Svi prethodni iskazi sabora, teologa ili Pisma samoga nisu tretirani kao privilegirani trenutci neposredovane objave, nego kao ljudske interpretacije Isusa simbola u određenom kulturnom kontekstu, i ta objava nema neku prednost u odnosu na kasnije ili današnje teološke tvrdnje. Posljedice takvog pristupa na tradicionalni crkveni nauk, a osobito na Isusovo božanstvu su dalekosežne. Isus kao simbol Božji u Haightovoj teoriji simbola participira u Bogu, ali je od njega različit. Tome naravno prethodi Haightovo odbacivanje tradicionalne trostupanjske "descendentne" kristologije, koja, prema njegovom shvaćanju, čini da je Bog na kvalitativno drukčiji način prisutan u Isusu nego što je prisutna u ostatku čovječanstva, a što umanjuje Isusovo čovještvo. Stoga, Haight razvija pneumatološku kristologiju koja favorizira Isusovo čovještvo na štetu Isusova božanstva. Ipak, Haight želi na neki način obraniti Isusovu jedinstvenost koristeći metaforu Boga kao Duha koji je u Isusu prisutan u superlativnom stupnju.[767]

Teza Haighove knjige, *Jesus, Symbol of God*, jest ta da napetost između Isusova božanstva i čovještva nije moguće razriješiti dvjema klasičnim kristološkim tradicijama četvrtog i petog stoljeća. Prva je inkarnacijska *Logos-sarx* kristologija povezana s aleksandrijskim teolozima (Atanazije, Apolinarije i Ćiril Aleksandrijski) i druga je nastanjujuća *Logos-anthropos* kristologija povezana s antiohijskim teolozima (Teodor Mopsuestijski i Nestorije). Isto tako Haight naglašava potrebu reinterpretacije nauka Nicejskog i Kalcedonskog sabora.

Kalcedonski nauk, istina, ne nudi rješenje kristološkog problema, već samo daje kriterije koje treba bezuvjetno slijediti u svakoj kristološkoj teoriji. Ti kriterije su da jedino Bog uzrokuje spasenje te da treba zadržati dijalektiku Isusova božanstva i čovještva. Nijedna kristologija, pa čak ni ona Nicejskog i Kalcedonskog sabora nisu držale tu dijalektiku

[767] Usp. Mark S. CLATTERBUCK, Ancient, Postmodern, and Prophetic. How Haight's Symol Theory (Almost) Does It All, 275-276.

savršeno u ravnovjesju. Dijalektički jezik kalcedonskog nauka u uzdizanju Isusova božanstva kako bi se potvrdilo da samo Bog spašava, reducirao je Isusovo čovještvo na puki instrument *Logosa*, ostavivši ga bez svoga vlastitoga *esse* i individualnosti, pa onda nije integralno slobodno ljudsko biće.[768] Treba podsjetiti na Rahnerovu tvrdnju da iako imamo nauk o dvije naravi, u praksi smo zapravo monofiziti, jer se nauk tako shvaća kao da je Isusova ljudska narav postala umanjena stvarnost što ne definira integralno njegovu osobu ili ontološku stvarnost.[769]

Temeljni koncept Haightove knjige jest realizacija kalcedonskih kriterija novim jezikom, polazeći od različite premise i unutar različitog konteksta. Koristeći dijalektičku narav simbola obilježenu napetošću, Haight tvrdi da "Isus jest i nije Bog i da on jest i nije čovjek". Nedostatak razumijevanja i vrednovanja naravi simbola može voditi to zaključka da Haight zapravo pada u arijanizam, jer se čini da predstavlja Isusa samo kao čovjeka. Istina je da naglašavajući i čuvajući Isusovo integralno čovještvo, Haight ne uzdiže čitatelja do nesavladivih visina Isusova božanstva duhom i jezikom Ivanova evanđelja. Božanstvo je kod Haighta skriveno unutar čovještva i manifestirano kroz Isusovo čovještvo, jer Haight tvrdi da je u Isusu, u njegovom integralnom čovještvu, ništa manje od Boga prisutno.[770]

U svrhu nastavka kritičkog diskursa konstruktivne kristologije, Astorga predlaže nekoliko točaka na razmišljanje. Prvo, jezik konsupstancijalnosti s Bogom i s nama treba potpuno zamijeniti jezikom Isusa, Božjeg simbola, jer ako je Isus samo koncept, moguće ga je studirati u segmentima. Međutim, Isus nije koncept, nego osoba i Haight govori o konstituciji osobe. Jezik simbola ne sektorizira, a dijalektika simbola je intrinzična njegovoj osobi. Napetost između "jest" i "nije" odmah se shvaća kao ona koja ga konstituira kao osobu, a ne kao pojam. Drugo, Haightovo isticanje hipostatizacije Logosa dovodi do pitanja problema subordinacionizma koji je Nicejski sabora htio razriješiti. Ono dovodi do konceptualne dileme povezane s nicejskim naukom koja postavlja pitanje zašto je samo Sin mogao biti inkarniran premda je iste naravi kao i Otac, te kako preegzistentni Sin može biti konsupstancijalan s nama, ako mi nismo preegzistentni kao i on? Cijeli okvir trostupanjske hipostatske kristologije apstrahiran je od povijesnog Isusa i taj okvir biva razbijen kad se konfrontira s konkretnim Isusom koji je slab, ranjiv i koji može patiti. Pomak od paradigme hipostatske

[768] U zaključku svoga članka, Baxter kaže da se ne može tvrditi da je Kalcedonski sabor držao da je jedna hipostaza ili osoba ili subjekt u Kristu onaj božanski, a da nije (kao takav) ljudski. Kalcedon nije donio nikakav sud takve vrste te nije tražio od katoličkih kršćana da vjeruju da je Isus "božanski subjekt, a ne ljudski". Usp. Anthony BAXTER, Chalcedon, and the Subject in Christ, u: *The Downside Review*, 107 (1989.) 366, 1-21.

[769] Usp. Karl RAHNER, The Position of Christology in the Church Between Exegesis and Dogmatics, u: *Theological Investigations*, XI, New York, 1974., 198.

[770] Usp. Christina ASTORGA, Constructive Christology in Roger Haight's *Jesus, Symbol of God*. A Continuing Critical Discourse, 215-216.

unije prema paradigmi nastanjujuće kristologije zadržava Isusovu dijalektičku narav božanstva i čovještva, ali bez konceptualne dileme koja rezultira iz hipostatizacije Logosa. Treće, u kristologiji hipostatske unije inkarnirani Logos preuzima Isusovo čovještvo tako da je njegovo čovještvo pasivni instrument Logosa, dok kod pneumatološke kristologije Duh je nastanjen u Isusu i djeluje u i kroz njegovu slobodu bez da ju nadomješta te tako nije umanjeno njegovo integralno čovještvo. Prisutnost Duha u Isus u superlativnom smislu, može već značiti ontološku inkarnaciju i ujedno sačuvan integritet njegova čovještva. Jasno je što Haight želi, sačuvati integralno čovještvo i izbjeći monofizitizam. Međutim, s druge strane treba računati s činjenicom da to može baciti sumnju da je Isusu darovana milost, kao i svima nama, da nije božanski iako je u njemu milost u superlativnom stupnju. Astorga smatra da Haight treba daljnje razjasniti ovu dilemu. Treba zadržati temeljni pojam *Isusa, Božjeg simbola* sa njegovom dijalektičkom naravi i strukturom kroz cijeli rad. Četvrto, kako jezik Isusove jedinstvenosti uskladiti s jezikom pluralnosti inkarnacija bez da se obezvrijedi "najviši" stupanj prisutnosti u Isusu? Ako se uzme da je to komparacija gdje samo jedan može biti "najviši" i "najbolji", onda jezik jedinstvenosti i pluralnosti inkarnacija nisu koherentni. No, ako kontekst nije komparativni i odnosni unutar neke grupe, nego jednostavno objektivni, kvantitativni i stavljen nasuprot neke apsolutne norme, onda mnogi mogu sudjelovati u onom "najviši" i "superlativni". Na primjer, ako jedan student odgovori na sva pitanja, to ne znači da i drugi student ili cijeli razred ne može biti isto tako uspješan. S teološkog stajališta moguće je držati pluralnost inkarnacija pod pretpostavkom da je sadržaj objave u Isusu da Bog bezuvjetno voli i da je jednako blizu svakom čovjeku.[771]

Haightova konstruktivna kristologija odgovor je na iskustvo religijskog pluralizma koje je duboko i permanentno te činu nužnim reinterpretaciju Isusa. On smatra da treba razviti takvu kristologiju koja će odmah biti kontektualizirana u svijetu i povijesti pozitivnog vrednovanja pluralizma vjerovanja i religija, a ne razvijena neovisno i tek naknadno usmjerena na dijalog s takvim svijetom. Poziv na ponizniju kristologiju nasuprot visokog kristocentrizma usred mnoštva religija, a u kontekstu podijeljenog čovječanstva prema različitim vjerovanjima, zadire u srce problema, smatra Astorga. Isus koji je normativan i univerzalan, ali ne konstitutivan, glas je takve poniznije kristologije, za koju Haight kaže da je u skladu s religioznom epistemologijom Tome Akvinskog, a koja je u skladu s onim što je razumljivo u promišljanju vjera u postmodernom kontekstu. Astorga naprotiv smatra da je potrebno ozbiljno i trezveno promisliti taj novi jezik objave Isusa drugim religijama.[772]

[771] Usp. *Isto*, 216-218.
[772] Usp. *Isto*, 218-219.

9.8.1. Dva pristupa opisu Isusova božanstva

Haightovu poziciju na koji je način Isus božanski nije jednostavno odrediti kao i njegovo shvaćanje Isusova odnosa prema drugim religijama. U principu, Novi zavjet sadrži različite kristologije koje proizlaze iz različitih zajednica. Totalitet tih kristologija je normativan za definiranje Isusova božanstva. Ono je određeno dvama pristupima koja na temelju navedenog normativa trebaju tražiti dublje ujedinjeno stajalište. Prvi pristup je Logos kristologija kako ju je Rahner razvio s izuzetkom interpretacije "odozdo". Drugi je kroz pneumatološku kristologiju. Za jedan i drugi pristup treba primijeniti fleksibilni izraz koji kaže da se *logos* i *pneuma* shvaćaju simbolički, a ne deskriptivno.[773]

Haight, za razliku od Rahnera koji *logos* shvaća hipostatski na način da se božanska osoba izražava kroz Isusovo čovještvo i kao utjelovljeni je jednak nama, počinje "odozdo", afirmacijom ljudske osobe u kojoj se Bog nastanio. Isusova ljudska osobnost je dana na neotajstveni način kao i naša. To nije božanska osoba u kojoj ljudska narav, čovještvo, egzistira kao u *hipostazi*. Kad Haight kaže da je Isus *logos* to znači da je Isus "utjelovljenje Božje Riječi Izraelu i Ivanovoj zajednici."[774] To je za Haighta "inkarnacija" koja stvarno znači Božju prisutnost i snagu u Isusu koja objavljuje da je Bog prisutan i dostupan svim Božjim stvorenjima, a na osoban način ljudima. Dok Rahner razumijeva inkarnaciju Riječi kao jedan i jedini događaj u povijesti, Haight se pita, zašto ta transcendentna Božja ljubav ne bi bila sakramentalno aktualizirana na mnogo načina? Iako Haight ne daje izravan odgovor na postavljeno pitanje, Miller zaključuje kako bi odgovor vjerojatno bio pozitivan.[775]

Kršćansko iskustvo Božjega spasenjskog djelovanja u Isusu odnosno u povijesti postaje mjerilo kršćanskog vrednovanja drugih religija. Haight pretpostavlja da kršćani vjeruju kako Bog na isti intimni način ulazi i među ljude drugih religija kao što je to učinio po Isusu među kršćanima. Ne bi li Rahner i većina katolika danas, držeći se Haightovog vlastitog mjerila, ustvrdila da su iskusili Božju prisutnost *u* Isusu na nenadmašiv i neponovljiv način. Nadalje, vrijedi li uopće biskupsko *učiteljstvo* po pitanju može li se "inkarnacijski" jezik (simbol) primijeniti i na druge kao što se primjenjuje na Isusa? Odgovor bio naravno bio, ne. Miller primjećuje da Haight samo na jednom mjestu u knjizi *Jesus, Symbol of God*, spominje *učiteljstvo*. "Jedinstvo vjere ne ovisi isključivo o ovosvjetskom izvanjskom i povijesnom

[773] Usp. Edward Jeremy MILLER, Jesus Symbol of God. Does it Work?, 175.
[774] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 438.
[775] Usp. Edward Jeremy MILLER, Jesus Symbol of God. Does it Work?, 175.

autoritetu."[776] Prilog *isključivo* signalizira potrebu daljnjeg pojašnjenja, ali također može služiti i skrivanju iza te riječi kako bi se izbjegla potreba daljnjeg obrazloženja, smatra Miller.[777]

Haightovo poimanje Isusova božanstva primijenjeno na bogoštovlje glasi: "Vjernik ne štuje niti se moli Isusu ukoliko je Isus ljudsko biće i stvorenje; nego, vjernik štuje i moli se Bogu u i po Isusu."[778] Haight odvraća čitatelje od pomisli da je on adopcionist, jer Duh prebiva u Isusu *ab initio*, a isto tako i od toga da mu se pripiše arijanska pozicija, jer Božje nastanjenje u Isusu znači da nitko manji od Boga nije djelovao u Isusu. Miller se slaže s Haightovim stavom, ali ga upozorava da mora izbjeći nejasno značenje riječi "nastaniti se" i kazati zbog čega pneumatološka kristologija ne uspijeva bez metafizičke podloge. I sam Haight se vraća na tu svoju slabu točku kad kaže da bi "nastanjujući Duh trebao biti shvaćen više od neke slabe funkcionalne ili 'priloške' prisutnosti Boga Isusu, nego kao istinska ontološka prisutnost, jer gdje Bog djeluje, tu Bog jest."[779] *Agere sequitur esse*. Dobar metafizički princip kojeg nije dovoljno samo uzgredno ponavljati. Upravo to Haight čini i ništa više. Ista stvar bi se moglo reći za svakog vjernika u kojem se Bog nastanio i u njemu djeluje, ali je pitanje koja je onda razlika između nekog vjernika i Isusa? Što se tiče spomenutog bogoštovlja i to se može podržati. Primjerice, euharistija je molitva Ocu, u/po i s Isusom u zajedništvu Duha Svetoga. Amen. No, ostaje pitanje na koji bi se način moglo predložiti vjernicima da mole devetnicu Presvetom Srcu Isusovu koje nije ljudski Isus, nego njegov nastanjujući Bog?[780]

9.8.2. Haightov odgovor na Millerovu kritiku

Osim kratkih i sažetih odgovora na različite kritike svoje kristologije, Haight u nekoliko navrata odgovara na kritike cijelim člankom kao ovdje u Millerovom slučaju. Umjesto konkretnog i pojedinačnog odgovora na svaku Millerovu objekciju, Haight se u svom odgovoru vraća na pojašnjavanje temeljnih postavki svoje knjige *Jesus, Symbol of God*, a tek naknadno razmatra svoja delikatna konstruktivna stajališta i Millerovu kritiku istih.[781]

---

[776] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 427.
[777] Usp. Edward Jeremy MILLER, Jesus Symbol of God. Does it Work?, 175-176.
[778] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 457.
[779] *Isto*, 455.
[780] Usp. Edward Jeremy MILLER, Jesus Symbol of God. Does it Work?, 176.
[781] Usp. Roger HAIGHT, Traditional Christology For Our Time. A Response to Edward Jeremy Miller, u: *Horizons*, 27 (2000.) 1, 179.

Haight smatra da je za razumijevanje nekog djela važno shvatiti premise, pretpostavke i kontekst samog razumijevanja od kojeg autor polazi. U tu svrhu on ukratko u tom članku objašnjava temeljne pojmove svoga djela: postmodernitet, pluralizam, generički pristup, metodu kritičke korelacije, značenje simbola i njegovu dijalektičku funkciju itd. Namjera mu nije bila pisati knjigu koja bi bila namijenjena svima, a posebno ne kao tekst koji bi se trebao čitati s propovjedaonice. Auditorij kojem je knjiga namijenjena nisu čak ni svi intelektualci, pa ni svi teolozi, nego samo oni koji duboko doživljavaju postmodernitet.[782]

Millerova kritika dobrim je djelom uvjetovana različitim perspektivama i stupnjem pogođenosti iskustvom postmoderne, te vjerom da ta iskustva traže novo razumijevanje Isusa Krista. Iako Miller priznaje pluralizam novozavjetnih kristologija i normativni karakter tog pluralizma za današnje vrijeme, Haight nije siguran u kojoj mjeri bi on taj pluralizam dopustio danas. Možda Miller misli da tradicionalni kristološki jezik doista odgovara našoj današnjoj situaciji, te Haight nije siguran prihvaća li on projekt u cjelini.[783]

Jezikom dijalektičkog karaktera simbola, koji dopušta suprotne predikacije iz različitih perspektiva, Haight govori o Isusovom bogočovještvu. Služi se primjerom ljudskog tijela kao simbola koji dopušta obje izjave: "Ja jesam tijelo" i "Ja nisam svoje tijelo". Upravo takva dijalektička struktura simbola definira kristološki okvir i analogno korelira s kalcedonskom formulom *jedne osobe dviju naravi*. Ona pokazuje dijalektičku strukturu Isusa Krista kao Božjeg simbola ili sakramenta. Stoga se može reći da Isus Krist jest i nije ljudski (*human*), jest i nije božanski (*divine*). Haight smatra da je važno uvijek imati na pameti tu dijalektičku strukturu koja ne smije izgubiti tu napetost. Na taj način može se odgovoriti na mnoga pitanja vezano za Isusovo božanstvo. To doduše ne objašnjava Isusovo božanstvo, nego postavlja plauzibilnu strukturu i okvir za teološka "objašnjenja" Isusova božanstva, drži Haight.[784]

U kontekstu konkretnog simbola ili sakramenta, Haight koristi jezik Logosa i Duha kako bi "objasnio" Isusovo božanstvo, a oba ta konceptualna simbola se odnose na onoga koji nije manji od Boga, a prisutan je i djelatan u svijetu. Haight upozorava da se ti simboli ne mogu koristiti na način da Isusa prikazuju nedijalektički, kao konsupstancijalnog s nama i s Bogom. Uvjeren je da je to ono što Rahner naglašava u svom razvijanju teologije simbola u kontekstu pobožnosti prema Presvetom Srcu Isusovu. Haightu nije jasno pledira li Miller za nedijalektičke tvrdnje da je Isus jednostavno Bog. Isto tako ne razumije potpuno njegovo korištenje riječi "metafizički" kao nešto što metafiziku povezuje sa spekulacijom. Haight na

[782] Usp. *Isto*, 179-180.
[783] Usp. *Isto*, 181.
[784] Usp. *Isto*, 182.

kraju još jednom ponavlja da je smisao njegova govora o Isusovu božanstvu upravo afirmacija da je Isus božanski zbog toga što je Bog stvarno prisutan u njemu i po njemu u nama. Miller se pita zašto je onda Isus različito i jedinstveno božanski? Haightov odgovor je zato što je Bog stvarno prisutan i djelatan u njemu na različit, preeminentan i povijesno jedinstven način čemu kršćanstvo trajno svjedoči.[785]

9.8.3. Osvijetljen put do Boga, a ne do naravi Isusa Krista

Prema Haightovoj kristologiji, nauk o božanstvu Isusa Krista ne osvjetljava narav Isusa Krista ili Boga, nego samo naš pristup Bogu kroz Isusa Krista, smatra Hamilton. Kada tvrdimo da je Isus Krist pravi Bog i pravi čovjek, prema Haightu, mi zapravo afirmiramo da do Boga dolazimo u Isusu Kristu; da kroz istinskog čovjeka Isusa mi nalazimo Boga.[786]

U konačnici Haightov metodološki pristup Isusovu božanstvu razara ono jedinstveno i snažno u kršćanskoj vjeri. Ugrožava uvjerenje da je Bog došao u naš svijet na jedan izvanredan način. To uvjerenje izražava se paradoksom da je Bog uzeo našu patnju i našu bijedu, a da smo mi uvedeni u Božji život. Naravno da ovakva paradoksalna uvjerenja nije jednostavno razumski objasniti, ali isto tako ona ne trpe jednostavna razrješenja koja Boga i Isusa stavljaju u različite odjeljke. Takva metoda koja pravi strogu podjelu između ljudskog Isusa, Boga i nauka je slijepa ulica jer lišava kršćansku vjeru njezine jedinstvene snage.[787]

Garvey smatra da Haight nikad zapravo nije prihvatio puno Isusovo božanstvo. Osobito je to vidljivo u krivom predstavljanju kalcedonskog nauka koji potvrđuje Isusovo puno božanstvo i čovještvo. Doduše, puninu njegova čovještva je lakše razumjeti, ali odgovor pravoslavnog kršćanstva na pretjerani monofizitizam je bio taj da su tvrdili da ono što nije uzeto nije spašeno. Stoga je nevoljkost oko afirmacije Isusova božanstva ugroza mogućnosti *theosisa* ili pobožanstvenjenja koju je najbolje izrazio Atanazije kad je rekao da je "Bog postao čovjekom kako bi čovjek mogao postati Bogom." Punina čovještva je sudjelovanje u punini božanstva koje je nama dano u daru, a Isusu sadržano u naravi. I sam Haight priznaje u odgovoru na kritike knjige *Jesus, Symbol of God*, da je bio oprezan izjaviti "Isus je Bog" na nedijalektičan način. Skloniji je reći da je Isus simbol Božji koji posreduje Boga kršćanima. U njegovoj nevoljkosti afirmirati da je Isus Bog ponekad se krije, čini se, argument da bi to

[785] Usp. *Isto*, 183.
[786] Usp. Andrew HAMILTON, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haighta, 35.
[787] Usp. *Isto*.

moglo značiti da je Isus Otac, što naravno nikad nije bilo učenje pravoslavnog kršćanstva, smatra Garvey.[788]

Lakeland u svojoj obrani Rogera Haighta kaže da njegovo odbijanje prihvatiti "nedijalektički" iskaz da "Isus jest Bog" je zapravo utemeljen na njegovom razumijevanju Kalcedonskog koncila, a ne samo na njegovom "postmodernom" shvaćanju lingvističke i epistemološke naravi simbolizma. Haightovi kritičari će reći da je njegovo razumijevanje "simbola" (koje je utemeljeno na njegovom prihvaćanju i razvijanju Schillebeeckxovog neotomističkog klasika, *Krist sakrament susreta s Bogom*[789]) fatalno redukcionističko s krajnjim rezultatom da se Isusa razumijeva kao figuru koja samo pokazuje iznad sebe prema Bogu, a da sam u isto vrijeme nije Bog.[790]

Haightovu reinterpretaciju Isusova božanstva treba staviti u pozitivan kontekst tolerantnog i ekumenskog doba u kojem osobito živi američko društvo. Haightov napor u tom pravcu treba pohvaliti, a ne osuditi kao "relativizam", smatra Lakeland. U kontekstu vidljivog napretka od nauka *extra ecclesiam nulla salus* do pozitivnog vrednovanja svega što je *istinito i sveto* u drugim religijama u vatikanskom dokumentu *Nostra Aetate*, Haightova kristologija je vrlo sofisticirana teološka verzija onoga što mnogi, ako ne i većina, američkih katolika već vjeruju. Naime, oni vjeruju da je "Isus Krist Gospodin", Put, Istina i Život, ali ipak to ne znači da su vjerska uvjerenja drugih religija duboko manjkava. Mnogi katolici jednostavno ne vjeruju da je obraćenje na katoličanstvo potrebno za spasenje ili sreću ljudi drugih vjera, misli Lakeland. U tom smislu, Lakeland smatra, da je Haight biblijski monoteist koji kao katolički teolog ne želi tvrditi više od onoga što je nužno za kršćansko vjerovanje da je Isus Krist Gospodin i Spasitelj. Haightovo afirmiranje Isusova božanstva ne treba biti nauštrb vrijednosti i istinitosti drugih religija.[791]

S druge strane, Lakeland dopušta da su Haightovi kritičari u pravu s obzirom na potrebu veće jasnoće u teoriji simbola, ali je uvjeren da Haightova namjera nije relativiziranje Kristova božanstva. Svaka "nedijalektička" tvrdnja da je Isus Bog riskirala bi umanjivanje Isusova čovještva i njegove jedinstvenosti. Lakeland misli da Haight želi reći da je Isus Bog na način da partikularna povijesna individua može biti Božja prisutnost u povijesti. Drugim riječima, on je Bog na način da Bog može biti prisutan u povijesti kao čovjek. Opravdanje za dijalektičko čitanje Isusova božanstva Lakeland vidi u mnogim povijesnim dokazima nedijalektičkih "visokih" kristologija koje su iskrivljavale naše razumijevanje istinskog

---

[788] Usp. John GARVEY, Malnourished, u: *Commonweal*, 133 (2006.) 7, 22-23.
[789] *Vidi*, Edward H. SCHILLEBEECKX, *Krist sakrament susreta s Bogom*, Zagreb, 1992.
[790] Usp. Paul LAKELAND, Not So Heterodox. In Defense of Roger Haight, u: *Commonweal*, 134 (2007.) 2, 19.
[791] Usp. *Isto*, 20-22.

značenja Isusa. Navodi primjer potvrđivanja božanske naravi Presvete Trojice, nauštrb njihove različitosti, osobnosti ili subjektiviteta.[792]

Haight ne vidi problema u potvrđivanju Isusova božanstva i u kontekstu pluralističke teologije koja uči da Isus nije jedina inkarnacija Riječi Božje. "Pluralistička kristologija je pravovjerna u afirmaciji… istinskog Isusovog božanstva, ali to čini na nekompetitivan način. Ona jednostavno priznaje da ono što je Bog učinio u Isusu, Bog može učiniti u drugim religioznim posrednicima i on to i čini."[793] Prisutnost Boga u Isusu, prema nekim kristologijama, Bog ostvaruje i u nekim drugim ljudima koji pripadaju nekršćanskim religijama. "Isus je istinski božanski, iako nije jedina božanska medijacija."[794] Haight se nada da će u budućnosti biti moguće afirmirati Isusovo božanstvo koje će biti stvarno, ali ne isključivo.[795]

9.8.4. Pneumatološka kristologija i definicija Isusova božanstva

Iz perspektive pneumatološke kristologije Haight vidi Isusa jednostavno kao ljudsku osobu ispunjenu od prvog trenutka svoga postojanja Bogom kao Duhom, smatra Wright. U njemu ne nalazimo preegzistentni božanski subjekt koji je postao djelatan u ljudskoj povijesti kroz ljudsku narav koju je uzeo kao vlastitu. Ne postoji vječni Sin Božji koji je postao čovjekom, nego susrećemo samo čovjeka koji je više od svih drugih ispunjen Bogom kao Duhom.[796]

Kroz kritiku šest metodoloških kriterija koje Haight nudi kao mjerilo adekvatnosti svake kristologije, Wright pokazuje neadekvatnost Isusova božanstva u Haightovoj pneumatološkoj kristologiji. Prvi kriterij je apologetski, gdje svaka kristologija treba opravdati kršćansko iskustvo Isusa i pokazati zašto kršćani u njemu nalaze svoje spasenje koje se sastoji u objavi Boga.[797] Wright se slaže s Haightom da kristologija mora početi s kršćanskim iskustvom apostola i svih vjernika do današnjeg dana. To iskustvo reflektira Isusa kao Spasitelja, ali i Gospodina. Ono je izrečeno u doksologijama u Novom zavjetu (npr. Heb, 13, 21; 2 Pt 3, 18; Otk 5, 13) i u kršćanskom bogoštovlju. I Tomina ispovijest je svjedočanstvo tog iskustva: "Gospodin moj i Bog moj!" (Iv 20, 28). Ti izričaji kršćanskog

---

[792] Usp. *Isto*.
[793] Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, 164.
[794] *Isto*, 192.
[795] Usp. Charles DE CELLES, Recenzija knjige *The Future of Christology*, Rogera Haighta, u: *Horizons*, 34 (2007.) 1, 133.
[796] Usp. John H. WRIGHT, Roger Haight's Spirit Christology, u: Theological Studies, 53 (1992.) 4, 730.
[797] Usp. Roger HAIGHT, The Case for Spirit Christology, u: *Theological Studies*, 53 (1992.) 2, 260-266.

iskustva nisu samo usmjereni na Boga kao Duha koji se nastanio u Isusu, nego i na Isusa samoga, a upravo taj vid kršćanskog iskustva ne nalazimo u Haightovoj pneumatološkoj kristologiji.[798]

Drugi kriterij je vjernost biblijskom jeziku o Isusu. Haight ne drži sav Novi zavjet jednako normativnim i zanemaruje značajni do novozavjetnog svjedočanstva. Wright smatra da je prevladavajuća novozavjetna kristologija božanskog sinovstva, a ne Logos kristologija ili pneumatološka kristologija. To da je Isus Sin Božji rečeno je eksplicitno ili implicitno kroz cijeli Novi zavjet koji Isusa ne predstavlja kao sina Božji u smislu svakog drugog vjernika, nego ga predstavlja kao "ljubljenog Sina" (Mt 3, 17), "njegovog vlastitog Sina" (Rim 8, 3), čijoj se slici moramo suobličiti (usp. Rim 8, 29), "njegova jedinorođenog Sina" (Iv 1, 14; 3, 16). Pavlovo propovijedanje evanđelja govori "o Sinu svome" (Rim 1, 3), a taj isti Sin je uključen u stvaranje svijeta (usp. 1 Kor 8, 6; Kol 1, 15-17; Heb 1, 2; Iv 1, 3). Premda je neke, kao što je Apolinarije, Logos kristologija vodila prema monofizitskoj poziciji, ta pozicija je također nekompatibilna s Ivanovom Logos kristologijom u kojoj Ivan naziva "antikristima" one koji kažu da Isus nije došao u tijelu (usp. 1 Iv 4, 2. 3). Priznajući pluralnost novozavjetnih kristologija ne treba prihvati stajalište da su one međusobno isključive ili kontradiktorne kristologije. Premda ponekad nije jasno na koji način pomiriti određene aspekte, to je poziv za traženjem "više perspektive",[799] kako bi rekao Lonergan. One perspektive koja će ono što izgleda protivno dovesti u neku vrstu autentično razumljivoga međusobnog slaganja. Osim što Haight zanemaruje Ivanov Proslov, on također na uzima u obzir ni "Ja jesam" tvrdnje ivanovskog Isusa. Kad Haight govori protiv "Isusove preegzistencije", stvar postavlja tautološki kada kaže da čovjek Isus nije postojao kao ljudsko biće prije nego što je bio rođen, jer nitko nikad nije niti shvaćao Isusovu preegzistenciju na takav način. [800] Isus jasno kaže: "Prije nego li Abraham posta, Ja jesam!" (Iv 8, 58), a isto tako govori da će ga proslaviti njegov Otac pred svojim učenicima onom slavom koju je imao prije nego li je svijeta bilo (usp. Iv 17, 5). Čini se da Haight unaprijed odbacuje ove Isusove riječi.[801]

Treće, Nicejski sabor je želio potvrditi da onaj koji djeluje u Isusu, preegzistentnom Sinu, nije ništa manji od Boga, za razliku od Haightove tvrdnje da je u Isusu prisutan i djelatan nitko manji od Boga, jer to može biti istinito rečeno za svaku dobru osobu u kojoj Duh Sveti djeluje kao i za Crkvu samu. Premda je Kaledonski sabor naučavao puno Isusovo čovještvo, njegov *homoousios* s nama, prvotno je bio usredotočen na pomirenje legitimnih

[798] Usp. John H. WRIGHT, Roger Haight's Spirit Christology, 730.
[799] Bernard LONERGAN, *Insight*, London, 1958., 13-19.
[800] Usp. Roger HAIGHT, The Case for Spirit Christology, 276.
[801] Usp. John H. WRIGHT, Roger Haight's Spirit Christology, 730-731.

tvrdnji *Logos-sarx* i *Logos-anthropos* kristologije izbjegavajući krajnosti monofizita i nestorijanaca, a što je jasno u neskladu s Haightovom pneumatološkom kristologijom. Kalcedonski nauk nije u neskladu s Efeškim, nego je razjašnjenje zbog monofizitske interpretacije, jer i Kalcedonski sabor naziva Mariju *theotokos*, što je naravno moguće samo kroz *communicatio idiomatum*. Nema sumnje da je Kalcedonski nauk povijesno uvjetovan i da formulacija "dviju naravi, jedne osobe" može biti poboljšana, ali se on ne nalazi u Haightovom neshvaćanju i neprihvaćanju onoga što je koncil formalno namjeravao naučavati u i kroz tu formulu.[802]

Četvrto, razumljivost i koherentnost kristologije je naravno nužna, ali to treba razlikovati od onoga što Pavao kaže da je mudrost ovoga svijeta i ludost pred Bogom. Premda je Haightova pozicija unutarnje koherentna, ipak nije u skladu s kršćanskim iskustvom, naukom Novog zavjeta niti crkvenim koncilima kao i općenito crkvenom tradicijom.

Peto, na Haightov zahtjev da suvremena kristologija mora odgovoriti na našu vlastitu situaciju i probleme, Wright nalazi najmanje tri važna zahtjeva za kristologiju i teologiju uopće. 1) moramo prepoznati utjecaj povijesnih okolnosti, 2) u razumijevanju vjere ne smijemo biti jednostavno mitološki i metaforički orijentirani i 3) trebamo prepoznati i pozitivno vrednovati religiozni pluralizam. Haight smatra da ne samo da moramo priznati da je Bog kao Duh na djelu i u drugim svjetskim religijama, nego također moramo priznati mogućnost drugih spasenjskih likova jednakog statusa.[803] Takva izjava ne samo da ugrožava misijsko poslanje Crkve, već dovodi u pitanje učinkovitost i definitivnost Kristova posredništva za vječno spasenje svih ljudi, a time i njegov božanski status.[804]

Šesto, kristologija mora biti u mogućnosti inspirirati kršćanski život. Wright se slaže s tim zahtjevom, ali dvoji je li sama pneumatološka kristologija kadra takvo nešto izvršiti bez kristologije božanskog sinovstva. Premda Haightova pneumatološka kristologija predstavlja čisto ljudskog Isusa u kojem je Duh potpuno djelatan, to ipak znači da nas Bog nije tako ljubio da je postao jedan od nas i da je umro za nas. Bez obzira što Haight misli da takvog Isusa možemo još spremnije slijediti, ne bismo ispunili svetopisamski zahtjev nasljedovanja Boga: "Sveti budite! Jer sam svet ja, Gospodin, Bog vaš!" (Lev 19, 2) odnosno "Budite dakle savršeni kao što je savršen Otac vaš nebeski!" (Mt 5, 48).[805]

Temeljna norma katoličke vjere je *kontinuitet*, ali ne u riječima i formulama, nego u mislima i nakanama. Treba stoga razlikovati supstanciju drevne vjere od formula u kojima je

---

[802] Usp. *Isto*, 732-733.
[803] Usp. Roger HAIGHT, The Case for Spirit Christology, 280.
[804] Usp. John H. WRIGHT, Roger Haight's Spirit Christology, 733-734.
[805] Usp. *Isto*, 734-735.

ista izrečena, a taj kontinuitet jest djelo Duha Svetoga. Sveobuhvatnost je sljedeća kvaliteta istinske katoličke teologije što u smislu kristologije znači prihvaćanje pneumatološke i Logos kristologije, ali najvažnija neopcionalna teološka pozicija kao i članak vjere jest da je Isus Krist vječni Sin Božji postao čovjekom - na kakavgod način htjeli to izraziti, drži Wright.[806]

9.8.5. Problem pneumatološke kristologije u njezinoj temeljnoj pretpostavci

Krivo razumijevanje biblijskih simbola Riječi, Mudrosti i Duha čini temeljni problem Haightove pneumatološke kristologije. U mudrosnoj literaturi Staroga zavjeta ti pojmovi mogu biti shvaćeni kao personifikacije božanskih atributa. No, postmoderno stajalište je da se to "temeljno značenje" tih pojmova mora zadržati, a da je kasnija upotreba u Ivanovu Proslov puka "hipostatizacija" ili "reifikacija" personificiranih božanskih atributa. Ta reifikacija ne predstavlja stvarnosti nego mentalne konstrukcije iz kojih se ne mogu tvrditi realiteti koji postoje u transcendentnom Bogu. Prema tome, sve što se kaže u Ivanovu Proslovu jest puki poetički simbolizam iz kojeg se ne može afirmirati nikakva stvarnost u transcendentnom Bogu koji je i sam vjerojatno nespoznatljiv.[807]

Iz prethodnoga se da zaključiti negacija dviju stvari. Mogućnost spoznaje Boga po božanskoj objavi u Pismu i mogućnost razvoja nauka, odnosno postupni razvoj ljudskog razumijevanja onoga što je objavljeno. Ono što je prethodno razumijevano kao božanski atribut te personificirano kao Mudrost, kasnije je percipirano zapravo kao božanska stvarnost, Osoba koja je božanska Mudrost ili Riječ. Na isti način se Duh prethodno shvaćao kao jednostavno Bog sam, a kasnije je percipiran zapravo kao Božanska Osoba u Bogu različita od Oca i Riječi - Sina. Haightovo odbijanje afirmiranja pojmova Riječi, Mudrosti i Duha kao stvarnosti u Bogu zapravo znači negaciju trinitarnog nauka.[808]

Određenu sličnost možemo naći u razvoju židovsko-kršćanskog shvaćanja zagrobnog života. Rani biblijski tekstovi imali su vrlo nejasno poimanje onog što se događa poslije smrti, a kasniji spisi puno jasnije percipiraju život poslije smrti. Postavlja se stoga pitanje, je li kasnija percepcija puko izopačenje prethodne ili zapravo predstavlja punije razumijevanje stvarnosti zagrobnog života? Ovdje nam može pomoći Poslanica Hebrejima koja kaže da je objava prije Isusova dolaska bila postupna, djelomična i u različitim oblicima, a punina objave događa se u Isusu. Možemo stoga postaviti dva pitanja: vrijedi li pravilo vjere koje je

[806] Usp. *Isto*, 735.
[807] Usp. Miguel A. BERNAD, Postmodern Christology, 275-276.
[808] Usp. *Isto*, 276.

prihvaćeno kako normativno, da ono što je naučavano od strane Crkve "semper et ubique et ab omnibus" doista treba biti prihvaćeno? Crkva već dva tisućljeća vjeruje da je Isus Sin Božji koji je postao čovjekom. On je pravi čovjek i pravi Bog, utjelovljena Riječ Božja. Nije li stoga arogantno odbaciti to kao "neprihvatljivo" samo zato što se protivi ili nije u skladu s postmodernim mentalitetom? Smatraju li postmoderni teolozi još uvijek teologiju kao *fides quarens intellectum* ili je vide kao svjetovnu "kritičku disciplinu" kojoj je vjera irelevantna? Ako bio ovo posljednje bilo slučaj tada bi teologija postala čista racionalistička spekulacija, a ne teologija u punom i pravom smislu te riječi.[809]

9.8.6. Arijanska kristologija i modalistička trinitarna teologija

Haightovu pneumatološku kristologiju Tekippe naziva arijanskom, a trinitarnu teologiju modalističkom. Temeljna premisa Haightove pneumatološke kristologije jest da je Isus ljudsko biće iz čega slijedi da je on stvorenje kao i mi koje ne može preegzistirati stvaranju. Time se jasno isključuje Isusova preegzistencija. Nadalje, Isus nije osobno Logos, nego je Logos samo personifikacija, simbol riječi Božje ili Mudrosti koja se ne smije hipostatizirati. Zbog svega toga Isus ne može biti jednostavno identificiran s Bogom i zbog toga ne može bi štovan. Iako Haight ne negira Isusovo božanstvo, on ga definira na način božanske djelatne prisutnosti u Isusu, pa je onda Isus sveden na manifestaciju ili utjelovljenje Božje stvarnosti. On prihvaća kalcedonsku formulu *jedne osobe i dviju naravi*, ali je shvaća na način da je Isus jedna ljudska osoba s integralnom ljudskom naravi u kojoj je nitko manji od Boga, odnosno božanska narav, bio na djelu.[810]

Iskustvo Krista kao posrednika spasenja je norma za svaku kristologiju. Upravo počevši od te norme Tekippe želi razmotriti kršćansko iskustvo Isusa u svjetlu Haightove pneumatološke kristologije. Istina je da je formalna liturgijska molitva upućena Ocu po Isusu, ali već od davna postoji još popularnija tradicija upućivanja molitve i štovanja direktno Isusu.[811] "*Kyrie, eleison! Christe, eleison*!" Isus je nazvan *kyrios*, naslov koji je bio rezerviran za Boga. Njega se moli za milost kao i Boga u Starom zavjetu. Isto se događa i u *Agnus Dei*, gdje je Isus onaj koji oduzima grijeh svijeta i daje milost. Zatim u *Gloria* koja je drevni himan čiji je prvi redak upućen Ocu Svemogućemu, a drugi Isusu Gospodinu, jedinorođenomu Sinu Očevu, Gospodinu Bogu, Jaganjcu Božjem koji oduzima grijehe svijeta. Na kraju ga se slavi

---

[809] Usp. *Isto*, 276-277.
[810] Usp. Terry J. TEKIPPE, A note on Roger Haight's Spirit Christology, u: *Homiletic & Pastoral Review*, 93 (1993.) 9, 53-54.
[811] Usp. Josef JUNGMANN, *The Mass of the Roman Rite*, New York, 1959., 220-240., 252., 485-489., 486.

kao jedinoga Svetoga, jedinoga Gospodina, jedinoga Svevišnjega Isusa Krista. U *Vjerovanju* se o Duhu Svetome kaže da se zajedno s Ocem i Sinom skupa časti i slavi. Iz ovih nekoliko primjera vidljivo je da je živo iskustvo Crkve od samih početaka štovanje Isusa kao Gospodina, pa stoga bi prihvaćanje Haightove kristologije značilo da je Katolička Crkva od samog početka promicala idolatriju, jer je prema Haightu Isus stvorenje, smatra Tekippe.[812]

Ukoliko bi Haightova kristologija bila istinita, ne bi bilo stvarnog Utjelovljenja čime bi bila stvarno potkopana soteriologija. Ako Riječ nije stvarno postala tijelom, nego je samo Duh djelovao osobitim intenzitetom u Isusu, onda nas Isus-kao-Bog nije spasio, nego Duh ili Bog sam koji je koristio Isusa kao ljudski instrument. Tada ni Marija nije *theotokos*, nego samo majka Isusova koji nije Bog. Nadalje, ni Crkva nije božanska otajstvena ustanova kojoj je glava Krist, nego samo ljudska institucija. Iz toga slijedi da sakramenti nemaju stvarnu učinkovitost jer im pravi služitelj nije Krist, nego samo čovjek čime nestaje sakramentalne snage kojom su oni znakovi koji uzrokuju ono što označavaju. Oni su onda samo nijemi i nemoćni simboli. Ako Isus nije osobno božanski, misa više nije vječna žrtva Božanske Riječi Ocu kroz njezino čovještvo, nego nemoćno sjećanje na čovjeka koji je volio svoje prijatelje i s njima blagovao. Euharistija, stoga, ne sadrži Krista, tijelo, krv, dušu i božanstvo, nego onaj koji štuje Isusa u Euharistiji štuje stvorenje, a to je naravno idolatrija. Jednako tako je umanjena sva kršćanska moralnost, jer Isus je samo model moralnog ponašanja (kakvog Pelagije prihvaća), onaj koji nam samo pokazuje kako treba živjeti, ali nam ne može dati i snagu za takav život. Na kraju i sama eshatologija ne očekuje kraj svijeta u utjelovljenoj Riječi, nego u Bogu, te tako kozmički Krist iz Poslanice Kološanima postaje nemoguć, zaključuje Tekippe.[813]

9.8.7. Je li Isus Bog?

Nakon razlaganja razvoja kristologije i pitanja Isusova božanstva, Haight postavlja pitanje. "Je li Isus Bog u teologiji od drugog do četvrtog stoljeća? Odgovor na to pitanje je da, ali oslabljeni da. Ono što čini poteškoću u vrednovanju tog odgovora je povijesni okvir u kojem se odgovorilo na to pitanje i zamršen proces koji generira takav odgovor. To je kristologija 'odozgo' u svojoj čistoj formi, u kojoj su zaključci o Isusu iz Nazareta izraženi takvim autoritetom razumijevanja Pisma koje komunicira direktno referencijalne i

[812] Usp. Terry J. TEKIPPE, A note on Roger Haight's Spirit Christology, 54-55.
[813] Usp. *Isto*, 59.

transcendentne informacije, te spekulativnim umovanjem o unutarnjem Božjem životu… Isus je stoga istinski Bog, ali manji od transcendentnog Oca od koga je vječno rođen."[814]

Haightova namjera je odgovoriti na pitanje odnosa Isusa i Boga na konstruktivan način. On u svom odgovoru želi ostati vjeran svjedočanstvu Novoga zavjeta i klasičnog koncilskog nauka, ali u isto vrijeme želi prikazati taj nauk na vjerodostojan i razumljiv način današnjoj postmodernoj intelektualnoj kulturi te s time osnažiti nasljedovanje Isusa.[815]

U odgovoru na to pitanje Haight podređuje Ivanovu i Pavlovu kristologiju kao i Nicejski koncil "povijesnoj" interpretaciji te donosi jasan zaključak. On tvrdi da povijesno ne možemo reći ono što Ivanovo i Pavlovo učenje afirmiraju. Ona su za njega post-historijska, a izjave Nicejskog i Kalcedonskog sabora o hipostazi treba "interpretirati" prema "pravoj svrsi" tih koncila koja nije ono što je Crkva shvatila u sljedećih šesnaest stoljeća. Prava svrha je nešto drugo, a što je u skladu njegovim svjetonazorom. Za Haighta Isus nije Bog, premda je pun božanstva. On je najprije čovjek u kojem susrećemo ili doživljavamo prisutnost božanstva. Čini se da je onda logičan zaključak izvediv iz Haightovih afirmacija o tome je li Isus Bog[816] taj da je Crkva bila u krivu u svim tim stoljećima kad je držala Isusa Bogom. Isus bi prema Haightu trebao biti držan samo "božanskim" ili "pobožanstvenjenim",[817] smatra Peña.[818]

9.8.8. Isusova samosvijest

Jasnoća kojom klasična vjerovanja ispovijedaju identitet Isusa Krista nije bila nimalo lak zadatak. U razjašnjavanju i formuliranju Isusova identiteta Wilkins[819] razlikuje nekoliko faza. Prva patristička faza bila je zaokupljena pojašnjavanjem istinskog značenja biblijskog narativa što je rezultiralo pojavom doktrinalnog konteksta u kojem se otajstva vjere koja nalazimo u Svetom pismu oblikuju u istinite sudove. U drugoj fazi teologija se usredotočuje na adekvatno teoretsko oblikovanje otajstava crkvenog nauka. U tu svrhu su skolastički teolozi adaptirali i preoblikovali klasičnu filozofiju kako bi artikulirali značenje otajstava vjere u smislenu cjelinu, što čini treću fazu. Novo pitanje i izazov za teologiju u novije

---

[814] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 261. Haight smatra da treba biti jasno da uvjerenje o Isusovu božanstvu nije došlo od te teologije; ta teologija je prije jedna pokušaj izražavanja ili "objašnjavanja" vjerskog iskustva kršćanske zajednice.
[815] Usp. *Isto*, 424.
[816] Usp. *Isto*, 256., 261., 270., 288-296.
[817] Usp. *Isto*, 273., 289.
[818] Usp. Braulio PEÑA, A Seemingly Crippled Jesus, 161.
[819] U analizi problema tranzicije iz klasicističkog pogleda prema povijesnoj svjesnosti i dehelenizaciji dogme Wilkins se oslanja na Bernarda Lonergana. Usp. Bernard LONERGAN, *A Second Collection, London*, 1974.

vrijeme tiče se povijesti. Naglašava se kritička svijest povijesnog uvjetovanja Pisma i cijele tradicije koja je na njemu nastala. Stoga je temeljno pitanje za teologiju hoće li ta povijesno kritička svijest učiniti korak naprijed u razvoju teologije ili će negirati postignuća doktrinarne i teoretske faze razvoja teologije.[820]

Wilkins smatra da Haight nije uspio integrirati postignuća doktrinarne i teoretske faze tradicije u svoju hermeneutičku teologiju bez obzira na svoju "generičku strukturu" istraživanja. Teoretski nedostatci vidljivi su u njegovom formuliranju pitanja o Isusovu čovještvu i povijesnom životu. "Postaje sve više jasno kroz istraživanje o Isusu da… dogmatske interpretacije nisu bile dio Isusova samorazumijevanja… Sigurno, Isus nije pokazao bilo kakvu svijest da je imao dvije naravi i da je bio hipostatski ujedinjen s božanskom Riječi."[821] Navedeno pretpostavlja da postoji jedan "Ja" ljudskog bića, koji može i ne mora biti "hipostatski ujedinjen" s drugim "Ja", božanske Riječi. Međutim, Isusov "Ja" je jedan te isti "Ja" božanske Riječi, što znači da "hipostatska unija" predstavlja zajedništvo u *osobi*. Kad bi postojala dva subjekta, dva "Ja", zajedništvo ne bilo *u* osobi, nego *između* osoba. Haight je na taj način prihvatio nestorijansku i ebonitsku pretpostavku da ono što imamo u Isusu jest ljudski subjekt čiji osobni identitet nije osobni identitet vječne Riječi.[822]

Haightovo polazište "odozdo" ima unaprijed određeno ograničenje u metodološkoj pretpostavci da ako Isus nije ljudska osoba onda stvarno ne može biti ljudsko biće. Haight uzima zdravo za gotovo da tri hipostaze (osobe) iz klasičnog trinitarnog nauka ne mogu označavati tri svjesna subjekta (središta identiteta).[823] Hipostaza Riječi ne može biti temelj Isusovog svjesnog identiteta kao različitog od onoga njegova Oca, stoga ne iznenađuje Haightov zaključak da je "Isus bio *ljudska* (a ne božanska) osoba, ljudski simbol koji čini prisutnim ono što je drukčije od njega samoga, Boga."[824]

Te metodološke poteškoće odbacuju samu povijest koju Haight uzima vrlo ozbiljno. Stoga, nije legitimno pretpostaviti da vječna Riječ nije mogla živjeti istinski ljudski i povijesni život o kojem nam svjedoče evanđelja. Potrebna je stoga takva metoda koja će nas osloboditi krivog suprotstavljanja vjere i povijesti. Zadatak teologije nije modeliranje Krista prema slici postmoderniteta, nego promicanje takve interpretacije (koja će doduše uvijek bit nesavršena) koja će tumačiti kako onaj koji je istinski Bog također može biti istinski ljudski, u

---

[820] Usp. Jeremy D. WILKINS, The "I" of Jesus Christ. Methodological Considerations, u: *Josephinum Journal of Theology*, 12 (2005.) 1, 18-19.
[821] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 39.; Usp. *Isto*, 292.
[822] Usp. Jeremy D. WILKINS, , The "I" of Jesus Christ. Methodological Considerations, 20-21.
[823] Ova je pretpostavka široko rasprostranjena u suvremenoj teologiji. Usp. Karl RAHNER, *Foundations of Christian Faith*, 122., 133., 135., 209, 215.
[824] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 296-297. Iz toga naravno slijedi da Isus nije jedinstveno normativan.

smislu življenja autentičnog ljudskog i povijesnog života, o čemu nam svjedoče povijesni podaci o Isusu.[825]

Ono što je artikulirano u učenju ekumenskih sabora te sve ontološke implikacije tog učenja nastojalo se pojasniti teološkim naporom skolastika, a posebno Tome Akvinskog. Nemoguće je na pravi način pristupiti ljudskom iskustvu i Isusovom povijesnom životu bez adekvatnog pristupa pitanju svijesti. Niti je moguće afirmirati crkveno učenje da je taj povijesni život proživljen od strane božanske Riječi. Ako se svijest shvaća u smislu percepcije ili usredotočene svjesnosti i iz toga konteksta pita je li Isus bio svjestan "hipostatske ujedinjenosti s božanskom Riječi", pitatelj se nalazi u velikoj dilemi. Može ići vijugavim putem pokušaja opravdavanja Isusovog autentičnog ljudskog iskustva i povijesti ili može zaključiti da je Isus ljudski subjekt koji nije božanska osoba.[826]

Taj nepostojeći problem biva otklonjen onda kad se brižno i pažljivo shvati razlika između prisutnosti-kod-sebe kao subjekta i prisutnosti-kod-objekata kroz svjesno, intencionalno djelovanje. Time dobivamo analogat za razumijevanje kako jedan te isti subjekt može biti svjestan - prisutan kod sebe kao subjekta - i na ljudski i božanski način, čime nam se omogućuje integracija dostignuća autentične katoličke mudrosti s pitanjima koja nam se postavljaju zahvaljujući okretanju prema historijskom.[827]

9.8.9. Osoba ili osobnost

Haight kao i mnogi suvremeni autori ne razlikuje "osobu" od "osobnosti". On je toliko zainteresiran opravdati ljudsku stvarnost Kristova svjesnog života da upravo to čini ontološkim središtem osobe te time ostaje kod ograničenog ljudskog subjekta kao temelja osobnosti u Kristu. Istu pogrešku je prethodno učinio i Schoonenberg kojeg je vrlo oštro i lucidno kritizirao Bernard Lonergan, pa je tim više čudno da Haight koji je živio u okolici Bostona potpuno izostavlja bilo kakvu referencu prema Lonerganu.[828]

Temeljni problem moderne kristologije je ono što se općenito naziva "modernim poimanjem osobe". Poteškoća je upravo u tome što mnogi koriste taj pojam, a da u isto vrijeme nema nikakvog konsenzusa o njegovom preciznom značenju. Svima je jasno da se tu radi o nečemu što ima veze sa subjektivitetom i svjesnošću, te da postoji konsenzus o tome kako se ti pojmovi razlikuju od klasičnog poimanja Boecija i Tome Akvinskog. No, tu

[825] Usp. Jeremy D. WILKINS, , The "I" of Jesus Christ. Methodological Considerations, 22.
[826] Usp. *Isto*, 29.
[827] Usp. *Isto*.
[828] Usp. Raymond MOLONEY, Recenzija knjige *Jesus, Symbol of God*, Rogera Haight, 152.

konsenzus počinje i ujedno završava, ne samo zbog neslaganja oko značenja svjesnosti same. Ukoliko se čovjek upušta u rješavanje tog problema bez dovoljnog stupnja "diferencijacije svjesnosti," kako je naziva Lonergan, brzo zaglibi u močvari. U takvom okružju čovjek pokušava izići i pronaći potrebnu ravnotežu, ali se neizbježno okreće drugim načinima istraživanja koja su doduše neupitne vrijednosti u samima sebi. U Haightovom slučaju to je okretanje prema povijesnoj svjesnosti, pluralizmu, teologiji odozdo, demitologizaciji, hipostatizaciji, itd. Nažalost, primjena tih pojmova na kristološke probleme dovest će samo do još većeg zamagljivanja, sve dok se temeljna pitanja oko subjektiviteta i osobnosti ne raspetljaju.[829]

Moloney smatra da je središnje u teološkoj metodi razlikovanje svjesnosti i da, usprkos očitim naporima u vlastitoj refleksiji, Haight nije uspio dovoljno učiniti na toj diferencijaciji. Nadalje, u tome vidi i temeljni razlog zašto Haight upada u spomenute poteškoće. Nedostatak diferencijacije proizlazi iz njegovog nerazlikovanja "osobe" i "osobnosti", te također iz nekih njegovih primjedbi u svezi esencijalizma i apstrakcije.[830]

9.9. Euzebije Cezarejski i Haightova simbolička kristologija

Tema božanske medijacije je središnja za kršćansku teologiju. U tom smislu, sagledavanje kontroverzi iz četvrtog stoljeća može doprinijeti suvremenoj raspravi o tome kako Krist posreduje znanje o Bogu. U tu svrhu Robertson želi usporediti Haightovu simboličku kristologiju s poimanjem božanskog posredovanja kod Euzebija Cezarejskog.[831]

Kao i Haight, Euzebije želi reći da je kroz Riječ (kroz povijesnog Isusa čovjeka) moguće doći do spoznaje istine o Bogu. Međutim, kao i Haight, Euzebije pokušava izbjeći bilo kakvu identifikaciju Riječi s jednim istinskim Bogom. Stoga se čini ispravnim okarakterizirati Haightovu teoriju božanskog posredovanja kao "deiktičku", pa ju se može podvrći istoj kritici koju je Atanazije usmjerio prema Euzebijevu modelu posredovanja.[832]

Atanazije je oštro kritizirao Euzebijev model posredovanja kroz posrednička bića iz niza razloga. Vjerovao je da posredovanje znanja o Bogu po posredniku koji nije identičan s Bogom nije učinkovito, osobito u kontekstu bogoslužja. Ako postoje dva odijeljena objekta percepcije i bogoštovlja, nužno je okrenuti se od jednoga prema drugome. Ukoliko ta dvojica

---

[829] Usp. *Isto*, 152-153.
[830] Usp. *Isto*, 153.
[831] Usp. Jon M. ROBERTSON, *Christ as Mediator. A Study of the Theologies of Eusebius of Caesarea, Marcellus of Ancryra, and Athanasius of Alexandria*, New York, 2007., 223-225.
[832] Usp. Isto, 225.

nisu na neki način identična jedina je opcija štovanja jednoga, a ne drugoga. Čak i ako treba štovati jednoga po drugome, obojica ne bi bili objekti bogoštovlja. U kršćanskim spisima i tradiciji nalazimo izobilje primjera štovanja Isusa kao direktnog objekta pobožnosti i bogoštovlja. Ni Euzebije ni Haight ne žele negirati da je Isus u nekom smislu vlastiti objekt bogoštovlja, a na direktno pitanje je li Isus objekt kristologije, vjere i bogoštovlja, Haight odgovara "i da i ne". Pozitivan odgovor tiče se činjenice da je Isus središnji religiozni simbol u kršćanstvu, a negativan odgovor tiče se njegovog upućivanja na Boga, a ne na sebe samoga. Postavlja se naravno pitanje koherentnosti takvog odgovora jer je zamislivo da možemo štovati jednoga ili drugoga, obojicu ili jednoga po drugome, ali kako je moguće zamisliti istovremeno afirmaciju i negaciju Isusa kao objekta bogoštovlja? Čini se ipak da Haight negira Isusa kao vlastiti objekt kršćanske vjere i bogoštovlja, ali izbjegava izreći tako radikalni zaključak, jer i sam priznaje neizbježnost alternativa odnosno oscilacije između polova. Atanazije bi takvu poziciju kritizirao kao krivo predstavljanje gledanje Oca u Kristu.[833]

Druga kritička točka "deiktičke" medijacije tiče se tendencije da se Boga prikaže kao manje dostupnoga. Ako bi bilo nužno postojanje posredničkog bića između Boga i njegova stvorenja, a koje bi i samo bilo stvoreno biće, ono bi također trebalo posrednika. Tako bismo došli do beskonačnog lanca posrednika koji bi rezultirao apsolutnom nemogućnošću efektivnog posredovanja znanja o Bogu. Iako Euzebije i Haight dolaze do tog kristološkog problema iz različitog konteksta, čini se da ih kritika deiktičkog posredovanja jednako pogađa. Nametanje bilo kojeg nužnog posrednika između čovječanstva i spoznaje Boga u konačnici vodi manjoj dostupnosti Boga. Iako Haight tvrdi da je Bog u njegovom sustavu "spoznatljiv" i protiv Bultmanna afirmira mogućnost objektivnih iskaza o Bogu, ipak čini se nemogućim u njegovu sustavu da "objektivno" ima svoje uobičajeno značenje. Prema Haightu je moguće o Bogu govoriti samo na način "simboličkih" iskaza o događajima koji su u sebi "simbolički", još očitije je to u Haightovom odbijanju Rahnerova aksioma identiteta "ekonomijskog" i "imanentnog" trojstva. Kakvogod religiozno iskustvo imali, po Kristu ili po nekom drugom posredniku, ne bismo stvarno mogli znati o tome što je i kakav je Bog stvarno u sebi. U tome se čak Euzebijeva teologija pokazuje superiornijom od Haightove time što Euzebije tvrdi da možemo primiti stvarno objektivno znanje o jednom pravom Bogu po Riječi. U simboličkoj teologiji prisiljeni smo govoriti simbolički o našem iskustvu koje je u

[833] Usp. *Isto*, 225-226.

sebi Božji simbol koji nam ništa ne govori o tome kakav je Bogu u sebi. Stoga, čini se, možemo govoriti "o iskustvu Boga" u Haightovoj teologija samo na vrlo dvosmislen način.[834]

Atanazije postavlja pitanje uopće smisla i potrebe postavljanja posrednika između Boga i čovječanstva u deiktičkom medijacijskom modelu, jer bi takav Bog bio ili preslab da siđe k nama ili bi svijet bio toliko preslab da podnese ruku Božju, iako bi ovo zadnje bilo blasfemično jer bi Bogu impliciralo nemogućnost ili nehtijenje stvoriti takav svijet koji bi podnio njegov dodir. Ako je Bog doista intimno povezan sa svojim stvorenjem sve vrijeme, postavlja se pitanje potrebe takve vrste posredovanja ili potrebe simboličkog posredovanja Boga i njegova kraljevstva kako kaže Haight? Takvo deiktičko posredovanje događa se univerzalno kaže Haight i dodaje da je Bog prisutan kroz svoje stvorenje. Za njega je unutarnja logika kršćanske objave određena konkretnim simbolom Isusa i konceptualnim simbolom Duha koji upućuje na Božju osobnu prisutnost u čovjeku. No, ako simboli upućuju na činjenicu da je Bog već prisutan s ljudima (i ne *čine* Boga prisutnim), koja je onda potreba za Isusom kao simbolom ili ako je Bog već prisutan u svijetu čemu potreba za takvim indirektnim simboličkim pristupima k njemu? Ili je Bog prisutna u svijetu na jedan vrlo "mutan" način ili je Bog jednostavno preslab ili preohol da bi sebe priopćio nama. Atanazije bi čini se ovo zadnje prigovorio Haightu kao što je to učinio Euzebiju.[835]

Odgovor na postavljenu dilemu bi bio afirmacija Božje zauzete brige i angažmana sa svojim stvorenjem i izravne komunikacije na više različitih načina, a u konačnici u svojem očitovanju kao čovjeka. Za Haighta bi to nažalost zvučalo jako opasno blizu "istrošenog nauka" od kojeg ima toliki strah. Atanazijeva kritika pogađa u srce Haightove "simboličke teologije" te je ne bi trebalo ignorirati. Čini se da je u slučaju Haightove simboličke teologije rasprava iz četvrtog stoljeća ponovno oživjela i da ima itekako što za reći i doprinijeti u postmodernim raspravama.[836]

[834] Usp. *Isto*, 226-228.
[835] Usp. *Isto*, 228-229.
[836] Usp. *Isto*, 229.

10. HAIGHT POD POVEĆALOM KONGREGACIJE ZA NAUK VJERE

10. 1. Istraživanje knjige *Jesus, Symbol of God*

Haightova knjiga *Jesus, Symbol of God*, koju je objavio 1999. godine, dobila je prvu nagradu iz teologije *Catholic Press Associationa* u izboru *Catholic Book Cluba* kojeg vodi *America Press*. Ubrzo nakon njezina izlaska dobila je različite kritike i pohvale te odmah zaslužila epitet "kontroverzna". Već početkom 2000. godine *Kongregacija za nauk vjere* započinje preliminarno istraživanje zbog toga što je knjiga široko rasprostranjena i nagrađivana, a dolazi iz pera bivšeg predsjednika *Američkog katoličkoga teološkog društva*. Sam naslov i sadržaj knjige izaziva sumnju i bojazan za ugrozu vjere vjerničkog puka, pa se stoga u *Kongregaciji* pokreće hitna procedura za ispitivanje sukladnosti njezinih postavki s temeljnim istinama katoličke vjere.

Prva javna informacija o ispitivanju pravovjernosti Haightove knjige *Jesus, Symbol of God* od strane *Kongregacije za nauk vjere* izašla je u novinama *National Catholic Reporter*, 11. travnja 2000. godine. Haight je za te novine potvrdio istinitost glasina da je u tijeku provođenje istraživanja, te da je od strane nadležnih crkvenih službenika zahtijevano da se suzdrži od bilo kakvih komentara s tim u svezi. U telefonskom razgovoru s novinarom *National Catholic Reportera*, Haight je izjavio da će se u tom slučaju ponašati kao i Jacques Dupuis te da ne želi davati izjave za javnost.[837] Nakon početka istraživanja Haight je, na zahtjev nadbiskupa Zenona Grocholewskog iz *Kongregacije za katolički odgoj*,[838] prestao predavati na *Weston Jesuit Theological Union* i uzeo je slobodnu godinu kako bi mogao pripremiti odgovore na postavljena pitanja iz *Kongregacije za nauk vjere*.[839] Vijest o istrazi protiv Haight nije dobila veću medijsku pozornost sve dok informacija nije objavljena u novinama *The Bostone Globe*.[840] U njima se donosi nekoliko izjava Haightovih kolega koji mu daju podršku. Tako sestra Elizabeth A. Johnson, teologinja s *Fordham University*, kaže da i teolozi u Aziji tvrde da je dobar hindus spašen po tome što je dobar hindus; da je Krist spasitelj onih koji u njega vjeruju, ali da Božji planovi mogu biti puno veći. Johnson tvrdi da bi anketa koja bi se provela među katoličkim teolozima diljem svijeta pokazala da mnogo

[837] Usp. Gerald RENNER, Rome targets another Jesuit, u: *National Catholic Reporter*, 11. VIII. 2000., 7.
[838] Usp. Margot PATTERSON, Haight silencing feeds theologians' fears, u: *National Catholic Reporter*, 4. V. 2001., 4.
[839] Usp. *Isto*.
[840] Usp. *Isto*.

ljudi razmišlja na isti način kao i Haight.[841] Francis Schüssler Fiorenza, katolički teolog s *Harvard Divinity School*, smatra da je Haightov slučaj žalostan komentar na stanje u Crkvi gdje ne postoji ista razina otvorenosti za intelektualnu slobodu i raspravu.[842]

Haight je odbio dati bilo kakav intervju za novine, a predsjednik *Weston Jesuit School of Theology*, o. Robert E. Manning, dao je službenu izjavu u kojoj izvještava o kanonskom stanju svoga kolege. Naime, potvrđuje da je njegov subrat, vrlo cijenjeni teolog među svojim kolegama, primio odluku iz Vatikana u kojoj se traži da Haight ne predaje na školi dok se provodi istraga. Također izvještava o tome da je Vatikan zatražio pojašnjenja i ispravke onih Haightovih postavki koje bi mogle biti u neslaganju s crkvenim učenjem. Manning nadalje izjavljuje da Haight priznaje istine crkvenih dogmi o Isusu Kristu te da je u skladu s tim započeo rad na pojašnjenju spornih stvari u svoj knjizi.[843]

U međuvremenu, Haight ipak daje izjavu novinaru *National Catholic Reportera*, Johnu L. Allenu Jr., u kojoj kaže: "Ne očekujem da će pluralizam postati službeno stajalište Rimokatoličke Crkve. Ja se samo pokušavam izboriti za to da pluralizam bude prihvaćen kao pravovjerno katoličko stajalište, iako manjinsko."[844]

Samo istraživanje vođeno je prema uobičajenoj proceduri. Vatikanska *Kongregacija za nauk vjere* povjerila je slučaj generalu Družbe Isusove koji je prepustio američkoj provinciji Družbe Isusove da konkretno vodi ispitivanje. Od Haighta se tražilo da pošalje svoja pojašnjenja i ispravke stajališta koja je *Kongregacija* smatrala pogrešnima, što je on i učinio. No, nažalost njegovi odgovori nisu bili takvi da bi uvjerili istražitelje u ispravnost njegovih pozicija. Štoviše, 2002. godine dogodio se i određeni zastoj zbog toga što su Haightovi odgovori koji su stigli u Vatikan, i to nakon naznačenog roka, naveli mjerodavne na sumnju u njihovu autentičnost. Naime, nije bilo posve jasno, je li doista Haight autor tih odgovora. Zbog toga su mu ti odgovori vraćeni uz obvezu da se vlastoručno potpiše na svaki pojedini list.[845]

---

[841] Usp. Michael PAULSON, Over disputed book. Vatican official bars priest from teaching, u: *The Boston Globe*, 24. IV. 2001., http://www.highbeam.com/doc/1P2-8650746.html (28. IV. 2013.).
[842] Usp. *Isto*.
[843] Usp. *Isto*.
[844] Usp. John L. ALLEN JR., Smashing the 'idol' of religious superiority, u: *National Catholic Reporter*, 19. IX. 2003., 3.
[845] Usp. Sandro MAGISTER, The Vatican Muzzles the Jesuit Roger Haight (22. I. 2009.), u: http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/213869?eng=y (28. 4. 2013.).

10.2. Priopćenje Kongregacije za nauk vjere i sankcije za Haighta

Nakon više od pet godina istraživanja i ispitivanja, *Kongregacija za nauk vjere* donosi *Priopćenje*. U njemu izjavljuje da knjiga sadrži "teške doktrinarne pogreške s obzirom na određene temeljne istine vjere."[846] U *Priopćenju* se detaljno opisuje procedura i obrazlažu pojedinačne doktrinarne pogreške, a na kraju se Haightu izriče sankcija zabrane poučavanja katoličke teologije sve dok ne ispravi svoja stajališta da budu u potpunom skladu s naukom Crkve.[847]

Nakon zabrane predavanja na katoličkim učilištima, Haight nastavlja svoj rad predavača teologije na *Union Theological Seminar* u New Yorku, na nekatoličkoj instituciji koju su 1836. utemeljili prezbiterijanci, a na kojoj su predavali vodeći protestantski teolozi kao što su Reinhold Niebuhr i Paul Tillich. Danas je ta institucija neovisna o bilo kojoj pojedinoj kršćanskoj zajednici. Na području izdavačkog rada Haight nastavlja biti aktivan te mijenja fokus svoga interesa od kristologije prema ekleziologiji. Tako izdaje tri toma iz područja ekleziologije po naslovom "Christian Community in History". U svrhu jasnijeg predstavljanja svojih temeljnih postavki na području kristologije izdaje i knjigu "The Future of Christology" u kojoj na jezgrovitiji način ponavlja svoje teze.[848]

Daljnje sankcije za Haight stupaju na snagu u proljeće 2008. godine, a priopćene su iz *Kongregacije* njegovom redovničkom poglavaru. Javno su objavljene tek slijedeće godine. Naloženo mu je da više ne objavljuje nove knjige iz područja teologije niti da predaje na bilo kojim, pa i nekatoličkim institucijama. Dozvoljava mu se jedino da završi započetu knjigu o duhovnosti sv. Ignacija Lojolskog, utemeljitelja Družbe Isusove, pod naslovom "Christian Spirituality for Seekers. Reflections on the Spirituality Exercises of Ignatius Loyola". Sankcije su uslijedile zbog toga što je Haight nastavio ponavljati ista stajališta koja su dovela do *Priopćenja Kongregacije*, usprkos nadanjima u Vatikanu da će popraviti svoja pozicije, što se očito nije dogodilo. Glasnogovornik isusovačke provincije, o. Jose de Vera potvrdio je da se još nije došlo do "konačnog rješenja", što bi moglo značiti da bi daljnja zabrana mogla biti privremena, jer se proces nastavlja.[849]

---

[846] KONGREGACIJA ZA NAUK VJERE, Priopćenje o knjizi *Jesus, Symbol of God* oca Rogera Haighta, DI, u: *L'Osservatore Romano*, 7-8. II. 2005., http://www.natcath.org/mainpage/specialdocuments/haight_notice.pdf (28. IV. 2013.)

[847] Usp. *Isto*.

[848] Usp. Sandro MAGISTER, The Vatican Muzzles the Jesuit Roger Haight (22. I. 2009.), u: http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/213869?eng=y (28. 4. 2013.).

[849] Usp. John L. ALLEN JR., Vatican levels new censorship against Haight, u: National Catholic Reporter, 23. I. 2009., 8.

10.3. Izjava Upravnog odbora Američkog katoličkog teološkog društva

Priopćenje Kongregacije za nauk vjere i sankcije protiv Rogera Haight nisu dobro primljene u Američkom katoličkom teološkom društvu, čiji je predsjednik bio i sam Haight. Upravni odbor Društva i njegovi članovi u svojoj *Izjavi* izražavaju duboku žalost zbog poduzetih koraka Kongregacije i javno potvrđuju da je Haight visoko karakterna osoba, cijenjeni teolog i učitelj u službi Crkve. Ne niječu crkvenu odgovornost teologa i unutarnji crkveni karakter teologije kao i odgovornost Učiteljstva da donosi mjerodavne sudove o sukladnosti teoloških stajališta s katoličkim naukom. Isto tako priznaju zajedničku odgovornost teologa u kritičkom promišljanju u svijetlu božanske objave pod vodstvom Učiteljstva. U *Izjavi* se također ohrabruje proces međusobnog ispravljanja kao redovitog načina vrednovanja teoloških argumenata, njihovog razjašnjavanja, ispravljanja, pa čak u nuždi i odbacivanja.[850]

U *Izjavi* se hvali veliki Haightov doprinos u postavljanju ključnih pitanja za današnje vrijeme. Ističe se njegova spremnost na kritiku i dijalog o vlastitom radu, o snazi i slabostima njegovim spekulativnih prijedloga, što je teološka zajednica i činila od samog objavljivanja njegove knjige *Jesus, Symbol of God*. Upozorava se na potrebu interne rasprave koju i Učiteljstvo potiče. *Društvo* smatra da se intervencijom *Kongregacije* upravo zaustavio proces unutarnje kritike knjige i obeshrabrilo daljnje rasprave o knjizi, te tako doprinijelo gušenju daljnje kritike. Time se, smatra *Društvo*, sumnja u njihovu sposobnost da kao katolički teolozi otvoreno kritiziraju svoje kolege. Smatraju da proces unutarnje kritike ne zamjenjuje mjerodavno učenje i stegovnu ulogu Učiteljstva, ali ono treba biti posljednje sredstvo nakon što je razvidno da prethodni proces nije dao rezultate.[851]

Vodstvo *Društva* u svojoj izjavi izražava sumnju, je li se Haightu doista dala mogućnost da razjasni moguće nerazumijevanje svojih pozicija, kako propisuju "Odredbe za ispitivanje nauka" Kongregacije iz 1997. i "Upute" iz 1990. godine? Isto tako se sumnja i u to da se sud Učiteljstva tiče i same osobe teologa što je protivno spomenutoj "Uputi", pa se onda zabrana poučavanja katoličke teologije tumači u *Izjavi* kao izricanje suda ne samo o

---

[850] CATHOLIC THEOLOGICAL SOCIETY OF AMERICA, Board of Directors' Statement. *With Respect to the Notification Issued by the Congregation for the Doctrine of the Faith concerning the book, Jesus: Symbol of God, by Rev. Roger Haight, S.J. and Prohibiting Fr. Haight from Teaching Catholic Theology* (22. II. 2005.), u: http://www.ctsa-online.org/BOD_statement_Rev-Roger-Haight.html (28. 4. 2013.).
[851] Usp. *Isto*.

Haightovim teološkim stajalištima nego i o njegovoj osobi što implicira negativni sud o osobnom integritetu i odgovornosti teologa.[852]

U *Izjavi* se upozorava na potrebno razlikovanje između teologije i kateheze i poziva na apostolsku pobudnicu *Catechesi tradendae*[853] iz 1979. Naglašava se postojanje unutarnjeg odnosa između teologije i kateheze, ali i upozorava na opasnost da se kateheza "pretvori u teološko istraživanje ili znanstvenu egzegezu"[854] i opasnost obrnutog procesa. Teologija je po svojoj naravi spekulativna disciplina što priznaje i apostolska konstitucija *Ex Corde Ecclesiae* kad u br. 29 govori o kreativnom radu teologa u službi Crkve. Taj teološki istraživački rad vođen je teološkom metodom kako bi se bolje razumio, razvijao i posredovao smisao kršćanske objave iz Pisma, Predaje i pod vodstvom Učiteljstva Crkve. Isto tako spomenuta konstitucija naglašava da teolozi proučavaju i putove osvjetljavanja novih pitanja koja im nameće današnja kultura.[855] Na kraju *Izjave Društvo* izražava bojazan da se *Priopćenjem Kongregacije* i aktivnostima poduzetim protiv o. Haighta zanemaruje razlika između teologije i kateheze te da to ugrožava i jednu i drugu djelatnost na korist Crkve. Štoviše, potpisnici *Izjave* su zabrinuti zbog posljedica koje *Priopćenje Kongregacije* može imati za budućnost katoličkoga teološkog poziva.[856]

10. 4. Odgovor Vijeća za nauk vjere Američke biskupske konferencije

U reakciji na *Priopćenje Kongregacije za nauk vjere* i na *Izjavu Američkog katoličkog teološkog društva*, *Vijeće za nauk vjere* izdalo je kratku izjavu u kojoj daje podršku *Kongregaciji*, a isto tako želi potvrditi važnost autentičnoga teološkog istraživanja i otkloniti neke zablude.[857]

U *Izjavi* se otklanja primjedba *Teološkog društva* da se *Priopćenjem Kongregacije* prosuđuje Haightov osobni karakter, nego samo njegova knjiga koja sadrži ozbiljne

---

[852] Usp. *Isto*.
[853] Usp. IVAN PAVAO II., *Catechesi tradendae - Apostolska pobudnica o vjerskoj pouci u naše vrijeme* (16. 10. 1979.), Zagreb, 1994.
[854] *Isto*, br. 21.
[855] Usp. IVAN PAVAO II., *Ex corde Ecclesiae - Iz srca Crkve. Apostolska konstitucija o katoličkim sveučilištima* (15. VIII. 1990.), Zagreb, 2006., br. 29.
[856] Usp. CATHOLIC THEOLOGICAL SOCIETY OF AMERICA, Board of Directors' Statement. *With Respect to the Notification Issued by the Congregation for the Doctrine of the Faith concerning the book, Jesus: Symbol of God, by Rev. Roger Haight, S.J. and Prohibiting Fr. Haight from Teaching Catholic Theology* (22. II. 2005.), u: http://www.ctsa-online.org/BOD_statement_Rev-Roger-Haight.html (28. IV. 2013.).
[857] THE COMMITTEE ON DOCTRINE OF THE UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Regarding the Notification from the Congregation for the Doctrine of the Faith concerning the book: Jesus, Symbol of God, by Fr. Roger Haight, S.J.* (17. III. 2005.), u: http://old.usccb.org/comm/archives/2005/05-062.shtml (29. IV. 2013.).

doktrinarne pogreške zbog čega isti ne može poučavati katoličku teologiju sve dok ne ispravi svoja stajališta kako bi bila u potpunom skladu s naukom Crkve.[858]

Negativan sud *Kongregacije* donijet je nakon dugog postupka i dijaloga sa samim autorom u trajanju od pet godina, što znači da odluka nije donesena na prečac, ishitreno. S pravom se zaključuje da su Haightova stajališta u suprotnosti s Pismom, ekumenskim saborima, a osobito s Nicejskim. Pozdravlja se postupak *Kongregacije* u smislu osiguranja da vjernici budu utvrđeni u vjeri te da ne budu zbunjeni dvosmislenim i pogrešnim teološkim promišljanjima. Ono što je na saborima definirano mora biti izričiti i nedvosmisleni temelj ne samo za katehetsko poučavanja, nego i za teološko istraživanje i naučavanje.[859]

Vijeće prihvaća primjedbu da biskupi trebaju, prema dokumentu *Ex corde Ecclesiae*, ohrabrivati kreativni rad teologa i poštivati teološku metodu, ali u isto vrijeme teolozi trebaju poštivati autoritet biskupa i pristajati uz katolički nauk.[860] Naravno da je teološka zajednica sposobna i dužna kreativno odgovoriti na pitanja koja su otvorena istinskom istraživanju, ali je isto tako obvezna ne prihvaćati ona mišljenja koja su u suprotnosti s biblijskim učenjem i crkvenim saborima, navodi se u *Izjavi Vijeća*.[861]

Biskupi u zajedništvu s papom su jedini ovlašteni prosuđivati što je, a što nije u skladu s naukom Crkve, i u tom smislu im *Priopćenje* pomaže utvrditi vjernike u svim istinama vjere koje Haightove postavke dovode u pitanje, zaključuje se u *Izjavi Vijeća Američke biskupske konferencije*.[862]

10.5. Sadržaj Priopćenja Kongregacije za nauk vjere

U uvodnom dijelu *Priopćenja* govori se o prosudbi za teške doktrinarne pogreške u Haightovoj knjizi i navodi se cijeli postupak provođenja ispitivanja. Proces je imao četiri stupnja: preliminarno vrednovanje stručnjaka *Kongregacije*, razjašnjavanje stajališta unutar Družbe Isusove koje je vodio general reda, doktrinarno ispitivanje u *Kongregaciji* sa zahtjevom autoru da odgovori na niz pogrešnih stajališta i konačni pravorijek Kongregacije o Haightovim stajalištima koja su protivna istini božanske i katoličke vjere. Kongregacija je

[858] Usp. *Isto*.
[859] Usp. *Isto*.
[860] Usp. IVAN PAVAO II., *Ex corde Ecclesiae - Iz srca Crkve. Apostolska konstitucija o katoličkim sveučilištima* (15. VIII. 1990.), Zagreb, 2006., br. 29-30.
[861] THE COMMITTEE ON DOCTRINE OF THE UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Regarding the Notification from the Congregation for the Doctrine of the Faith concerning the book: Jesus, Symbol of God, by Fr. Roger Haight, S.J.* (17. III. 2005.), u: http://old.usccb.org/comm/archives/2005/05-062.shtml (29. IV. 2013.).
[862] Usp. *Isto*.

slijedila hitnu proceduru[863] s obzirom na to da je knjiga bila široko distribuirana, a kako bi se spriječila moguća teška šteta za vjernike. *Kongregacija* je posvetila osobitu pozornost autorovoj teološkoj metodi i pojedinačno obradila sve "teške doktrinarne pogreške" koje se odnose na preegzistenciju Logosa, Isusovo božanstvo, Trojstvo, spasenjsku vrijednost Isusove smrti, jedincatost i univerzalnost spasenjskog posredovanja Isusa i Crkve i Isusovo uskrsnuće.[864]

10.5.1. Metoda kritičke korelacije

Kongregacija tvrdi da je Haight u svojoj metodi kritičke korelacije zapravo podredio sadržaj vjere njezinoj prihvatljivosti i razumljivosti u današnjoj postmodernoj kulturi, jer prema pluralističkoj svijesti današnjeg čovjeka nije moguće govoriti o kršćanstvu kao superiornoj religiji ili o Kristu kao apsolutnom središtu svih povijesnih posredovanja koje sva druga religijska posredovanja čini relativnima. U tom smislu je Haightova tvrdnja da jedna religija ne može u današnjem svijetu inzistirati na tome da je ona središte kojem sve druge religije trebaju težiti, potpuno pogrešna.[865]

Haightovo inzistiranje na reinterpretaciji dogmatskih formula crkvenih sabora rezultira takvim interpretacijama istih koje ne prenose nepromjenjivi smisao dogmi niti pojašnjava niti obogaćuje njihovo razumijevanje. Naprotiv, te autorove interpretacije svode se na različito razumijevanje dogmatskih formula koje je, k tome više, i u suprotnosti s njihovim istinskim značenjem. Haightova simbolička teorija kojom želi prevladati naivni pozitivizam u objavi i istu promatrati u kontekstu opće teorije o religiji u smislu religijske epistemologije, proizvodi određeno iskustvo Boga, ali ne daje objektivnu informaciju o Bogu samome. Takav metodološki pristup vodi do reduktivne i zavodljive interpretacije vjerskih istina koja na kraju završava u pogrešnim prijedlozima. Osobito je pogrešan izbor i način razumijevanja teorije simbola koji dovodi do potkopavanja temeljnih kristoloških dogmi, kaže se u *Priopćenju*.[866]

---

[863] Usp. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Regolamento per l'esame delle dottrine* (29. VI. 1997.), u: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19970629_ratio-agendi_it.html (1. V. 2013.)

[864] Usp. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, Notification on the book "Jesus Symbol of God" by Father Roger Haight S.J., u: *L'Osservatore Romano*, 7-8. II. 2005., http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20041213_notification-fr-haight_en.html (28. IV. 2013.).

[865] Usp. *Isto*, br. I.

[866] Usp. *Isto*.

10.5.2. Preegzistencija Logosa, Isusovo božanstvo i Presveto Trojstvo

Haightov hermeneutički pristup dovodi do neprihvaćanja postojanja temelja za nauk o preegzistenciji Logosa u Novom zavjetu. Naime, Haight tvrdi da Logos treba shvatiti u metaforičkom smislu što je bila i namjera Nicejskog sabora. Sabor je htio kazati da je "nitko manji od Boga bio prisutan i djelatan u Isusu". Logos je samo simbol, a Nicejski koncil je upotrijebio Pismo na danas neprihvatljiv način, kao izvor direktno reprezentativne informacije o transcendentnoj stvarnosti. Stoga se može reći, prema Haightu, da Nicejski sabor zapravo i ne govori o vječno preegzistentnom Sinu ili Logosu koji je konsupstancijalan s Ocem i od njega vječno rođen, nego on predlaže čovjeka Isusa iz Nazareta kao konkretni simbol koji uprisutnjuje Boga kao Logosa u povijesti. Kongregacija prosuđuje takvo stajalište apsolutno neprihvatljivim i u neskladu s Nicejskom dogmom koja je, protivno kulturnom kontekstu toga vremena, naučavala istinsku preegzistenciju Logosa koji je poradi spasenje ljudskog roda postao čovjekom.[867]

Iz prethodnog stava o preegzistenciji Logosa slijedi i pogrešno razumijevanje Isusova božanstva. Haight doduše na nekim mjestima tvrdi da se "Isusa mora držati božanskim"[868] ili da "Isus Krist… mora biti pravi Bog",[869] ali te tvrdnje treba shvatiti u kontekstu Isusa kao simboličkog medija gdje se neprestano afirmira Isusa kao ljudsku osobu koja je ograničena, jednaka nama. Isusovo bogočovještvo Haight afirmira kroz naglašavanje čovještva u smislu ljudske osobe, subjekta, stvorenja, ograničenosti, dok božanstvo svodi na posredovanje Božje spasenjske prisutnosti u povijesti. I samo u tom smislu je Isus božanski i konsupstancijalan s Bogom. Hipostatsku uniju koju on preimenuje u enhipostatsku, shvaća kao "jedinstvo nekoga ne manjega od Boga kao Riječi s ljudskom osobom Isusom"[870] Takvo tumačenje Isusova božanstva *Kongregacija* drži suprotnim vjeri Crkve koja naviješta da je Isus Krist vječni Božji Sin postao čovjekom.[871]

Iz pogrešnog tumačenja identiteta Isus Krista, Haight razvija pogrešan trinitarni nauk kad tumači da je nauk o imanentnom Trojstvu nešto što je kasnije prihvaćeno kao potkrijepljeno svjedočanstvom Novoga zavjeta. Zapravo se radi, prema njegovom tumačenju, o posljedici kasnije inkulturacije koja je vodila dotle da se simboli Logosa i Duha hipostatiziraju kao da su realni entiteti u Bogu. Oni međutim, smatra Haight, jesu samo dva

---

[867] Usp. *Isto*, br. II.
[868] Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, 283.
[869] *Isto*, 284.
[870] *Isto*, 442.
[871] Usp. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Notification on the book "Jesus Symbol of God" by Father Roger Haight S.J.*, br. III.

različita povijesno-spasenjska posredovanja jednoga Boga. Prvi je izvanjski, povijesni po Isusu simbolu, a drugi je unutarnji, dinamički ostvaren Božjom samokomunikacijom kao Duha. Autor time napušta ispravno razumijevanje samoga Trojstva kojeg ne tumači kroz razlikovanje unutarnjeg Božjeg života. Za njega je poimanje Boga kao zajednice posljedica hipostatizacije unutarbožanskog razlikovanja po kome se te unutarbožanske razlike poosobljavaju kao da su u dijaloškoj interkomunikaciji jedna s drugom. Takav razvoj trinitarnog nauka Haight drži u suprotnosti s vjerom u Boga koji je jedan i jedini. *Priopćenje* osuđuje takvo tumačenje trinitarnog nauka kao pogrešno i suprotno vjeri u jednog Boga u trojstvu osoba.[872]

10.5.3. Spasenjska vrijednost Isusove smrti, narav Uskrsnuća i jedincatost i univerzalnost spasenjskog posredovanja Krista i Crkve

U tumačenju Isusove smrti Haight smatra da je proročka perspektiva najadekvatnija za naše vrijeme i da najbolje objašnjava samu činjenicu smrti. On tvrdi da Isus nije o sebi mislio kao o sveopćem spasitelju, a još manje o svojoj smrti kao žrtvenoj, pomirbenoj ili otkupiteljskoj. Takvo tumačenje on pripisuje njegovim sljedbenicima koji su u svjetlu Staroga zavjeta gledali na njegovu smrti. Tradicionalno crkveno tumačenje koje govori o Isusovim patnjama za nas, o njegovoj žrtvi Bogu, o njegovoj zadovoljštini za naše grijehe ne može se smisleno komunicirati u našem vremenu, pa ga zbog toga ne treba prihvatiti, smatra Haight. Čak što više, takvo tumačenje doziva u pamet takve slike koje čak vrijeđaju i odbijaju moderni senzibilitet te dovode do odbijanja spasenjskog vrednovanja Isusa Krista. Haightovo razumijevanje Isusove smrti je posve u suprotnosti s crkvenim naukom koji je uvijek držao da je Isus svojevoljno prihvatio smrt u svrhu sveopćeg otkupljenja što nalazimo u novozavjetnom govoru o spasenju, a napose u riječima ustanovljenja euharistije kad se Isusova žrtva na križu prikazuje kao sveopće spasenjski vrijedna.[873]

Univerzalnost Isusova spasenja Haight tumači "normativnim" za kršćane, ali "ne-konstitutivnim" za druga religijska posredovanja. U tom smislu, Isusovo sveopće posredovanje nije nužno, jer Bog sam izvršava spasenje tako što u ljudskim životima djeluje na mnogo različitih načina i mimo Isusa i kršćanskog konteksta. Time Haight inzistira na pomaku od kristocentrizma prema teocentrizmu koji ne zahtijeva nužno povezivanje spasenja s Isusom iz Nazareta. Isto tako, ni univerzalno poslanje Crkve nije nužno, jer treba i u drugim

[872] Usp. *Isto*, br. IV.
[873] Usp. *Isto*, br. V.

religijama prepoznati mogućnost spasenjskog posredovanja na istoj razini s kršćanstvom. U postmodernoj kulturi je nemoguće misliti jednu religiju koja bi bila u središtu kojem sve druge religije trebaju težiti. Za Haight su to sve mitovi ili metanaracije koje su stvar prošlosti. *Kongregacija* proglašava to Haightovo stajalište temeljno suprotnim vjeri Crkve i novozavjetnom svjedočanstvu (usp. Dj 4, 12; 1 Tim 2, 4-6; Iv 14, 6; usp. Mt 28, 19; Mk 16, 15; Ef 3, 8-11).

Okvir za razumijevanje Isusova uskrsnuća čini Haightov simbolički jezik i princip prosuđivanja prošlih događaja iz onoga što se u postmodernoj kulturi shvaća mogućim i očekivanim. Teološki i biblijski jezik treba tumačiti kao simboličko iskustvo koje je povijesno posredovano, a ne treba očekivati da se u prošlosti dogodilo nešto što se danas ne događa ili je nemoguće da se dogodi. U tom kontekstu uskrsnuće je moguće tumačiti jedino kao potvrdu da je Isus živ unutar Božje sfere, kao Božju potvrdu da je Isus istinska objava Boga i prave ljudske egzistencije. Uskrsnuće treba shvatiti kao transcendentnu stvarnost koju se može shvatiti jedino po vjeri-nadi. Isusovi učenici do te vjere-nade dolaze nakon Isusove smrti po sjećanju i razmatranju njegova života, poruke i djela gdje je dominantna objava Boga koji je dobar, koji ljubi i koji je zainteresiran za ljudsku egzistenciju i čovjekovo spasenje. To sjećanje na Božju ljubav u Isusu, a ljubav je bezgranična, govori njegovim učenicima da to što je u ljubavi započelo mora se nastavi i nakon smrti, jer snaga te ljubavi nadvladava snagu i konačnost smrti. Sjećanje povezano s poticajem Boga kao Duha postupno rađa to novo vjerovanje u uskrsnuće, da je Isus živ i uzvišen u Božjoj sferi. Povijesnost praznog groba i pouskrsnih ukazanja nije bitna za vjeru-nadu u uskrsnuće, nego su to priče koje na taj način žele izraziti ono što je već oblikovano učenje vjerskog sadržaja. Takvo Haightovo tumačenje Isusova uskrsnuća, praznog groba i pouskrsnih ukazanja nespojivo je s crkvenim naukom te je utemeljeno na pogrešnim pretpostavkama, a ne na svjedočanstvu Novoga zavjeta. Ukazanja i prazan grob su, prema Novom zavjetu i učenju Crkve, temelj vjere u Kristovo uskrsnuće, a ne tek oblik i način izražavanja prethodno oblikovane vjere-nade u živoga Isusa unutar Božje sfere, zaključuje se u *Priopćenju Kongregacije za nauk vjere*.

ZAKLJUČAK

Haight se bavi pitanjem naravi teologije u kontekstu historijske svjesnosti koja čini temeljnu odrednicu suvremene intelektualne kulture, a obilježena je osjećajem kontingencije, pluralizma i promjene. Želeći izbjeći dva moguća ekstremna odgovora na historijsku svijest unutar promišljanja o naravi teologije (fundamentalizam i radikalni liberalizam), Haight naglašava nužnost teološke reinterpretacije. Nužno je preispitati temeljne premise svih teoloških iskaza jer svi oni imaju antropološki temelj u vjeri, a pokazuju na nešto što je objavljeno unutar iskustva transcendencije i istovremeno su povijesno uvjetovani. U zadatku reinterpretacije, Haight ne smatra Pismo, tradiciju ili crkveni autoritet osloncem u dokazivanju valjanosti nekog tumačenja, već odgovore traži u apelu na zajedničko iskustvo vjerničkog naroda. Kako bi se osigurao temelj za stvaralačku reinterpretaciju tradicionalnog nauka treba postavljati istraživalačka pitanja koja će dovesti do iskoraka iz fundamentalističkog oslanjanja na tradiciju prema novim uvidima i značenju tradicije koja na na takav način ponovno oživljava unutar historijske svjesnosti. Prema njegovu mišljenju, za navještaj kršćanske poruke potrebna je kritičnija, imaginativnija i slobodnija interpretacija kako se ne bi kompromitiralo samu poruku navještaja. Odbijanje tradicionalizma ili fundamentalizma učinit će tradiciju živom i smislenom, a to zahtijeva kritičko razumijevanje samih temelja teologije.

U tom smislu Haight izlaže neke principe ili uvjerenja koja se tiču naravi teologije i aspekata ljudske egzistencije. Promatrana kroz aspekte historiciteta, transcendentalnosti i dinamičke slobode u djelovanju, teologija je apologetska, socijalno-društveno uvjetovana, usmjerena prema transcendentalnoj analizi i slobodnom dinamičkom djelovanju.

Teologija za Haighta traži određivanje i razumijevanje istine u pozadini cijele stvarnosti. Ona ne govori samo o Bogu, nego pokušava tumačiti svu stvarnost pomoću religioznih simbola. To da je teologija apologetska ne znači obranu istine kršćanskog viđenja, nego neku vrstu samoočitovanja pred svijetom i utvrđivanja značenja i univerzalne relevantnosti unutar zajedničkog ljudskog iskustva. Principom subalternacije Haight želi karakterizirati apologetsku dimenziju teologije, gdje za razliku od klasične teologije u kojoj je to značilo kritičko umovanje regulirano prihvaćenim istinama objave, danas to znači objašnjavanje principa vjere i objave, te "opravdavanje" njihova mjesta u međuljudskom dijalogu. Uz ljudsku individualnost i partikularnost, očita je socijalna konstitucija ljudske egzistencije prema kojoj se svaka osoba oblikuje u mreži dinamičkih društveno-povijesnih odnosa te se uočava da je sama narav individualne osobe u sebi socijalna. Iz toga je jasno da

nije moguće oblikovati definitivnu antropologiju, a svaki pokušaj čini se apstraktnim i nekorisnim. Stoga se razumijevanje ljudske egzistencije nalazi u njezinoj povijesnoj aktualizaciji koja izmiče svakom apriorističkom razumijevanju. Antropologija je za Haighta socijalna i komparativna disciplina, a povijest društava promjenjiva zbog dinamike međuljudskih odnosa, te je stoga otvorena razvoju i promjenama. Haight tvrdi da teologija oslobođenja daje najdublji uvid u stvarnost ljudske egzistencije koja je obilježena primarno neredom i ljudskom patnjom. To negativno iskustvo kao teološko polazište i povijesna svjesnost mogu osloboditi imaginaciju za potrebu interpretacije. Štoviše, za Haighta je povijesna svjesnost uvjet mogućnosti kreativne teologije.

Haight ne odbacuje transcendentalnu analizu. Transcendentalnom analizom moguće je dobiti uvid u elemente koji idu iznad partikularnog iskustva, a koji su zajednički ljudskoj egzistenciji i čine dimenziju ljudske naravi. Transcendentalnom analizom Haight ne želi prevladati historicitet nego isključiti najradikalnije oblike anarhističkog relativizma i solipsizma. On prihvaća kritički stav prema prakticiranju transcendentalne analize u prošlosti u smislu njezina redukcionizma na apstraktnu, individualističku i privatnu interpretaciju ljudske egzistencije bez obzira na konkretne povijesne datosti. Ona ne omogućuje razvoj cjelovite antropologije, već nudi okvir za određivanje antropoloških konstanti koje općenito obilježavaju povijesnu egzistenciju. Od Blondela preuzima pojam akcije gdje djelovanje upućuje na postojanje te je ljudska egzistencija zapravo djelovanje u slobodi. Ljudska egzistencija je karakterizirana stalnim djelovanjem koje čini postojanje dinamičnim. Taj dinamični pojam djelovanja pomaže mu razumjeti samu narav vjere, objave, religioznih simbola i duhovnosti koju definira kao kršćanski život u akciji, a teologija ima zadatak hraniti duhovnost. Filozofija akcije funkcionira kao princip koji usmjerava čitav njegov teološki napor.

Pitanje metode za Haighta je temeljno pitanje za teologiju budući da ona upravlja samim razumijevanjem teološkog sadržaja. Premda uviđa mnoštvo različitih metoda u teologiji što može stvarati dojam konfuzije, njegov cilj nije prevladavanje metodološkog pluralizma nego analiziranje onoga što se događa u kršćanskoj teologiji s ciljem uključenja svih tih različitih projekata.

Teologija je kao takva hermeneutička, a teološka metoda želi usustaviti praksu interpretacije tradicije. Ta metoda je stoga hermeneutička jer nastoji interpretirati tradiciju smislenim iskazima za današnje vrijeme. Haight ne predlaže neku svoju metodu nego želi iznijeti principe koji bi obuhvatili različite teološke metode, a koji bi zapravo bili smjernice za konkretno bavljenje teologijom. One moraju odgovoriti na zadaću interpretacije povijesne

objave u okviru kriterija povijesne svjesnosti koja nužno uključuje razvoj i promjenu s ciljem zadržavanja autentičnosti objave kroz stalnu interpretaciju.

Haight polazi od nužnosti reinterpretacije temeljnih religioznih simbola u kršćanstvu jer je sadašnje iskustvo različito od originalnog iskustva koje je dovelo do stvaranja tih simbola. Od nužnosti reinterpretacije simbola nije moguće pobjeći, jer i sam bijeg u ponavljanje nužno je reinterpretacija i promjena njihova značenja. Vezanost ljudskog iskustva za materijalni svijet i povijesni hod nosi nužnost promjene značenja religioznih simbola te se značenje temeljnih tvrdnji kršćanske vjere neizbježno mijenja, kaže Haight. S druge strane, nužno je uočiti određenu analogiju ljudskog iskustva kroz čitavu povijest, jer ono što bi izlazilo iz okvira mogućnosti našega iskustva ne bi moglo biti shvaćeno i potvrđeno. Iz toga Haight izvodi princip po kojemu ono što je doživljeno kao istinito u sadašnjosti postaje kriterij za afirmiranje istine općenito. Ne može biti nešto istinito u drugom povijesnom kontekstu, ako nije ontološki moguće unutar sadašnjeg konteksta. Primjerice, činjenica pomiješanosti mita i povijesti unutar biblijskih simbola u kojima antički pojmovi potamnjuju njihovu stvarnost, treba osloboditi njihovo značenje interpretacijom kulturnih oblika u suvremene egzistencijalne i povijesne pojmove. Religiozni simboli posreduju susret s transcendencijom koju treba interpretirati unutar konteksta iskustva onih koji je primaju u dotičnoj kulturi. To je moguće zbog otvorenosti simbola novim kulturama i situacijama budućih generacija koji će zadobiti novi značenje kao odgovor na nove životne situacije. Biblijski tekst kao simbol postaje neovisan od originalne nakane njegova autora i od značenja koji je originalni auditorij u njemu primio. U novim povijesnim okolnostima koje donose nove probleme i pitanja, on prima novo značenje različito od onoga koji je autor imao na pameti. I obratno, kad iz sadašnje situacije otkrivamo značenje biblijskih i crkvenih simbola ne tražimo njihovo prošlo značenje, nego odgovor na sadašnje probleme i pitanja. Zato se povijesna distanca nameće kao nužnost otkrivanja značenja za današnje vrijeme kroz reinterpretaciju. Hermeneutika sumnje ide u suprotnom pravcu od principa analogije s kojim treba biti u stalnoj napetosti, a ona propituje socijalnu ulogu religioznih simbola koji oblikuju kolektivnu svijest i ponašanje religiozne zajednice.

Transcendentalna antropologija čini most između kultura te između sadašnjosti i prošlosti, te otvara mogućnost interpretacije. Religiozni simboli iz prošlosti izražavaju i posreduju transcendenciju onomu tko im pristupa s religioznim pitanjem koje pretpostavlja neko iskustvo i prethodno razumijevanje interpretatora. Stoga se interpretacija ne bavi značenjem simbola iz prošlosti nego se odvija unutar konteksta iskustva transcendencije koja se snagom simbola sada posreduje svijesti interpretatora. Iako Haight razlikuje formu i

sadržaj, gdje je forma promjenjivi oblik ljudskog izražavanja, sadržaj je ono transcendentno, smatra ipak da je nemoguće realno odvojiti i razlikovati sadržaj religioznih simbola od njihovih izričajnih oblika na način objektivnog pojmovlja. Zato ključ u razumijevanju istovjetnosti i razlike u reinterpretaciji simbola leži u dijalektičkoj strukturi samih simbola koju treba razumjeti u smislu dinamičkog procesa komunikacije, a vjernost interpretacije se prosuđuje prema iskustvu transcendentnoga koje simboli posreduju, a ne prema samim tradicionalnim simbolima.

Struktura interpretacije prošlih religioznih simbola (prema primjeru mladića koji mrzi svoga oca, a nakon psihološkog tretmana shvaća da je to zapravo strastvena ljubav, nakon čega nestaju simptomi te se uspostavlja skladan odnos između oca i sina) pokazuje da se isti simptomi i simboli mogu tumačiti na dva različita načina. Iz toga je vidljivo da je interpretacija stvar tumačenja datosti, te je moguće da interpretacija za koju se čini da protuslovi očitom povijesnom značenju datosti zapravo bude primjerenija tim datostima, a što je rezultat dijaloškog procesa. U tom dijaloškom procesu želi se doći do dublje stvarnosti na koju simptomi ili simboli ukazuju. Istina se ne nalazi u samim simbolima, nego je ona egzistencijalna kategorija, kvaliteta načina na koji se ljudski subjektivitet odnosi prema stvarnosti. Osim dijaloškog karaktera interpretacije koji zahtjeva poznavanje originalnog značenja prošlih simbola, ključan je kritički stav koji ustanovljuje distancu između prošlih religioznih simbola i interpretatora. Ona se tim više produbljuje što je veće razumijevanje simbola u njihovom povijesnom kontekstu, a što može dovesti do naivne slike da ono što se na prvi pogled čini kao objašnjenje ili izravni povijesni izvještaj jest prema kritičkom stavu samo simbolička reprezentacija (npr. izvještaj o stvaranju, bezgrešno začeće). Kriticizam se stoga može činiti kao destruktivan jer razara naivnu sliku o objašnjavajućoj funkciji religioznih simbola dok oni zapravo ne objašnjavaju, nego izražavaju i posreduju iskustvo transcendencije. Nauk primjerice može izgledati kao teološko objašnjenje, a zapravo je simbol. Ni Nicejski sabor nije objašnjenje Isusova božanstva, nego simbol koji izražava i posreduje iskustvo i vjerovanje u transcendentnu stvarnost. Interpretator uvijek interpretira iz pozicije sadašnjeg iskustva, svjetonazora i vlastite situacije, a predmet interpretacije iz prošlosti dijaloški unosi u obzor sadašnje svijesti jer se simboli ne mogu tumačiti samo na temelju svjedočanstva iz prošlosti. Tako dolazi do stapanja obzorja svijesti iz kojeg proizlazi ponovno izricanje transcendentnih datosti u novim simboličkim terminima. Interpretacija je s jedne strane imaginativni, konstruktivni i teoretski čin, a s druge strane konkretni i praktični. Pod utjecajem Ricoeura, Haight smatra da simboli potiču mišljenje koje uvijek mora biti kritičko, a prema Gadameru interpretator se ponaša kao sudac koji, promotrivši povijest i

smisao zakona, zakon interpretira s obzirom na njegovu primjenjivost u sadašnjem vremenu. Slično tome i istina simbola se određuje na temelju prosudbe njihove praktičnosti za sadašnji život. Tu dolazimo do dijalektičke strukture gdje se čuva istovjetnost i razlika, prošlo i novo, očuvanje originalnoga transcendentnog značenja i promjena istoga značenja. Ta struktura je dijalektička jer to dvoje afirmira u isto vrijeme. Istovjetnost se nalazi "ispod" ili "iznad" nivoa tematskog shvaćanja i supsistira u iskustvenom susretu s transcendencijom, a pojmovno razumijevanje je ono koje se mijenja u interpretaciji. Ta dijalektika se ne može i ne smije razriješiti niti nadići, inače upadamo u fundamentalizam, revelacijski pozitivizam ili teologiju reduciramo na psihološku antropologiju.

Svrhu interpretacije ne nalazimo u komuniciranju činjenica o ovome svijetu ili povijesnim događajima, nego u posredovanju iskustva transcendentne stvarnosti, jer je upravo svrha reinterpretacije religioznih simbola oblikovanje novog razumijevanja i osnaženje novoga života zajednice.

Teološka metoda za Haighta je metoda korelacije koja se prakticira dijalogom između originalne i zavisne objave (originalna se nalazi u izvorima religiozne tradicije, a kodificirana je u Pismu, dok je zavisna objava trajno priopćavanje i prihvaćanje objave u zajednici). Korelacija se sastoji u povezivanju tradicije sa sadašnjom situacijom kroz dijalektičko međudjelovanje objave i ljudske kulture kroz iskustvo i jezik, a unutar toga se događa teološka interpretacija. Haight razlikuje značenje (*meaning*) od istine (*truth*) nekoga biblijskog teksta. Za njega je značenje ili jedinstvo razumljivosti ili smisao teksta različito od istine koja značenju donosi odnosnost prema izvanjskog stvarnosti. Kako bismo afirmirali istinu tekstova iz prošlosti značenje treba staviti u kontekst sadašnjosti. U afirmiranju istine nije moguće izbjeći sadašnjost u kojoj značenje može i ne mora korespondirati sa stvarnošću. U korelaciji između značenja tradicionalnih simbola i sadašnjega iskustva, koju karakterizira napetost i dijalektika, po interpretaciji dolazi do novog razumijevanja objekata kršćanske vjere. Kako bi se prenijela istina nekog religioznog simbola (primjerice, biblijskog teksta) u sadašnji kulturni kontekst, potrebna je, a možda i nužna, promjena njegova značenja.

Metoda kritike konverzacije treba poslužiti kao sredstvo primjene teoloških normi kako bi one postale djelatne, a upravo razlog nedjelotvornosti istih Haight nalazi u nespremnosti i pomanjkanju želje za razgovorom (konverzacijom). Kritička konverzacija ne stvara konsenzus automatski, nego otvara stvarnost na mnoge različite načine dopuštajući sporazumijevanje kroz uzajamno angažiranje stvarnosti. Metoda poštuje pluralizam i podnosi različite tvrdnje, a ostvaruje se angažiranjem u pronalasku jedinstva u različitosti. To, naime,

znači zadržati klasičnu kršćansku kulturu u Pismu i nauku, ali istovremeno ohrabriti različite interpretacije s obzirom na različite kulture u granicama unutarnje logike vjere.

Kao neku vrstu kontrolnog mehanizma zadatku reinterpretacije, Haight ustanovljuje tri kriterija za konstruktivnu teologiju: vjernost tradiciji, razumljivost i osnaženje kršćanskog života. Kriterij vjernosti tradiciji nalazimo u sposobnosti prenijeti iskustvo transcendencije koju posreduju simboli iz prošlosti. Svaka konstruktivna teološka interpretacija koja uspije u izražavanju tog iskustva je "pravovjerna", a to je iskustvo da je Isus donositelj Božjeg spasenja. Razumljivost se očituje u kritičkoj koherentnosti među samim simbola i s drugim stvarima o svijetu za koje znamo da su istinite. Cilj nije samo koherentnost u pojedinoj kulturi, nego opća relevantnost teoloških interpretacija. Ukoliko teološke tvrdnje posreduju susret s transcendencijom, što znači da su "pravovjerne", odnosno vjerne tradiciji, utoliko one osnažuju kršćanski život zajednice.

S obzirom na pluralizam kristologija i vitalnost kristološkog razvoja koji dovodi do jedne nove konfiguracije kristološkog vjerovanja, Haight drži da to ne znači promjenu jezgre kršćanske vjere jer je vjera (*faith*) različita od vjerovanja (*belief*). Vjera je ljudsko iskustvo kao svijest ili lojalnost nekoj ultimativnoj ili transcendentnoj stvarnosti; intencionalni ljudski odgovor na iskustvo transcendencije, a vjerovanje je izričaj te vjere. Kako bi sačuvao jedinstvo mnogih razvoja u kristologiji, Haight želi uspostaviti određeni konzistentni okvir i metodu koja će generirati koherentno razumijevanje tih razvoja. To razumijevanje treba imati generičku strukturu koja odgovara formi i logici nastanka kristologije odnosno njezinom povijesnom procesu nastajanja i razvitka. To prije svega znači da je generička struktura povijest, priča, drama u kojoj se odvijaju događaji koji imaju svoj početak i kraj u navještaju Isusa kao Krista te adekvatnije shvaćanje onoga što se pod tim podrazumijeva. Apologetska narav kristologije očituje se u ozbiljnom shvaćanju svoga slušateljstva, u ulaženju u kulturu s kojoj se želi komunicirati, te napor u objašnjavanju kristološke vjere i vjerovanja u svijetu koji nije više homogeno kršćanski ili uopće nije religiozan. Kristologija se stoga treba potruditi objasniti i komunicirati taj isti nauk jezikom društveno prihvaćenih principa i vrijednosti. Apologetska je i stoga što poziva na zajedničko iskustvo, a to je javni lik Isusa iz Nazareta, gdje su svi ljudi u mogućnosti dijeliti to zajedničko znanje o Isusu iz Nazareta kao čovjeku i javnoj osobi.

Upravo je to razlog zašto kristologija počinje s Isusom iz Nazareta, s njegovim javnim djelovanjem koje je povijesna činjenica dostupna zajedničkom iskustvu svih ljudi. U toj kristologiji "odozdo" razmatra se lik Isusa iz Nazareta i iz toga tumači njegovo uskrsnuće te u konačnici božanstvo Isusa Krista. Polazeći od Isusa iz Nazareta, ta kristologija "ascendira"

slijedeći obrazac uskrsnuća i egzaltacije. Sada se postavlja praktično pitanje, kako sav taj bogati razvoj kristologije integrirati u jedinstvenu kristologiju? Haight predlaže konzistentnu metodu "kristologije odozdo" koja počinje ovdje dolje na zemlji, s ljudskim iskustvom i pitanjima, povijesnim likom Isusa iz Nazareta. To je kristologija koja se uvijek uzdiže od ljudskog iskustva kao svoje polazišne točke prema transcendenciji, ali se uvijek mora i objasniti na temelju iskustva koje ju je generiralo.

Pitanje koje se nameće jest: što možemo znati o povijesnom Isusu? Haight vjeruje da je moguće prodrijeti iza vjerom ispunjenih evanđeoskih izvještaja o Isusu i doći do nekih povijesnih podataka o Isusu. On smatra da nije moguće doći do apsolutno historijskog Isusa, već do onoga koji je relevantan za današnji svijet, što čini bitnu razliku u istraživanju o Isusu i nalazi se puno bliže kristologiji. Upravo treba prevladati historicizam i osloboditi Isusovo značenje od prošlosti te ga pokazati relevantnim iznad svoga ograničenog horizonta povijesti, jer jedino tako kristologija postaje moguća. Haight smatra poučnim primjere Rudolfa Bultmanna i Schuberta Ogdena, koji, pod utjecajem Martina Heideggera, nastoje osloboditi Isusov spasenjski sadržaj od empirijsko-povijesnih detalja iz njegova života, te ga smjestiti u egzistencijalnu stvarnost susreta s Bogom kojeg nam posreduje novozavjetna poruka. Treba, stoga, razlikovati između empirijsko-povijesnog i egzistencijalno-povijesnog Isusa, gdje se razlika ne odnosi na Isusa, nego na onoga koji percipira i vrednuje Isusa, jer su evanđelja egzistencijalno angažirana i vjerom ispunjena vrednovanja Isusa. Smisao istraživanja o Isus jest u tome da se predstavi takvog Isusa koji odgovara povijesnom Isusu, ali da bude relevantan za posebne vidove života u današnjem svijetu.

Posljedice istraživanja o Isusu na kristologiju treba razumjeti na dijalektički način kroz posredovanje konkretne, povijesne imaginacije i njezine uloge u svem spoznavanju. Kristologija se treba držati blizu najprimitivnije kerigme kao neke negativne norme, a ujedno kristološka tvrdnja nije pozitivno ograničena na prvotno svjedočanstvo o Isusu iz Nazareta, jer to nije zadnja riječ u kristologiji. Iz toga će izrasti napetost između povijesne rekonstrukcije Isusa i transcendentnih i doktrinarnih aspekata kristologije. Povijesni Isusov lik jest polazišna točka i struktura odnosa prema njegovom čovještvu i božanstvu. Istraživanje o Isusu služi kao negativna norma u oblikovanju integralne kristologije, što znači da netko ne može tvrditi o Isus nešto što se pozitivno isključuje u povijesnom konsenzusu. Ono istovremeno daje pozitivna usmjerenja za kristološku interpretaciju kroz aktivnu dimenziju i kreativnu ulogu imaginacije.

Vezanost ljudske egzistencije i spoznaje za ovaj svijet čini da je i svekoliko religiozno iskustvo posredovano historijskim medijima. Isus je za Haighta medij kršćanske vjere. On je

središnji medij, središnji izvor sadržaja kršćanske vjere i susreta s Bogom u vjeri te ujedno i prvotni hermeneutički princip interpretacije svih drugih kršćanskih simbola. Isus ne donosi nikakav apologetski odgovor na pitanje Božje opstojnosti, nego pokazuje Božju vladavinu u postojećoj religioznoj kulturi, što se potvrđuje uskrsnim iskustvom i uzašašćem kao potvrdom njegova posredovanja. U tom kontekstu se počinju razvijati kristologije kao tumačenja Isusa Krista kao posrednika Božjeg samopriopćenja ljudskom postojanju. Haight preuzima od Johna Smitha da je takvo religiozno posredovanje simboličko. Isus je također Božji simbolički posrednik kršćanskoj vjeri.

Haight koristi simbol kao središnji teološki princip po uzoru na Rahnera, Schillebeeckxa i druge, ali ga uključuje u historijski svjesnu kristologiju odozdo. Definira ga kao nešto što posreduje drugo različito od sebe, a što ne može biti znano bez simbola koji otkriva najdublje aspekte stvarnosti koji se inače ne mogu spoznati na drugačiji način. Simbol je različit od znaka koji je samo referencijalan, tj. označava, ali ne posreduje, dok simbol istinski otkriva i čini prisutnim ono što simbolizira.

Haight razlikuje konkretni od konceptualnog simbola. Konkretni simbol može biti osoba, stvar, događaj, odnosno biće koje posreduje stvarnu prisutnost unutar sebe nečeg različitog od sebe. Isus je za Haighta konkretni Božji simbol koji posreduje Boga svijetu. U njemu ljudi mogu susresti Boga kako onda tako i danas. Konceptualni simbol je pojam, riječ, metafora, parabola, pjesma, evanđelje ili priča koja otkriva nešto drugo i čini ga prisutnim u mašti i umu. Konceptualni se referira na konkretni simbol onda kad posreduje određeni događaj. Na primjeru Isusova egzorcizma razlikujemo izvještaj koji je konceptualni simbol i sam događaj egzorcizma koji je konkretni simbol. Unutarnja veza između tih dvaju simbola je kauzalnost božanske moći koja je na djelu u Isusu.

Simboli su za Haighta temelj za opisivanje svega religioznog znanja transcendentne stvarnosti, jer se objava događa u ljudskom iskustvu kroz simboličku medijaciju, a i odgovor vjere izražen je u simbolima. Za Haighta je sve znanje o Bogu simboličko, a specifično kršćansko znanje o Bogu ustanovljeno je spoznajom Boga u Isusu kao Kristu što je također simbolički govor. Isusova posebna uloga kao donositelja Božjeg spasenja i pitanje njegova statusa u odnosu na Boga mora se izraziti simboličkim jezikom.

Haight navodi šest karakteristika religioznog simbola. 1) Simbolička komunikacija zahtijeva participaciju ili sudjelovanje, odnosno subjektivni ili egzistencijalni angažman. 2) Kognitivni aspekt te participacije sastoji se u tome da simboli posreduju značenje našem umu u čemu je i on sam djelatan u otkrivanju značenja simbola. 3) Religiozni simboli sudjeluju i pokazuju prema transcendenciji. 4) Oni otkrivaju bit ljudske egzistencije, a u suodnosu su s

temeljnim težnjama ljudske vrste. Posreduju samospoznaju i uvid u temeljno značenje čovječanstva prema svekolikoj stvarnosti. 5) Religiozni simboli imaju polivalentnu strukturu, jer se ultimativna stvarnost ljudskom umu pokazuje na kontradiktorne načine odbijajući bilo kakvu konceptualizaciju. Ta napetost izražena kroz kontradikciju razrješuje se kroz simbole, jer oni mogu izraziti mnogostruke vidove stvarnosti nadilazeći diskurzivne i konceptualne izričaje kvaliteta transcendencije. 6) Religiozni simboli imaju dijalektički karakter koji im omogućuje tvrditi suprotne stvari o simbolu, jer on nije ono što simbolizira, a ipak to čini prisutnim. Tu se Haight poziva na Eliadea koji objašnjava dijalektiku svetih stvari (hierofanija). Neka zemaljska stvar (sveti kamen) postaje objaviteljem svetoga istovremeno ostajući u svom zemaljskom okolišu. To napeto jedinstvo i razlika između svetoga i ovosvjetskoga, svetoga i profanoga unutar simbola čini ključ za formalnu kristologiju, kaže Haight. Svaki pokušaj dokidanja te napetosti u korist jedne ili druge strane razorilo bi religiozni simbol. Na primjeru tijela Haight želi pobliže objasniti taj dijalektički karakter simbola tvrdeći da tijelo jest i nije moje vlastito ja. To je karakteristika svih religioznih simbola pa i klasičnoga kristološkog nauka gdje se kroz Kalcedonski sabor kaže da Isus jest i nije božanski, da jest i nije samo čovjek. Nazivajući Isusa Božjim simbolom, Haight nalazi način kako predstaviti ulogu Isusa Krista u povijesno različitoj kršćanskoj vjeri, kako objasniti na koji način Isus spašava te koje su karakteristike njegove osobe.

Isus iz Nazareta je temelj kristologije koja je i sama simbolička disciplina. Haight se želi usmjeriti ne samo na Isusov humanitet (koji ga čini univerzalno dostupnim), nego i na njegovu distinktivnu individualnost, jer simboli upravo donose univerzalno relevantno značenje kroz svoju individualnu konkretnost, gdje se univerzalnost Isusa kao simbola oslobađa partikularnosti ostajući individualnim ljudskim bićem. Simbolička interpretacija Isusa nije govor o tome tko je Isus u samome sebe, nego je to postupak u kojem Isusu uvijek prilazimo s religioznim pitanjem koje je pitanje spasenja, a uvijek uključuje i pitanje o Bogu. Isusovo poslanje je posredovanje Boga, a ne otkrivanje što je on u sebi, jer je on medij ili posrednik Božji. Religiozno pitanje uključuje i osobu koja pita. Zato je simbolička interpretacija Isusa objektivna i subjektivna. Haight smatra da Isus nije komunicirao objektivni niz doktrinarnih iskaza, nego Božju spasenjsku prisutnost.

Haight kritizira kristocentričnu tendenciju u kristologiji, jer Isusa nije moguće odijeliti od Boga koga posreduje, a Isus koji ne simbolizira Boga ne pobuđuje nikakav osobiti religiozni interes. Stoga je samo Isus kao simbol Božji predmet kristologije. U tom kontekstu odgovor na pitanje, da li je Isus objekt kristologije, mora biti dijalektički, jer simbol koji posreduje Boga, jest i nije objekt kristologije. Na isti način, Haight smatra da Isus jest i nije

objekt kršćanske vjere jer se ona ne zaustavlja na njemu, nego je vjera u Boga kojeg Isus posreduje. Nadalje, odgovor na pitanje, je li Isus objekt kršćanskog bogoštovlja, za Haight mora biti dijalektički, jer Isus nije štovan zato što je ljudsko biće, nego zato što utjelovljuje Boga i čini ga prisutnim. Štovan je ukoliko je simbol i sakrament Božji.

Haight stoga, u kontekstu međuvjerskog dijaloga, predlaže teocentrično kršćanstvo, jer i druge religije imaju svoju vrijednost u Božjoj providnosti. Teocentrizam bi, smatra on, trebao biti opći religiozni svjetonazor, u kojem je Bog u središtu, a ne Isus Krist. U kršćanskom kontekstu, Isus je u središtu kršćanskog pogleda na Boga, iako je Bog središte sve stvarnosti.

Kristologija nastaje kroz različite interpretacije o Isusu, koje nisu bile njegove vlastite interpretacije o samome sebi, jer on nije bio objekt svoga vlastitog propovijedanja usprkos pitanjima o njegovoj osobi i autoritetu. Iz tog razloga Haight ne nalazi povijesni temelj za implicitnu kristologiju niti je smatra nužnom za kontinuirani i koherentni razvoj kristologije, što ipak ne znači da je kristologija ograničena u svojim tvrdnjama o Isusu Kristu na povijesne iskaze ili na Isusove interpretacije o samome sebi. Te interpretacije Isusa na izričit način počinju nakon njegove smrti i u svijetlu uskrsnog iskustva. Haight potvrđuje identitet ovozemaljskoga i pouskrsnog Isusa, te simbolički karakterizira izvještaje o Isusovim ukazanjima i praznom grobu. To su konceptualni simboli koji komuniciraju da je Isus živ i uzvišen kod Boga te ih se ne smije uzimati kao deskriptivne povijesne izvještaje, nego kao iskaze koji izražavaju iskustvo zajednice da je Isus živ, uskrsnuo, uzvišen i s Bogom. Razlog tomu Haight nalazi u simboličkoj naravi govora o transcendentalnim stvarnostima i vjerojatnosti da su upravo na taj način i s tom nakanom ti izvještaji prvotno oblikovani. Iskustvo Isusa kao uskrsloga je uvjet mogućnosti kristologije i pokazatelj posebnog odnosa koji nadilazi odnos Stvoritelja i stvorenja te otkriva sudbinu čovječanstva kao takvoga. Uskrsnuće je potvrda istinitosti Isusove poruke.

I sam pojam uskrsnuća Haight razumijeva simbolički, a samo je "uskrsnuće" objekt vjere-nade, a ne izravno reprezentativnog znanja odnosno nije partikularni povijesni događaj kojem su svjedočili neki pojedinci. Ono je simbol koji odgovara univerzalno dostupnom iskustvu kroz Pismo i kršćansku zajednicu, a objekt tog iskustva je Bog koga Isus posreduje i sam Isus u svom odnosu prema Bogu. To iskustvo po dinamizmu simboličke komunikacije potencijalno je dostupno svakom čovjeku i kao takvo uvjet je mogućnosti kristologije. Haight se slaže sa Schillebeeckxom da nema velike razlike između iskustva učenika o uskrslom Isusu i našeg vlastitog kršćanskog iskustva o istoj stvari, iako postoji određena stupnjevita različitost i istovjetnost kako bi se opravdalo obraćenje učenika od iluzije do čvrste vjere u

Uskrsnuće. Haight predstavlja Logos i pneumatološku kristologiju kao dvije vitalne kristologije unutar okvira novozavjetnog kristološkog pluralizma, unatoč značajnim razlikama između njih. Premda on smatra da su obje kristologije legitimne, ipak pokazuje određenu sklonost prema pneumatološkoj, u najmanju ruku zbog toga što smatra da Logos kristologija nije potpuno etablirana ili je manje u skladu sa suvremenim senzibilitetima.

Na temelju Proslova Ivanova evanđelja, Isus je zamišljen kao Božji Logos vječno s Bogom i preegzistentan svojoj inkarnaciji. Inkarnacija Božjeg Logosa je temeljna za Logos kristologiju. Božji Logos je percipiran kao onaj koji je Bog, ali ipak različit od Boga Oca. Zaključeno je da ne mogu postojati dva Boga. Logos je bio izvršitelj Božjeg stvaranja svijeta prije svojega utjelovljenja.

Haightova reinterpretacija ovakve vrste Logos kristologije počinje s pet objekcija. Umjesto metodološkog pristupa "odozgo", on predlaže pristup "odozdo", ne iz imanentnog Trojstva nego od povijesnog lika Isusa iz Nazareta kao kristološke polazišne točke. Prisutnost Boga kao Logosa Isusu i njegova prisutnost kao Duha nama, ugrožava Isusovu konsupstancijalnost s nama. Kako bi ustvrdio Isusovu konsupstancijalnost s nama, Božja prisutnost njemu ne smije se razlikovati od Božje prisutnosti nama. Logos kristologija ne bi trebala isključivati mogućnost drugih inkarnacija tvrdeći da Isus potpuno i konačno objavljuje Boga, čime konstituira i uzrokuje spasenje svih ljudi u svim vremenima. Ako se kaže da je Isus iz Nazareta, kao partikularni događaj u povijesti, konstitutivni uzrok svih milosti, Haight smatra takvu tvrdnju nekonzistentnom s jezikom univerzalne milosti i nadnaravnog egzistencijala. U svakom slučaju, postoje i druge, barem fragmentarne povijesne realizacije zajedništva između Boga i čovječanstva.

S obzirom na zahtjeve povijesne svjesnosti i vitalnosti Logos kristologije u postmodernom kontekstu, Haight ne vidi nikakvog razloga zašto Logos kristologija ne bi mogla započeti "odozdo", tj. od povijesnog Isusa i pluralnosti njegovih interpretacija u Novom zavjetu. Ispravno tumačenje novozavjetnih simbola ima ključnu ulogu u reinterpretaciji Logos kristologije. Simboli su u osnovi metafore koje se odnose na Boga, koji, na primjer, nije drukčiji od Božje Riječi. Te metafore izražavaju određene aspekte Božje aktivnosti u svijetu.

Starozavjetni metaforički simboli su ponekad personificirani. Te personifikacije su zamišljene kao govorne figure. Međutim, kad ih se shvati doslovno, Božja Riječ postaje stvarnost različita od Boga. Ona postaje hipostatizirana, individualna i objektivna stvarnost, potkopavajući tako snagu simbola. Nadalje, takve personifikacije i hipostatizacije postaju posrednici između Boga i svijeta. Zbog Božje svetosti, ti posrednici premošćuju jaz između

Božje transcendencije i imanencije, omogućujući mu da bude djelatan u svijetu. Kako bi spriječio krivo tumačenje biblijskih simbola Riječi, Logosa i Duha, te proces personifikacije, Haight koristi izraze "Bog kao Riječ" ili "Bog kao Duh".

Metaforu inkarnacije ne treba shvatiti doslovno ili na imaginativan način, kroz trostupanjski okvir aleksandrijske kristologije (silazak, poslanje i uzlaženje k Ocu). Haight daje prednost antiohijskoj matrici nastanjujuće kristologije, koje štiti dualnost i integritet Isusova božanstva i čovještva.

Pneumatološka kristologija također započinje "odozdo" s povijesnim razmatranjem Isusa iz Nazareta. Biblijski simbol Boga kao Duha se odnosi na Boga, materijalno i numerički je identičan s njim. Bog kao Duh govori o Bogu izvan imanentnog Božjeg sebstva, u smislu njegove prisutnosti i djelovanja u stvorenom svijetu.

Isus je sam iskusio prisutnost i djelovanje Boga kao Duha u svom životu. On je bio svjestan da su silna djela koja je činio posljedica moći Boga kao Duha koji je po njemu bio na djelu.

Haight je predstavio neke prednosti pneumatološke kristologije u usporedbi s Logos kristologijom. Prema njegovu sudu, pneumatološka kristologija je više inkluzivna s obzirom na druge novozavjetne kristologije, a simbol Duha je prikladniji u opisivanju Božjeg djelovanja i prisutnosti u i po Isusu. On se direktnije referira na Boga, izbjegavajući opasnost personifikacije i hipostatizacije metafore. Osnovna metafora pneumatološke kristologije je metafora osnaženja, koja je najbolji izraz Božje prisutnosti u Isusu i djelovanja u njemu. Bog kao Duh ne dokida ljudsku slobodu, nego ju osnažuje i povećava, tako da Isus može ostvariti svoju ljudsku egzistenciju. Božja prisutnost u Isus nije "priloška" (adverbijalna), nego ontološka, zbog toga što je Bog ondje gdje djeluje.

Adekvatnost pneumatološke kristologije treba demonstrirati kroz ispunjavanje standarda nicejskoga i kalcedonskoga saborskog nauka. Iako je taj nauk normativan, treba ga reinterpretirati na način koji bi ispunio zahtjeve suvremenog miljea. Interpretacija se svodi na kompatibilnost jezika Boga kao Duha i jezika inkarnacije. Pneumatološka kristologija ne zamišlja inkarnaciju na način preegzistentnog Logosa, nego ju vidi unutar Isusove svijest kao ljudskog bića, koja razjašnjava značenje inkarnacije. Nije moguće misliti o Isusovoj preegzistenciji, zbog toga što je Bog preegzistentan Isusu. Isus, koji je stvorenje kao i mi, ne može preegzistirati svome stvaranju. Ta Isusova preegzistencija može biti shvaćena jedino na isti način na koji druga ljudska bića preegzistiraju svojem stvaranju (u Božjem planu ili nakani). Inače, Isus ne bi bio konsupstancijalan s nama. Na taj način, inkarnacija ne potkopava Isusovo čovještvo. Metafora osnaženja izbjegava tu opasnost. Božji Duh osnažuje

Isusa, tako da je Isus utjelovljenje Boga kao Duha. Božja osobna prisutnost i djelovanja u Isusu ne smije se shvatiti kao ontološka inkarnacija, isključujući mogućnosti nijekanja Isusove konsupstancijalnosti s nama. Ta inkarnacija ne postaje adopcija (posvojenje), zbog toga što Duh prebiva u Isusu *ab initio*, od prvog trenutka njegove egzistencije.

U nicejskom nauku, Haight ne vidi afirmaciju samog Logosa, nego onoga što je sadržano u inkarnaciji. On parafrazira nauk na način da tvrdi da nitko manji od Boga nije bilo prisutan i djelatan u Isusu. Stoga, simbol Boga kao Duha ima isti potencijal izraziti nauk kao i simbol Boga kao Logosa. Štoviše, simbol Boga kao Duha može to učiniti još jasnije i snažnije budući da je Logos sklon personifikaciji i hipostaizaciji što ga čini podložnim subordinacionizmu.

Na temelju pneumatološke kristologije, Haight reinterpretira kalcedonsku formulu govoreći da je Isus bio ljudska osoba s integralnom ljudskom naravi u kojem je nitko manji od Boga, dakle božanska narav, bila na djelu. Na taj način, on nastoji sačuvati ne samo Isusovo cjelovito čovještvo, nego također i njegovu ljudsku egzistenciju. Ta reinterpretacija čini pomak od statičke i apstraktne ontologije o Bogu, prema Bogu kao osobnoj, dinamičkoj aktivnosti, koja je osobno prisutna kao Duh. Razlika između Božje prisutnosti u Isusu i u nama izražena je kvantitativno, pojmovima stupnja, intenziteta i učinkovitosti. Stoga, može se reći da je Boga kao Duh bio prisutan u Isusu u najvišem stupnju. Na taj način Haight želi sačuvati Isusovu jedinstvenost, njegovu istinsku čovječnost i konsupstancijalnost s nama.

Isusovo čovještvo je polazišna točka kristologije "odozdo", u kojoj svaki iskaz o Isusu mora biti povezana s Isusom iz Nazareta kao povijesnim likom. Još preciznije, polazišna točka nije "čovještvo" ili Isusova ljudska narav, nego povijesni dolazak osobe Isusa iz Nazareta. Isus je ljudska osoba s integralnom ljudskom naravi, u kojoj nitko manji od Boga nije bio na djelu. Nije dovoljno afirmirati Isusovu integralnu ljudsku narav, nego je nužno tvrditi njegovu ljudsku egzistenciju. Ako je Isus konkretni simbol Boga, on je ljudsko biće s ljudskom individualnošću. Haight kritizira Kalcedonski sabor zbog toga što se odrekao predstaviti Isusa u smislu sinoptičkih evanđelja, a okrenuo se apstraktnim i općim metafizičkim kategorijama naravi, osobe, supstancije i bića. Kalcedon govori o Isusovoj integralnoj ljudskoj naravi, ali ne i o ljudskoj egzistenciji. Umjesto toga, Isusova ljudska narav je samo instrument Logosa, koji je uzima u sebe. Haightova kritika nije usmjerena protiv sadržaja kalcedonskog nauka, nego protiv njegovog teoretskog konteksta. Soteriologija je ključ za otkrivanje fundamentalnog značenja kalcedonskog nauka. Haight sažima značenje Kalcedona u izjavu da nitko manji od Boga nije prisutan i djelatan za ljudsko spasenje u punoj ljudskoj egzistenciji Isusa iz Nazareta. Isus kao ljudsko biće donosi autentičnu objavu i

spasenje ljudske egzistencije. Kalcedon otkriva dijalektičku strukturu Isusa kao povijesnog simbola Božjeg spasenja čovječanstva. Polazišna točka nauka jest vjersko iskustvo u kojem je Isus doživljen kao posrednik Božjeg spasenja. Haight je prerekao kalcedonsku izjavu na način da je ustvrdio kako je Isus ljudska osoba s dvije naravi, zadržavajući jezik jedne osobe s dvije naravi i Isusovu individualnu ljudsku osobnost, koja u sebi integrira božansku i ljudsku narav. Kalcedon je zamišljen kao dijalektička dopuna Niceje, ali mu je nedostajao prikladan konkretni jezik. Stoga, Kalcedon treba preformulirati na način da se afirmira realnost Isusa kao ljudskog bića sa snažnim povijesnim naglaskom u postmodernom kontekstu. Haight čini pomak prema antiohijskoj matrici nastanjenja Duha u Isusu, koja, polazeći "odozdo", čuva Isusovu konsupstancijalnost s nama i prikazuje Isusa kao ljudsko biće.

Haight se pita, što je predmet nicejskog nauka. Je li to Isus, Logos ili Bog? Postojala je određena konfuzija zbog pitanja Isusova statusa i problema mjesta Logosa unutar božanstva. Stoga, može se reći da Niceja nije bila o Isusu, nego o vječnom Sinu (Logosu) prema kojem se ne možemo odnositi imaginativno kao prema Isusu iz Nazareta. Haight razumijeva Arijevu herezu kao negiranje Božje spasenjske prisutnosti kao Logosa u Isusu. U tom smislu, Isus je tema nicejskog nauka zbog toga što je nemoguće reći bilo što o unutarnjem Božjem životu bez susreta s Bogom u Isusu. Haightova kritika nicejskog jezika tiče se problema hipostatizacije Logosa i pomaka od novozavjetne kristologije odozdo prema kristologiji odozgo. Religiozni simbol Logosa trebalo je razumjeti kao izričaj jednog Božjeg aspekta ili jednostavno kao referencu na Boga. Budući da Haight definira strukturu kršćanske vjere kao susret s Bogom koji je povijesno posredovan događajem Isusa iz Nazareta, Niceja ne može predstaviti misaoni pokret od Božje naravi prema Isusovom božanskom karakteru. Moguće je imati bolje razumijevanje Boga i njegove naravi polazeći od susreta s Bogom u Isusu. Niceja percipira Isusovo božanstvo polazeći od činjenice da se Bog da susreti u Isusu. Isus je božanski zbog toga što se Boga susreće u i po njemu poradi ljudskog spasenja. Haight vidi Niceju kao ispovijest Isusova božanstva na temelju toga što je on nositelj spasenja u susretu s Bogom. Spasenje kao takovo se definira kao susret s Bogom u Isusu. Isus nije Bog, nego posrednik susreta s Bogom koji Boga čini prisutnim na spasenjski način, tako da nitko manji od Boga jest onaj s kojim se čovjek suočava u Isusu. Haight parafrazira značenje Niceje na način da kaže da nitko manji od Boga nije bio i nije prisutan i djelatan u Isusu. To znači da Bog, kojeg susrećemo u Isusu za naše spasenje, jest pravi Bog.

Dijalektička struktura religioznih simbola i jezik definira kristološki okvir. Haight nalazi dijalektičku strukturu u ljudskoj osobi čije se jedinstvo doživljava u napetosti između njezinih različitih sastavnih dijelova. Stoga, možemo izricati dijalektičke tvrdnje

identificirajući se sa svojim tijelom i u isto vrijeme tvrditi da ljudska osoba nije to tijelo. Haight primjenjuje istu teoriju na osobu Isusa Krista. Moguće je reći da Isus Krist jest i nije čovjek, jest i nije božanski. Haight nalazi istu dijalektiku i u kršćanskom štovanju Isusa. Isusa se nije štovalo kao ljudsko biće, nego kao onoga koji utjelovljuje Boga i čini ga prisutnim. Kad se netko moli Isusu, on se moli Bogu po Isusu. Isus je donositelj Božjeg spasenja, ali spasenje dolazi jedino od Boga. Isus kao simbolički posrednik čini prisutnim nekoga različitog od sebe, Boga. Sva objava je dijalektički susret s Bogom u Isusu kroz simboličku medijaciju. Božja prisutnost u Isusu jest ontološka zbog toga što je Bog ondje gdje djeluje. Rekne li netko da je Isus Bog ili samo ljudsko biće, to mora biti dijalektički iskaz zbog toga što Kalcedon i Niceja tvrde da je Isus istinski božanski i ljudski.

Osobito važnu ulogu za reinterpretaciju kršćanskih simbola ima Haightovo razumijevanje inkulturacije u kojoj je osnovni zadatak teologije i kristologije preuzimanje forme konkretne kulture u kojoj se želi navijestiti kršćanska poruka. Haight koristi sliku sjemena koje predstavlja vjeru koja se kao sjeme može posaditi u bilo koju zemlju (kulturu) iz koje onda prima hranu za svoj rast u zrelosti. Različitost plodova istog sjemena ovisi o različitoj zemlji odnosno kulturalnim uvjetima u kojima se vjera implementira.

Iz tog je vidljivo nejasno artikuliranje odnosa vjere i kulture gdje se vjera tretira kao nekakav "supstrat" koji je moguće izvući iz kulture u kojoj se implementirala te ju presaditi u druge kulturalne uvjete. Vjera je srce kulture i nigdje ju ne nalazimo u "čistom obliku", nego je ona uvijek inkulturirana, te nije moguće vjeru odvojiti od kulture kako bi je se ponovno presadilo u drugu kulturu. Prema Ratzingeru inkulturacija je zapravo interkulturacija kao susret kultura koje su usmjerene prema međusobnom oplemenjivanju, obogaćivanju, pročišćavanju i stapanju, što kod Haighta nije jasno izraženo. U tome je vidljiva opasnost manihejskog shvaćanja gdje se vjeru tretira kao kulturalno "golu" i u stalnom traganju za svojim kulturnim tijelom, te kao da živi samo od posuđenih kultura kao izvanjskih formi. Takvo shvaćanje dovodi u opasnost i povijesnost utjelovljenja po kojem bi Krist uvijek iznova svlačio svoje povijesno tijelo i uzimao neko drugo tijelo one kulture u kojoj se vjera nastoji implementirati, a što bi bilo protivno i samom Haightovom naglašavanju važnosti povijesne svjesnosti.

Haight se naglašeno pozitivno postavlja prema kulturama općenito i ne tematizira probleme inkulturacije u one kulture koje u sebi sadrže ideje i obrasce koji su potpuno u suprotnosti s evanđeljem (primjerice *kultura smrti*), pretpostavljajući bitne odrednice neke kulture sadržaju vjerskih istina, ne vodeći računa o tome da evanđelje treba pročistiti,

oplemeniti i usavršiti svaku kulturu kako bi ista u svojoj vlastitoj tradiciji donijela originalne kršćanske plodove.

Prihvaćajući metodu kristologije "odozdo", Haight čini nekoliko važnih epistemoloških pomaka kada jezik koristi hermeneutički i simbolički, a ne objektivistički i kategorijalno ili kada polazi od povijesti, a ne metafizike ili kada pristupa apologetski, a ne autoritarno, pozivajući se na iskustvo. Za njega biblijski tekstovi nisu dokaz, nego povijesno-hermeneutički materijal, a sva spoznaja transcendencije nije direktno referencijalna, nego simbolički posredovana. Pismo nije izvor direktne Božje samokomunikacije, nego izvor ljudskog diskursa koji posreduje susret s Bogom, što se naziva objavom i ono se stalno treba reinterpretirati i uvijek iznova usvajati. Prema Haightu, pristup Bogu nije direktan niti objektivan, a unutarnji božanski život nije podložan izravnom pojmovnom spoznavanju, pa ipak nas simboličko posredovanje transcendencije stavlja u kontakt s otajstvom i posreduje njegovu prisutnost.

Haight smatra da se značenje ne može reducirati na namjeru autora, već ga treba smjestiti u susret interpretatora sa stvarnošću kojoj se tekst obraća. Pluralistički pogled na transcendenciju definira da niti jedna povijesna situacija ne može biti jedinstveno privilegirana u svojem odnosu prema transcendentnoj stvarnosti. Takva postavka omogućuje supostojanje različitih, pa i kontradiktornih, uvjerenja ili vjerovanja što Haightu omogućuje pozitivno vrednovanja svih religijskih medijacija. Tim će stavom Haight zanijekati temeljne istine o Kristu koje Crkva naučava i okrenuti se protiv samoga sebe i postavki od kojih je krenuo.

Haight restriktivno poima objektivnost svodeći je na mogućnost stjecanja znanja o konačnoj stvarnosti, te time religiju reducira na stvar subjektivnog iskustva i osobnih preferenci. Oštro razlikovanje vjere i vjerovanja snažno je egzistencijalistički obilježeno, u čemu se iskustvo transcendentnoga pojavljuje kao kriterij pravovjerja. Kod pitanja kognitivne dimenzije religioznog iskustva, Haight kaže da vjera nije znanje, ali da je kognitivna, što opet ne znači da nam daje uvid u sam karakter transcendentne stvarnosti. Na drugom mjesto opet napušta takvo stajalište kada priznaje da je Bog osoban i samopriopćujući, a onda opet ne priznaje mogućnost razumijevanje Božjeg unutartrojstvenog života na način objektivne spoznaje.

Na isti način i u pitanju naravi simbola, Haight s jedne strane prihvaća Rahnerovu teoriju simbola, a s druge strane zajedno s Tillichom inzistira na dijalektičkom karakteru simbola dajući onom "jest" različito značenje. Isus kao simbol jest čovjek jednostavno i direktno, a božanski je drugotno, u izvedenom smislu, ukoliko posreduje božansko. Na kraju

ipak, Haight priznaje dinamičku orijentaciju prema istinitom i realnom koja bi treba probiti granice njegova restriktivnog religioznog spoznavanja, ali u konačnici predlaže unitarni koncept Boga i punu, ali samo ljudsku Isusovu narav.

Haightov metodološki pristup ima posljedice na shvaćanje Isusova uskrsnuća, gdje se vjera u uskrsnuće ne povezuje s vjerovanjem u neko izvanjsko čudo, empirijski povijesni događaj koji ima svoje svjedoke, nego s uvjerenjem da je Isusova poruka istinita. Isus je uskrsnuo samo zato što živi u memoriji svojih učenika. Svijest o Isusovom uskrsnuću posreduju samo sjećanje na ovozemaljskog Isusa i istinitost njegove poruke. Što se tiče praznoga groba, Haight tvrdi ne samo da grob nije bio prazan, nego i istinsko vjerovanje u Isusovo uskrsnuće čini prazan grob nespojivim s Isusovim uskrslim stanjem, te u principu nema nužnosti praznoga groba za vjeru u uskrsnuće. Haightovo svođenje vjere u uskrsnuće na sjećanje na Isusovo javno djelovanje rezultira time da se može reći da je Isus "uskrsnuo" u umu svojih učenika. Za njega ono nije niti povijesno niti duhovno, nego simboličko, jer usmjerava na postojanje Boga stvoritelja u vlastitom životu vjernika, što se ne može shvatiti izravno ili neposredno. Najintrigantnije je Haightovo naglašavanje kontinuiteta Isusova uskrsnuća i uskrsnuća drugih ljudi, jer tvrdi da ono što je Bog u Isusu učinio, to Bog čini od početka, jer je spašavati u njegovoj naravi.

Haightova teorija simbola, na kojoj temelji razumijevanje kristološke reinterpretacije, pati od unutarnje nekoherentnosti upotrebe samog pojma "simbola" u kristologiji. Naime, razumijevanje naravi i značenja simbola je toliko široko da se čini da obuhvaća gotovo sve. Vrlo različita upotreba dovodi do nemogućnosti razlikovanja "simbola" i "simboličkoga". Ponekad se i metafore ne razlikuju od simbola. Osim toga, nalazimo i neujednačenu primjenu tzv. Božjih simbola gdje se na jednom mjestu tvrdi da je Božji Duh simbol, a na drugom opet da je Božji Duh jednostavno Bog. Moguće je doduše da se tu radi o miješanju kolokvijalne i tehničke upotrebe pojma, na što Haight prethodno ne upozorava. Haight ne razlikuje jasno između "znaka" i "simbola", a također miješa "naravne" i "konvencionalne" znakove, te različite analogije svodi samo na metaforičke.

Haight se u svojoj teoriji simbola poziva na Rahnera, iako postoji temeljna razlika između tih dviju teorija, koja se sastoji u različitoj polaznoj točki. Haight svoju teoriju utemeljuje na hermeneutičkoj i interpretacijskoj teoriji, a Rahner na teološkoj antropologiji u kojoj čovještvo "nosi stigmu beskonačnoga" u samom svojem biću. Dinamika pluralnog jedinstva bića Rahnera upućuju na zaključak da su sva bića po svojoj naravi simbolička, te se spoznaju i ostvaruju na simbolički način. Temelj Rahnerove teologije simbola pretpostavlja nauk o imanentnom Trojstvu i nudi nam teološku antropologiju "odozgo". Ono na čemu

Rahner temelji svoju teologiju simbola, nauk imanentnog Trojstva, Haight snažno odbacuje. Kod Rahnera simbol čini više od samom "uprisutnjavanja" drugog po medijaciji. On je samorealizacija u sebi simbolizirane stvari konstitutivna njezinoj prisutnosti.

Prenaglašavanje simbolizma u slučaju kršćanskih tvrdnji o Isusu isključuje svaku mogućnost da se kaže da je Isus Bog, jer simbol po definiciji posreduje nešto različito od sebe, pa je princip separacije u Haightovoj kristologiji snažniji od principa kristološkog jedinstva. Nediferencirana primjena kategorije simbola na osobe i na nežive objekte znači potencijalno instrumentaliziranje osobe. U slučaju Isusa kao simbola, Haight ne nudi analizu odnosa između simbolizacije i medijacije, pa onda nije jasno jesu li sve medijacije simboličke i na koji način svi simboli posreduju, što u konačnici dovodi do pretjeranog naglašavanja božanske transcendencije u kojoj se Bog pokazuje kao neosoban i nezainteresiran za čovjeka. Haightov simbolički redukcionizam zabranjuje "intervencionistički" pogled na Božje djelovanje, odnosno onemogućuje Božje djelovanje u vremenu i povijesti. Haight reducira sav teološki jezik na simbolički jer tvrdi da, zbog Božje potpune transcendencije, ne možemo imati direktno znanje i iskustvo o Bogu, već samo ono koje dolazi iz "religioznog pitanja", a koje provocira ljudsko iskustvo zla i smrti, te želja za srećom i blagostanjem. Haight ne daje odgovor otkud dolaze odgovori na ta pitanja i u tome se očituje mnogo dvoznačnosti i dilema u Haightovoj prezentaciji.

Kod Haighta religiozno iskustvo transcendentalne stvarnosti ne izriče se simbolički, nego sam simbol "vodi" nekoga u simboličko iskustvo te stvarnosti. Haight ne daje odgovor što utemeljuje istinu i valjanost takvog simbola ako on jedino i potpuno dolazi iz povijesnog i kulturalnog iskustva ovosvjetskoga poretka, a nije utemeljen na religioznom iskustvu. Iz toga je vidljivo da ne postoji epistemološka veza između simbola i transcendentalne stvarnosti, jer simbol dolazi isključivo iz kulture i sadašnjeg iskustva zajednica. Zato je simbol sveden na arbitrarno poimanje transcendentalne stvarnosti u nekoj pojedinoj kulturi iz koje nije moguć skok prema transcendentalnoj stvarnosti koja bi nadilazila granice te kulture. Ne postoji, dakle, nikakav simbolički realizam niti autentična epistemološka baza na kojoj bi se takav realizam utemeljio, te referent takvog realizma nije "stvarni" Bog, nego samo stvarna povijesna kultura ili zajednica iz koje nastaje. U konačnici, Haight želi utemeljiti epistemološku vezu na odnosu Stvoritelja i stvorenja. No, postavlja se pitanje, kako je sada moguće reći da je Bog činjenično i objektivno Stvoritelj i da i taj pojam nije simbolički te da ne predstavlja Božju primordijalnu intervenciju?

Zanimljiva je i Haightova upotreba pojma "transcendentalne stvarnosti" umjesto pojma Boga kojoj je čini se razlog u tome da ona ne implicira biće različito od povijesno

kozmičkog poretka i mogla bi sasvim dobro funkcionirati unutar povijesnog kozmičkog reda, što rezultira jednom vrstom ateizma oblikovanog jezikom religioznog simbolizma.

U reinterpretaciji Nicejskoga i Kalcedonskog koncila, Haight, polazeći "odozdo", ne dolazi do visoke kristologije kada govori o Isusu kao o jednoj ljudskoj osobi s integralnom ljudskom naravi u kojoj nitko manji od Boga nije bio spasenjski prisutan, jer se ista formulacija može primijeniti na bilo kojeg čovjeka. Tumačenje spasenjske prisutnosti Boga u Isusu na superlativan način također ne govori ništa o Isusovoj božanskoj naravi, jer to ne sprječava Boga da na isti način bude prisutan i u drugim pojedincima.

Haightovo razumijevanje klasične tradicije pati od nedostatka razlikovanja jezičnog oblikovanja dogme i njezinog sadržaja. Štoviše, svi prethodni iskazi sabora, teologa ili Pisma samoga nisu privilegirani trenutci neposredovane objave, nego samo ljudske interpretacije Isusa simbola u određenom kulturnom kontekstu te ta objava nema nikakvu prednost u odnosu na kasnije ili današnje teološke tvrdnje. Posljedice takvog stava su dalekosežne, a najteže u odnosu na Isusovo božanstvo, gdje Isus participira u Bogu, ali je od njega različit. Prihvaćajući pneumatološku kristologiju, Haight favorizira Isusovo čovještvo na štetu njegova božanstva braneći Isusovu jedinstvenost metaforom Boga kao Duha koji je u Isusu prisutan na superlativan način. Dijalektička narav simbola koja je obilježena napetošću omogućuje mu tvrditi da Isus jest i nije Bog, te da jest i nije čovjek, što ga vodi do sumnje u arijanizam. Naglašavajući integralno čovještvo, Isusovo božanstvo je kod Haighta skriveno unutar čovještva i manifestirano kroz njegovo čovještvo.

Haight opovrgava optužbu da je adopcionist, jer Duh prebiva u Isusu *ab initio*. Isto tako se protivi etiketi arijanizma, jer nitko manji od Boga djeluje u Isusu. Haight to nastanjenje shvaća više od neke slabe funkcionalne ili "priloške" prisutnosti Boga u Isusu, kao ontološku prisutnost, jer gdje Bog djeluje, tu Bog jest, kaže Haight. No, bez obzira na narav Božje prisutnosti u Isusu, ostaje pitanje božanske naravi samog Isusa na koje Haight, osim dijalektičkog, ne daje izravan odgovor.

Stoga se čini da Haightova kristologija u nauku o božanstvu Isusa Krista ne osvjetljava njegovu narav, nego samo naš pristup Bogu kroz Isusa Krista. Haightova afirmacija da je Isus Krist pravi Bog i pravi čovjek, u stvari je tvrdnja da do Boga dolazimo u Isusu Kristu i kroz pravoga čovjeka Isusa nalazimo Boga, pa je zato upitno je li Haight uopće prihvatio puno Isusovo božanstvo. Pod izgovorom da bi svaka "nedijalektička" tvrdnja da je Isus Bog umanjila Isusovo čovještvo i njegovu ljudsku jedinstvenost, Haight predstavlja Isusa kao osobu koja samo pokazuje iznad sebe prema Bogu, a da sam u isto vrijeme nije Bog.

U kontekstu pluralističke teologije, Haight ne vidi problem u potvrđivanju Isusova božanstva gdje Isus doduše nije jedina inkarnacija Riječi Božje. Ono što je Bog učinio u Isusu, Bog može učiniti u drugim religioznim posrednicima, što on zapravo i čini, smatra Haight. Za Haight je on istinski božanski, iako nije jedina božanska medijacija. On se nada da će u budućnosti biti moguće afirmirati Isusovo stvarno božanstvo koje neće biti isključivo.

Haightova pneumatološka kristologija u Isusu vidi ljudsku osobu koja je od prvog trenutka svoga postojanja bila ispunjena Bogom kao Duhom. U Isusu ne nalazimo preegzistentni božanski subjekt koji je postao djelatan u ljudskoj povijesti kroz ljudsku narav koju je uzeo kao svoju vlastitu. Možemo zaključiti da Isus, prema Haightu, nije vječni Božji Sin koji je postao čovjekom, nego samo čovjek koji je više od svih drugih ispunjen Bogom kao Duhom.

U Haightovoj simboličkoj kristologiji čini se da ponovno na nov način oživljavaju stare kontroverze iz četvrtog stoljeća, a osobita sličnost se pokazuje s poimanjem božanskog posredovanja kod Euzebija Cezarejskog. Euzebije kao i Haight tvrde da se po Riječi (po povijesnom čovjeku Isusu) može doći do spoznaje istine o Bogu, ali obojica izbjegavaju bilo kakvu identifikaciju Riječi s jednim istinskim Bogom. Stoga se Haightovu "deiktičku" teoriju božanskog posredovanja može podvrći istoj kritici koju je Atanazije uputio prema Euzebijevu modelu posredovanja kroz posrednička bića.

U *Priopćenju* Kongregacije za nauk vjere tvrdi se da Haightova knjiga, *Jesus, Symbol of God*, sadrži teške doktrinarne pogreške protivne istini božanske i katoličke vjere. Osobita pozornost posvećuje se metodi kritičke korelacije u kojoj je Haight sadržaj vjere podredio njezinoj prihvatljivosti i razumljivosti u postmodernoj kulturi koja oduzima kršćanstvu superiornost, a Krista ne postavlja kao apsolutno središte svih povijesnih posredovanja. Haightova reinterpretacija dogmatskih formula crkvenih sabora ne prenosi nepromjenjivi smisao dogmi, a niti pojašnjava niti obogaćuje njihovo razumijevanje, nego dogmatski sadržaj tumači različito i u suprotnosti s njegovim istinskim značenjem. Haightova simbolička teorija proizvodi neko iskustvo, ali ne daje objektivnu informaciju o Bogu samome, te dovodi do potkopavanja temeljnih kristoloških dogmi, tvrdi se u *Priopćenju*.

Haightov hermeneutički princip negira nauk o preegzistenciji Logosa, jer ga tumači u metaforičkom smislu, a pravo tumačenje Nicejskog sabora, prema Haightu, jest u tome da je čovjek Isus iz Nazareta konkretni simbol koji uprisutnjuje Boga kao Logosa u povijesti. Iz toga slijedi i pogrešno razumijevanje Isusova božanstva koje se svodi na posredovanje Božje spasenjske prisutnosti u povijesti, te je Isus jedino u tom smislu božanski i konsupstancijalan s Bogom. Hipostatsku uniju koja kaže da je Isus Krist, vječni Božji Sin, postao čovjekom,

Haight preimenuje u enhipostatsku koja znači jedinstvo nekoga ne manjega od Boga kao Riječi s Isusom kao ljudskom osobom, što je suprotno vjeri koju Crkva naviješta.

Nauk o imanentnom Trojstvu Haight tumači kao posljedicu kasnije inkulturacije u kojoj se dogodila hipostatizacija simbola Logosa i Duha kao realnih entiteta u Bogu, a oni su zapravo samo dva različita povijesno-spasenjska posredovanja jednoga Boga. Izvanjsko odnosno povijesno po simbolu Isusu, i unutarnje, dinamičke ostvareno Božjom samokomunikacijom kao Duha. Očito je da u takvom poimanju Trojstva nema razlikovanja unutarnjeg Božjeg života.

Haight smatra da se Isusova smrt može najbolje tumačiti u našem vremenu iz proročke perspektive gdje se kaže da Isus nije o sebi mislio kao o sveopćem spasitelju, niti o svojoj smrti kao žrtvenoj, pomirbenoj ili otkupiteljskoj. Takvo se tumačenje nameće iz perspektive Staroga zavjeta, a danas ono doziva u pamet loše slike koje su odbojne, pa čak i uvredljive za moderni senzibilitet i time čine odbojnim spasenjsko vrednovanje Isusa Krista. Sve to je, naravno, prema shvaćanju Kongregacije za nauk vjere suprotno crkvenom nauku.

Univerzalnost Isusova spasenja Haight tumači "normativnim" za kršćane, ali "nekonstitutivnim" za druga religijska posredovanja. Ona za Haighta nije nužna, jer Bog izvršava spasenje djelujući na različite načine u ljudskim životima i mimo Isusa i kršćanskog konteksta. Ni univerzalno poslanje Crkve nije nužno, prema Haightu, jer i druge religije imaju mogućnost spasenjskog Božjeg posredovanja na istoj razini s kršćanstvom.

Stvarnost Isusova uskrsnuća Haight izriče kroz simbolički jezik i prema principu da neki prošli događaj treba razumjeti prema kriteriju da je moguće i očekivano samo ono što postmoderna kultura drži mogućim i očekivanim. Stoga, teološki i biblijski jezik treba tumačiti kao simboličko iskustvo koje je povijesno posredovano, a ono što se danas ne događa ili nije moguće, ne treba očekivati da se dogodilo u prošlosti. Haight uskrsnuće tumači kao Božju potvrdu da je Isus živ unutar Božje sfere, te da je njegova objava Boga i prave ljudske egzistencije istinita, a uskrsnuće samo je transcendentna stvarnost koju shvaćamo samo po vjeri-nadi do koje učenici dolaze po sjećanju i razmatranju Isusova života, poruke i djela. Sjećanje na bezgraničnu ljubav Božju koja se očitovala u Isusu govori učenicima da snaga te ljubavi nadvladava snagu smrti, te se tako poticajem Boga kao Duha rađa vjerovanje u uskrsnuće, a za tu vjeru prazan grob i pouskrsna ukazanja nisu od osobito važnosti. Ona su samo priče koje žele izraziti već oblikovanu učenje vjerskog sadržaja. Kongregacija smatra da je takvo poimanje uskrsnuća, praznog groba i pouskrsnih ukazanja u suprotnosti s crkvenim naukom koji kaže da su prazan grob i ukazanja temelj vjere u Kristovo uskrsnuće, a ne oblik izražavanja prethodno oblikovane vjere-nade u živoga Isus unutar Božje sfere.

Zbog navedenih teških doktrinarnih pogrešaka, Kongregacija je u prvom koraku Haightu oduzela ovlast poučavanja teologije na katoličkim učilištima, a nakon toga i na svim drugim nekatoličkim učilištima, s tim da mu je i zabranjeno pisanje o teološkim temama. U međuvremenu, Haight je u nekoliko navrata javno ponavljao svoje stare postavke i do danas nije pokazao spremnost ispraviti navedene doktrinarne pogreške.

BIBLIOGRAFIJA

1. Popis objavljenih radova Rogera Haighta

1.1. Knjige, eseji i poglavlja u knjigama

HAIGHT, Roger, *The Experience and Language of Grace*, New York, 1979.

HAIGHT, Roger, *An Alternative Vision. An Interpretation of Liberation Theology*, New York, 1985.

HAIGHT, Roger, *Dynamics of Theology*, Maryknoll, NY, 1990.

HAIGHT, Roger, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll, NY, 1999.

HAIGHT, Roger, *Christian Community in History. Historical Ecclesiology, I*, New York, 2004.

HAIGHT, Roger, *Christian Community in History. Comparative Ecclesiology, II*, New York, 2005.

HAIGHT, Roger, *The Future of Christology*, New York, 2005.

HAIGHT, Roger, *Christian Community in History. Ecclesial Existence, III*, New York, 2008.

HAIGHT, Roger, *Christian Spirituality for Seeker. Reflections on the Spirituality Exercises of Ignatius Loyola*, Maryknoll, NY, 2012.

HAIGHT, Roger, Jesus Research and Faith in Jesus Christ, u: Michael J. Himes - Stephen J. Pope (ur.), *Finding God in All Things*, Zbornik u čast Michaela J. Buckleya, S.J., New York, 1996., 68-83.

HAIGHT, Roger, Jesus Christ and Religious Pluralism, u: Tatha Wiley (ur.), *Thinking of Christ. Proclamation, Explanation, Meaning*, New York, 2003., 87-102.

HAIGHT, Roger, The Future of Christology. Expanding Horizons, Religious Pluralism, and the Divinity of Jesus, u: Anne M. Clifford - Anthony J. Godzieba (ur.), *Christology. Memory, Inquiry, Practice*, New York, 2002., 47-61.

HAIGHT, Roger, Response to Robert Masson. The Clash of Christological Symbols, u: Anne M. Clifford - Anthony J. Godzieba (ur.), *Christology. Memory, Inquiry, Practice*, New York, 2002., 87-91.

HAIGHT, Roger, Pluralist Christology as Orthodox, u: Paul F. KNITTER, *The Myth of Religious Superiority. A Multifaith Exploration*, New York, 2005., 151-161.

HAIGHT, Roger, The Dysfunctional Rhetoric of "White Privilege" and the Need for Racial Solidarity, u: Laurie M. Cassidy - Alex Mikulich (ur.), *Interrupting White Privilege*, New York, 2007., 85-94.

HAIGHT, Roger, Human Freedom. A Christian Understanding of Salvation as Liberation, u: Jose V. Ciprut (ur.), *Freedom. Reassessments and Rephrasings*, Cambridge, Massachusetts, 2008., 167-186.

HAIGHT, Roger, Logos Christology Today, u: Ellen M. Leonard - Kate Merriman (ur.), *From Logos to Christos*, Zbornik u čast Joanne McWilliam, Waterloo, Ontario, 2010., 91-112.

HAIGHT, Roger, Critical Witness. The Question of Method, u: Leo J. O'Donovan - T. Howland Sanks (ur.) *Faithful Witness. Foundations of Theology for Today's Church*. *Essays in Honor of Avery Dulles*, New York, 1989.

1.2. Članci

HAIGHT, Roger, Christian Community in History. Author's Response, u: *Horizons*, 32 (2005.) 2, 387-397.

HAIGHT, Roger, Lessons From an Extraordinary Era. Catholic theology since Vatican II, u: *America*, 198 (2008.) 9, 11-16.

HAIGHT, Roger, Edouard Le Roy's Theory of The Nature and Meaning of Dogmatic Propositions, u: *Science et Esprit*, 35 (1983.) 2, 171-190.

HAIGHT, Roger, Where We Dwell in Common, u: *Horizons*, 32 (2005.) 2, 332-352.

HAIGHT, Roger, Jesus and Mission. An Overview of the Problem, u: *Discovery, Jesuit international ministries*, 5 (1994.), 1-23.

HAIGHT, Roger, Jesus and Salvation. An Essay in Interpretation, u: *Theological Studies*, 55 (1994.) 2, 225-251.

HAIGHT, Roger, Jesus and World Religions, u: *Modern Theology*, 12 (1996.) 3, 321-344.

HAIGHT, Roger, Jesus Symbol of God. Criticism and Response, u: *Louvain Studies*, 27 (2002.) 4, 389-405.

HAIGHT, Roger, Liberal and Catholic?, u: *American Journal of Theology & Philosophy*, 29 (2008.) 2, 22-29.

HAIGHT, Roger, Mission Spirituality and Stewardship, u: *Emmanuel*, 109 (2003.) 4, 263-285.

HAIGHT, Roger, Mission. The Symbol for Understanding the Church Today, u: *Theological Studies*, 37 (1976.) 4, 620-649.

HAIGHT, Roger - NIEMAN, James, On the Dynamic Relation Between Ecclesiology and Congregational Studies, u: *Theological Studies*, 70 (2009.) 3, 577-599.

HAIGHT, Roger - DÜZGÜN, Şaban Ali, Pluralism and Christology in a Postmodern Age. An Interview with Roger Haight, u: *Kelam Arastirmalari*, 3 (2005.) 2, 23-44.

HAIGHT, Roger, Poverty and Liberation Theology, u: *New Catholic World*, 231 (1988.), 138-142.

HAIGHT, Roger - LANGAN, John, Recent Catholic Social and Ethical Teaching in Light of the Social Gospel, u: *The Journal of Religious Ethics*, 18 (1990.) 1, 103-128.

HAIGHT, Roger, Religious Themes in Liberation Theology, u: *The Way*, 27 (1987.) 1, 42-53.

HAIGHT, Roger, Spirituality and Social Justice. A Christological Perspective, u: *Spirituality Today*, 34 (1982.) 4, 312-325.

HAIGHT, Roger, The Case for Spirit Christology, u: *Theological Studies*, 53 (1992.) 2, 257-287.

HAIGHT, Roger, The Impact of Jesus Research on Christology, u: *Louvain Studies*, 21 (1996.) 3, 216-228.

HAIGHT, Roger, The Mission of the Church in the Theology of the Social Gospel, u: *Theological Studies*, 49 (1988.) 3, 477-497.

HAIGHT, Roger, The Promise of Constructive Comparative Ecclesiology. Partial Communion, u: *Ecclesiology*, 4 (2008.) 2, 183-203.

HAIGHT, Roger, The Structures of the Church, u: *Journal of Ecumenical Studies*, 30 (1993.) 3-4, 403-414.

HAIGHT, Roger, The Suppositions of Liberation Theology, u: *Thought*, 58 (1983.) 2, 158-169.

HAIGHT, Roger, Traditional Christology for Our Time. A Response to Edward Jeremy Miller, u: *Horizons*, 27 (2000.) 1, 179-184.

HAIGHT, Roger, Trinity and Religious Pluralism, u: *Journal of Ecumenical Studies*, 44 (2009.) 4, 525-540.

HAIGHT, Roger, The Unfolding of Modernism in France. Blondel, Laberthonnière, Le Roy, u: *Theological Studies*, 35 (1974.) 4, 632-666.

HAIGHT, Roger, The Future of Ecumenism. The Need of Leadership in the Churches, u: *The Greek Orthodox Theological Review*, 41 (1996.) 2-3, 255-258.

HAIGHT, Roger, The Point of Trinitarian Theology, u: *Toronto Journal of Theology*, 4 (1988.) 2, 191-204.

HAIGHT, Roger, The Logic of Christology from Below (18. XI. 1999.), u: http://www.feranil.com/cms/links/haight04.htm (25. VI. 2013.).

HAIGHT, Roger, The Situation of Christology Today, u: *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 69 (1993.) 4, 315-334.

HAIGHT, Roger, From Narrative to Theology Via Imagination, u: *Emmanuel*, 117 (2011.) 3, 217-223.

HAIGHT, Roger, Ignatius and a Fusion of Narratives, u: *Emmanuel*, 117 (2011.) 2, 128-134.

HAIGHT, Roger, Imaginative Interpretation of Narratives, u: *Emmanuel*, 117 (2011.) 1, 40-47.

HAIGHT, Roger, The Imagination, Jesus, and God, u: *Emmanuel*, 116 (2010.) 6, 514-519.

HAIGHT, Roger, Imagination, Jesus, and Christology, u: *Emmanuel*, 116 (2010.) 5, 427-431., 436-437.

HAIGHT, Roger, A Theology for the Spiritual Exercises of Ignatius Loyola, u: *Spiritus*, 10 (2010.) 2, 158-172.

HAIGHT, Roger, Jesus and the Imagination in the Spiritual Exercises, u: *Emmanuel*, 116 (2010.) 4, 348-354.

HAIGHT, Roger, Expanding the Spiritual Exercises, u: *Studies in the Spirituality of Jesuits*, 42 (2010.) 2, i-x., 1-43.

1.3. Recenzije

HAIGHT, Roger, Juan Luis SEGUNDO, *Jesus of Nazareth Yesterday and Today, II, The Historical Jesus of the Synoptics*, Maryknoll, NY, 1985., u: *Cross Currents*, 36 (1986.) 1, 85-90.

HAIGHT, Roger, Colin GRANT, *A Salvation Audit*, London, 1994., u: *Theological Studies*, 55 (1994.) 4, 766-768.

HAIGHT, Roger, Karl-Josef KUSCHEL, *Born Before All Time? The Dispute Over Christ's Origin*, New York, 1992., u: *Theological Studies*, 54 (1993.) 3, 578-580.

HAIGHT, Roger, Curt CADORETTE, *From the Heart of the People. The Theology of Gustavo Gutiérrez*, Bloomington, Indiana,1988., u: *The Journal of Religion*, 70 (1990.) 2, 273-274.

HAIGHT, Roger, Norman PITTENGER, *Catholic Faith in a Process Perspective*, Michigan University, 1981., u: *Spirituality Today*, 34 (1982.) 4, 377-378.

HAIGHT, Roger, Ralph DEL COLLE, *Christ and the Spirit. Spirit-Christology in Trinitarian Perspective*, New York, 1994., u: *Theological Studies*, 55 (1994.) 2, 371-372.

HAIGHT, Roger, Tom F. DRIVER, *Christ in a Changing World. Toward an Ethical Christology*, New York, 1981., u: *America*, 3. VII. 1982., 18-19.

HAIGHT, Roger, Bonaventure KLOPPENBURG, *Christian Salvation and Human Temporal Progress*, Chicago, 1979., u: *America*, 26. IX. 1981., 167-168.

HAIGHT, Roger, Leonardo BOFF, *Church, Charism and Power. Liberation Theology and the Institutional Church*, Texas University, 1985., u: *Journal of the American Academy of Religion*, 54 (1986.) 2, 347-348.

HAIGHT, Roger, John BOWDEN, *Edward Schillebeeckx. In Search of the Kingodom of God*, New York, 1983., u: *Spirituality Today*, 37 (1985.) 2, 170-171.

HAIGHT, Roger, Juan Luis SEGUNDO, *Faith and Ideologies. Jesus of Nazareth Yesterday and Today, I*, New York, 1984., u: *Cross Currents*, 34 (1984.) 1, 106-109.

HAIGHT, Roger, William H. SWATOS, *Faith of the Fathers. Science, Religion and Reform in the Development of Early American Sociology*, Bristol, Indiana, 1984., u: *Sociological Analysis*, 46 (1985.) 4, 476-477.

HAIGHT, Roger, Leonardo BOFF, *Faith on the Edge. Religion and Marginalized Existence*, San Francisco, 1989., u: *Journal of Religion*, 71 (1991.) 3, 451.

HAIGHT, Roger, Catherine Mowry LACUGNA, *God for Us. The Trinity and Christian Life*, San Francisco, 1991., u: *Horizons*, 20 (1993.) 1, 129-132.

HAIGHT, Roger, Jeanne EVANS (ur.), *"Here I Am, Lord". The Letters and Writings of Ita Ford*, Maryknoll, New York, 2005., u: *Theological Studies*, 67 (2006.) 3, 708-709.

HAIGHT, Roger, Edward SCHILLEBEECKX, *Interim Report on the Books Jesus and Christ*, New York, 1981., u: *Spirituality Today*, 33 (1981.) 4, 370-371.

HAIGHT, Roger, Paul KNITTER, *Introducing theologies of religions*, Maryknoll, New York, 2002., u: *Horizons*, 30 (2003.) 1, 123-125.

HAIGHT, Roger, Terrence W. TILLEY, *Inventing Catholic Tradition*, Maryknoll, New York, 2000., u: *Horizons*, 29 (2002.) 2, 299-303.

HAIGHT, Roger, John E. THIEL, *Senses of Tradition. Continuity and Development in Catholic Faith*, New York, 2000., u: *Horizons*, 29 (2002.) 2, 299-303.

HAIGHT, Roger, Gordon KAUFMAN, *Jesus and Creativity*, Minneapolis, 2006., u: *Theological Studies*, 68 (2007.) 3, 701-703.

HAIGHT, Roger, Jon SOBRINO, *Jesus the Liberator. A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth*, Maryknoll, New York, 1993., u: *Journal of Religion*, 76 (1996.) 3, 497-499.

HAIGHT, Roger, Carlos R. PIAR, *Jesus and Liberation. A Critical Analysis of the Christology of Latina American Liberation Theology, Series 7, Theology and Religion, vol. 148*, New York, 1994., u: *Journal of Religion*, 76 (1996.) 3, 497-499.

HAIGHT, Roger, Jürgen MOLTMANN, *Jesus Christ for Today's World*, Minneapolis, 1994., u: *Journal of Religion*, 76 (1996.) 3, 497-499.

HAIGHT, Roger, Juan Luis SEGUNDO, *Jesus of Nazareth Yesterday and Today, III, The Humanist Christology of Paul*, Maryknoll, New York, 1986., u: *Cross Currents*, 37 (1987.) 1, 99-104.

HAIGHT, Roger, André BOLAND, *La crise moderniste hier et aujourd'hui. Un parcours spirituel*, Paris, 1980., u: *Theological Studies*, 42 (1981.) 2, 342.

HAIGHT, Roger, Marie-Thérèse PERRIN, *La jeunesse de Laberthonnière. Printemps d'une mission prophétique*, Paris, 1980., u: *Theological Studies*, 42 (1981.) 1, 178-179.

HAIGHT, Roger, Michael SUTTON, *Nationalism, Positivism and Catholicism. The Politics of Charles Maurras and French Catholics 1890-1914.*, New York, 1983., u: *Theological Studies*, 44 (1983.) 3, 516-518.

HAIGHT, Roger, Gustavo GUTIERREZ, *On Job. God-Talk and the Suffering of the Innocent*, Maryknoll, New York, 1987., u: *New Catholic World*, 231 (1988.) 232-233.

HAIGHT, Roger, Paul F. KNITTER, *Introducing Theologies of Religion*, Maryknoll, New York, 2002., u: *National Catholic Reporter*, 8. XI. 2002., 11.

HAIGHT, Roger, René LATOURELLE - Gerald O'COLLINS (ur.), *Problems and Perspectives of Fundamental Theology*, New Jersey, 1982., u: *America*, 2. VII. 1983., 18-19.

HAIGHT, Roger, William R. BURROWS (ur.), *Redemption and Dialogue*, Maryknoll, New York, 1993., u: *International Bulletin of Missionary Research*, 19 (1995.) 2, 91.

HAIGHT, Roger, Paul F. KNITTER, *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*, Maryknoll, New York, 1996., u: *Horizons*, 24 (1997.) 2, 267-285.

HAIGHT, Roger, Juan Luis, SEGUNDO, *The Liberation of Dogma. Faith, Revelation and Dogmatic Teaching Authority*, Maryknoll, New York, 1992., u: *The Journal of Religion*, 74 (1994.) 1, 103-104.

HAIGHT, Roger, Gordon D. KAUFMAN, *The Theological Imagination. Constructing the Concept of God*, Westminster, 1981., u: *America*, 13. XI. 1982., 299-300.

HAIGHT, Roger, Jon SOBRINO, *The True Church and the Poor*, Maryknoll, New York, 1984., u: *Journal of the American Academy of Religion*, 54 (1986.) 1, 193-194.

HAIGHT, Roger, J. Andrew KIRK - Kevin J. VANHOOZER, *To Stake a Claim. Mission and the Western Crisis of Knowledge*, Maryknoll, New York, 1999., u: *International Bulletin of Missionary Research*, 24 (2000.) 3, 137.

HAIGHT, Roger, Jacques DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, New York, 1997., u: *Theological Studies*, 59 (1998.) 2, 347-349.

HAIGHT, Roger, John W. O'MALLEY, *What Happened at Vatican II?*, Cambridge, Massachusetts, 2008., u: *The Journal of Religion*, 90 (2010.) 1, 79-81.

HAIGHT, Roger, Frances STEFANO, *Absolute Value of Human Action in the Theology of Juan Luis Segundo*, Lanham, Maryland, 1992., u: *Critical Review of Books in Religion*, 6 (1993.) 393-394.

HAIGHT, Roger, José COMBLIN, *Meaning of mission*, New York, 1977., u: *Missiology*, 6 (1978.) 2, 259-260.

HAIGHT, Roger, Jürgen MOLTANN, *Theology Today. Two Contributions towards Making Theology Present*, London, 1988., u: *Religious Studies and Theology*, 10 (1990.) 1, 62-63.

2. Ostala literatura

2.1. Knjige, članci i poglavlja u knjigama

AKVINSKI, Toma *Summa Theologiae*, pars I, qq. 77-79.

AKVINSKI, Toma, *Summa Theologiae*, pars II, q. 1., a. 2.

ASTORGA, Christina, Constructive Christology in Roger Haight's *Jesus, Symbol of God*. A Continuing Critical Christological Discourse, u: *Budhi*, 4 (2000.) 2/3, 187-219.

AVILSKA, Terezija, *Put k savršenosti*, Zagreb, 2011.

BALTHASAR, Hans Urs von, *Theodramatik IV - Das Endspiel*, Einsiedeln, 1983.

BARR, James, "Abba, Father" and the Familiarity of Jesus' Speech, u: *Theology*, 91 (1988.) 741, 173-179.

BARTH, Karl, *Church Dogmatics*, I, 1, *The Doctrine of the Word of God*, Edinburgh, 1975.

BAUM, Gregory, The Creed That Liberates, u: *Horizons*, 13 (1986.) 1, 136-149.

BLONDEL, Maurice, *Action. Essay on a Critique of Life and a Science of Practice, Notre Dame*, 1984.

BLONDEL, Maurice, *The Letter on Apologetics and History and Dogma*, New York, 1964.

BOFF, Leonardo, I cinquecento anni della conquista dell'America Latina. Un "Venerdi santo" che dura ancora oggi, u: *Adista*, 25. I. 1992.

BRODIE, Tomas L., *The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary*, New York, 1993.

BUCKLEY, James J., Roger Haight's Mediating Christology, u: *Modern Theology*, 23 (2007.) 1, 107-112.

BULTMANN, Rudolf, *Jesus and the Word*, New York, 1934.

BULTMANN, Rudolf, *New Testament and Mythology. Kerygma and Myth*, H. W. Bartsch (ur.), London, 1953.

BULTMANN, Rudolf, *The Problem of Hermeneutics. New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, Schubert M. Ogden (ur.), Philadelphia, 1984.

CLARK, William A., *A Voice of Their Own. The Authority of the Local Parish*, Collegeville, Minnesota, 2005.

CLATTERBUCK, Mark S., Ancient, Postmodern, and Prophetic. How Haight's Symbol Theory (Almost) Does It All, u: *Horizons*, 34 (2007.) 2, 265-291.

COBB JR., John B., *Christ in a Pluralistic Age*, Philadelphia, 1975.

CONGAR, Yves, *Der Heilige Geist*, Freiburg, 1982.

CROSSAN, John Dominic, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco, 1991.

D'ANGELO, Mary Rose, Abba and "Father". Imperial Theology and the Jesus Traditions", *Journal of Biblical Literature*, 111 (1992.) 4, 611-630.

D'ANGELO, Mary Rose, Theology in Mark and Q. Abba and "Fahter" in Context, u: *Harvard Theological Review*, 85 (1992.) 2, 149-174.

DORRIEN, Gary, Liberal Method, Postmodernity, and Liberal Necessity. On The Making of American Liberal Theology, *Union Seminary Quarterly Review*, 61 (2008.) 1-2, 48-56.

DULLES, Avery, *The Hermeneutics of Dogmatic Statements*. *The Survival of Dogma*, Garden City, New York, 1972.

DUNN, James D. G., *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Philadelphia, 1980.

DUNN, James D. G., *Jesus and the Spirit*, Philadelphia, 1975.

ELIADE, Mircea, *Images and Simbols. Studies in Religious Symbolism*, New York, 1961.

ELIADE, Mircea, *Myth and Reality*, New York, 1963.

FERGUSSON, David, Interpreting the Resurrection, u: *Scottish Journal of Theology*, 38 (1985.) 3, 287-305.

FIORENZA, Francis Schüssler, *Foundational Theology. Jesus and the Church*, New York, 1985.

FIORENZA, Francis Schüssler, The Jesus of Piety and the Historical Jesus, u: *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, 49 (1994.) 90-99.

FITZMYER, Joseph A., *The Gospel According to Luke*, Garden City, New York, 1985.

FLANAGAN, Neal M., *The Gospel According to John and the Johannine Epistles*, Collegeville, 1983.

FREDERICKS, James L., *Buddhists and Christians. Through Comparative Theology to Solidarity*, New York, 2004.

FREDERICKS, James, The Catholic Church and the Other Religious Paths. Rejecting Nothing That is True and Holy, u: *Theological Studies*, 64 (2003.) 225-254.

FREIRE, Paulo, Education as the Practice of Freedom, u: *Education for Critical Consciousness*, Myra Mergman Ramos (ur.), New York, 1973.

FRETHEIM, Terence E., Christology and the Old Testament, u: *Who Do You Say That I Am?*, Mark A. Powell - David R. Bauer (ur.), Louisville, 1999., 201-215.

GADAMER, Hans-Georg, *Truth and Method*, New York, 1975.

GALVIN, John P., From the Humanity of Christ to the Jesus of History. A Paridgm Shift in Catholic Christology, u: *Theological Studies*, 55 (1994.) 2, 252-273.

GAŠPAR, Veronika Nela, Pneumatološka kristologija, u: *Obnovljeni život*, 57 (2002.) 1, 105-119.

GOLLINGWOOD, Robin George, *The Idea of History*, New York, 1956.

GRIFFITHS, Paul J., Roger Haight and the Vatican, u: *Harvard Divinity Bulletin*, 30 (2001.) 1, 29.

GUNDRY, Robert H., *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids, 1993.

H. SCHILLEBEECKX, Edward H., *Krist sakrament susreta s Bogom*, Zagreb, 1992.

HABETS, Myk, *The Anointed Son. A Trinitarian Spirit Christology*, New Jersey, 2010.

HALLETT, Garth L., *Theology Within the Bounds of Language. A Methodological Tour*, New York, 2011.

HEISIG, James W., Symbolism, u: *The Encyclopedia of Religion*, XIV, New York, 1987., 207.

HENNELLY, Alfred, The Theology of Liberation. Origins, Content, and Impact, u: *Thought*, 63 (1988.) 249, 147-161.

HICK, John, *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, Louisville, 1993.

HILKERT, Mary Catherine, Hermeneutics of History. The Theological Method of Edward Schillebeeckx, u: *The Thomist*, 51 (1987.) 1, 97-145.

HIRSCH, Eric D., *Validity in Interpretation*, New Heaven, 1967.

HOOKER, Morna D., *The Gospel According to Saint Mark*, London, 1991.

IMBELLI, Robert, Liberation Theology. Maturing?, u: *Church*, 1 (1985.) 4, 50-56.

JACKO, Dorothy, *Salvation in the Context of Contemporary Secularized Historical Consciousness. The Later Theology of Edward Schillebeeckx*, Toronto, 1987.

JEANROND, Werner G., *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*, New York, 1988.

JEANROND, Werner G., *Theological Hermeneutics. Development and Significance*, New York, 1991.

JEREMIAS, Joachim, *The Prayers of Jesus*, London, 1967.

JOHNSON, Elizabeth A., *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse, New York*, 1992.

JUNGMANN, Josef, *The Mass of the Roman Rite*, New York, 1959.

KASPER, Walter, *Jesus the Christ*, New York, 1976.

KAUFMAN, Gordon D., *Jesus and Creativity*, Minneapolis, 2006.

KELSEY, David H., *The Use of Scripture in Recent Theology*, Philadelphia, 1975.

KNITTER, Paul, Five Theses on the Uniqueness of Jesus, u*: The Uniqueness of Jesus. A Dialogue with Paul Knitter*, Leonard Swidler - Paul Mojzes (ur.), Maryknoll, New York, 1997., 3-16.

KNITTER, Paul, *Introducing Theologies of Religion*, New York, 2002.

KOHLER, Rainer M., Jesus as a Living Symbol, u: *The San Francisco Jung Institute Library Journal*, 19 (2000.) 3, 51-63.

LAKELAND, Paul, Not So Heterodox. In Defense of Roger Haight, u: *Commonweal*, 134 (2007.) 2, 19-22.

LAMPE, Geoffrey W. H., The Holy Spirit and the Person of Christ, u: *Christ, Faith and History*, S. W. Sykes - J. P. Clayton (ur.), Cambridge, 1972., 111-130.

LIDERBACH, Daniel, Can Theology Be Catholic and Roman?, u: *Philosophy & Theology*, 13 (2001.) 2, 263-274.

LINDBECK, George, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia, 1984.

LOEWE, William P., Two Revisionist Christologies of Presence. Roger Haight and Piet Schoonenberg, u: Michael H. Barnes - William P. Roberts, *A Sacramental Life*, Zbornik u čast Bernarda Cookea, Milwaukee, 2003., 93-115.

LONERGAN, Bernard, *Insight*, London, 1958.

LUTHER, Martin, *Martin Luther's Basic Theological Writings*, Timothy F. LULL - William R. RUSSELL (ur.), Minneapolis, 2012.

MACK, Burton L., *The Lost Gospel. The Book of Q and Christian Origins*, San Francisco, 1993.

MADAR, Martin, Roger Haight's Contribution to Method in Ecclesiology and Its Implications for Ecumenical Dialogue, u: *Journal of Ecumenical Studies*, 47 (2012.) 2, 207-226.

MAIER, John, *A Marginal Jew*, 2, *Mentor, Message, and Miracles*, New York, 1994.

MANNION, Gerard, Constructive Comparative Ecclesiology. The Pioneering Work of Roger Haight, u: *Ecclesiology*, 5 (2009.) 2, 161-191.

MARION, Jean-Luc, *God without Being. Hors-Texte*, Chicago, 1991.

MARSHALL, I. Howard, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, Exeter, 1978.

MASSON, Robert, Reply to Roger Haight, (2003.), u: http://faculty.theo.mu.edu/rmasson/Publications/RelpytoHaight.pdf (27. IV. 2013.).

MASSON, Robert, The Clash of Christological Symbols. A Case for Metaphoric Realism, u: Anne M. Clifford - Anthony J. Godzieba (ur.), *Christology. Memory, Inquiry, Practice*, New York, 2002., 62-86.

MASSON, Robert, When Stands Are Taken Where Do We Stand?, u: *Horizons*, 32 (2005.) 2, 203-209.

MATHEWS, Shailer, *The Gospel and the Modern Man*, New York, 1910.

MCCREADY, Douglas, *He Came Down From Heaven. The Preexistence of Christ and the Christian Faith*, Downers Grove, Illinois, 2005.

MCDERMONT, Brian O., *Word Become Flesh. Dimensions of Christology*, Collegeville, 1993.

MCINTYRE, John, *Faith, Theology and Imagination*, Edinburgh, 1987.

MCKNIGHT, Edgar V., *Jesus Christ Today. The Historical Shaping of Jesus for the Twenty-First Century*, Macon, Georgia, 2009.

MEIER, John, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, 1, *The Roots of the Problem and the Person*, New York, 1991.

METZ, Johann B., *Faith in History and Society. Toward a Practical Fundamental Theology*, New York, 1980.

METZ, Johann Baptist, *Faith in History and Society. Toward a Practical Fundamental Theology*, New York, 1980.

MILLER, Edward Jeremy, Jesus Symbol of God. Does It Work?, u: *Horizons*, 27 (2000.) 1, 164-178.

MOLNAR, Paul D., *Incarnation and Resurrection. Toward a Contemporary Understanding*, Grand Rapids, Michigan, 2007.

MOLNAR, Paul D., Incarnation, Resurrection and the Doctrine of the Trinity. A Comparison of Thomas F. Torrance and Roger Haight, u: *International Journal of Systematic Theology*, 5 (2003.) 2, 147-167.

MOLTMANN, Jürgen, *The Way of Jesus Christ*, New York, 1990.

MOLTMANN, Jürgen, *The Way of Jesus Christ. Christology in Messianic Dimensions*, Minneapolis, 1993.

NAZIJANSKI, Grgur, Epistle 101 to Cledonius the Priest Against Apollinarius, u: *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Cyril of Jeruzalem and Gregory of Nazianzen*, VIII, Edinburgh-Grand Rapids, Michigan, 1893.

NEWMANN, John Henry, *Parochial and Plain Sermons*, San Francisco, 1997.

NIEBUHR, Helmut Richard, *The Meaning of Revelation*, New York, 1960.

NIEBUHR, Helmut Richard, *The Responsible Self. An Essay in Christian Moral Philosophy*, New York, 1963.

OD DJETETA ISUSA, Terezija, *Ljubiti sve do smrti iz ljubavi*, Koen De Meesler (ur.), Split, 2011.

OD KRIŽA, Ivan, *Tamna noć*, Split, 2012.

OGDEN, Schubert M., *Is There Only One True Religion or Are There Many?*, Dallas, 1992.

OGDEN, Schubert M., *On Theology*, San Francisco, 1986.

OGDEN, Schubert M., *The Point of Christology*, San Francisco, 1982.

PANNENBERG, Wolfhart, *Jesus - God and Man, Philadelphia*, 1977.

PERA, Marcello, *Zašto se trebamo zvati kršćanima*, Split, 2009.

PRAMUK, Christopher, "They Know Him By His Voice". Newman on the Imagination, Christology, and the Theology of Religions, u: *Heythrop Journal*, 48 (2007.) 1, 61-85.

PRAMUK, Christopher, "Who Do People Say That I Am?" A Discussion of Roger Haight's Symbol of God, u: *Chicago Studies*, 41 (2002.) 1, 80-91.

PRAMUK, Christopher, Returning the Mystery to God. The Theocentric Horizon of Roger Haight's Christology, u: *New Theology Review*, 15 (2002.) 4, 50-66.

RAHNER, Karl, Concerning the Relationship of Nature and Grace, u: *Theological Investigations*, I, Baltimore, 1961., 302-303.

RAHNER, Karl, Current Problems in Christology, u: *Theological Investigations*, I, Baltimore, 1961.

RAHNER, Karl, Dogmatic Reflections on the Knowledge and Self-Consciousness of Christ, u: *Theological Investigations*, V, Baltimore, 1966.

RAHNER, Karl, *Foundations of Christian Faith. An Introduction to the Idea of Christianity*, New York, 1978.

RAHNER, Karl, History of the World and Salvation History, u: *Theological Investigations* V, Baltimore, 1966.

RAHNER, Karl, Remarks on the dogmatic treatise 'de Trinitate', u: *Theological Investigations*, IV, London, 1974., 77-102.

RAHNER, Karl, The One Christ and the Universality of Salvation, u: *Theological Investigations*, XVI, New York, 1979., 199-224.

RAHNER, Karl, The Position of Christology in the Church Between Exegesis and Dogmatics, u: *Theological Investigations*, XI, New York, 1974.

RAHNER, Karl, The Theology of Symbol, u: *Theological Investigations*, IV, Baltimore, 1966., 221-252.

RAHNER, Karl, The Two Basic Types of Christology, u: *Theological Investigations*, XIII, London, 1975.

RATZINGER, Joseph, *Vjera - Istina - Tolerancija*, Zagreb, 2004.

RICHARD, Lucien, *Christ. The Self-Emptying of God*, New York, 1997.

RICHES, John, Talking Points from Books, u: *The Expository Times*, 119, (2008.) 9, 417-421.

RICOEUR, Paul, *Conflict of Interpretations*, Don Ihde (ur.), Evanston, 1974.

RICOEUR, Paul, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge, 1981.

RICOEUR, Paul, *Intepretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth, Texas, 1976.

RICOEUR, Paul, *The Symblism of Evil*, Boston, 1969.

RIGALI, Norbert, The Ecclesial Responsibility of Theologians, Forty Years After Vatican II, u: *Horizons*, 33 (2006.) 2, 298-302.

ROBERTSON, Jon M., *Christ as Mediator. A Study of the Theologies of Eusebius of Caesarea, Marcellus of Ancyra, and Athanasius of Alexandria*, New York, 2007.

SANDERS, Edward P., *Jesus and Judaism*, Philadelphia, 1985.

SANDERS, Edward P., *The Historical Figure of Jesus*, London, 1995.

SCHILLEBEECKX, Edward, God the Living One, u: *New Blackfriars*, 62 (1981.) 735, 357-370.

SCHILLEBEECKX, Edward, I believe in God, Creator of Heaven and Earth, u: *God Among Us. The Gospel Proclaimed*, New York, 1983., 91-102.

SCHILLEBEECKX, Edward, *Jesus. An Experiment in Christology*, New York, 1979.

SCHILLEBEECKX, Edward, The "God of Jesus" and the "Jesus of God", u: *The Language of Faith. Essays on Jesus, Theology, and the Church*, Robert J. Schreiter (ur.), Maryknoll, New York, 1995.

SCHILLEBEECKX, Edward, *The Understanding of Faith. Interpretation and Criticism*, New York, 1974.

SCHLEIERMACHER, Friedrich, *On Religion. Speeches to Its Cultured Despisers*, New York, 1958.

SCHNEIDERS, Sandra M., *The Revelatory Text. Interpretating the New Testament as Sacred Scripture*, San Francisco, 1991.

SCHOONENBERG, Piet J. A. M., Spirit Christology and Logos Christology, u: *Bijdragen*, 38 (1977.) 350-375.

SCHOONENBERG, Piet J. A. M., Trinity, the Consummated Covenant. Theses on the Doctrine of the Trinitarian God, u: *Studies in Religion*, 5 (1975-1976.) 2, 111-116.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York, 1983.

SCWEITZER, Don, *Contemporary Christologies*, Minneapolis, 2010.

SEGUNDO, Juan Luis, *The Christ of the Ignatian Exercises*, Maryknoll, New York, 1987.

SIVALON, John C., *God's Mission and Postmodern Culture. The Gift of Uncertainty*, New York, 2012.

SMITH, John, *Experience and God*, New York, 1995.

SMITH, Wilfred Cantwell, *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion, Philadephia*, 1981.

SOBRINO, Jon, *Christology at the Crossroads*, New York, 1978.

SOBRINO, Jon, *Jesus in Latin America*, Maryknoll, New York, 1987.

ŠIMIĆ, Josip, Kultura i inkulturacija u učenju i djelovanju Katoličke Crkve od II. vatikanskog sabora, u: *Filozofska istraživanja*, 28 (2008.) 4, 805-822.

TEKIPPE, Terry J., A note on Roger Haight's Spirit Christology, u: *Homiletic & Pastoral Review*, 93 (1993.) 9, 53-59.

THEISSEN, Gerd, *The Shadow of the Galilean. The Quest of the Historical Jesus in Narrative Form*, London, 1987.

TILLEY, Terrence W. (ur.), *Religious Diversity and the American Experience*, New York, 2007.

TILLEY, Terrence W., *History, Theology, and Faith. Dissolving the Modern Problematic, New York*, 2004.

TILLICH, Paul, *Systematic Theology*, 3, Chicago, 1963.

TILLICH, Paul, *Systematic Theology, I*, Chicago, 1967.

TRACY, David, *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology*, New York, 1975.

TRACY, David, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, 1981.

TRACY, David, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, 1981.

TRACY, David, The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism, 2, u: Robert M. GRANT, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, Philadelphia, 1984.

TROELTSCH, Ernst, *The Absoluteness of Christianity and the History of Religions*, Richmond, 1971.

VERMES, Geza, "Abba" Isn't Daddy, u: *Journal of Theology Studies*, 39 (1988.) 1, 28-47.

VERMES, Geza, *Jesus and the World of Judaism*, Philadelphia, 1983.

VERMES, Geza, *Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels*, Philadelphia, 1973.

VILLEGAS, Diana L., Personal Engagement. Constructive Source of Knowledge or Problem for Scholarship in Christian Spirituality?, u: *Horizons*, 28 (2001.) 2, 237-254.

VITIELLO, Salvatore, La spirito-cristologia di Roger Haight, I, Esposizione del problema. Un modelo in questione, u: *Antonianum*, 85 (2010.) 1, 97-132.

VITIELLO, Salvatore, La spirito-cristologia di Roger Haight, II, Aproccio critico. Un modello in questione, u: *Antonianum*, 85 (2010.) 2, 221-242.

WEINANDY, Thomas, The Symbolic Theology of Roger Haight, u: *The Thomist*, 65 (2001.) 1, 121-136.

WESSELS, Cletus, *Jesus in the New Universe Story*, New York, 2003.

WILKINS, Jeremy D., The "I" of Jesus Christ. Methodological Considerations, u: *Josephinum Journal of Theology*, 12 (2005.) 1, 18-29.

WRIGHT, John H., Roger Haight's Spirit Christology, u: *Theological Studies*, 53, (1992.) 4, 729-735.

WRIGHT, N. T., Diverse Ecclesiologies? Reflections on Anglican Identity and Vocation in Response to John Riches, u: *The Expository Times*, 119 (2008.) 10, 469-471.

YAGHJIAN, Lucretia B., Flannery O'Connor's Use of Symbol, Roger Haight's Christology, and the Religious Writer, u: *Theological Studies*, 63 (2002.) 268-301.

YAGHJIAN, Lucretia B., *Writing Theology Well. A Rhetoric for theological and biblical writers*, New York, 2006.

2.2. Recenzije

ALBRIGHT, Matthew, Pluralism Hurts, Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll, New York, 1999., u: *Regeneration Quarterly*, 7 (2001.) 3, 36-37.

AMALADOSS, Michael, Christology and Mission, Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll, New York, 1999., u: *Vidyajyoti*, 63 (1999.), 870-872.

ASTORGA, Christina, Constructive Christology in Roger Haight's *Jesus, Symbol of God*. A Continuing Critical Discourse, Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll, New York, 1999., u: *Budhi*, 4 (2000.) 2/3, 187-219.

BATHOLOMEW, Adam Gilbert, Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll, New York, 1999., u: *Homiletic*, 27 (2002.) 1, 29-31.

BAXTER, Anthony, Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll, New York, 1999., u: *Theological Studies*, 51 (2000.) 1, 400-405.

BEDNAR, Gerald J., Roger HAIGHT, *Dynamics of Theology*, Maryknoll, New York, 1990., 2000., u: *Emmanuel*, 108 (2002.) 5, 316-317.

BELLITTO, Christopher, Roger HAIGHT, *Christian Community in History. Historical Ecclesiology, I*, New York, 2004., u: *Catholic Historical Review*, 93 (2007.) 2, 363-364.

BERKEY, R. F., Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll, New York, 1999., u: *Choice*, 37 (1999.) 2, 345-346.

BERNAD, Miguel A., Postmodern Christology, Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll, New York, 1999., u: *Kinaadman*, 22 (2000), 269-277.

BUCKLEY, James, Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll, New York, 1999., u: *Modern Theology*, 16 (2000.) 4, 555-557.

BUGGERT, Donald W., Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll, New York, 1999., u: *New Theology Review*, 13 (2000.) 87-88.

CAVADINI, John, Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll, New York, 1999., u: *Commonweal*, 126 (1999.) 17, 22-24.

COOK, Michael L., Roger HAIGHT, *Dynamics of Theology*, Maryknoll, New York, 1990., u: *Theological Studies*, 52 (1991.) 3, 573-576.

DALZELL, Thomas G., Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll, New York, 1999., u: *Heythrop Journal*, 41 (2000.) 222-223.

DE CELLES, Charles, Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, New York, 2005., u: *Horizons*, 34 (2007.) 1, 132-134.

DITTBERNER, Jerome M., Roger HAIGHT, *The Experience and Language of Grace*, New York, 1979., u: *Theological Studies*, 41 (1980.) 3, 600-601.

DOYLE, Dennis M., Roger HAIGHT, *Christian Community in History. Ecclesial Existence, III*, 2008., u: *Worship*, 83 (2009.) 1, 91-93.

DUNN, Rosemary, Roger HAIGHT, *Christian Community in History. Historical Ecclesiology, I*, New York, 2004., u: *Journal of Religious History*, 33 (2009.) 1, 111-112.

EILERS, Kent, Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, New York, 2005., u: *European Journal of Theology*, 20 (2011.) 2, 186-187.

FARICY, R., Roger HAIGHT, *The Experience and Language of Grace*, New York, 1979., u: *Gregorianum*, 63 (1982.) 2, 364.

FESTA, Joe, Roger HAIGHT, *An Alternative Vision. An Interpretation of Liberation Theology*, New York, 1985., u: *Best Sellers*, 45 (1985.) 274.

GAILLARDETZ, Richard R., Roger HAIGHT, *Christian Community in History. Historical Ecclesiology, I*, New York, 2004., u: *Theological Studies*, 67 (2006.) 1, 183-185.

GAILLARDETZ, Richard R., Roger HAIGHT, *Christian Community in History. Comparative Ecclesiology, II*, New York, 2005., u: *Theological Studies*, 67 (2006.) 1, 183-185.

GALOT, Jean, Roger HAIGHT, *An Alternative Vision. An Interpretation of Liberation Theology*, New York, 1985., u: *Gregorianum*, 68 (1987.) 1-2, 416.

GARVEY, John, Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, New York, 2005., u: *Commonweal*, 133 (2006.) 7, 21-23.

GRESHAM, J., Roger HAIGHT, *Christian Community in History. Historical Ecclesiology, I*, New York, 2004., u: *Choice*, 42 (2005.) 9, 1606.

GROS, Jeffrey, Roger HAIGHT, *Christian Community in History. Ecclesial Existence, II*, New York, 2005., u: *America*, 199 (2008.) 20, 22-23.

HAMILTON, Andrew, Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll, New York, 1999., u: *Eureka Street*, 10 (2000.) 8, 35.

HARRISON, William H., Roger HAIGHT, *Christian Community in History. Historical Ecclesiology, I*, New York, 2004., u: *Anglican Theological Review*, 88 (2006.) 2, 266-268.

HARRISON, William H., Roger HAIGHT, *Christian Community in History. Comparative Ecclesiology, II*, New York, 2005., u: *Anglican Theological Review*, 88 (2006.) 3, 453-456.

HINZE, Bradford E., Roger HAIGHT, *Christian Community in History. Historical Ecclesiology, I*, New York, 2004., u: *Religious Studies Review*, 32 (2006.) 2, 81-85.

HINZE, Bradford E., Roger HAIGHT, *Christian Community in History. Comparative Ecclesiology, II*, New York, 2005., u: *Religious Studies Review*, 32 (2006.) 2, 81-85.

HOGAN, John P., Roger HAIGHT, *An Alternative Vision. An Interpretation of Liberation Theology*, New York, 1985., u: *Theological Studies*, 47 (1986.) 2, 308-309.

IMBELLI, Robert, Roger HAIGHT, *Christian Community in History. Historical Ecclesiology, I*, New York, 2004., u: *America*, 192 (2005.) 4, 35-37.

JOHNSON, Elizabeth, Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll, New York, 1999., u: *America*, 181 (1999.) 14, 25.

JOHNSON, Luke Timothy, Roger HAIGHT, *Christian Community in History. Historical Ecclesiology, I*, New York, 2004., u: *Commonweal*, 132 (2005.) 2, 34-36.

KILBY, Karen, Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll, New York, 1999., u: *Reviews in Religion and Theology*, 7 (2000.) 3, 281-283.

KNITTER, Paul, Roger HAIGHT, *An Alternative Vision. An Interpretation of Liberation Theology*, New York, 1985., u: *Library Journal*, 110 (1985.) 9, 70.

LACUGNA, Catherine Mowry, Roger HAIGHT, *Dynamics of Theology*, Maryknoll, New York, 1990., u: *Journal of Religion*, 72 (1992.) 4, 604-606.

LANE, Dermot A., Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll, New York, 1999., u: *Theological Studies*, 61 (2000.) 2, 379-381.

LEFEBURE, Leo D., Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll, New York, 1999., u: *Christian Century*, 116 (1999.) 32, 1139-1140.

MACQUARRIE, John, Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, New York, 1999., u: *Expository Times*, 111 (1999.) 3, 103-104.

MALLON, Colleen Mary, Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll, New York, 1999., u: *Dialog*, 40 (2001.) 3, 238-240.

MANNION, Gerard, Roger HAIGHT, *Christian Community in History. Comparative Ecclesiology, II*, New York, 2005., u: *Journal of the American Academy of Religion*, 74 (2006.) 2, 517-521.

MANNION, Gerard, Roger HAIGHT, *Christian Community in History. Ecclesial Existence, III*, New York, 2008., u: *Theological Studies*, 70 (2009.) 1, 226-227.

MANNION, Gerard, Roger HAIGHT, *Christian Community in History. Historical Ecclesiology, I*, New York, 2004., u: *Journal of the American Academy of Religion*, 74 (2006.) 2, 517-521.

MATHENGE, D., Roger HAIGHT, *The Experience and Language of Grace*, New York, 1979., u: *Louvain Studies*, 7 (1979.), 353.

MCENROY, Carmel, Roger HAIGHT, *Dynamics of Theology*, New York, 1990., u: *Horizons*, 19 (1992.) 1, 147-148.

MCFARLAND, Ian A., Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll, New York, 1999., u: *Scottish Journal of Theology*, 55 (2000.) 2, 250-252.

MENDOZA, Ruben, Roger HAIGHT, *Christian Community in History. Comparative Ecclesiology, II*, New York, 2005., u: *Louvain Studies*, 31 (2006.) 1-2, 114-116.

MENDOZA, Ruben, Roger HAIGHT, *Christian Community in History. Historical Ecclesiology, I*, New York, 2004., u: *Louvain Studies*, 30 (2005.) 4, 368-369.

MILLER, Glenn, Roger HAIGHT, *Christian Community in History. Comparative Ecclesiology, II*, New York, 2005., u: *Journal of Church and State*, 48 (2006.) 4, 879-880.

MOLONEY, Raymond, Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll, New York, 1999., u: *Milltown Studies*, 47 (2001.), 147-153.

NICHOLSON, Paul, Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll, New York, 1999., u: *The Way*, 40 (2000.) 1, 88-89.

OAKES, Edward T., Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll, New York, 1999., u: *Journal of Religion*, 81 (2001.) 2, 303-306.

PEÑA, Braulio, A Seemingly Crippled Jesus, Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll, New York, 1999., u: *Landas*, 15 (2001.) 2, 154-156.

RICHES, John, Roger HAIGHT, *Christian Community in History. Ecclesial Existence, III*, London, 2008., u: *The Expository Time*, 120 (2009.) 8, 388-390.

RUDDY, Christopher, Roger HAIGHT, *Christian Community in History. Comparative Ecclesiology, II*, New York, 2005., u: *America*, 193 (2005.) 3, 22-25.

SACHS, John R., Roger HAIGHT, *Dynamics of Theology*, New York, 1990., u: *America*, 165 (1991.) 12, 298-300.

SCHEBERA, Richard L., Roger HAIGHT, *An Alternative Vision. An Interpretation of Liberation Theology*, New York, 1985., u: *Review for Religious*, 45 (1986.) 944.

SHEA, William M., Roger HAIGHT, *The Experience and Language of Grace*, New York, 1979., u: *Horizons*, 8 (1981.) 1, 159-160.

SMITH, Susan, Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll, New York, 1999., u: *Mission Studies*, 17 (2000.) 1-2, 281-282.

SNYDER, Mary Hembrow, Roger HAIGHT, *The Future of Christology*, New York, 2005., u: *Religious Studies Review*, 33 (2007.) 1, 45.

SYKES, Stephan, Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll, New York, 1999., u: *Theology*, 104 (2001.) 821, 374-376.

YONG, Amos, Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll, New York, 1999., u: *Religious Studies Review*, 30 (2004.) 4, 259-266.

2.3. Novinski članci

ALLEN JR., John L., Behind Haight sanctions, pope's fear of relativism (7. I. 2009.), u: http://ncronline.org/news/behind-haight-sanctions-popes-fear-relativism (25. VI. 2013.).

ALLEN JR., John L., Cardinal George's thoughts on the American Church (4. X. 2007.), u: http://ncronline.org/blogs/all-things-catholic/cardinal-georges-thoughts-american-church (25. VI. 2013.).

ALLEN JR., John L., Core Catholic issues at stake in Haight fray (6. I. 2009.), u: http://ncronline.org/news/core-catholic-issues-stake-haight-fray (25. VI. 2013.).

ALLEN JR., John L., CTSA. Group should stop criticizing Vatican, bishops, president says (10. I. 2007.), u: http://ncronline.org/news/ctsa-group-should-stop-criticizing-vatican-bishops-president-says (25. VI. 2013.).

ALLEN JR., John L., Doctrinal jousting, u: *National Catholic Reporter*, 25. II. 2005., 5-6.

ALLEN JR., John L., Former doctrinal aides shape Pope Benedict's papacy (19. IV. 2009.), u: http://ncronline.org/news/vatican/former-doctrinal-aides-shape-pope-benedicts-papacy (25. VI. 2013.).

ALLEN JR., John L., Pluralism conference report. A conversation with Fr. Haight. The Sant'Egidio conference. Slovakia preview (12. IX. 2003.), u: http://www.drsoroush.com/English/On_DrSoroush/E-CMO-20030912-Pluralism_Conference_Report.html (25. VI. 2013.).

ALLEN JR., John L., Rome orders Roger Haight to stop teaching, publishing (5. I. 2009.), u: http://ncronline.org/news/rome-orders-roger-haight-stop-teaching-publishing (25. VI. 2013.).

ALLEN JR., John L., Smashing the "idol" of religious superiority, u: *National Catholic Reporter*, 19. IX. 2003., 3-4.

ALLEN JR., John L., Vatican denounces Fr. Roger Haight's book, bars him from teaching, u: *National Catholic Reporter*, 18. II. 2005., 10.

ALLEN JR., John L., Vatican levels new censorship against Haight, u: *National Catholic Reporter*, 23. I. 2009., 8-9.

EDITORIAL, Bullying never brings out the best, u: *National Catholic Reporter*, 25. II. 2005., 24.

EDITORIAL, Haight Redux, u: *Commonweal*, 25. II. 2005., 6.

GIBSON, David, The Vatican levies further penalties on Roger Haight, SJ (2. II. 2009.), u: http://www.commonwealmagazine.org/blog/vatican-levies-further-penalties-roger-haight-sj (25. VI. 2013.).

MAGISTER, Sandro, The Vatican Muzzles the Jesuit Roger Haight. And Jesus Is Why (22. I. 2009.), u: http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1337144?eng=y (25. VI. 2013.).

PATTERSON, Margot, Haight silencing feeds theologians's fears, u: *National Catholic Reporter*, 4. V. 2001., 4.

PAULSON, Michael, Over disputed book. Vatican official bars priest from teaching, u: *The Boston Globe*, 24. IV. 2001., http://www.highbeam.com/doc/1P2-8650746.html (28. IV. 2013.).

RAUSCH, Thomas, The Vatican's quarrel with Roger Haight. Postmodern Jesus, u: *Christian Century*, 3. III. 2005., 28-31.

RENNER, Gerald, Rome targets another Jesuit, u: *National Catholic Reporter*, 11. VIII. 2000., 7.

2.4. Dokumenti crkvenoga učiteljstva

BENEDIKT XVI., *Verbum Domini - Riječ Gospodnja. Postsinodalna apostolska pobudnica o Riječi Božjoj u životu i u poslanju Crkve* (30. IX. 2010.), Zagreb, 2011.

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Regolamento per l'esame delle dottrine* (29. VI. 1997.), u: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19970629_ratio-agendi_it.html (1. V. 2013.).

DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Gaudium et spes*. *Dogmatska konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu* (7. XII. 1965.), u: *Dokumenti*, Zagreb, [7]2008.

INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, Faith and inculturation (8. X. 1988.), u: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_en.html (2. II. 2013.).

INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *Select themes of ecclesiology on the occasion of the twentieth anniversary of the closing of the Second Vatican Council* (7. X. 1985.), u: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1984_ecclesiologia_en.html (2. II. 2013.).

IVAN PAVAO II., *Address to the representatives of the different relligous and cultural traditions in the "Indira Gandhi" stadium* (2. II. 1986.), u: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1986/february/documents/hf_jp-ii_spe_19860202_rappresentanti-religioni_en.html (2. II. 2013.).

IVAN PAVAO II., *Address on occasion of the meeting with the bishops in the cathedral of the Sacred Heart* (1. II. 1986.), u: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1986/february/documents/hf_jp-ii_spe_19860201_vescovi-delhi_en.html (2. II. 2013.).

IVAN PAVAO II., *Address to the representatives of other religions in the College of Saint Francis Xavier* (3. II. 1986.), u: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1986/february/documents/hf_jp-ii_spe_19860203_s-francesco-saverio_en.html (2. II. 2013.).

IVAN PAVAO II., *Catechesi tradendae. Apostolska pobudnica o vjerskoj pouci u naše vrijeme*, (16. X. 1979.), Zagreb, 1994.

IVAN PAVAO II., *Discorso ai membri del Pontificio consiglio per la cultura* (18. I. 1983.), u: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1983/january/documents/hf_jp-ii_spe_19830118_pont-consiglio-cultura_it.html (2. II. 2013.)

IVAN PAVAO II., *Discorso di all'organizzazione delle nazioni unite per l'educazione, la scienza e la cultura (UNESCO)* (2. VI. 1980.), u: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1980/june/documents/hf_jp-ii_spe_19800602_unesco_it.html (2. II. 2013.).

IVAN PAVAO II., *Discorso di all'organizzazione delle nazioni unite per l'educazione, la scienza e la cultura (UNESCO)* (2. VI. 1980.), u:

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1980/june/documents/hf_jp-ii_spe_19800602_unesco_it.html (2. II. 2013.)

IVAN PAVAO II., *Evangelium vitae - Evanđelje života. Enciklika o vrijednosti i nepovredivosti ljudskog života* (25. III. 1995.), Zagreb, 1995.

IVAN PAVAO II., *Ex corde Ecclesiae - Iz srca Crkve. Apostolska konstitucija o katoličkim sveučilištima* (15. VIII. 1990.), Zagreb, 2006.

IVAN PAVAO II., *Fides et ratio - Vjera i razum. Okružnica biskupima Katoličke Crkve o odnosu vjere i razuma* (14. IX. 1998.), Zagreb, 1999.

IVAN PAVAO II., *Govor biskupima Kenije* (7. svibnja 1980.), 6: *AAS* 72 (1980.).

IVAN PAVAO II., *Lettera di fondazione del Pontificio consiglio della cultura* (20. V. 1982.), u: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1982/documents/hf_jp-ii_let_19820520_foundation-letter_it.html (2. II. 2013.).

IVAN PAVAO II., *Slavorum apostoli* (2. VI. 1985.) br. 21., u: http://www.vatican.va/edocs/ENG0220/__P6.HTM (2. II. 2013.).

PAVAO VI., *Evangelii nuntiandi - Naviještanje evanđelja. Apostolski nagovor o evangelizaciji u suvremenom svijetu* (8. 12. 1975.), Zagreb, 1976.

2.5. Priopćenja i izjave

CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, Notification on the book *Jesus Symbol of God* by Father Roger Haight S.J. (13. XII. 2004.), u: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20041213_notification-fr-haight_en.html (28. IV. 2013.).

CATHOLIC THEOLOGICAL SOCIETY OF AMERICA, Board of Directors' Statement. *With Respect to the Notification Issued by the Congregation for the Doctrine of the Faith concerning the book, Jesus: Symbol of God, by Rev. Roger Haight, S.J. and Prohibiting Fr. Haight from Teaching Catholic Theology* (22. II. 2005.), u: http://www.ctsa-online.org/BOD_statement_Rev-Roger-Haight.html (28. IV. 2013.).

THE COMMITTEE ON DOCTRINE OF THE UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Regarding the Notification from the Congregation for the Doctrine of the Faith concerning the book: Jesus, Symbol of God, by Fr. Roger Haight, S.J.* (17. III. 2005.), u: http://old.usccb.org/comm/archives/2005/05-062.shtml (29. IV. 2013.).

THIRTY-FOURTH GENERAL CONGREGATION OF THE SOCIETY OF JESUS, *Our Mission and Culture*, John L. MCCARTHY (ur.), St. Louis, 1995.

PRILOG 1.

Priopćenje o knjizi *Jesus Symbol of God* oca Rogera Haighta, DI[874]

Izdala Kongregacija za nauk vjere u *L'Osservatore Romano*, 7.-8. veljače, 2005.

Kongregacija za nauk vjere, nakon pozornoga proučavanja, prosudila je da knjiga *Jesus, Symbol of God* (Maryknoll: Orbis Book, 1999) oca Rogera Haighta, DI sadrži teške doktrinarne pogreške s obzirom na određene temeljne istine vjere. Stoga je odlučeno da se u svezi te knjige objavi ovo priopćenje koje zaključuje relevantnu proceduru ispitivanja.

Nakon početnog vrednovanja od strane stručnjaka, odlučeno je da se slučaj povjeri izravno autorovom Ordinariju. 14. 2. 2000. predan je niz *Mišljenja* o. Peteru-Hansu Kolvenbachu, vrhovnom generalu Družbe Isusove, pozivajući ga da obavijesti pisca o prisutnim pogreškama u knjizi i zatraži od njega da podnese potrebna objašnjenja i ispravke na prosudbu Kongregaciji za nauk vjere (vidi *Regolamento per l'esame delle dottrine*, poglavlje II.).

Odgovor o. Rogera Haighta, DI, predstavljen 28. 6. 2000., niti je razjasnio niti ispravio spomenute pogreške. S tog razloga, i uzimajući u obzir činjenicu da je knjiga bila široko distribuirana, odlučeno je da treba prijeći u fazu doktrinarnog ispitivanja (vidi *Regolamento per l'esame delle dottrine*, poglavlje III.) posvećujući osobitu pozornost autorovoj teološkoj metodi.

Nakon vrednovanja teoloških savjetnika Kongregacije za nauk vjere, na redovitoj sjednici 13. 2. 2002. potvrđeno je da knjiga *Jesus, Symbol of God* sadrži pogrešne tvrdnje čije širenje nanosi tešku štetu vjernicima. Stoga je odlučeno slijediti "hitnu proceduru" (vidi *Regolamento per l'esame delle dottrine*, poglavlje IV.).

U tom smislu, u skladu s člankom 26. *Regolamento per l'esame delle dottrine*, od 22. 7. 2002., predana je lista pogrešnih tvrdnji i opće vrednovanje hermeneutičke postavke same knjige vrhovnom generalu Družbe Isusove sa zahtjevom da pozove o. Rogera Haighta da pošalje, unutar dva radna mjeseca, objašnjenja svoje metodologije i ispravke pogrešaka sadržanih u knjizi, a u skladu s učenjem Crkve.

[874] Prijevod sva tri priloga na hrvatski jezik je naš.

Autorov odgovor, poslan 31. 3. 2003., razmatran je na redovitoj sjednici Kongregacije na dan 8. 10. 2003. Literarna forma odgovora bila je takva da je pobudila sumnje u autentičnost i pitanje je li to stvarno osobni odgovor o. Rogera Haighta, D.I.; stoga je zatražen potpisani odgovor.

Potpisani odgovor je stigao 4. 1. 2004. Isti je razmatran na redovitoj sjednici Kongregacije, 5. 5. 2004., na kojoj je potvrđeno da knjiga *Jesus, Symbol of God* sadrži tvrdnje protivne istini božanske i katoličke vjere prvog dijela Vjerovanja, a odnosi se na preegzistenciju Riječi, Isusovo božanstvo, Trojstvo, spasenjsku vrijednost Isusove smrti, jedincatost i univerzalnost spasenjskog posredovanja Isusa i Crkve, te na Isusovo uskrsnuće. Negativna ocjena također se odnosi na upotrebu neodgovarajuće teološke metode. Stoga smo držali nužnim izdati ovo priopćenje.

I. Teološka metoda

U predgovoru svoje knjige, *Jesus, Symbol of God*, autor tvrdi da teologija danas treba biti realizirana u dijalogu s postmodernim svijetom, ali da također treba "ostati vjerna prvotnoj objavi i tradiciji" (str. xii), u smislu da datosti vjere čine normu i kriterij teološke hermeneutike. On također tvrdi da treba uspostaviti "kritički suodnos" između ovih datosti i oblika i kvalitete postmodernog mišljenja koje djelomično karakterizira radikalni historicitet i pluralistička svijest (vidi str. 24., 330-334.): "Tradiciju treba kritički prihvaćati u sadašnjoj situaciji" (str. 46.).

Ova "kritička korelacija", međutim, pretvorena je zapravo u podređenost sadržaja vjere njezinoj plauzibilnosti i razumljivosti u postmodernoj kulturi (vidi str. 49-50., 127., 195., 241., 249., 273-274., 278-182.). Tvrdi se, na primjer, da zbog današnje pluralističke svijesti, "više nije moguće tvrditi… da je kršćanstvo superiorna religija, ili da je Krist apsolutno središte koje sve druge povijesne medijacije čini relativnima… U postmodernoj kulturi nemoguće je misliti… da jedna religija može inzistirati na tome da je ona središte kojem sve druge religije trebaju težiti".

Osobito se to odnosi na vrijednosti dogmatskih formula, prije svega kristoloških, u kulturnom i jezičnom kontekstu postmoderniteta koji je jako različit od konteksta u kojem su te formule nastale. Autor tvrdi da te formule ne treba odbaciti, ali niti ih se može nekritički ponavljati zbog toga što "u našoj kulturi one nemaju isto značenje kao što su ga imale u svom nastanku… Stoga se treba referirati na stare koncile i također ih interpretirati izričito za naše vrijeme" (str. 16). Ipak, zapravo, ta interpretacija nije konkretizirana u doktrinarne prijedloge

koji prenose nepromjenjivi smisao dogmi kako ih Crkva razumije, niti ih on pojašnjava, obogaćujući njihovo razumijevanje. Umjesto toga, autorova interpretacija rezultira u razumijevanje ne samo različito od, nego i protivno istinskom značenju dogmi.

Što se tiče osobito kristologije, autor tvrdi da u namjeri da prevladamo "naivni pozitivizam u objavi" (str. 173., br. 65.), trebali bismo ju gledati u kontekstu "opće teorije religija u smislu religijske epistemologije" (str. 188.). Temeljni element ove teorije bio bi simbol, konkretni povijesni instrument; stvorena stvarnost (na primjer, osoba, objekt ili događaj) koja čini poznatim i daje sadašnjem drugu stvarnost koja je u isto vrijeme unutar simbola ali različita od njega, kao transcendentna stvarnost Boga kojemu je simbol usmjeren (vidi stranice 196-198.) Simbolički jezik, strukturalno poetski, imaginativan i figurativan (vidi str. 177-256) izrazio bi i proizveo određeno iskustvo Boga (vidi str. 11.), ali ne bi dao objektivnu informaciju o Bogu samome (vidi str. 9., 210., 282., 471.).

Ove metodološke pozicije vode u ozbiljno reduktivnu i zavodljivu interpretaciju nauka vjere, rezultirajući pogrešnim propozicijama. Osobito epistemološki izbor teorije simbola, kako ju autor shvaća, potkopava temelj kristološke dogme, koja od Novoga zavjeta pa nadalje proklamira da je Isus iz Nazareta Osoba božanskog Sina/Riječi koja je postala čovjekom. [875]

II. Preegzistencija Riječi

U skladu sa svojim hermeneutičkim pristupom, autor ne prihvaća postojanje temelja za nauk o preegzistenciji Riječi u Novom zavjetu, čak ni u Proslovu Ivanova evanđelja (usp. str. 155-178.), gdje on tvrdi da Logos treba shvatiti u čistom metaforičkom smislu (usp. str. 177.). Štoviše, on smatra da izjave Nicejskog sabora imaju namjeru samo ustvrditi da je "nitko manji od Boga bio i jest prisutan i na djelu u Isusu" (str. 284.; usp. str. 438.), držeći da pribjegavanje simbolu "Logosa" treba shvatiti jednostavno kao datost,[2] i stoga nije objekt definicije, niti prihvatljiv u postmodernoj kulturi (usp. str. 281., 485.). Nicejski koncil, tvrdi autor, "upotrebljava Pismo na način koji je danas neprihvatljiv", tj. kao da pruža "izvor direktno reprezentativne informacije, kao što su činjenice ili objektivni podaci, o transcendentalnoj stvarnosti" (str. 279.). Nicejska dogma ne uči, stoga, da je vječno preegzistentni Sin ili Logos konsupstancijalan s i vječno rođen od Oca. Autor predlaže "inkarnacijsku kristologiju u kojoj stvoreno ljudsko biće ili osoba Isusa iz Nazareta jest konkretan simbol koji izražava prisutnost Boga u povijesti kao Logosa".

[875] Usp. Concilium Nicaenum, *Professio fidei*: DH 125; Concilium Chalcedonense, *Professio fidei*: DH 301, 302; Concilium Costantinopolitanum II, *Canones*: DH 424, 426.

Ovo tumačenje nije u skladu s Nicejskom dogmom, koja namjerno tvrdi, čak i protivno kulturalnom viđenju toga vremena, istinsku preegzistenciju Očeva Sina/Logosa, koji je postao čovjekom, u vremenu, poradi spasenja ljudskog roda.[3]

III. Isusovo božanstvo

Autorovo pogrešno stajalište o preegzistenciji Božjeg Sina/Logosa u skladu je s njegovim isto takvim pogrešnim razumijevanjem nauka o Isusovom božanstvu. Istina je da on koristi izraze kao što su "Isusa se mora držati božanskim" (str. 283.) i "Isus Krist […] mora biti pravi Bog" (str. 284.). Ove iskaze treba shvatiti međutim u svijetlu njegovih tvrdnji o Isusu kao simboličkom mediju: Isus je "ograničena osoba" (str. 205.), "ljudska osoba" (str. 296.), "ljudsko biće kao i mi" (str. 205.; usp. str. 428.). Formulu "pravi čovjek i pravi Bog" autor reinterpretira u smislu da "pravi čovjek" znači da je Isus "ljudsko biće kao i svi drugi" (str. 295.), "konačno ljudsko biće i stvorenje" (str. 262.); dok "pravi Bog" znači da čovjek Isus, kao konkretni simbol, jest ili posreduje Božju spasenjsku prisutnost u povijesti (usp. str. 262., 295.): samo u tom smislu treba Isusa razumjeti kao "istinski božanskoga ili konsupstancijalnoga s Bogom" (str. 295.). "Postmoderna situacija u kristologiji", kaže autor, "ima za posljedicu promjenu gledišta koje ostavlja po strani Kalcedonsku problematiku“ (str. 290.), upravo u smislu da bi hipostatska unija, ili "enhipostatska" unija, bila shvaćena kao "jedinstvo nekoga ne manjeg od Boga kao Riječi s ljudskom osobom Isusom" (str. 442.).
To tumačenje Isusova božanstva u suprotnosti je s vjerom Crkve koja vjeruje u Isusa Krista, vječnog Božjeg Sina koji je postao čovjekom, kao što je opetovano proglašeno na različitim ekumenskim saborima i u trajnom propovijedanju Crkve.[4]

IV. Presveto Trojstvo

U skladu sa svojim tumačenjem identiteta Isusa Krista, Autor razvija pogrešan trinitarni nauk. Po njegovom sudu "kasniji nauk o imanentnom Trojstvu [ne bi trebalo] ne treba dopustiti da se unosi u novozavjetno čitanje" (str. 474.). Njih treba smatrati proizvodom susljedne inkulturacije koja je vodila do hipostatizacije simbola "Logosa" i "Duha", tj. vodila je do shvaćanja istih kao "realnih entiteta" u Bogu (usp. str. 481.). Kao "religijski simboli", "Logos" i "Duh" predstavljaju dva različita povijesna, spasenjska posredovanja jednog Boga: jedan izvanjski, povijesni, u i kroz *simbol* Isusa; a drugi unutarnji, dinamički, ostvaren Božjom samokomunikacijom *kao* Duha (usp. str. 484.). Ovakav pogled, koji se podudara sa

općom teorijom religioznog iskustva, vodi autora k napuštanju ispravnog razumijevanja samog Trojstva "da ga tumači kao prikaz razlikovanja unutarnjeg Božjeg života" (str. 484.). Stoga on tvrdi da "poimanje Boga kao zajednice, ideje o hipostatizaciji diferencijacija unutar Boga i nazivanje istih osobama na takav način da su one u dijaloškoj interkomunikaciji jedna s drugom, u sukobu je s prvim člankom nauka samoga" (str. 483.), tj. "da je Bog jedan i jedini" (str. 482.).

Ovo tumačenje trinitarnog nauka je pogrešno i suprotno vjeri u jednog Boga u trojstvu osoba koju je Crkva proglasila i potvrdila u brojnim i mjerodavnim dokumentima.[5]

V. Spasenjska vrijednost Isusove smrti

U knjizi *Jesus, Symol of God* autor tvrdi da "proročko tumačenje" najbolje objašnjava Isusovu smrt (usp. str. 86., br. 105.). On također kaže da nije nužno "da je Isus mislio o sebi kao o sveopćem spasitelju" (str. 211.), i da ideja o Isusovoj smrti kao o "žrtvenoj smrti, pomirbenoj smrti, otkupiteljskoj smrti" je samo rezultat postupnog tumačenja njegovih sljedbenika u svjetlu Staroga zavjeta (usp. str. 85.). Također se tvrdi da tradicionalni crkveni jezik "o Isusovim patnjama za nas, o njegovoj žrtvi Bogu, o apsorbirajućoj kazni za naše grijehe, o tome da je trebao umrijeti kako bi dao zadovoljštinu Bogu, teško da se može smisleno komunicirati našem vremenu" (str. 241.). Takav jezik treba napustiti zato što "slike koje se asociraju takvom govoru vrijeđaju i čak odbijaju moderni senzibilitet i time formiraju barijeru spasenjskom vrednovanju Isusa Krista" (str. 241.).

Autorova je pozicija u stvarnosti suprotna nauku Crkve koja je uvijek držala da je Isus htio da njegova smrt bude za dobro sveopćeg otkupljenja. Crkva vidi u novozavjetnim referencama o spasenju, osobito u riječima ustanove euharistije, normu vjere s obzirom na sveopću spasenjsku vrijednost žrtve na križu.[6]

VI. Jedincatost i univerzalnost spasenjskog posredovanja Isusa i Crkve

S obzirom na univerzalnost Isusovoga spasenjskog poslanja, Autor tvrdi da je Isus "normativan" za kršćane, ali "ne-konstitutivan" za druga religijska posredovanja (usp. str. 403.). Štoviše, on tvrdi da "Bog sam izvršava spasenje i da Isusovo sveopće posredovanje nije nužno" (str. 405.); doista, "Bog djeluje u životima ljudi na mnoštvo različitih načina izvan Isusa i kršćanske sfere" (str. 412.). Autor inzistira na nužnosti pomaka od kristocentrizma

prema teocentrizmu, koji "dokida nužnost povezivanja Božjeg spasenja samo s Isusom iz Nazareta" (str. 417.). Što se tiče univerzalnog poslanja Crkve, on drži da je nužno imati "sposobnost prepoznati druge religije kao posrednike Božjeg spasenja na istoj razini s kršćanstvom" (str. 415.). Štoviše, za autora "je nemoguće u postmodernoj kulturi misliti da […] jedna religija može tvrditi da prebiva u središtu u koje sve druge religije trebaju biti privučene. Ti mitovi ili metapriče su jednostavno prošlost"(str. 333.).

To teološko stajalište u temelju negira univerzalno spasenjsko poslanje Isusa Krista (usp. Dj 4, 12; 1 Tim 2, 4-6; Iv 14, 6) i, kao posljedicu, poslanje Crkve da navijesti i priopći dar Krista Spasitelja cijelom čovječanstvu (usp. Mt 28, 19; Mk 16, 15; Ef 3, 8-11), o čemu imamo jasna svjedočanstva u Novom zavjetu, a što je uvijek naviještano kao vjera Crkve, čak i u recentnim dokumentima.[7]

VII. Isusovo uskrsnuće

Autorovo predstavljanje Isusova uskrsnuća vođeno je njegovim razumijevanjem teološkog i biblijskog jezika kao "simboličkog iskustva koje je povijesno posredovano" (str. 131.), kao i principom da "čovjek ne treba redovito očekivati da se dogodilo u prošlosti ono što se pretpostavlja ili je dokazano da je danas nemoguće da se dogodi" (str. 127.). Uskrsnuće shvaćeno na taj način, opisuje se kao potvrda da je "Isus ontološki živ kao individua unutar Božje sfere […], Božje deklaracije da je Isusov život istinska objava Boga i autentične ljudske egzistencije" (str. 151.; usp. str. 124.); to je "transcendentna stvarnost koju se jedino može shvatiti po vjeri-nadi" (str. 126.). Učenici se, nakon Isusove smrti, sjećaju i razmišljaju o njegovom životu i poruci, osobito o njegovoj objavi Boga kao dobroga, ljubećega, zabrinutoga za ljudsku egzistenciju i onog koji spašava. To sjećanje – da "što Bog započinje u ljubavi, zbog potpune bezgraničnosti te ljubavi, nastavlja postojati u toj ljubavi, tako nadvladavajući snagu i konačnost smrti" (str. 147.) – povezano s inicijativom Boga kao Duha, postupno je rodilo ovo novo vjerovanje u uskrsnuće, tj. da je Isus bio živ i uzvišen unutar Božje spasenjske snage (usp. 146.). Štoviše, prema autorovom tumačenju, "historicitet praznog groba i izvještaja o uskrsnim ukazanjima nije bitan za vjeru-nadu u uskrsnuće" (str. 147., br. 54.; usp. str. 124., 134.). Točnije, te priče "su način izražavanja i učenja već oblikovanog sadržaja vjere" (str. 145.).

Autorova interpretacija vodi do stajališta koje je nespojivo s crkvenim naukom. Ona se gradi na temelju pogrešnih pretpostavki, a ne na svjedočanstvu Novoga zavjeta, prema

kojem su ukazanja Uskrslog Gospodina i prazan grob temelj vjere učenika u Kristovo uskrsnuće, a ne obratno.

Zaključak

Objavljujući ovo Priopćenje, Kongregacija za nauk vjere je obvezna proglasiti da su gore spomenute tvrdnje sadržane u knjizi *Jesus, Symbol of God* oca Rogera Haighta DI, presuđene kao ozbiljne doktrinarne pogreške suprotne božanskoj i katoličkoj vjeri Crkve. Kao posljedica, sve dok se njegova stajališta ne isprave kako bi bila u potpunom skladu s naukom Crkve, autor ne može poučavati katoličku teologiju.

Vrhovni svećenik Ivan Pavao II., na audijenciji s dolje potpisanim kardinalom Prefektom, odobrio je ovo Priopćenje usvojeno na redovitom zasjedanju ove Kongregacije i odredio da se ista objavi.

Rim, iz Ureda Kongregacije za nauk vjere, 13. prosinca 2004., na spomendan sv. Lucije, djevice i mučenice.

Joseph kard. Ratzinger
Prefekt

Angelo Amato, S.D.B.
Naslovni nadbiskup Sile
Tajnik

[1] Usp. Nicejski koncil, *Professio fidei*: DH 125; Kalcedonski koncil, *Professio fidei*: DH 301, 302; II. carigradski koncil, *Canones*: DH 424, 426.
[2] Autor govori o „hipostatizaciji“ i o „hypostasis“ Logosa i Duha, koje on razumijeva kao da se odnose na to kako su, u jeziku helenističke Crkve, te dvije biblijske metafore bile postale slijedno tome realni entiteti (usp. str. 475.).

[3] Usp. Nicejski koncil, *Professio fidei*: DH 125. Nicejska ispovijest je potvrđena i na drugim ekumenskim koncilima (usp. I. carigradski sabor, *Professio fidei*: DH 150; Kalcedonski sabro, *Professio fidei*: DH 301, 302), čini temelj ispovijesti vjere svih različitih kršćanskih denominacija.

[4] Usp. Nicejski koncil, Professio fidei: DH 125; I. carigradski koncil, Professio fidei: DH 150; Kalcedonski sabor, Professio fidei: DH 301, 302.

[5] Usp. I. carigradski koncil, *Professio fidei*: DH 150; *Quicumque*: DH 75; Sinoda u Toledu XI, *Professio fidei*: DH 525-532; Sinoda u Toledu XVI, *Professio fidei*: DH 568-573; IV. lateranski koncil, *Professio fidei*: DH 803-805; Koncil u Firenci, *Decretum pro Iacobitis*: DH 1330-1331; II. vatikanski koncil, Dogmatska konstitucija *Lumen gentium*, br. 2-4.

[6] Usp. Nicejski koncil, *Professio fidei*: DH 125; Tridentski koncil, *Decretum de iustificatione*: DH 1522, 1523; *De poenitentia*: DH 1690; *De Sacrificio Missae*: DH 1740; II. vatikanski sabor, Dogmatska konstitucija *Lumen gentium*, br. 3, 5, 9; Pastoralna konstitucija *Gaudium et spes*, br. 22; Ivan Pavao II., Enciklika *Ecclesia de Eucharistia*, br. 12.

[7] Usp. Inocent XI., Konst. *Cum occasione*, br. 5: DH 2005; Sanctum Officium, Dekr. *Errores Iansenistarum*, br. 4: DH 2304; II. vatikanski koncil, Dogm. konst. *Lumen gentium*, br. 8; Past. Konst. *Gaudium et spes*, br. 22; Dekr. *Ad gentes*, br. 3; Ivan Pavao II., encikl. *Redemptoris missio*, br. 4-6; Kongregacija za nauk vjere, Dekl. *Dominus Iesus*, br. 13-14. Što se tiče univerzalnosti poslanja Crkve, usp. *Lumen gentium*, br. 13, 17; *Ad gentes*, br. 7; *Redemptoris missio*, br. 9-11; *Dominus Iesus*, br. 20-22.

PRILOG 2.

Izjava Upravnog odbora Američkog katoličkog teološkog društva

U svezi s Priopćenjem Kongregacije za nauk vjere o knjizi, Jesus, Symbol of God o. Rogera Haighta, D.I. i zabranom poučavanja katoličke teologije

Kao članovi Upravnog odbora Američkoga katoličkog teološkog društva, želimo izraziti našu duboku žalost poduzetim koracima Kongregacije za nauk vjere protiv o. Rogera Haighta, D.I., bivšeg predsjednika Američkoga katoličkog teološkog društva. Kao njegovi kolege želimo javno potvrditi da je on visoko karakterna osoba kao i cijenjeni teolog i učitelj koji izvršava svoje teološko poslanje na službu Crkvi.

U punom smislu potvrđujemo crkvenu odgovornost teologa i unutarnji crkveni karakter teologije kao što je rečeno u "Uputi o crkvenom poslanju teologa" koju je izdala Kongregacija za nauk vjere 1990. godine. Isto tako potvrđujemo odgovornost Učiteljstva da donosi mjerodavne sudove u pogledu teološke sukladnosti s katoličkim naukom.

Kao katolički teolozi, priznajemo našu zajedničku odgovornost u međusobnom kritičkom promišljanju u svjetlu božanske objave kako određuje Učiteljstvo. Ohrabrujemo ovaj proces međusobnog ispravljanja koji je redoviti način na koji se teološki argumenti vrednuju, razjašnjavaju, ispravljaju i, ako je nužno, odbacuju.

Knjiga oca Haighta, *Jesus, Symbol of God* dala je svoj veliki doprinos u oblikovanju ključnih pitanja koja danas treba postaviti. On pozdravlja kritiku i dijalog o svome vlastitom radu. Od vremena objavljivanja njegove knjige, teološka zajednica je u procesu sudjelovanja u živoj raspravi o snazi i slabostima njegovih spekulativnih prijedloga. Naravno, otvorena rasprava o knjizi oca Haighta održana je na konvenciji Američkoga katoličkog teološkog društva 2002. godine gdje je on rado i ljubazno objasnio svoja stajališta i odgovorio svojim kolegama na njihova kritička zapažanja. Na mnogo načina, teološka zajednica angažirana je na upravo takvoj vrsti interne rasprave i međusobnog ispravljanja koje Učiteljstvo potiče. Ironično, umjesto da promiče veći kriticizam knjige, intervencija Kongregacije najvjerojatnije će obeshrabriti rasprave o ovoj knjizi, učinkovito gušeći daljnju kritiku i podrivajući našu sposobnost kao katoličkih teologa da otvoreno kritiziramo svoje kolege. Ukratko, intervencija Kongregacije u ovom slučaju ozbiljno prijeti samom procesu ozbiljnog, sustavnog, internog kriticizma kojeg su Kongregacija i biskupi dugo ohrabrivali među teolozima. Dok proces interne kritike ne može nikad zamijeniti mjerodavno učenje i disciplinsku ulogu Učiteljstva,

intervencija Učiteljstva treba biti posljednje sredstvo, rezervirano za one situacije gdje ovaj proces očito i jasno nije uspio.

Štoviše, ozbiljno propitujemo je li procedura ustanovljena za istraživanje djela nekog teologa – kao što formuliraju "Odredbe za ispitivanje nauka" Kongregacije iz 1997. – doista daje teologu adekvatnu "mogućnost da razjasni moguće nerazumijevanje njegova ili njezina mišljenja" kao što Uputa iz 1990. zahtijeva. Povrh toga, primjećujemo da Uputa kaže da se bilo koji službeni sud koji Učiteljstvo izriče ne tiče osobe teologa, nego samo njegovih ili njezinih jasno iznesenih intelektualnih stajališta (#37). Stoga smo zatečeni time da koraci koji su poduzeti u svezi oca Haighta idu iznad suda o nekim njegovim teološkim stajalištima do zabrane poučavanja katoličke teologije. Ovaj čin neizbježno implicira negativni sud o osobnom integritetu i odgovornosti teologa.

Moramo također skrenuti pozornost na važnu razliku između teologije i kateheze kao što je objašnjeno u apostolskoj pobudnici Svetoga Oca, "Catechesi Tradendae" iz 1979. godine. U tom dokumentu, Sveti Otac nas podsjeća na unutarnji odnos između teologije i kateheze dok, u isto vrijeme, upozorava protiv opasnosti da se kateheza "pretvori u teološko istraživanje ili znanstvenu egzegezu" (#21) – i, vjerojatno, opasnost mogućnosti obrnutog procesa. Po svojoj naravi, teologija ima spekulativnu dimenziju. To priznanje i apostolska konstitucija *Ex Corde Ecclesiae* tvrdi da "biskupi trebaju ohrabrivati kreativan rad teologa. Oni služe Crkvi pomoću istraživanja vođenoga na način koji poštuje teološku metodu. Oni nastoje bolje razumjeti, dodatno razvijati i djelotvornije posredovati smisao kršćanske objave kako je prenesena Svetim pismom, Predajom i Učiteljstvom Crkve. Oni proučavaju i putove kojima teologija može osvijetliti posebna pitanja koja postavlja današnja kultura" (#29).

S obzirom na aktivnosti poduzete protiv oca Haighta, zabrinuti smo da *Priopćenje* Kongregacije izostavlja tradicionalnu distinkciju između teologije i kateheze na način koji ugrožava vlastitu ulogu i jedne i druge u njihovom služenju Crkvi. Stoga izražavamo našu zabrinutost za posljedice koje ti čini mogu imati za budućnost katoličkoga teološkog poziva.

Potpisani,

Roberto S. Goizueta, Ph.D.
Boston College
Chestnut Hill, MA
Predsjednik

Mary Catherine Hilkert, O.P., Ph.D.
University of Notre Dame
Notre Dame, IN
Izabrani predsjednik

Daniel Finn, Ph.D.
St. John's University
Collegeville, MN
Potpredsjednik

M. Theresa Moser, R.S.C.J., Ph.D.
University of San Francisco
San Francisco, CA
Tajnica

Roger McGrath, Ph.D.
Somerdale, NJ
Blagajnik

M. Shawn Copeland, Ph.D.
Boston College
Chestnut Hill, MA

Mary E. Hines, Ph.D. (Bivši predsjednik)
Emmanuel College
Boston, MA

Leo Lefebure, Ph.D.
Fordham University
Bronx, NY

Bryan Massingale, S.T.D.
Marquette University
Milwaukee, WI

John Thiel, Ph.D.
Fairfield University
Fairfield, CT

PRILOG 3.

Izjava Vijeća za nauk vjere Biskupske konferencije Sjedinjenih Američkih Država (USCCB)

U vezi s Priopćenjem Kongregacije za nauk vjere o knjizi: Jesus, Symbol of God, o. Rogera Haighta, DI

(Izjavu je odobrilo Vijeće za nauk vjere Biskupske konferencije Sjedinjenih Američkih Država, 14. 3. 2005. i za objavu iste ovlastilo Administrativno vijeće Konferencije)

U svjetlu nedavnog *Priopćenja* Kongregacije za nauk vjere vezano za knjigu *Jesus, Symbol of God* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1999), Biskupsko vijeće za nauk vjere izdaje slijedeću kratku izjavu kako bi razjasnilo bilo kakve zablude, potvrdilo našu podršku odluci Svete Stolice i reafirmiralo važnost autentičnoga teološkog istraživanja.

Prvo, *Priopćenje* ne govori o autorovom osobnom karakteru, nego prosuđuje njegovu knjigu, ocjenjujući da ona sadrži "ozbiljne doktrinarne pogrješke u svezi određenih temeljnih istina vjere". Pogreške koje se tiču "preegzistencije Logosa, Isusova božanstva, Trojstva, spasenjske vrijednosti Isusove smrti, jedincatosti i univerzalnosti spasenjskog posredovanja Isusa i Crkve i Isusova Uskrsnuća". Zbog toga što autor i dalje ostaje kod svojih stajališta koja su pogrešna i "sve dok ne ispravi svoja stajališta kako bi bila u potpunom slaganju s naukom Crkve", Kongregacija za nauk vjere prosuđuje da on "ne može poučavati katoličku teologiju". Ova odluka je jedino prosudba autorove prikladnosti za poučavanje katoličke teologije s obzirom na njegove vlastite sadašnje krive teološke pozicije.

Drugo, ovaj negativan sud zaključuje poduzeti postupak koji je uključivao konzultacije s autorom u vremenu od pet godina. Na kraju ovog dugog procesa Kongregacija za nauk vjere s pravo zaključuje da knjiga oca Haighta sadrži ozbiljne doktrinarne pogreške koje su suprotne Pismu i ekumenskim koncilima Crkve, osobito u suprotnosti s Nicejskim koncilom (325.).

Treće, Biskupsko vijeće za nauk vjere USCCB-a pozdravlja *Priopćenje* Kongregacije za nauk vjere. Važno je da mi, kao autentični učitelji i čuvari apostolske vjere, osiguramo da vjernici diljem naše zemlje budu utvrđeni u svojoj vjeri, a ne da budu zbunjeni dvosmislenim i pogrešnim teološkim promišljanjima. Autentični nauk, sadržan u Pismu i apostolskoj

tradiciji te definiran crkvenim saborima, mora biti izričiti i nedvosmisleni temelj ne samo za katehetsko poučavanje, nego također i za teološko naučavanje i istraživanje.

Četvrto, u skladu s *Ex Corde Ecclesiae,* "biskupi trebaju ohrabrivati kreativan rad teologa" jer oni doista "služe Crkvi pomoću istraživanja vođenog na način koji poštuje teološku metodu". U isto vrijeme, međutim, "po naravi vlastitim načelima i metoda istraživanja i poučavanja njihove akademske discipline pripada to da teolozi trebaju poštovati autoritet biskupa i prianjati uz katolički nauk prema stupnju autoriteta koji se poučava“ (*Ex Corde Ecclesiae,* 29-30.). Dok je teološka zajednica ne samo sposobna nego doista i dužna kreativno odgovoriti i žustro raspraviti teološka pitanja koja su otvorena za istinsko istraživanje, teolozima nije dopušteno prihvaćati ona stajališta koja su u suprotnosti s biblijskim učenjem i crkvenim ekumenskim koncilima. Ovlast autoritativno prosuđivati što jest, a što nije u skladu s vjerom Katoličke Crkve nalazi se unutar karizme biskupa u zajedništvu s papom. Stoga, *Priopćenje* pomaže biskupima u učenju da Isusovo božanstvo, stvarnost Trojstva, spasenjska vrijednost Isusove smrti, tjelesno uskrsnuće i univerzalnost njegova spasenjskog posredovanja trebaju u vjeri prihvatiti svi članovi Katoličke Crkve, jer je taj nauk u samom srcu kršćanskog evanđelja – radosne vijesti spasenja.

Preuzvišeni William J. Levada, predsjednik
Nadbiskup San Francisca

Preuzvišeni Leonard P. Blair
Biskup Toleda
Preuzvišeni William E. Lori
Biskup Bridgeporta

Preuzvišeni Edward W. Clark
Pomoćni biskup Los Angelesa
Preuzvišeni Jose H. Gomez
Nadbiskup San Antonia

Preuzvišeni Robert J. McManus
Biskup Worchestera
Preuzvišeni Arthur J. Sarratelli
Biskup Patersona

ŽIVOTOPIS

mr. sc. Elvis Ražov, mag. theol.

Rođen 17. 1. 1970. u Zadru. Pohađao osnovnu školu u Škabrnji, a srednju ekonomsku školu u Zadru od 1984. do 1988. godine. Diplomirao studij filozofije na Filozofskom fakultetu Družbe Isusove u Zagrebu 1990. Iste godine upisao teološki studij na Filozofsko-teološkom institutu Družbe Isusove u Zagrebu koji je diplomirao 1994., s temom *Himan ljubavi iz Pavlove poslanice Korinćanima 13*. Po rukama blagopokojnog nadbiskupa mons. Marijana Oblaka zaređen za svećenika iste godine. Od 1994. do 1996. na službi župskog vikara u katedrali sv. Stošije u Zadru i djelatnik u Nadbiskupskom ordinarijatu. Službu župnika Obrovca i Jasenica vrši od 1996. do 1999., nakon čega je imenovan župnikom Sv. Filipa i Jakova. Od 2001. do 2004. studira na Američkom katoličkom sveučilištu (*Catholic University of America*) u Washingtonu u SAD-u te 2004. licencira iz dogmatske teologije (*STL - Licentiate in Sacred Theology*) radom po naslovom *Logos and Spirit Christology in the work of Roger Haight*. Po povratku u Domovinu, 2004. godine, upisao poslijediplomski studij III. ciklusa (dr. sc.) na *Katoličkom bogoslovnom fakultetu* Sveučilišta u Zagrebu i vršio službu župnika Jasenica do 2012. Od akademske godine 2005/06. predaje predmete iz dogmatske teologije na Visokoj teološko-katehetskoj školi u Zadru. Dekretom zadarskog nadbiskupa mons. dr. Želimira Puljića imenovan ravnateljem Visoke teološko-katehetske škole u Zadru 2011. Izabran u nastavno zvanje predavača 2012. Član je Svećeničkog vijeća, Povjerenstva za mandate i Povjerenstva za permanentno obrazovanje klera u Zadarskoj nadbiskupiji. Preveo dvije stručne knjige iz teologije s engleskog na hrvatski jezik: Uwe Michael LANG, *Okretanje prema Gospodinu*, Zagreb, 2007. i Moyra DOORY, *Nema mjesta za Boga*, Zagreb, 2008. Radio redakturu hrvatskog prijevoda knjige na engleskom jeziku: Scott HAHN, *Gozba Jaganjčeva*, Split, 2009. Uredio knjigu propovijedi pape Benedikta XVI.: BENEDIKT XVI., *O krštenju*, Josip Kokić - Elvis Ražov (ur.), Zadar, 2012.