Српска теологија данас 2009 (29–30. мај 2009)
Београд: Православни Богословски Факултет, 2010, 240–249

Дарко Ђого

Богословски факултет, Уиивeрзитет у Источном Сарајеву

Христологија у дијалогу хришћанства и јудаизма

(искуства њемачке теологије 20. вијека као лекције за дијалог са јудаизмом на српском говорном подручју)

Сажетак: У представљеном раду аутор истражује искуства међурелигијског дијалога између јудаизма и хришћанства на њемачком говорном подручију током 20. вијека како би извукао извјесне закључке за савремено српско богословље. Главни учесници овог дијалога јесу РудолфУлтман, чија је књига „*Исус*" (као и неке друге) послужила као инспирација за Буберова „Два типа вјере", као и Јирген Молтман, који је коментарисао „аргумент неспашености" како су га развили Бубер и Бен-Хорин. Аутор настоји да покаже да одсуство традиционалног садржаја „метафизичке" Христологије уУлтмановој теологији не омогућава било какву конзистентну основу за међурелигијски дијалог, будући да она поставља два битна проблема: подређује хришћанску вјеру само једној философској ерминевтици и тиме узрокује губљење њене аутентичности.

Кључне ријечи: Христологија, јудаизам, вјера, спашеност, аутентичност

У плуралистичком друштву у ком данас живимо, потреба дијалога јудаизма и хришћанства се чини саморазумљивом и евидентном, и то било да вјерујете у неопходност неког „мулти-култи" културолошког експеримента, било да вас на то тјерају спољње околности. Данас је, наиме, више него очигледно да је константиновски модел хришћанског друштвеног уређења неповратно за нама тј. да је хришћанственост цивилизације којој припадамо више немогуће, а понегдје и непожељно постулирати као њену основну вриједност, као њен идентитет. Стога смо, у одбрани традиционалних хришћанских вриједности, на извјестан начин приморани да тражимо помоћ сваке традиционалне вјерске заједнице — па, наравно, и јеврејске. Практичних разлога за овај дијалог, дакле, не недостаје. Па, ипак, понекад се чини да је овај прагматички приступ, који своје интересе јасно ограничава заједничким друштвеним дјеловањем, као и посебна осјетљивост тзв. „цивилног" друштва за ставове и саме личности преживјелих европских Јевреја, управо главна препрека неком дубљем теолошком дијалогу јудиазма и хришћанства, и то — да парадокс буде већи — управо на овим просторима на којима је антисемитизам готово непознат, и на којима је већински православни српски народ и сам дијелио судбину холокауста. Зато је интересантно и поучно погледати искуства једне нације — њемачке — чији су односи са јеврејским народом неупоредиво више оптерећени мучном прошлошћу, али и нације која је у истом 20. вијеку у коме је организовала досад најбестијалнији прогон Јевреја у историји, такође дала значајан допринос јудео-хришћанском дијалогу. Све ово не би ли се, једног дана када се наша друштвена и богословска јавност деконтаминирају од разних пројеката „друштвене деконтаминације", повели овакав дијалог на нашим просторима.

Дакле, треба започети дијалог. Интересантно је и помало зачуђујуће да је савремена јеврејска философија (тј. савремена философија оних аутора који су у већој или

мањој мјери ослоњени на сопствене јеврејске религијске коријене) дожвијела солидну афирмацију у нашој философској и богословској јавности. Бубер (Martin Buber) и Левинас (Emanuel Levinas) су незаобилазан репертоар скоро сваког студента православне теологије (овдје остављамо по страни са колико се (не)разумјевања приступа њиховим текстовима и колико је оправдано читање њихових текстова из оптике неопатристичке онтологије личности)[1]. Ипак, поуларност поменитих умних и учених философа у српским теолошким круговима, готово да уопште није популаризовала један, назовимо га тако, *хришћанском контексту* Буберове и Левинасове философије тј. о оне хришћанске ауторе (посебно теологе) на које су поменута двојица философа свјесно ослањала. Као класичан примјер можемо узети енормно поуларну Буберову књигу *Zwei Glaubenweisen*[2] у чијем предговору са̃м аутор напомиње да је инспирацију и конкретне смернице током писања књиге добијао од Р. Бултмана (Rudolf Bultmann), А. Швајцера (Albert Schweizer) и Р. Ота (Rudolf Oto), од којих је, ваљда само Ото познат нашој широј богословској јавности (првенствено преко превода његове књиге *Свето*[3]), Бултман вјероватно на анегдотско-полемичком нивоу[4], а

[1] Разлог за популарност Левинаса и Бубера у савременој православној теологији првенствено лежи у идејној блискости неких њихових елементарних философских концепција са неопатристичким, при чему најприје имамо у виду појмове „личности“ и „односа“, које је већ друга генерација неопатристичких теолога (предвођена у првом плану Ј. Зизјуласом) свјесно инкорпорирала у мисаоне токове савремене православне теологије (в. нпр. Јован Д. Зизјулас, *Јединство Цркве у Св. Евхаристији и у епиксопу и у прва три века*, Нови Сад, 1997, нап. 30 стр. 34 гдје митрополит пергамски, уводећи дистинкцију између појмова „индивидуе“ и „личности“ реферира на Бубера). О Зизјуласовом бављењу Левинасом в. Aristotle Papanikolaou, *Is John Zizioulas an Existentialist in Disguise? Response to Turcescu* in „Modern theology“, 2004, pg. 601 ff. на који чланак се позива Мерилин Лоренс, *Тео-онтологија. Биљешке о Зизјуласовом бављењу Хајдегером*, у „Видослов“ 40–2007, стр. 107. Дакле, могло би се закључити да је Буберова и Левинасова популарност у нашој богословској јавности плод фундаменталног слагања неопатристичког богословља и философије поменутих мислилаца на пољу критике „монизма субјекта“ као преовлађујућег метафизичког обрасца Запада закључно са Хајдегером. На први поглед се чини да између неопатристике и нпр. Левинасове философије постоји у најмању руку солидна кореспонденција. Па, ипак, остаје питање на које овдје ни изблиза не можемо дати одговор: како онда да су темељни појмови као што су „етика“ и „онтологија“ код Зизјуласа схваћени потпуно диспропорцијално у односу на Левинаса и да ли је ова семантичка диспропорција укључује и доктринарну или је у питању проста терминолошка (иначе врло несрећна) коинциденција. (О смислу и односу „онтологије“ и „етике“ код митрополита пергамског в. Његов текст *Онтологија и етика* у часопису „Саборност“, Пожаревац, 2003, 97–116; о смислу истих појмова у философији и духовном контексту Е. Левинаса в. Богољуб Шијаковић, *Напомене о Левинасу и онтологији*, исто, стр. 79–91.)

[2] Martin Buber, *Zwei Glaubenweisen*. München-Heidelberg, 1962; у тексту су наводи дати према српском издању: Martin Buber, *Dva tipa vere — Problem čoveka*, Beograd, 2000.

[3] Rudolf Otto. *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein,* München. 1963.преведено као: *Rudolf Oto*, *Sveto*, Sarajevo, 1983.

[4] Ово се, наравно, односи на српски дио бившег српско-хрватског језичког подручја (хрватски теолози су се, сасвим природно, више бавили Бултманом, на латници постоји више издања Бултманових радова). Колико нам је познато, једини превод неког Бултмановог дјела објављен на ћирилици и уз уважавање српског богословског ријечника јесте наш: Рудолф Бултман, *О проблему демитологизације*, у „Нови источник“, 9/2008, стр. 46–56. Од иоле обимнијих текстова који се баве Бултманом (или између осталих њиме) вриједи још издвојити два превода: Стилијан Пападопулос, *Теологија и језик*, Београд-Ваљево-Србиње-Минхен, 2001 и (латинично и помало опскурно издање) Tendencije teologije u 20. stoleću (Istorija u portretima) у којима је дат Концелманов „теолошки портрет“ Бултмана (Hans Konzelman/Hans Conzelmann, *Rudolf Bultmann*, pg. 200–203.). Понека референца на Бултмана се може наћи и у Volfhart Panenberg, *Teologija i filozofija*, Beograd, 2003. Успутну полемику са Бултмановом интерпретацијом библијских концепција σῶμα — ψυχή у кључу егзистенцијалистичких појмова аутентичне и неаутентичне егзистенције налазимо и у Христо Јанарас, *Метафизика тела*, Нови Сад, 2005, стр. 24,54,126.). Едвард Мур (*Неке напомене о православној етици и егзистенцијалној аутентичности* — чак два превода: један, Андреја Јефтића у „Видослов“ 40–2007; други Маријане и Срећка Петровића у зборнику *Савремена православна теологија*, Крагујевац, 2008.) на једном мјесту у тексту реферише на Бултманову „хајдегеровску“ интерпретацију Св. Ап. Павла. Здравко Пено се осврће на Бултманово разликовање између појмова Wunder и Mirakel у Здравко Пено, *Христос — нова тварь*, Фоча-Острог, 2009, стр. 137. (Ово, наравно, није било какав покушај бултмановске библиографије на српском, већ илустрација спорадичног реферирања на њега у српској теологији данас. Такође, дужни само напоменути да се српска философија — поготово познаваоци и проучаваоци Хајдегера — освртала на Бултмана знатно чешће (у скорије вријеме нпр. Д. Перовић) , а по-

Швајцер готово никако[5]. С обзиром да је поменуто дјело, као и добар дио Левинасовог опуса преведен на српски језик, можемо разложно претпоставити да су Буберови и Левинасови „христолошки“ ставови мање или више познати нашој јавности[6]. Овај рад настоји, стога, да појасни однос ка јудаизму из перспективе њемачких теолога 20. вијека, и то два, колико се чини, најрепрезентанивнија представника њемачке протестантске теологије: Р.Ултмана (Rudolf Bultmann) и Ј. Молтмана (Jürgen Moltmann). Њих двојица, чини се, представљају пут који је њемачка теологија, а нарочито Христологија, прошла у 20. вијеку, у жељи да остане релевантна у сваком времену:Ултман са својом теоријом демитологизације, с једне стране, представља један од најискренијих, али чини се и најнеуспјешнијих начина да се савлада безизлаз либералне Христологије[7], један очајнички покушај да се на крхотинама *потраге за историјским Исусом* (Leben Jesu Forschung) још нађе нешто за хришћанску вјеру. С друге стране, Молтманов теолошки πάθος се, у времену у коме се уобличила његова теологија (дакле послије Другог свјетског рата и у немирима 60-их година) враћа потреби за „Распетим Богом“, те, надовезујући се на *теологију Божије патње*[8] релевантност христолошког догмата успоставља једном новом ерминевтиком у којој је стариултмановско-дибелијусовски скептицизам спрам слома „историјског Исуса“ интерпретиран као разлог више да се вјерује у Бога који пати. Један од заједничких именитеља обојице јесте посебна пажња на *јеврејско происхођење* и *јеврејски контекст* Христове личности, Његовог праксиса и логоса.

Р.Ултман и М. Бубер: јудаизам и киригма „Исуса из Назарета“

Када је 1926 г.Ултманов марбуршки колега М. Хајдегер објавио капитално дјело европске философије — *Битије и вријеме* — те у уводном поглављу дао епитаф, за-

---

стоје и преводи радова који се у доброј мјери бавеУлтманом (нпр. А. М. Гетман-Зиферт).

Премда понуђена илустрација заступљености референци наУлтмана не дјелује можда сиромашно, стварност је таква да се, осим С. Пападопулоса, сви остали ауториУлтманом не баве детаљније, него реферишу успутно, најчешће у полемичком тону.

[5] Колико нам је познато, споменут једино у Џон Дрејн, *Увођење у Нови Завет*, Београд, 2004, стр. 150–151.

[6] Буберова „христолошка“ (бољеречено „исусолошка“) гледишта су изложена у поменутој књизи *Два типа вере* и о њима се досад релативно често расправљало на маргинама разних јудејско-хришћанских дијалога и полемика, како у свијету, тако и код нас. Код Левинаса је ситуације у неколико другачија: његов спис *Un Dieu Home?* колико нам је познато није преведен. Ипак, на српском је објављен занимљив и изузетан прилог питању „Левинасове христологије“: Јозеф Волмут, *Изазвана Христологија*, у „Одговорност за другог. Аспекти Левинасове философије“ — Луча XVIII/XIX, Никшић, 2001/2002, стр. 121–132.

[7] Ово „либералне“ треба схватити у конкретном смислу неолибералние теологије 19. вијека, а не у идеолошком или било ком другом кључу.

[8] И овај савремени теолошки правац је у српској богословској јавности готово непознат. Додуше, донекле су познате контуре његових теолошких постулата, и то највише захваљујући једној дигресији митрополита Јована Зизјуласа у *Догматске теме*, Нови Сад, 2001, стр. 336–337, и, опет: захваљујући Митрополитовој напомени како је најистакнутији присталица оваквог става — Молтман, често се *теологија божијег страдања* поистовјећује са њим, што ни изблиза није тачно. Овај теолошки правац је започео јапански теолог Казох Китамори, својом књигом *Теологија божије боли* (1946.) а Молтман се само надовезао на Китаморија.

Иначе, интересантна је примједба Митрополита Пергамског да ово учење није православно зато што по православном учењу Бог је у свом вјечном бићу нестрадалан, будући да је слободан ограничености створених бића (стр. 337.). Молтман на више мјеста управо говори о томе да је из перспективе *страдања створених бића* никејска (а тиме и православна) вјера у праву: Бог није страдалан на подобије створених бића — уп. Jürgen Moltmann, *Raspeti Bog. Kristov križ kao temelj i kritika kršćanske teologije*, Rijeka, 2004, pg. 262.) Премда се теологији божијег страдања има штошта друго приговорити, кад је у питању приговор који истиче Митроплит Пергамски, вјероватнијим се чини неспоразум (који је, уосталом, могао настати преношењем митрополитових ријечи од стране студената, будући да поменуто дјело није ауторизовано). Од православних аутора који су се бавили овом темом вриједи издвојити сјајан рад: Paul Gavrlilyuk, *The Suffering of Impassible God. The dialectics of patristic Thought*, Oxford, 2005.

вршну рефлексију над деструкцијом европске метафизике, западна „метафизичка Христологија“ или христолошка метафизика је била већ мртва. Када је започео процес умирања тј. отуђења садржаја христолошког догмата од живота вјерних на Западу, тешко је одредити, али оног трена када је, на крилима просветитељства Херман Самуел Рајмарус (Hermann Saumel Reimarus)[9] предложио прву рационалистичко-деистичку визију „природне религије“, постало је јасно да ће се традиционална Христологија, која је и даље инсистирала на директном дјеловању Бога у историји у личности Исуса Христа, имати проблем не само са рационалистичко-натуралистичким свјетоназором, него и са сваком другом будућом филосфијом у којој је теологија маргинализована а концепт хришћанског Бога редукован на аперсонални космички агенс. Дакле, далеко прије свијести о крају метафизике, метафизичка христологија је изгледа постала некомпатибилна са способношћу европског човјека да сагледава тајну живота изван схема рационалног. Треба напоменути да ово не значи да међу писцима читавог једног жанра књига о Исусу није недостајало људи који су жељели да „Исуса из Назарета“ учине релевантним за њихово доба, тако да је 19. вијек донио читав низ књижевних и богословско-историјских наслова у којима су приказане најчешће претенциозне реконструкције Исуса-моралисте, Исуса-сентименталног револуционара, Исуса-револуционара, све према личним настројењима писца увјереног притом да је управо његова визија „историјског Исуса“ — тачна[10]. Ипак, једна од корисних нуспојава овог процеса је било и појављивање Де Јонгове (De Jonge) студије о Исусу као Јеврејину тј. о јеврејском карактеру личности и проповједи Месије-Христа[11]. Исус плавих увојака, доброћудни и несхваћени моралиста са келнских слика је — претенциозно, субјективно али и коначно — појмљен у свом историјском и цивилизацијском, семитском и јелинском окружењу.

Све горе наведено је речено да би се схватила клима у коме се формиралаУлтманова „христолошка“ визија. Иако је његова теологија са правом најчешће схваћена као отклон од историјског позитивизма либералне протестантске теологије, она, ипак, дугује много управо тој теологији. Рецимо, отклон од вјере у Исуса Христа као Божијег Сина и Богочовјека[12], што је, из перспективе историцизма 19. вијека немогуће истражити, а из перспективеУлтманове „егзистенцијалне анализе“ неопходно „егзистенцијално интерпретирати“ (касније и „демитологизовати“). Тај отклон од

[9] Кључна улога Рајмаруса је постала општеприхваћена послије данас већ класичне Швајцерове студије *Geschichte der Leben-Jesu Forschung (von Reimarus zu Wrede)*, (користимо енглески превод: Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus. A critical Study of its Progress form Reimarus to Wrede* (без тачно наведеног мјеста издавања), 1910. О Рајмарусу — pg. 15.ff. Премда су већ Спиноза и Њутн налазио за сходно да се обрачунају са библијском вјером зарад сопствене религије ума (тј. са оним њеним аспектима који се нису уклапали у њихове „рационалне“ системе), тек се Рајмарус написао цјеловиту студију којом се подухватио посла да на такав начин „анализира“ Христа и вјеру ране Цркве. Резултати су били (очекивано) поражавајући: свештена повијест је, по ријечима Јоакима Гњилке (Joachim Gnilka, *Jesus von Nazaret*, Freiburg — Basel — Wien, 2004, pg. 13.) претворена у „криминалистичку епизоду“, а западној Христологији наметнут избор између „научног“ и „апологетског“ гледишта.

[10] cf. J. Gnilka, op. cit, pg. 11 ff.

[11] Ibid, pg. 17.

[12] Cf. “Gnostic influence suggests that this Christ, who died and rose again, was not a mere human being but a God-man. His death and resurrection were not isolated facts which concerned him alone, but a cosmic event in which we are all involved.(1 Rom. 5: 12ff.; 1 Cor. 15: 21ff., 44b)” — Rudolf Bultmann, *The Mythological Element in the Message of the New Testament and the Problem of its Re-interpretation Part* I, in “Kerygma and Myth”, доступно на адреси: http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=431&C=292 датум приступања: 3.7.2009. Иначе,Ултманова теза о «гностичком» поријеклу ових израза је продукт како његовог приватња налазá Religionsgeschichte школе, тако и отклона од било какве метафизичке Христологије, која је за њега по аутоматизму „гностичка“. Врхунац оваквог схватања имамо у његивим *Тумачењу Јованової Јеванђеља* — Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*. KEK 2. Göttingen 1941.

теолошке Христологије ка „Исусологији“, уз јасно уважавање јеврејског карактера окружења у коме је по земљи ходио Христос, требало би, ако ништа друго, а онда бар да представља једну чврсту основу на којој би се сусретали бултмановско, рецимо, и буберовско (дакле, јеврејско) виђење Исуса. Штавише, готово да би се могло рећи да је Буберов приступ који бар даје значаја Исусу као историјских личности «више хришћански» од Бултмановог схватања Исуса као чисте персонификације «његове киригме тј... историјског феномена којим се овдје бавимо»[13] те би се, каже Бултман и само име „Исус“ у истоименој књизи могло писати и са наводницима[14]. Могло би се навести више аспеката компатибилности Буберовог и Бултмановог виђења Исуса: код обојице је дата једна слика Исуса као преданог Јеврејина, рабина[15] који даје Молитву господњу по обрасцу јеврејских молитава (премда Бултман уочава извјесну стилску особеност Молитве Господње)[16]. Сама структура Бултманове књиге *Исус* (уп. нпр. поглавља: «Јеврејска религија» на самом почетку, «Исус као рабин», «Јеврејска етика послушности», «Јеврејско схватање Бога» и др) као и безброј у њој изречених тврдњи сугерише јудаизам не само као почетни, него као једини могући оквир у коме се појављује феномен «Исуса из Назарета» и његове тзв. првобитне киригме, те је у том смислу, у виђењу обојице аутора, потпуно оправдано одбацити сав онај «материјал»[17] који се не уклапа у овакво виђење рави-Јошуе (најфрапантнији је примјер Бултманове тврдње да Исус «није могао изговорити ријечи из Матеј 5,17–19)[18].

То све не значи да је постигнут апсолутни консензус између Бултмана и Бубера. Разлога за ово има више и већина их проистиче из конфесионално-идеолошких подлога двојице аутора, а која је, барем код Бултмана, додатно изражена тзв. „егзистенцијалним тумачењем“ Исусове поруке (тј. једном хајдегеровском ерминевтиком), које Бубер просто није усвојио. Док је код Бубера коријен неразумјевања између јудаизма и хришћанства у некаквој накнадној паулинизацији хришћанства[19], у једној, по њему сасвим новој, хеленизованој интерпретацији поруке „историјског Исуса“, дотле је за Бултмана новост Исусове киригме, али и основно разликовање

[13] Rudolf Bultmann, Isus, Rijeka, 2007, pg. 14.
[14] Ibid.
[15] R. Bultmann, *Isus,* pg. 47. cf. M. Buber, *Dva tipa vere*, pg. 91.
[16] R. Bultmann, *Isus,* pg. 132. cf. M. Buber, *Dva tipa vere*, pg. 103.
[17] Једна мала напомена: Бубер се током читавог дјела «Два типа вјере» користи налазима новозавјетне библијске критике, а да се нити једном не користи налазима старозавјетне библијске критике. Разлог за ово је једноставан: за њега је Старо Завјет — *свешшено* Писмо, док Нови Завјет у најбољем случају представља један интересантан литерарни корпус, једно симпатично свједочанство о рави-Јешуи. Ипак, ово и даље не отклања приговор за методску хипокризију, будући да концепт инспирације не негира фактум *хешероіеносши* чак и инспирисаног (а тиме и сакралног) текста. Било да један литерарни корпус прихватамо за свештени или не, остаје чињеница да га је писало више аутора, у различитим историјским и друштвеним околностима, са различитим теолошким интенцијама. Сваки текст има свој контекст. Вјеровање да је одређени текст *Боіонадахнуш* нам даје вриједносни суд о њему: то значи да тај текст представља Божију ријеч, откровење. Инспирација, на крају крајева, и нема намјеру да пресуђује о филолошким или историјским значењима текста, нити може бити схваћена као пресуда у корист забране тражења комплекса контекста у којима је текст настао или комплекса значења који текст носи. (Најбољи примјер за ово јесте хришћанска егзегеза која се од најранијих времена не само да није либила да уз помоћ више ерминевтичких начела тумачи свештене списе, него је управо због њихове свештености чувала посебности и богатство тих ерминевтика.) Стога је поменуто Буберово стајалиште потпуно промашено, готово примитивно, чак и из перспективе старозавјетне егзегезе.
[18] R. Bultmann, *Isus,* pg. 51.
[19] Овај став је присутан на готово свакој страници Буберове књиге. Бултман се са њим, дакако, не би сложио: за марбуршког новозавјетничара, Св. Ап. Павле је управо добро схватио „Исусову поруку“ о „постављености човјекове егзистенције пред Бога“ те је и сам био својевсрстан проповједник *еізисшенцијалне иншерпрешације* (cf. Rudolf Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen, 1958, pg. 48.ff.) Ипак, очигледан је културолошки комплекс обојице од баука «хеленизма»: код Бубера тај баук кружи хришћанством већ од Павла, за Бултмана послије Павла или истовремено са њим (у хеленистичким заједницама) али не код њега.

између јеврејског и хришћанског поимања односа Бога и човјека садржана у радикалности захтјева[20] који је постављен пред човјека: да се одлучи за Бога или за свијет, између божије воље и своје воље. Рави-Исус заУлтмана јесте јеврејски књижевник, али као такав он је, како сеУлтману већ одавно спочитавало, проповједник аутентичне егзистенције[21], онако како је она оцртана у другом дијелу *Бивствовања и времена* и у околним списима[22]. Потстакнут својим лутеранским происхођењем и већ поменутом склоношћу ка Хајдегеровој философији,Ултман је у својој реконструкцији Исусове поруке одбацио као нерелевантне, па и заблудне ерминевтике које би ту поруку читали из перспективе мистичке или литургијске теологије, или из перспективе хеленистичке и сваке друге етике[23]. Бог поставља човјека пред одлуку (Entscheidung)[24], а ова одлука се не може (ре)интерпретирати, без опасности да се фалсификује. Одлука у којој се човјек налази је meritum свега што човјек јесте. Ни заповјест о љубави (в. интерпретацију код Бубера) није схваћена другачије као „врхунац само самосавладавања“: *„Код Исуса захтјев за љубављу према непријатељима није утемељен позивањем на вриједност другога као човјека, већ његовом нуждом у конкретној ситуацији, љубав према непријатељима, пак, није врхунац општег човјекољубља, већ врхунац самосавладавања, одрицања од властитих претензија“*[25] Наравно, овде је оправдано могуће поставити читав комплекс критика које су традиционално постављане Хајдегеру од којих је за нас најрелевантнија она за један, тако рећи, децезионистички максимализам тј. као свођење комплетне феноменологије људског постојања на феномен «одлуке», што је, по Зизјуласу карактеристика егзистенцијализма уопште[26]. Ипак, основни проблемУлтманове Исусологије и антропологије уопште јесте „монизам субјекта“, који је ваљда насљеђен из европске философске традиције, те је присутан и код Хајдегера. Исус је појединац, постављен у однос ка Богу, учитељ аутентичне егзистенције која се, опет, остварује на релацији Бог — (један) човјек. Зато је сасвим разумљиво да је кодУлтмана немогућа Христологија у нашем смислу ријечи: како је могуће појмити тројичне оквире и изворе

[20] R. Bultmann, *Isus,* pg. 57.

[21] Није потребно било какво темељније читањеУлтманових списа да се увиди да је Христос за њега управо то — пророк аутентичне егзистенције. Стога је смислено поставити питање колико је *пророчко* уопште комплементарно за „задатком“ егзистенцијалистичке философије? С правом се чини да није. Уп. Бранко Павловић, *Увод у савремену философију*, Београд, 2003, стр. 150.

[22]Ултман је на више мјеста доживио критике због усвајања само Хајдегерове философије као philosophia-e perennis; највише полемике је изазвало Јасперсово постављање овог питања. (видјети читаву полемику у Karl Jaspers — Rudolf Bultmann, *Pitanje demitologiyiranja*, Zagreb, 2004) Често се поставља питање: до којег је обима и на који је начин Хајдегер утицао наУлтмана? У сваком случају је евидентно сљедеће: а.)Ултман се користио Хајдегеровим *егзистенцијалима*, само понекад их прилагођавајући „теолошком“ контексту (нпр. концепт „Зова“), б.)Ултман је, како је примјетио већ В. Паненберг (Wolfhart Panennberg, *Teologija i filozofija*, Beograd, 246.), Хајдегерову философију схватао као философску антропологију (што је супротстављено Хајдегеровој интенцији да *Битије и вријеме* буде цјеловита експозиција онтолошке проблематике из тубивствене перспективе, а не било каква — логија). Интересантни су, иначе,Ултманови разлози „за“ хајдегерове философије као κριτήριον савремене теологије: Rudolf Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, New York, 1958, pg. 45. ff; Rudolf Bultmann — Karl Jaspers, op. cit, pg. 39.

[23] R. Bultmann, *Isus,* pg. 65

[24] Ibid, pg. 77. Одлуку. О чему? О аутентичности или неаутентичности егзистенције — cf. Rudolf Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, pg. 49–50. Зато и о историцитету или губљењу историцитета. — уп. РудолфУлтман, *О проблему демитологизације*, „Нови источник“, 9–2008, стр. 48–49. Очигледан је утицај Хајдегерових предавања из касних 30-их година (касније објављених под насловом Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, Frankfurt am Mein, 1989. = GA 65. cf. термин „Entscheidung“, тамо, pg. 100. и кодУлтмана).

[25] R. Bultmann, *Isus,* pg. 84.

[26] Уп. Јован Зизјулас, *Битије Бога и битије човека*, „Видослов“, 30–2003, стр. 55.

Христологије (тј. „историјског Исуса“ као Сина Божијег или, како би рекао Н. Казанцакис „двоструко бивствовање Христа“) у теологији у којој Други и другост не представљају ништа више до повод за једну корекцију сопства? Али, ако је овај приговор упућенУлтману као представнику онтологије сопства, није ли онда он можда још оправданије упућен Буберу чији је комуникативни модел егзистенције као релације („Ја“ — „ти“) заувијек остао на антрополошком плану?[27] Из перспективе православне теологије, која је и само Битије Бога увијек промишљала и живјела као перихоретички однос три једносушне личности, јасно је да су оба модела „исусологије“ некомпатибилна са православним Предањем. Дакле, релативно слагање визија Исусовог дијела и поруке кодУлтмана и Бубера је постигнуто једним недопустивим компромисом од стране „хришћанског“ учесника у дијалогу тј. жртвовањем хришћанске новозавјетне вјере у Исуса као Сина Божијег и Христа[28]. Наравно,Ултман је вјеру жртвовао егзистенцијализму, а не нечему другом, па, ни Буберовом виђењу, али је очигледно да је његова спремност за напуштање једног од основних догмата хришћанске вјере била сасвим једнострана, ако имамо на уму неспремност Бубера да своју јеврејску вјеру прилагоди својој дијалошкој онтологији.

J. Молтман: спашеност свијета и релевантност Христологије

Други проминенти теолог њемачког говорног подручија у 20. вијеку чији су радови без сумње значајни као смјернице за дијалог хришћанства и јудаизма јесте J. Молтман. Релевантност Молтманових ставова је, тако рећи, обострано фундирана, будући да сваки хришћански теолог мора да цијени његов искрени труд да христолошки догмат учини релевантним за данашњег човјека не одричући се његово садржаја и не подчињавајући га унапријед зацртеним философским ерминевтикама[29]. Из перспективе јудаизма, сигурно да је похвална његова нарочита осјетљивост за дијалог хришћанских догмата са јеврејском мишљу, осјетљивост типична за њемачку послијератну теологију прогоњену осјећајем кривице.

---

[27] У већ више пута навођенојУлтмановој књижици *Исус* постоји пар мјеста која се послије не срећу готово нигдје, а која као да су настала под утицајем Буберове философије: у њима је однос Бога и човјека описан кроз „Ја“ — „ти“ релацију, врло налик на Бубера, чак текстуално (cf. R. Bultmann, *Isus,* pg. 145; 149), што уосталом није немогуће (*Ich und du* се појављује 1923. г. *Jesus* — 1926.). Ипак, наУлтмана тешко да је дубље утицала *философија дијалога*, а ако и јесте, тај утицај сигурно није био такав да би га ослободио од поменуте „онтологије субјекта“.Ултман нпр. никада није правио разлику између Individuum и Person, а за идентификујуће својство човјека је држао његову могућност *одлучивања* и *ауторефлексије* — Rudolf Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, pg. 50.

[28] Наравно, ово не значи да јеУлтман вјеру у Христа као Сина Божијег и Бога напустио *рада* дијалога са јудаизмом. Штавише, јасно је да је таква његова позиција узрокована жељом да демитологизује вјеру у „Сина Божијег“ тј. да је прилагоди вјери човјека модерне који више није вјеровао у Бога који дјелује унутар свијета и историје. Ипак, то не значи даУлтман није био свјестан — а чињеница да се дописивао са Бубером то на нели начин и импликује — да је једно такво становиште компатибилно са Буберовским и шире јеврејским схватањем Исуса, „мог великог брата“.

[29] Уобичајено је да се на рану Молтманову теологију (поготово «*Теологију наде*») гледа као на «крштеног Блоха» због евидентне зависности његове теологије од философије поменутог марксистичког философа (поготово оне из «Prinzip Hoffnung»), а коју је примјетио већ Карл Барт у своме *Писму колеги Молтману* (енглески превод доступан на http://cruciality.wordpress.com/2008/04/03/karl-barth-on-jurgen-moltmanns-theology-of-hope/ коме је приступљено 4.7.2009.). Сам Молтман свој однос ка Блоху описује на сљедечи начин: „Нисам желио да крстим Блоха, како је сумњао Барт у Базелу. Прије ће бити да сам хтио да предузмем паралелну акцију унутар хришћанства на основу његових сопствених претпоставки“. — нав. према Geiko Müller Fahrenholz, *The Kingdom and the Power (Theology of Jürgen Moltmann)*, London, 2000, pg. 41. Ипак, постоје двије битне разлике у рецепцији филозофије измеђуУлтмана и Молтмана. А.) Блохов утицај на Молтмана је на једном, тако рећи, мотивском плану: Блохова „философија наде“ показује пут „теологији наде“, али ова друга никада не преузима готове налазе или обрасце прве Б.) „Теологија наде“ је само један стадијум у Молтмановом развоју: у свим књигама послије ње Блохов утицај је био мали или незнатан спрам утицаја других теолога и философа.

У својој хронолошки првој значајнијој христолошкој студији, „Das Gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie“[30] Молтман, легитимишући хришћанску Христологију спрам наде древног Израиља наводи један вид приговора Христологији, који су развили М. Бубер и нарочито Шалом Бен-Хорин (Schalom Ben-Chorin). (Исти аргумент против Христологије Молтман понавља и у својој познијој христолошкој студији „Weg Jesu Christi“, проширујући га додатно.) Тај приговор гласи, како га је дефинисао Бубер:

> „Црква се ослања на вјеру да је Христос дошао, и да је Он искупљење које је Бог обећао човјечанству. Ми, Израиљ, смо неспреми да ово прихватимо... ми осјећамо, дубље, истинитије да се свјетска историја није преокренула из темеља, да је свијет још увијек неискупљен. Ми осјећамо његову неискупљеност“ [31]

Бен-Хорин проширује овај аргумент тако што јудаизам и хришћанство поларизује не само на плану: осјећај неискупљености — осјећај искупљеноси, већ он уноси једну, како нам се чини неоправдану диференцију између индивидуализма хришћанског осјећаја искупљености као искупљености душе[32] и наводног универзализма јеврејског осјећаја неискупљености цијелог свијета.

Христолошка ерминевтика коју Молтман нуди као рјешење датог „спора“, (а којој, сигурно, не недостаје апологетских тонова) успјешно одговара на само један дио приговора: наводни индидидуализам хришћанског осјећаја спасености[33]. Молтман управо инсистира на ***универзалности*** хришћанског осјећаја твари која чезне за Спаситељем, као и универзалности Христовог спаситељског чина, те вели:

> „Није ли Павле управо на *страдањима садашњег времена* (Римљ. 8,18 и сл) на *уздаху порођене твари* и на Израиљу (Римљ. 9,11) развио есхатолошку Христологију Распетога? Није ли се Јеванђеље безбожних, Дух и вјеру, крштење и Вечеру Господњу разумио као антиципације спасења цјелокупне чекајуће твари? Није ли он појмио Распетога као представника и заступника оне универзалне будућности у којој ће Бог бити *све у свему* (1. Кор. 15,28)?“[34]

Можда би се као евентуални пропуст њемачког теолога могао посматрати недостатак јаснијег текстуално-историјског супротстављања стварног националистичко-ексклузивистичког осјећаја јеврејске и новојеврејске есхатологије насупрот овом јасном универзализму хришћанске христолошке есхатологије. У сваком случају, на овај начин је одбијена Бен-Хоринова спекулација, али још увијек није одговорено на Буберов аргумент о неочигледном карактеру спасења, а самим тим и Спасите-

---

[30] Овдје упућујемо на хрватско издање: Jürgen Moltmann, *Raspeti Bog. Kristov križ kao temelj i kritika kršćanske teologije*, Rijeka, 2004.

[31] Jürgen Moltmann, *The Way of Jesus Christ*, London, 1990, pg. 28.

[32] Ibid, pg. 29. Бен-Хоринов аргумент о наводном „индивидуализму“ хришћанског конвепта спасења који се базира на спасењу душе је готово ридикулозан и представља чист примјер неозбиљног неспоразума који не омогућава него затвара јеврејско-хришћански дијалог. Наиме, тај аргумент јесте тачан само ако у виду имамо одређене перцепције индивидуалности и субјективитета, и то углавном оне које су се развиле на Западу, а које у Цркви гледају колектив јединки које се спасавају *на исти начин* или *на истом мјесту* али не и *заједно*. Наравно, ни православни Исток није био лишен оваквих интерпретација (што „домаћих“ — оригенистичких, што увезених — индивидуалистичких), али је онтологија личности на Истоку, ипак, односила превагу, те је наведени „индивидуални карактер спасења“ увијек бивао коригован и ревидиран литургијском црквеношћу која је упућивала на заједништво вјерних у Царству Божијем те тако in actu негирала сваки облик индивидулизма.

Иначе, на доктринарном плану би се могло смислено тврдити да је управо обнут случај: хришћанство у свим својим историјским и друштвеним облицима, чак и у најудаљенијим девијацијама никада није одустало од мисли да ће се сви народи спасити — штавише: да *есхатолошки гледано* не постоји било какав вид партикуларзма који је у стању да опстане у есхатону. С друге стране, чак и савремени јудаизам спасење задржава само за „Израиљ“ (овдје би се с правом могло покренути питање: колико је идентификација националног и вјерског код данашњег Израиља плод а колико узрок такве есхатологије).

[33] Ibid.

[34] J. Moltmann, *Raspeti Bog,* pg. 120–121.

ља — Христа. Молтманов одговор показује сво разликовање јеврејског и хришћанског схватња времена: наиме, Молтман упућује на временску недовршеност догађаја спасења, на динамичку дијахроничку напетост која влада између оног „већ“ и „још не“: „Чак и васкрсли Христос још увијек није сведржитељ. Али, Он је већ на путу да спасе свијет“[35]. Иако ова christologia viae није у потпуности ослобођена језика и садржаја реформаторске конфесионалне теологије, као и личне Молтманове склоности да Христова страдња употријеби као контрааргумент против било каквог приговора садржају христолошког догмата, њена вриједност за хришћанску теологију данас није упитна: она нуди једно динамично виђење релевантности Христологије данас, које отвара могућност сагледавања основног садржаја христолошког догмата — остваривања живота свијета — тако што ће се временска димензија тог остварења отворити за есхатон. Наравно, проблем неевидентности овог спасења би се могао третирати као проблем захтјева, евидентности и слободе саме вјере: на Буберов аргумент би се могло одговорити да би присиљавајућа евидентност Христовог Божанства (у једном хпотетичком случају) прије компромитовала него доказивала божанску природу Сина Божијег, будући да би подразумјевала неминовну објективизацију његове Божанске природе[36]. Опасност од оваквог схватња је разрјешена већ у полемици Христа са фарисејима о знацима времена (и знацима Месије), гдје је управо један затјев за објективном евидентношћу енергично спасења одбачен (Матеј 12,38–39), а овакав став је више пута поновљен у Св. Писму Новог завјета (уп. и невјерновање св. Ап. Томе — Јован 20,24–30). Ипак, и поред излжених слабости, Буберов приговор христологији може да служи као коректив за хришћанску теологију која је, у омилитичком заносу, често спремна да се некритички постави ка реалности овога свијета и да заборави на загледаност ка парусији Васкрслога као коначног хоризонта човјека и овог свијета.

Које закључке може српска теологија да изведе из искуства дијалога јудаизма и хришћанства на њемачком говорном подручију?

Српска теолошка мисао до сада никако или готово никако није узмала у обзир проблематику која је тратирана у овом раду, и то из обје перспективе: српска теологије је до сада била готово нијема и што се тиче западноевропске савремене Христологије и што се тиче мјеста Христологије у дијалогу са јудаизмом. Интересантно је да је теолошка мисао на самом почетку неопатристичког богословља код Срба увидјела некомпатибилност западне философије са краја 19. и почетка 20. вијека са сопственим виђењем Богочовјека Христа, док јој је већина западне теологије тог доба било и остало непознато (тако да је, нпр. чувени приговор о. Јустина По-

[35] J. Moltmann, *The Way of Jesus Christ,* pg. 32 Горе наведене ријечи не треба схватити у оном смислу у коме се израз „Сведржитељ“ обично поима на Истоку, већ у смислу који му је реформацијска теологија придавала од Калвина наовамо. Наиме, „сведржитељство“ Христа овдје се не односи на Његов онтолошки статус Сина Божијег — Молман је по том питању сасвим ортодоксан — него на коначну владавину Христа у Царству Божијем (како је поменути израз тумачио већ Калвин).

[36] Заправо, Бубер и Бен-Хорин упућују приговор који у себи имплицитно садржи јеврејско поимање Месије, који ће на земљу донијети евидентно „спасење“ тј. епоху есхатолошког мира и благостања. Такође, тај приговор суштински одбија да усвоји тензију између „сад“ и „још не“ коју је хришћанство одувијек садржало, присиљавајући хришћанску вјеру да се једнодимензионално одреди искључиво у категорији „сада“, чиме би она фалсификовала саму себе. Такође, када би хришћанска вјера на било који начин посегнула за *објективитетмо* као искључивим утемељењем своје вјере у Христа као Сина Божијег, она би морала да одустане од те исте вјере будући да нити једна вјера — ако то заиста жели да буде — не може бити утемељења на присили објективног (што не значи да је она сама по себи субјективна). Евидентност Христа као Месије или Сина Божијег коју захтјевају јеврејски учесници у дијалогу, заправо представља модификован захтјев за евидентношћу коју атеисти постављају вјерницима.

повића о „аријанству“ западне философије можда још тачнији за западну Христологију бултмановског типа, али је сам Бултман готово непознат у српској теологији данас). Ситуација са односом ка јудаизму је још компликованија, из наведених политичких и политикантских разлога тј. због експлоатације некаквног претпостављеног „антисемитизма“ Св. Владике Николаја Охридског зарад обрачунавања са Српском Православном Црквом. Чини се да је, полемичка литература и са стране српских богослова често одговарала управо у једном полемичком и политичком тону и тако занемаривала праве димензије могућег јеврејско-хришћанског дијалога. Оног момента кад се овај дијалог поведе на богословском нивоу, треба имати на уму сљедеће закључке и искуства дијалога на њемачком говорном подручију:

А.) У дијалогу јудаизма и хришћанства се ништа није добило компротимотовањем, укидањем, или неадекватном интерпретацијом традиционалног садржаја христолошког догмата (Христос јесте Син Божији, Спаситељ свијета итд.). Брзо напуштање оваквих тенденција од стране хришћанских деноминација у Њемачкој је показало да је овакав став Р. Бултмана само фалсификовао истинску вриједност Христологије, у немоћи да се нађе погодан ерминевтички модел за актуелизацију Христологије на западу данас. У исто вријеме, тај став није омогућио ни бољу комуникацију са јудејском страном у дијалогу јер је представљао подчињавање једног од темељних догмата Хришћанства само једном језику, само једној ерминевтици само једне философије која је схваћена као philosophia perenis, чиме је директно обрунта светоотачка пракса да се догмати не мјењају, него философски језици тумачења (у овом случају је догмат мјењан зарад философских начела). Дакле, само аутентични тумачи хришћанске догме имају шта да кажу у дијалогу са јудаизмом. Имамо сваку основу да се надамо да, с обзиром да Правоскавна Црква не болује од ерминевтичког волунтаризма протестантских деноминација, у будућем дијалогу са јудаизмом она неће имати толико проблема по овом питању.

Б.) У исто вријеме, одређени приговори новојудаизма не само да нас тјерају да се сами позамислимо над јеврејским поријеклом Цркве и израиљским идентитетом нас као хришћана, него ти приговори могу да нам помогну да разлучимо оно што јесте основа наше вјере и темељна вјера Цркве од онога што то није. Живећи у хришћанском окружењу, не ријетко прихватамо готове омилитичке обрасце чија узвишеност није разлог да ка њима не будемо критични. Дијалог са јудаизмом нам може отворити и неке нове оптике на оно шта јесмо и у шта вјерујемо.

Summary: The Christology in the inter-religious Dialogue between Judaism and Christianity (Experiences of the German 20th century theology as lessons for the dialogue on the Serbian Sprachraum)

In the paper presented the author explores experiences of the inter-religious dialogue between Judaism and Christianity in the German speaking world during the 20th century in order to draw some conclusions for the contemporary Serbian theology. Main partakers of this dialogue are Rudolf Bultmann, whose book “Jesus” (and some others) served as an inspiration for Martin Buber’s “Two types of faith” and Jürgen Moltmann, who commented on an “argument of unredeemedness” developed by Buber and Ben-Chorin. The author tries to show that absence of the traditional content of “metaphysical” Christology in Bultmann’s theology does not provides any consistent basis for inter-religious dialogue since it raises two important issues: it subordinates Christian faith to only one philosophical hermeneutics and by that it loses its authenticity.