

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET

OTAJSTVO TROJEDINOG BOGA

AKAD. GOD. 2009./2010.

Ad usum privatum

Za privatnu uporabu studenata KBF-a

Prof. dr. sc. Ivan KARLIĆ

OTAJSTVO TROJEDINOG BOGA

UVOD: Kontekst i aktualnost teološkog naučavanja o Bogu

I. ČOVJEK I MISTERIJ BOGA: SPOZNAJA BOGA

Religija, filozofija, ateizam

Naravna teologija (naravna spoznaja Boga)

II. SPOZNAJA BOGA U VJERI I BOŽJA SKRIVENOST

Božja objava i objava Božje skrivenosti

Dei Verbum; povijesno obilježje Božje objave

III. BOG U ISKUSTVU VJERE STAROG ZAVJETA

Starozavjetni monoteizam

Objava imena Božjega: Jahve (JHVH)

Temeljne istine o Bogu u Starom zavjetu

Važnost Starog zavjeta za kršćansku vjeru u Boga

IV. BOG U ISKUSTVU VJERE NOVOG ZAVJETA: BOG ISUSA KRISTA

Novozavjetni monoteizam

Bog - svemogući Otac

Isus Krist - Sin Očev: Isusov govor o Bogu

“Isus Krist - punina objave”: vrijednost Kristova govora o Bogu

V. PRIPRAVA OBJAVE TROJEDINOG BOGA U STAROM ZAVJETU

VI. NOVOZAVJETNO UTEMELJENJE VJERE U TROJEDINOG BOGA

Isus i Bog Otac

Identitet i sinovska svijest Isusa iz Nazareta

Isus i Duh Sveti

Pashalni događaj kao trojstveni događaj

Trinitarna teologija u Pavlovim poslanicama

Trinitarno razmišljanje u sinoptičkim evanđeljima

Trinitarna teologija u Ivanovim spisima

VII. DOGMATSKO-POVIJESNI PREGLED

Presveto Trojstvo življeno i ispovijedano u Crkvi (Prednicejska patristika)

Krivovjerna učenja o Presvetom Trojstvu

Trinitarno dogmatsko naučavanje na prvim crkvenim saborima

Augustinovo naučavanje o Presvetom Trojstvu

Filioque

Daljnji razvoj teološkog naučavanja o Presvetom Trojstvu

VIII. SUSTAVNI PRIKAZ DOGMATSKOG NAUKA O PRESV. TROJSTVU

Božansko Trojstvo: središnje otajstvo vjere

Suvremeni teološki pokušaji tumačenja vjere u Presveto Trojstvo

Sinteza naučavanja Crkvenog učiteljstva

Temeljni klasični pojmovi teološkog naučavanja o Presvetom Trojstvu

Pokušaj sustavnog razumijevanja nauka o Presvetom Trojstvu

U V O D

Pitanje o Bogu temeljno je pitanje i temeljna je tema teologije (*bogoslovlja*), a dugo vremena bilo je i središnje pitanje filozofije. Kršćanski govor o Bogu polazi od ispovijesti vjere “u jednoga Boga, Oca, Sina i Duha Svetoga.”¹ Ova ispovijest vjere povezuje dva temeljna elementa koja su objekt objave (*sebedarja*) samoga Boga. Prvi je *monoteizam*: Bog je jedan i jedini. To je nasljeđe koje, kao kršćani, primismo od starozavjetne objave i koje nas na određeni način povezuje sa židovskom i s islamskom religijom. Drugi element je *specifično kršćanski*: vjerujemo u Boga koji je jedan i, kao jedan, je Otac, Sin i Duh Sveti; Bog u kojega vjerujemo je Bog Isusa Krista, Trojedini Bog kojeg nam je Isus Krist objavio i kojega stoljećima navješćuje vjera Crkve.

1. Središte i objekt trinitarne teologije

Upravo rečena originalnost kršćanske vjere ima, dakle, svoje središte i svoje izvorište u Isusu Kristu, odnosno u objavi koju on nudi o Bogu. Objava Isusa Krista (pre)dana nam je po njegovoj poruci-navješćaju, po njegovom djelovanju, po samoj njegovoj osobi, te - na najuzvišeniji način - po njegovoj smrti na križu i uskrsnuću. Pashalni događaj Isusa Krista je *središte kristološke vjere*, jer od tada se izravno ispovijeda da je Raspeti uskrsnuo; no, taj događaj *središte je i trinitarne vjere* (trojstvene, tj. vjere u Boga kao Trojstvo osoba), jer u tom pashalnom događaju Bog se objavljuje kao Otac Raspetog-Uskrsnulog, koji daje Duha Svetoga za spasenje svih ljudi.

Polazeći od kristološke vjere, koja je ujedno i trinitarna vjera, pokazuje se ne samo originalnost i specifičnost kršćanske vjere u odnosu na druge monoteističke religije, nego i novina, paradoks i “revolucionarnost” u odnosu na ljudska očekivanja i shvaćanja Boga. Trojstveni Bog nije samo jedan i jedini Bog (židovstvo i islam), nego je “Bog ljudi”, Bog koji je postao čovjekom u Isusu Kristu, Bog koji je bio raspet, umro i uskrsnuo. Kršćanski paradoks i jest činjenica da se ne može misliti Boga bez njegova (Sinova) utjelovljenja, smrti na križu i uskrsnuća.

¹ DS 150.

Ako se imaju na umu ovi temeljni elementi biblijsko-kršćanske vjere, moguće je relativno lako uočiti svekoliku Božju misterioznost; *temeljni objekt* trinitarne teologije i je *misterij (otajstvo)* Presvetog Trojstva, *misterij* jednoga i trojedinoga Boga.

Prije svega, važno je uočiti značenje izraza *misterij*. U redovitoj uporabi pod tim izričajem podrazumijeva se nešto što je skriveno. Uostalom, grčki izraz *mysterion* (polatinjeno *mysterium*) označavao je neku tajnu, posebno svetu, stvar koja je nedokučiva ljudskom razumu. U grčkom prijevodu Starog zavjeta (LXX) izraz *mysterion* označava ono skriveno što je priopćeno izabranima (posebice u mudrosnoj književnosti) ili što je zastrto (usp. Dan 2,28s; 4,6). Novozavjetni spisi također se koriste tim izričajem, ali u njima on se posebice odnosi na Božje spasenjsko djelo, odnosno na Božji naum spasenja svih ljudi, ostvaren u/po Isusu Kristu (usp. Ef 1,3-11; 3,9). Odnosi se, dakle, na "prolom" kraljevstva Božjega koje započinje s Isusom, a što je spoznatljivo Isusovim učenicima; upravo to je znak razlikovanja između njih i onih koji nisu učenici (usp. Mk 4,11 i par.). Pavao je još dublje razvio tu tematiku: sadržaj njegova navještaja je "Mudrost Božja, u Otajstvu, sakrivena", tj. spasenje u Kristu koje se otkriva u Duhu (usp. 1 Kor 2,6-16) i koje ima kao posljedicu uglavljenje svekolikog stvorenja u Isusu Kristu (usp. Ef 1,9-12; 3,3-6; Kol 1,26s; Rim 16,25s). Poslije, u kršćanskoj literaturi, *misterij* (hrvatski prijevod je *otajstvo*) se rabi ne samo kada se govori o Božjem naumu spasenja, nego i o pojedinim momentima tog spasenja; tako se govori o Kristovu misteriju, o misteriju Crkve, misteriju milosti, misteriju utjelovljenja, misteriju otkupljenja, misteriju objave, misteriju Marijina majčinstva i, dakako, o misteriju Presvetog Trojstva... U svakom slučaju, izraz *mysterion* na hrvatski prevodimo s *otajstvo*, bolje nego *tajna*; naime, ako se prevodi kao *tajna*, tada taj termin ima suženo kognitivno značenje (= *ono što um ne može shvatiti*), a izvorno značenje *mysteryiona* puno je šire.

U suvremenom teološkom jeziku izraz *misterij/otajstvo* označava također nadnaravnu istinu koja je stoga bitno nedokučiva razumu, a koju se može spoznati zahvaljujući posebnoj objavi Božjoj.² Međutim, *misterij/otajstvo* o kojem govorimo u teologiji nije tek šutnja zbog ljudske nesposobnosti ili nemogućnosti da izrazi jednu određenu istinu; on je božanska Riječ prisutna među ljudima po riječima i događajima iz povijesti spasenja. Prema tome, kada se govori o božanskom Trojstvu

² Usp. Prvi vatikanski sabor, DS 1796, koji rabi taj izraz upravo s tim značenjem.

kao nadnaravnom otajstvu, a kao takvo nedostupno je razumu, misli se na *istinu* o Bogu jednom i trojedinom koja nam je dana po milosti božanske objave. Zahvaljujući Božjem samoočitovanju mi znamo da naš Bog nije “usamljenik” nego je trojstven, da je u tri božanske osobe koje se zovu Otac, Sin i Duh Sveti.³

Zadaća teologa koji želi govoriti o božanskom Trojstvu ne može biti tumačenje pitanja “zašto Trojstvo?”, nastojeći otkriti u božanskom biću neku *nužnost*⁴ zbog koje bi Bog morao biti upravo trojstven; teolog se mora zadovoljiti s pojašnjavanjem “kako” je Bog trojstven. Do toga on dolazi tražeći *analogije* (slike) Trojstva u svom ljudskom svijetu, posebice u duhovnoj dimenziji čovjekova bića, kako su to činili već sv. Augustin i, kasnije, sv. Toma, o čemu će kasnije biti više govora.

Teološki govor o Bogu, kao i svaki drugi ljudski govor, “smješten” je u određenom egzistencijalnom i kulturalnom kontekstu. No, taj govor ne može zaobići crkveni kontekst. Kao kršćani, Božjem otajstvu približavamo se unutar tog konteksta, a to znači da polazimo od Božje riječi koja je ljudima naviještena, prenošena i tumačena u/po Crkvi, od sakramenata, od karizmi Duha Svetoga, od života vjernika koji u svom životu utjelovljuju naučavanje Isusa Krista. Takva polazišna točka pretpostavlja pak tradiciju Crkve i, na poseban način, spise Novog zavjeta kao izvorište i izravno prenošenje događaja Isusa Krista koji objavljuje trojedinoga Boga.

U svom govoru o Bogu, teologija ne smije zaboraviti niti neke *izazove* koje susreće u svijetu u kojem živi, u ovom trećem mileniju. Prvi izazovi koje susreće u suvremenom svijetu su *ateizam* i *indiferentizam*. Teologija ne može ne čuti pitanja svojih suvremenika koji govore da je Bog tek nekakva beskorisna hipoteza, ili tek pretpostavka koja čovjeka udaljava od njega samoga, ili čak nešto što zapravo ne postoji doli u ljudskoj mašti.

Drugi izazov za teološki govor o Bogu u suvremenom svijetu je *religijski pluralizam*. Zahvaljujući raznim sredstvima komunikacije i migracijskim kretanjima, velike svjetske religije egzistiraju jedna pored druge u današnje vrijeme. U takvoj

³ Možemo reći i ovako: izraz *misterij* ima na neki način dvostruko značenje (dvostruki smisao). S jedne strane, *misterij* je ljudskom razumu nedostupna tajna, i u tom smislu više se povezuje s glagolom “*znati*”. S druge pak strane, misterij je i božanska zbilja koja i nas zahvaća i teži da se u nama i po nama dogodi i zbude. U tom smislu više se povezuje s glagolom “*biti*”. Usp. B. DUDA, Kratki uvod u misterij Krista i povijest spasenja, u: *BS 1* (1980.), str. 10-22; v. također vrlo zanimljivu i sažetu studiju o misteriju R. BRAJIČIĆA, *Govor o Apsolutu govor je o misteriju*, FTI, Zagreb 2000.

⁴ Sv. Anselmo iz Canterburyja govori o *rationes necessariae*.

situaciji religijskog pluralizma Isus Krist, objavitelj trojedinoga Boga, ponekad nije viđen kao mjerilo istine o Bogu, nego tek kao jedan od putova koji vode prema Bogu, kao da svako religiozno iskustvo ima apsolutnu vrijednost u samom sebi. Tu se zapravo radi o *religijskom relativizmu* koji lako skreće u sinkretizam.

Treći izazovi u suvremenoj povijesti svakako su *nepravda* i *siromaštvo* u svijetu, odnosno nesloboda, gospodarska i/ili politička potlačenost te očaj koji se javlja u takvim situacijama. Pred svim time spontano se rađaju pitanja kao na primjer: Zašto Bog ne intervenira u ovakvoj situaciji? Zašto Bog nije na strani siromašnih i potlačenih? Je li Bog o kojem kršćani pričaju još uvijek "Bog izlaska i oslobođenja", Bog Isusa Krista koji kaže: "*Blago vama, siromasi...*"?

Osim ovih, postoje i neki drugi izazovi u suvremenom svijetu s kojima se teologija kao govor o (trojedinom) Bogu susreće i o kojima mora voditi računa. Misli se, primjerice, na *radikalno antropološko usmjerenje* svekolikih spoznaja, prema kojem čovjek vidi samoga sebe mjerilom i normom svega, a svijet gleda kao nešto što mu je jednostavno stavljeno na raspolaganje. Potom, tu je i sve veći rast raznih *saznanja i znanstvenih otkrića*, što ljudima ponekad daje dojam da se na sva (egzistencijalna i druga) pitanja odgovore može dobiti od prirodnih ili empirijskih znanosti. Zatim, tu su i *izravne intervencije čovjeka* na sve sektore ljudskog života, što pak ponekad dovodi do apsurdnih situacija u kojima se čovjek i ljudski život kao takav svodi na razinu *instrumenta*.

S druge strane, svi ovi izazovi koji stoje nasuprot današnjem čovječanstvu, a time i nasuprot današnjem govoru o Bogu, doveli su i do zaključka da vjera u napredak i u znanstveni optimizam XIX. i XX. st. ipak ne mogu pružiti sve odgovore, niti riješiti sve poteškoće u kojima se svijet i čovječanstvo nalaze. Dapače, svi ovi izazovi ostavljaju iza sebe i neke "neplanirane" i neželjene posljedice, kao na primjer svijest da su svijet i čovječanstvo izloženi mnogim krizama i katastrofama, unatoč najsuvremenijoj tehnici ili "najvažnijim" znanstvenim otkrićima; ovo pak rađa *pesimizmom* za budućnost svijeta i čovjeka, posebice u zapadnim "razvijenim" zemljama. Shvatilo se, barem djelomično, da ipak nije sve što je tehnički moguće u isto vrijeme etički legitimno; osjeća se, ipak, da povratak temeljnim ljudskim etičkim (moralnim) vrednotama sve više postaje nužnom potrebom.

1.1. Zadaća i cilj teologije

U našem teološkom govoru o Bogu upućeni smo na vjersku predaju, i to u prvom redu na onu prisutnu u Crkvi. Teologija kao ljudski govor o Bogu nastoji pružiti odgovore na razna pitanja i izazove, a jedno od tih pitanja je i sam čovjek: čovjek je sam sebi pitanje, tj. postavlja samome sebi pitanje o samome sebi. Pita se o sebi: Odakle? Zašto? Kako? Kamo? Čemu?... Teologija, pak, polazi od govora i svjedočenja o Bogu u ispovijedanju vjere Crkve. Imajući u vidu čovjeka i njegova pitanja, ona hoće taj govor i iskustvo pred razumom opravdati i produbiti, tj. dati obrazloženje nade koja živi u vjeri i koja se iskazuje u svjedočenju vjere u Boga (usp. 1 Pt 3,15). Ona, dakle, pomaže da se Božja poruka spasenja i vjerske istine ispravno tumače, objašnjavaju, promišljaju i produbljuju. Prema tome, teologija ide za tim da u znanstveno reflektiranom obliku tematizira pitanja, traženja i razumijevanja koja su svojstvena samoj vjeri. Teologija preobražava pitanje vjere u oblik znanstvenog problema, ali time ne izgrađuje nešto novo, različito od vjere, već uobličuje jednu te istu vjeru *drugačije*. Na taj način nastoji “donijeti” vjeru u obliku metodičkoga i sustavnog razmišljanja.

S obzirom na pitanje o Bogu kao i na poimanje Boga, to znači: cilj teologije nije i ne može biti racionalno ili racionalističko shvaćanje Boga, i to stoga što pitanje o Bogu nije kategorijalno nego je transcendentalno pitanje. Naime, obzor mišljenja koje misli Boga ne kreće iz nekakva izvanjskog polazišta ili motrišta s kojeg bi se Boga moglo “obuhvatno” misliti, pojmiti ili izreći. Bog jest i ostaje otajstvo, tajna, misterij, za vjeru i za njezinu teologiju. Stoga teologija i ne ide za tim da “rastvori” ili razriješi (*solutio*) otajstvo Božje, niti da ga susljednim koracima promišljanja pronikne ili prozre (*progressio*), nego ide za tim da pitanje i znanje svede ili smjesti u Bogu kao otajstvu (*reductio in mysterium*). Drugim riječima, *teologija ide za tim da otajstvo Boga razumije i izreče kao otajstvo*. Ona tu zadaću ispunja tako da otajstvo Boga razumije kao odgovor otajstvu čovjeka, i to kao bogomdani odgovor.

Važno je također istaknuti da teološki govor o Bogu pretpostavlja metafizičko pitanje o bitku i o smislu bitka te to pitanje drži otvorenim. Zato se teologija u svom razmišljanju i izlaganju susreće sa filozofijom i sa filozofijskim pitanjem o Bogu. Tu valja uzeti u obzir i traktat o *teodiceji* (= *filozofija o Bogu*), iz čega je razvidno da je teologija i te kako otvorena za filozofsko razmišljanje, koje si postavlja pitanje i traži

odgovor o smislu cjeline stvarnosti i bori se protiv ideologijskog ograničavanja ljudskog duha.

Jedna od najboljih i najjednostavnijih definicija teologije ostaje ona od sv. Anselma: "*Fides quaerens intellectum*".⁵ Ta definicija polazi od vjere a cilj joj je razumjeti; između ta dva pola je *quaestio*, pitanje (pitati se), istraživanje onoga što se vjeruje, *zašto* i *kako* se vjeruje. Vjera, kao temelj teologije, doživljava se dakle kao nešto što u sebi nosi poticaj za istraživanjem, za razumijevanjem. Drugim riječima, kršćanski teološki nauk o Bogu je teološko razmišljanje o unutarnjoj zbilji Boga koji je u biblijskoj objavi spoznatljiv kao Stvoritelj i Otac Isusa Krista. Taj Bog, koji se objavljuje čovjeku i donosi mu spasenje, je „objekt“ teologije i svekolikoga teološkoga govora.

Prema tome, kršćanski teološki nauk o Bogu mora biti izlaganje biblijske poruke o Bogu koji se objavio. Ova poruka ima svoje središte u tome da je Bog Stvoritelj i Spasitelj svih ljudi. Spasonosno djelovanje Božje u povijesti otkriva i to kako Bog jest u sebi: "*Bog je ljubav*" (1 Iv 4,8.16). Ova tijesna povezanost i međusobna upućenost povijesti spasenja (grč. *oikonomia*) i imanentnog nauka o Bogu (grč. *theologia*) je svojevrsni transcendentalni temeljni aksiom svekolike teologije. Dogmatska teologija treba ga stoga rastumačiti kao temeljnu smislenu pretpostavku svekolike teologije. To nalazi svoj puni izraz u izlaganju teološkog nauka o Trojedinom Bogu, nauku koji obuhvaća i neke druge teme koje ćemo obrađivati ili dotaknuti tijekom izlaganja (npr. značenje priznavanja Božjeg postojanja, Božja transcendencija i imanencija, Božja suverenost, krive predodžbe o Bogu, itd.).

2. Metoda: povijest i ontologija

Iz onoga što je prethodno rečeno proizlazi i metoda (grč. *methodos* = put kojim se dostiže cilj) kojom se služi teološki govor o Trojedinom Bogu. Metoda se sastoji u tome da se, posebice preko novozavjetnih spisa, preispita događaj Isusa Krista, tj. središte kršćanske objave Boga, imajući pri tom na umu sljedeće:

a) *Naše ljudsko iskustvo koje stoji nasuprot misteriju Apsolutnog*: naime, ako se Bog objavljuje Izraelu (Stari zavjet) i ako se potpuno objavljuje ljudima po/u Isusu

⁵ Usp. G. SOHNGEN, *La sapienza della teologia sulla via della scienza*, u: *MySal* II, 586-590.

Kristu, znači da je čovjek iščekivao tu objavu. Valja, dakle, imati na umu religijsko iskustvo čovječanstva "izvan" i "prije" (povijesno i logično) Izraela i kršćanske objave.

b) *Sve ono što na izravan način pripravlja dolazak Isusa Krista*: Bog Isusa Krista objavio se već ocima (usp. Heb 1,1-3); zbog toga obećanja i iskustvo objave koje je imao Izrael na neki su način pretpostavka i sastavni dio objave po Isusu Kristu.

c) *Shvaćanje i tumačenje koje je imala i koje ima Crkva o Isusu Kristu*: Isus je izabrao Dvanaesticu koji su njegovu poruku i svoje iskustvo s njim prenosili nasljednicima, odnosno Crkvi, koja sa svoje strane nastavlja Isusovo poslanje i poruku, razmišlja o njima i tumači ih.

Polazeći od Isusa Krista kao središta i vrhunca objave Boga te imajući na umu ova tri elementa, dolazi se i do metode našega teološkoga govora o božanskom Trojstvu. S jedne strane, radi se o *povijesnoj metodi*, jer Bog se objavljuje u ljudskoj povijesti i prepoznavamo ga u povijesti; s druge strane, radi se o *ontološkoj* ili *sustavnoj metodi* koja polazi od povijesti da bi je istražila i produbila, kako bi došla do istine koja se nalazi "iznad", na početku i na kraju povijesti, tj. kako bi došla - koliko je to moguće - do istine o Bogu.

Glede podjele teološkog traktata o jednom i Trojedinom Bogu, u povijesti teologije, počevši od Tome Akvinskog (implicitno već od Augustina), taj traktat bio je podijeljen u dva dijela: u jednom se studiralo Božje jedinstvo (*De Deo uno*), u drugom trojstvo osoba u Bogu (*De Deo trino*). S ovakvom podjelom nisu se slagali neki suvremeni teolozi, posebice K. Rahner; kritizirali su ovu podjelu na temelju zaključka prema kojem jedini pravi Bog je trojedin Bog, odnosno ne postoji jedan Bog koji bi bio "odijeljen" od trojstvenog Boga. Umjesto tradicionalne podjele teološkog studija o božanskom Trojstvu na traktate *De Deo uno* i *De Deo trino*, on govori o *ekonomijskom Trojstvu* i o *immanentnom Trojstvu* te o "trojedinom Bogu kao izvorišnom i transcendentnom temelju povijesti spasenja."

Svakako da Rahner ima pravo kada kaže da je jedini i pravi Bog - trojedin Bog. No, u to se nije sumnjalo niti se na takvo nešto mislilo kod tradicionalne podjele traktata, kao da bi Bog najprije bio jedan, a onda „postao“ trojstven. Kod tradicionalne podjele radilo se jednostavno o logičnoj nužnosti, a ne ontološkoj. No,

u svakom slučaju, i Rahnerova podjela je, bez sumnje, sasvim ispravna i metodološki korisna te će i u ovom našem govoru biti korištena, i to tako da će traktat biti podijeljen na dva dijela: u prvom dijelu (povijesno-hermeneutičkog karaktera) izložiti ćemo početak i razvoj govora o trojstvenom božanskom misteriju, a u drugom (spekulativnog karaktera) pozornost će biti usmjerena na sustavno razmišljanje o trima božanskim osobama i o njihovu djelovanju.

I. ČOVJEK PRED MISTERIJEM BOGA: SPOZNAJA BOGA I SKRIVENOST BOŽJA

Pitanja o Bogu (odnosno o božanstvu, o Apsolutu, o Onome koji je «iznad» svijeta i čovjeka...) i o čovjeku neprestano pogađaju ljudski razum i inteligenciju. Uzrok tim pitanjima nije obično istraživanje radi zadovoljenja ljudske radoznalosti, nego čovjek osjeća i otkriva u sebi potrebu da se preispituje o svrsi svojega života, o smislu svojega postojanja i o svojem povijesnom bivanju. Pitajući se o samom sebi i pokušavajući otkriti i razumjeti smisao svog života, čovjek-vjernik "shvaća" Boga kao stvarnost na kojoj je utemeljeno ljudsko bivanje i postojanje, stvarnost koja čovjeku osvjetljava put i vodi ga prema punini njegova osobnog samoostvarenja.

Ovakav način govora o Bogu i o čovjeku očito pretpostavlja postojanje mogućnosti *autotranscendencije* u čovjeku, koja ga upućuje "iznad" njega samoga, "iznad" iskustvenog svijeta i smrti, odnosno upućuje ga na *Boga*.⁶ No, sve to odnosi se na čovjeka-vjernika (kršćanina), a znano je da to svi nisu, a niti svi prihvaćaju *a priori* jedinstvenu sliku ili govor o Bogu.

Zbog svega toga postavlja se pitanje: Tko je zapravo - Bog? Dakle, prije nego se pita: "*Postoji li Bog?*" i prije nego se odgovori: "*Bog postoji!*" ili se tvrdi: "*Boga nema!*", mora se znati o čemu se uopće radi kad se imenuje mnogoznačni izraz "Bog". Uostalom, kako doći do toga da se - koliko je moguće - shvati pojam o Bogu?

Ako se svrati pozornost na velike učitelje kršćanske teologije, može se naći nekoliko opisa ili "definicija" pojma *Bog*. Tako *Toma Akvinski* (1225.-1274.), opisujući onoga što "svi misle kad govore o Bogu", kaže da je Bog posljednji, beztemeljni (neutemeljeni) temelj svekolike stvarnosti koji sve nosi i pokreće; Bog je najveće dobro na kojem sudjeluju sva ograničena bića koja on sam utemeljuje; Bog je krajnji cilj koji sve upravlja i uređuje.⁷ Još prije Tome, *Anselmo iz Canterburyja* (1033.-1109.) Boga naziva "ono ili onaj od koga se ništa veće ne može (za)misliti", odnosno

⁶ Ovdje je dobro upozoriti na K. Rahnera i na njegovu *transcendentalnu antropologiju* prema kojoj je čovjek nužno transcendentalno biće, tj. nadilazi samoga sebe, otvoren je transcendentalnom i usmjeren je na "neshvatljivi misterij" koji se naziva Bog.

⁷ Usp. *STh*, I, q. 2, a 3.

veće nego li sve što se može (za)misliti.⁸ Za ove učitelje teologije, Bog je, dakle, onaj koji je uvijek veći, sveobuhvatniji, i uza svu sličnost nesličniji, uvijek drugačiji i tajanstveniji. Drugačije od njih, više egzistencijalno, govori *M. Luther*, za kojeg je Bog „ono na što vežeš svoje srce“, ono čemu se predajemo i na što se oslanjamo kako bismo imali svako dobro i utočište u svakoj nevolji. U novije doba, Boga se shvaća kao „ono što čovjeka bezuvjetno pogađa“, odnosno „ono što se čovjeka bezuvjetno tiče“ (*P. Tillich, R. Bultmann*); misli ga se kao “sveto Otajstvo”, kao cilj i podrijetlo čovjeka, Otajstvo koje “vlada kao ono kojim se ne raspolaže, bezimen, a koje apsolutno s drugim raspolaže slobodno i u ljubavi.”⁹

Sve te “definicije”, koliko god u pojedinostima bile različite, pokazuju jednu konstantu: riječ “Bog”, kako ju se u tradiciji shvaća, ne želi odgovoriti na jedno pitanje među mnogim pitanjima. Bog za tradiciju nije neka stvarnost pored ili iznad istovrsne stvarnosti; on nije predmet pitanja i znanja kao drugi predmeti; Bog ne postoji onako kako ljudi i stvari postoje. Bog je nadasve odgovor na pitanje svih pitanja, On je odgovor na temeljno pitanje čovjeka i svijeta. S Bogom se daje odgovor koji sve drugo obuhvaća i nadilazi. Drugim riječima, u pitanju o Bogu ne radi se o kategorijalnom nego o transcendentalnom pitanju.

Upravo to se vidi u svekolikoj ljudskoj povijesti. Naime, čovjek se uvijek nalazio okružen i uronjen u božanski misterij. Povijest čovječanstva je impozantni dokument o prisutnost božanskog (ili Boga) u ljudskom životu; ta njegova prisutnost temeljni je izvor nadahnuća za sve velike religije. Dakle, pred misterijem Boga čovjek je odgovarao i odgovara na različite načine, a jedan od tih načina je i religija kao odgovor na pitanje o Bogu i o misteriju Boga. “Religija je ključ povijesti. Ne može se shvatiti bitna struktura nekog društva ako se ne upozna i ne shvati njegova religija i religioznost.”¹⁰

1. Religija

Religija je pozitivni odgovor kojeg čovjek daje manifestacijama Svetoga. Religija je kultura Svetoga. Njezini temeljni izričaji su: *mit* koji obuhvaća sve prikaze i svekoliki govor o Bogu; *obred* koji obuhvaća sve čine po kojima se čovjek klanja

⁸ ANSELMO IZ CANTERBURYA, *Proslogion*, 2; 15.

⁹ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien 1976, 26.

¹⁰ C. DAWSON, *Religione e cristianesimo nella storia dell'umanità*, Milano 1984, 55.

Bogu; *zakon* koji obuhvaća sve norme i propise, dane od Svetoga (božanstva), koji uređuju ljudski život i ponašanje.

Postoje mnogovrsne religije, već prema tome na koji je način određeni narod (pleme, ljudska zajednica uopće) davao svoj odgovor Bogu (božanstvu, Svetomu), a koji je uključivao različite vrste obreda, mitova i zakona. Temeljna nakana svake religije je pozitivna: izraziti štovanje Bogu, slaviti ga, častiti ga i klanjati mu se. Prema tome, religija je po sebi sveti čin, pobožni čin, odnosno pozitivan odgovor na Božji poziv.¹¹ Ona je, dakle, upravo ono što Bog traži od čovjeka, tj. da on u svom životu rezervira važno, dapače najvažnije, mjesto za Boga, da ga se sjeća, da misli na Njega, da mu zahvaljuje, da mu se podlaže, da ga hvali, časti i klanja mu se. U tome se sastoji čovjekovo spasenje.

Sve do sada rečeno odnosi se općenito na religije nastale uglavnom kao plodovi ljudske mudrosti i razmišljanja o svijetu, čovjeku, prirodi koja ga okružuje... U tom smislu se i govori o tzv. *naravnim religijama* koje - svaka na svoj način - postoje od kada je svijeta i čovjeka. Naime, najstariji arheološki nalazi govore o postojanju religije i religioznosti već u najstarijih ljudskih grupa i plemena, a isto vrijedi i za stare pisane ostatke-spomenike koji također imaju religiozne sadržaje. Uostalom, relativno mlađi spisi govore upravo o tome; npr. još je Aristotel pisao: "Od starine poznata je činjenica, koju su nam prenijeli velikani, da su ljudi uvijek vjerovali da sve što postoji dolazi od Boga i da nijedno živo biće ne može biti dostatno samo sebi, niti može opstati bez Boga."¹² Ciceron je ostavio iza sebe ovaj zapis: "Ne postoji niti jedan narod, ma kako divlji bio, koji ne bi priznavao postojanje Boga."¹³

2. Bog filozofa

Zadaća je filozofije da kritički ispituje različite ljudske aktivnosti i dostignuća, preispita im bit i odredi vrijednost. Filozofija to čini i u odnosu na religiju: preko kritike religijâ dolazi se do *filozofskog pojma o Bogu*. Upravo na taj način došlo se do filozofskog pojma o Bogu u staroj grčkoj kulturi: dogodilo se to u trenutku kada su se neki filozofi (Sokrat, Anaksagora, Platon, Aristotel, Zenon) počeli distancirati od ondašnje (narodne) religije, odbacujući njezine antropomorfne i politeističke izričaje,

¹¹ Za sv. Tomu, religija je vrhunski čin pobožnosti i pravednosti (usp. *STh*, II/II, 81, 1; 121, 1).

¹² ARISTOTEL, *De Mundo*, VI, 9.

¹³ CICERON, *De Legibus*, I, 8.

došavši do (spekulativnog!) zaključka o postojanju jednoga jedinoga vrhunskog božanstva (*Nous, nepokrenuti Pokretač, Logos*).

Spekulativnim putem do Boga (*put naravne teologije*) uputili su se kasnije i neki kršćanski mislioci (crkveni oci i skolastici), kao i moderna filozofija. Svi su oni smatrali da se mogućnostima ljudskog razuma može dokazati Božje postojanje i dostići ideja (naravno, nesavršena i aproksimativna) o njegovoj naravi.

Toma Akvinski sažeo je u famoznih *Pet putova* način na koji ljudski razum može spekulativno doći do Boga: put nastajanja, sekundarne uzročnosti, kontingencije, stupnja savršenosti i sveopćeg (univerzalnog) reda. Osim toga, služeći se svojim shvaćanjem pojma bitka (*actus essendi*), Toma otvara i novi put, te dolazi do shvaćanja Boga kao *ipsum esse subsistens* (bitak, odnosno biće subzistentno samome sebi).¹⁴

Drugi filozofi, stariji i moderni, nalazili su i neke druge putove, ontološke ili antropološke naravi (put istine, savršenstva, mogućnosti, savjesti, vrijednosti, obveza, autotranscendencije), koji dovode do pojma o Bogu i njegovoj naravi. Sve to govori da je ljudski razum u mogućnosti da dadne solidan kritički temelj onomu na čemu počiva svaka religija, tj. Božjem postojanju. Dapače, ljudski razum može u svom istraživanju o Bogu ići i dalje. Nakon što je "otkrio" Božju opstojnost (Božje postojanje), može doći do spoznaje o njegovim temeljnim atributima i funkcijama koje religija pripisuje Bogu: da je jedan, mudar, svemogući, savršeni, neizmjerni, providonosni stvoritelj, itd. Već Platon, Zenon i Plotin pridavali su sve ove attribute savršenstva svojoj ideji Boga. I Toma Akvinski u svojim *Putovima* također iznosi tvrdnje o Božjim atributima: jednost (prvi put), neizmerna moć (drugi put), stvaranje (treći put), neograničena savršenost (četvrti put), mudrost i providnost (peti put).

Prema tome, filozofija po sebi nužno ne proturječi religiji, premda je u gotovo svim kulturama ipak dolazilo do konflikata između filozofije i religije, ili bolje: između filozofa i predstavnika (tumača) religije (teologa). Mnogi filozofi su podnosili progone i patnje zbog nekih svojih javno iznesenih ideja o religiji, odnosno o nekim "religijskim" postavkama, kao npr. Sokrat, Avicena, Averoe, Giordano Bruno. No, može se zasigurno reći da je filozofija uvijek mogla biti, a često je i bila, vrijedni

¹⁴ Usp. *STh*, I, 2, 3; B. MONDIN, *Il sistema filosofico di Tommaso d'Aquino*, Milano 21992, 98-104.

saveznik religije. Posebice svojim kritičkim usmjerenjem pridonosila je očišćenju i jasnijem tumačenju religiozne ideje o Bogu.¹⁵

Ipak, ako ostanemo samo na povijesnom planu, proizlazi da razum (pa tako ni sama filozofija) nije sposoban svojim snagama doći do ideje *osobnog Boga*; doista, ne radi se o osobnom Bogu ni kod Platona, ni kod Aristotela, ni kod Zenona, ni kod Spinoze, ni kod Fichtea. Tim više razum nije sposoban stvoriti ideju niti o *troosobnom Bogu*. Ova tvrdnja dovodi zapravo do odluke da se ostavi po strani mnogo toga od govora kojeg je spekulativni razum uspio ostvariti o Bogu; valja otvoriti um i inteligenciju da bi se shvatilo ono što je Bog u svojoj dobroti otkrio i rekao o sebi svojim samoobjavlivanjem (sebedarjem). Naime, Bog Isusa Krista nije Bog filozofa, niti je Bog religija; Bog Isusa Krista nije nekakav Apsolut, Jedan, Demiurg, Um, niti išta slično, nego je Otac, Sin i Duh Sveti. O te tri božanske osobe govori kršćanski teolog kada govori o Bogu, a ne o filozofskom pojmu Boga.

3. Ateizam

Pred misterijem Boga čovjek je slobodan odgovoriti bilo pozitivno, bilo negativno, jer kao slobodno biće čovjek može Boga prihvatiti ili odbiti, nijećući mu čak i samu egzistenciju. Upravo je ateizam onaj način mišljenja koji odbacuje svaku vrst svetoga, božanskoga, apsolutnoga (kraće: Boga) koje ne bi bilo posvema istovjetno (identično) sa čovjekom i sa svijetom njegova empiričkog iskustva ili s njihovim imanentnim principima. Drugim riječima, ateizam je jedna od mogućnosti ljudskog razuma koja se protivi svakoj tvrdnji o Bogu i o božanskome.

Ovako shvaćen ateizam (tj. ateizam u strogom smislu) postoji tek od Novoga vijeka. Sam izraz "ateizam" počeo se rabiti, čini se, tek od XVI.-XVII. st.¹⁶ Klasična antika praktično ne poznaje ateiste u doslovnom (današnjem) smislu. Istina, postoje neki spisi iz II. st. pr. Kr. s imenima onih koje se naziva *átheoi*, ali taj izraz odnosio se tada na ljude koji nisu poštivali državna božanstva i njihovo javno čašćenje, a ne na osobe koji bi odbacivali sve božansko. U tom smislu se kasnije nazivalo (i progonilo)

¹⁵ Usp. encikliku Ivana Pavla II. *Fides et ratio*.

¹⁶ O ovoj temi usp. W. KERN, *Atheismus - Marxismus - Christentum. Beiträge zur Diskussion*, Innsbruck 1976.

i kršćane ateistima (*átheoi*); piše sv. Justin da “mi priznajemo da smo s obzirom na takve krive bogove bezbošci (*átheoi*), ali ne s obzirom na pravoga Boga...”¹⁷

Istinski ateizam, onaj koji odbacuje sve božansko, nastao je, dakle, tek u kasnom Srednjem, odnosno u početku Novog vijeka. On ima kršćanstvo, odnosno religiju, kao pretpostavku i u tome smislu je pokršćanska pojava. Taj ateizam nazire se u okvirima ekstremnog nominalizma i u njegovoj ideji o samovoljnom Bogu-despotu koji bi u svojoj apsolutnoj moći mogao naložiti i zlo te pritom ostati pravedan. Na temelju novovjekog načina razmišljanja nastali su različiti oblici ateizma koji se u filozofskoj i teološkoj literaturi različito klasificiraju.¹⁸ U biti, svi ateistički sustavi mogu se svesti na dva temeljna tipa koji odgovaraju dvostrukom mogućem shvaćanju autonomije:

1. *Ateizam u ime autonomije svijeta i prirode (svjetskih životnih područja: kultura, znanost, umjetnost, gospodarstvo, politika, itd.), za čiju je spoznaju i ostvarenje sve manje potrebna “hipoteza Bog” (naturalistički ateizam, materijalistički, scientistički, itd.).* Prvi veliki konflikt koji je doprinio razvoju modernog ateizma bila je rasprava između teologije i novonastalih prirodnih (modernih) znanosti. Tu se obično navodi paradigmatičan primjer “procesa Galilei”, završen 1633. g. osudom njegova učenja kojim je on nijekao stare (i u Bibliji pretpostavljene) geocentrične slike svijeta, zastupajući tezu da se ne okreće Sunce oko Zemlje, nego obratno, Zemlja oko Sunca. Do sličnih konflikata dovela je i rasprava o teoriji evolucije Ch. Darwina u XIX. st. Tako je došlo do nastajanja jednog od najvećih problema u novijoj crkvenoj povijesti, do shizme između prirodnih znanosti i teologije, pa čak i između Crkve i novovjeke kulture. Tada se uglavnom afirmirao “metodički ateizam” prirodnih znanosti (J. Lacroix): prirodnoznanstvenik kao takav može i mora u svojem istraživanju apstrahirati od pitanja o Božjem postojanju; Bog nije znanstvena hipoteza niti neka unutarsvjetska veličina uz druge, dostupna znanstvenom istraživanju.

Ta problematika trajala je sve do posljednjih desetljeća prošlog stoljeća, kada se uvidjelo i shvatilo da konflikta zapravo i ne mora biti. Naime, u tom razdoblju treba

¹⁷ JUSTIN, *Apologia* I, 6.

¹⁸ Usp. GS 19-20.

konstatirati prekoračivanje kompetencija kako prirodnih znanosti tako i teologije, a također i određenu otuđenost Crkve i novovjeke kulture.¹⁹

2. *Ateizam u ime autonomije čovjeka (subjekta)* čije se “dostojanstvo i sloboda” protive prihvaćanju Božje svemogućnosti (humanistički ateizam slobode i politički ateizam oslobođenja). Ovakav oblik ateizma prisutan je u tzv. “prometejskom ateizmu”: postaje se ateistom jer se u Bogu vidi neprijatelja, konkurenta, strogog suca ili “nezgodnog svjedoka” vlastitih (ne)djela. Osim toga, ako se ima na umu da polazište novovjekog mišljenja nije priroda i supstancija, nego subjekt i sloboda, razumljivo je da u takvom načinu razmišljanja odluka u pitanju o Bogu „pada“ u raspravi o slobodi čovjeka. I u tom pitanju ateizam se nalazi tek na koncu novovjekog razvoja; tu su se posebice “istakli” L. Feuerbach (1804.-1872., za kojega su Bog i religija tek čovjekova projekcija: budući da čovjek teži za punim životom a ne nalazi ga, on projicira svoju čežnju izvan sebe, u nebo, i stvara si Boga), K. Marx (1818.-1883., za kojega je religija ideologijska nadgradnja stvarnih društvenih i ekonomskih odnosa, otuđenje čovjeka i opijum naroda; Bog i religija su utjeha, koju si sami ljudi i ne znajući stvaraju i daju zbog loših odnosa u kojima žive, i iluzija kojom vladajuća klasa drži u podložnosti proletarijat i druge) i F. Nietzsche (1844.-1900., koji otkriva nihilističku tendenciju cijele zapadne kulture; on navješćuje smrt Božju iz koje slijedi besmislenost, dezorijentacija i dosada kao bolesti naše civilizacije. Izlaz vidi u dionizijskom elementu i u Nadčovjeku).

Od ovih oblika ateizma valja pak razlikovati one koji nastaju iz protesta protiv fenomena zla i patnje u svijetu. Ti su oblici za mnoge životno daleko presudniji od teoretskih i ideoloških nijekanja Boga. Upravo fenomen zla bio je uvijek veliki limit za ljudski razum koji nastoji “prodrijeti” u Božje otajstvo. Toma Akvinski ga citira kao prvi argument protiv Božjeg postojanja: “Kad bi postojao Bog, ne bi smjelo postojati nikakvo zlo”, jer Bog je neizmjerljivo dobar.²⁰

¹⁹ Usp. GS 36. 53-62.

²⁰ Usp. *STh*, I, 2a, 3.

3.1. Odnos ateizma i teologije

Ispovijedanje vjere u Boga nije uključivalo u sebe apstraktnu tvrdnju o Božjem postojanju, nego je svjedočilo o jednome Bogu koji se pokazao (objavio) Stvoriteljem svijeta i Ocem Gospodina našega Isusa Krista, pokazao se kao Trojedini Bog, Spasitelj čovjeka. Moderni ateizam je sa svoje strane nijekao Boga koji se prema čovjeku i prema životu postavlja represivno te je stoga božanske predikate pripisivao čovjeku. Ne zalazeći preduboko u problematiku odnosa teologije i ateizma, odnosno ateističke kritike religije, čini se da je novovjeka filozofija - koja je dobrano pridonijela razvoju novovjekog ateizma - kritizirala egzistencijske iskaze o Bogu prema kojima je Bog mišljen poput nekoga u prostoru i vremenu egzistirajućeg bića, ili poput nekog predmeta shvaćenog kao ograničeno biće. Naime, kad je govorila o Bogu, teologija je obično polazila od Božjega stvoriteljskog i povijesno-spasenjskog djelovanja te zaključivala o njegovom postojanju i o njegovim svojstvima. Na taj način sugerira se razumijevanje Boga kao neke supstancije kojoj se pridaju ili o kojoj se ističu određeni predikati. Imajući to na umu, lakše je shvatiti zašto su mnogi mislioci sebe nazivali ateistima, premda to u biti možda i nisu bili. Primjerice, jedan naš teolog reče: "Bog kojega Krleža niječe nije moj Bog, u takvog boga ni ja ne vjerujem!" (B. Duda).

Moderni ateizam doveo je teologiju u relativno težak položaj, premda je ona tražila različite načine kojima se suprotstavljala tom fenomenu. Teologija druge polovice XIX. st. i prve polovice XX. st. u svojoj raspravi s novovjekim ateizmom nadovezivala se na učenje Sv. pisma (bar kako ga se tada shvaćalo), na crkvene oce i na skolastičku teologiju. Taj model rasprave može se - u dvostrukom smislu riječi - nazvati apologetski: s jedne strane, pokušalo se - *negativno i kritički* - odbaciti argumente protivnika kao netočne; s druge strane, pokušalo se - *pozitivno i protukritički* - pokazati vjeru u Boga kao razboritu opciju koja je u skladu s razumom te tako dati obrazloženje o vjeri (*apologia*; usp. 1 Pt 3,15). Taj način rasprave nalazi se, u početnom obliku, već u Sv. pismu: samo luđaci vele da nema Boga (usp. Ps 14,1; 36,2), a taj način dokazivanja preuzima i Novi zavjet (usp. Rim 1,18-20; Dj 14,14-16; 17,26-29). Crkveni oci dalje su razvijali biblijske zamisli, zastupajući često vrlo širok pojam ateizma koji uključuje ne samo pogansko mnogoboštvo, nego ponekad i židovski, a kasnije i islamski, monoteizam. Skolastika je donijela dodatna

objašnjenja i, barem kod Anselma i Tome, došla do zaključka da pravog ateizma zapravo i ne može biti.

Ateizam je relativno kasno postao predmetom zanimanja i izričaja Crkvenog učiteljstva. *Syllabus* Pija IX. (1864. g.) sažima samo prijašnje osude panteizma, deizma i indiferentizma, a ateizam se izrijekom još ne spominje.²¹ To se događa tek na Prvom vatikanskom saboru. U dogmatskoj konstituciji *Dei Filius* (*O katoličkoj vjeri*) spominje se i ateizam kao zabluda, a vidi ga se u suprotnosti s razumom i kao razorenje temelja ljudskog društva. U skladu s tim Sabor definira mogućnost naravne spoznaje Boga, te osuđuje ateizam, materijalizam i panteizam kao suprotnost kršćanskoj vjeri.²² Time je bila zacrtana linija za kasnije papinske učiteljske izjave o ateizmu, primjerice one Lava XIII., Pija XI. (posebice u njegovoj enciklici upravljenoj protiv ateističkog komunizma *Divini Redemptoris*) i Pija XII. Istina, u svim ovim dokumentima ne daje se mnogo više od natuknica o ateizmu i o njegovoj zabludi i štetnosti. Opširnije zauzimanje stava o tom pitanju nalazi se kod Ivana XXIII. u enciklici *Mater et Magistra* (1961. g.) koja u svakom slučaju ostaje unutar tradicionalnog okvira: ateizam proturječi razumu i potresa temelje svakoga ljudskoga i društvenog reda. Ni tada se, dakle, nije provodila temeljitija analiza pojave ateizma i njegovih, makar u krivo usmjerenih, humanističkih impulsa za izgradnju pravednijega i ljudskijeg svijeta. Tek je enciklika Pavla VI. *Ecclesiam suam* (1964. g.) postavila neka nova mjerila, uvodeći uza svu temeljnu protivnost ateizmu, i jedan novi dijaloški odnos.

Drugi vatikanski sabor otvorio je novo poglavlje u odnosu Crkve prema ateizmu. On ubraja "ateizam među ozbiljne pojave ovoga vremena", ali odmah dodaje da ga se mora "vrlo pažljivo provjeravati."²³ Tu promjenu, prvenstveno u odnosu prema marksističkom ateizmu, već tada se svelo na formulu: "Od prokletstva prema dijalogu."

Za crkveno gledanje, ateizam kojim se bavi Sabor "nije nešto izvorno, već proizlazi iz različitih uzroka". Među važne uzroke ateizma "treba ubrojiti također kritičku reakciju protiv religija, i to u nekim krajevima posebice protiv kršćanske

²¹ Usp. DS 2901.

²² Usp. DS 3004; 3021-3023: 3026.

²³ GS 19.

religije. Zato ne malu ulogu za postanak tog ateizma mogu imati vjernici, ukoliko treba reći da oni zanemarivanjem vjerskog odgoja ili netočnim i pogrešnim izlaganjem nauke ili također nedostacima svoga religioznog, moralnog i socijalnog života, pravo lice Boga i religije prije zakrivaju nego otkrivaju.”²⁴ Time je, s jedne strane, pogođen novi pastoralni naglasak Sabora, ali je, s druge strane, netočno prenesen, jer Sabor je, istina, postavio nove naglaske, ali ih nije stavio na mjesto starih izričaja. Naprotiv, tu se kaže: “Vjerno odana i Bogu i ljudima, Crkva ne može prestati da sa žalošću i sa svom čvrstoćom ne odbacuje kao što je i prije odbacivala one pogubne nauke i postupke koji proturječe razumu i općem iskustvu čovječanstva, a čovjeka skidaju s njegova prirodnog dostojanstva.”²⁵ Dakle, očito je da se ne povlače dotadašnje crkvene kvalifikacije o ateizmu, te se neizravno pokazuje da nema dijaloga između dvaju sustava (katolicizam - ateizam). Uostalom, idejni ili ideološki sustavi ne vode dijalog, ali mogu ga voditi osobe, tj. vjernici i nevjernici. Imajući to u vidu, “Crkva nastoji otkriti u duši ateista sakrite uzroke nijekanja Boga, i drži da ih treba ozbiljno i što dublje pretražiti, jer je svjesna važnosti pitanja što ih podiže ateizam i jer je vodi ljubav prema svim ljudima.”²⁶

Drugi vatikanski sabor nastoji prevladati ateističku kritiku tako da pokazuje kako odnos čovjeka prema Bogu (*religio*) nije zapreka istinskom humanizmu i promicanju ljudskog dostojanstva, nego uvjet njegova ostvarenja.²⁷ Nadalje, Sabor naglašava kako “čovjek ostaje sam sebi neriješeno pitanje” ako se udalji od Boga. Ovim se ne donosi tek apstraktni sud, nego se upušta u konkretno razmatranje povijesti te raspravu pomiče s čisto esencijalističke razine na egzistencijalnu razinu. Tako se daju i novi naglasci u argumentaciji protiv ateizma, i to prikazom kršćanskog shvaćanja dostojanstva čovjeka i uzvišenosti njegova poziva: čovjek je ne samo postavljen u društvo razuman i slobodan, nego je kao sin/kći Božji pozvan da bude dionikom sreće s kojom je Bog sretan tako da živi u zajedništvu s njim. Temelj čovjekova dostojanstva i njegovo savršenstvo je u samome Bogu.²⁸

²⁴ *Isto*. Izriče se, dakle, kauzalna sveza religije i ateizma.

²⁵ GS 21.

²⁶ *Isto*.

²⁷ Usp. GS 14-17; 21.

²⁸ Usp. GS 12-17; 19; 21.

Sabor govori i o lijeku protiv ateizma (formulacija je malo iritantna jer sugerira da je ateizam bolesno stanje); lijek je naime u obnovi Crkve²⁹ koja treba svjedočiti i živjeti svoju vjeru sve do mučeništva, u zauzimanju Crkve za pravdu, u ekumenskim nastojanjima oko jedinstva kršćana te u dijalogu i suradnji ateista i vjernika za zajedničko dobro. Temelj za njihov razgovor je čovječstvo čovjeka.

Spominje se ovdje i pitanje spasenja onih koji ne vjeruju u Isusa Krista Spasitelja. Odgovor ostaje na razini kristološko-soteriološkog promatranja: ususret uskrsnuću ne idu samo vjernici nego svi ljudi dobre volje “u čijim srcima milost nevidljivo djeluje. A budući da je Krist umro za sve ljude i da je konačni čovjekov poziv stvarno samo jedan, i to božanski, moramo držati da Duh Sveti pruža svima mogućnost da se, na način koji je Bogu poznat, pridruže tom pashalnom misteriju.”³⁰ Dakle, ovdje je u središtu pozornosti priznanje da je način spasenja onih koji u Krista ne vjeruju (ateisti i pripadnici nekršćanskih religija) Božja stvar koju mi ne možemo definirati. Subjekt spasenjskog događanja je u prvom redu Bog koji čovjeku nudi spasenje i pridružuje ga vazmenom otajstvu svoga Sina. Duh Sveti djeluje u svakom čovjeku jer vidljive granice Crkve nisu granice njegova djelovanja.

Katolička je teologija nakon Drugoga vatikanskog sabora prihvatila i dalje razrađivala saborske poticaje; posebice se to vidi kod K. Rahnera, H. U. von Balthasara, teologije oslobođenja i dr.³¹

4. Naravna teologija (naravna spoznaja Boga): smisao i vrijednost

Jedno od pitanja koje se često postavlja u suvremenom svijetu, a postavljalo se i u kršćansko-teološkoj literaturi i tradiciji, odnosi se na mogućnost spoznaje Boga naravnim svjetlom razuma, odnosno postoji li “put do Boga” koji bi se temeljio na stvorenoj stvarnosti.³² Naime, proces sekularizacije i sve raširenije nerazumijevanje središnjih pojmova kršćanske vjere u Boga Isusa Krista (na primjer: Bog, spasenje, milost, grijeh, otkupljenje...) traže od dogmatske (dakako, i od fundamentalne) teologije da usmjeri pozornost i na promišljanje *pretpostavki* za razumijevanje vjere u Boga. Ovo razmišljanje naziva se *naravna teologija*; ona pokriva područje tzv.

²⁹ Usp. GS 21.

³⁰ GS 22.

³¹ O ovoj tematici usp. W. KASPER, *Bog Isusa Krista*, Đakovo 1994, 83-111.

³² O ovoj tematici usp. *isto*, 113-131.

predvorja vjere (praeambula fidei). Strogo uzevši, metoda joj je filozofijska, a cilj teološki. Dakle, sam naziv *naravna teologija* odnosi se na promišljanje pretpostavki za razumijevanje vjere u Boga. Prema W. Kasperu, za današnje vrijeme, osobito za intelektualce, nužno je da se vjera u Boga (koja je *actus humanus*) i racionalno opravda.³³ Po svojem unutarnjem usmjerenju, ona ide za tim da pokaže samoj vjeri imanentnu razumnost vjere, tj. da pokaže kako vjera kao opcija i kao sadržaj nije u proturječju s ljudskim razumom, premda ga u cjelini nadilazi; vjera je *razumni posluh (rationabile obsequium)*. Treba, međutim, pripomenuti da naravna teologija ne utemeljuje vjeru nego vjera i njezino umovanje utemeljuju naravnu teologiju kao jednu relativno samostalnu cjelinu i to tako da se vjera pita o svojim vlastitim naravnim uvjetima mogućnosti te o njima polaže račun.

4.1. Naravna teologija u Svetom pismu

Sv. pismo na više mjesta govori o činjenici da starozavjetni vjernik iz konkretne stvarnosti svijeta spoznaje Božju moć i slavu. O takvoj "naravnoj" spoznaji Boga govore prva poglavlja *Knjige Postanka* te psalmi o stvaranju (usp. Ps 8; 19; 29; 104; 148). U tim tekstovima Biblija se služi prastarim religijskim predodžbama svojih susjeda, a crpi i iz svoje vlastite prastare usmene predaje; preuzima ih te ih kritički reinterpreтира. Na primjer, u tzv. *svećeničkom opisu* stvaranja svijeta (usp. Post 1) stvorenja (tama, bezdan, vode, svjetlo, svjetlila...) nemaju nekakvu svoju moć, suprotnu Stvoritelju (kao kod mitova o stvaranju okolnih naroda), nego svime raspolaže Bog, sve nastaje po Božjem nalogu. Također i psalmi o stvaranju na prekrasan način opijevaju Božje stvoriteljsko djelo i pokazuju kako starozavjetni čovjek raspoznaje u stvarnosti svijeta moć i slavu Božju. Stoga samo bezumnik može reći da nema Boga (usp. Ps 14,1).

I evanđelja, izravno ili neizravno, govore o naravnoj teologiji, odnosno naravnoj spoznaji Boga. *Isusove prispodobe* su od temeljnog značenja kada se govori o toj tematici. Naime, u njima svijet, takav kakav se pokazuje ljudskom iskustvu, postaje slika Božjeg kraljevstva. Svi tokovi u prirodi i u povijesti ovdje su sposobni biti usporedba eshatološkog spasenja.

³³ Kaže Kasper: "Vjera koja ljudski i racionalno ne bi bila odgovorno prihvaćena, bila bi ne samo čovjeka nego i Boga nedostojna" (W. KASPER, *nav. dj.*, 121).

Na poseban pak način *Knjiga Mudrosti* govori o mogućnosti da čovjek spozna Boga naravnim putem, po stvorenjima. Ovaj spis najmlađi je u Starom zavjetu, nastao najvjerojatnije u Aleksandriji u I. st. pr. Kr., napisan od nekoga nepoznatoga helenističkog Židova. Tekst koji nas ovdje zanima je Mudr 13,1-5 (*"Po naravi su bili glupi svi ljudi kojima je nedostajala spoznaja Boga...; jer prema veličini i ljepoti stvorova možemo, po sličnosti, razmišljati o njihovom Stvoritelju"*; usp. 1-9) koji se razračunava s ondašnjom egipatskom religioznošću (ali i helenističkim filozofskim svjetonazorom), posebice s njihovim kultovima zvijezda i životinja. Mudrost tvrdi da je Bog "onaj koji jest", a kao Tvorac, on je izvor svekolike ljepote, pa tako i one kojoj se pogani dive u kozmosu i koju oni obožavaju. Poganima se predbacuje i prekora ih se zbog toga što ih spoznaja ljepote, moći i sila nije dovela k onome koji je Tvorac svake sile i ljepote (usp. r. 4-5), koji sve nadilazi i koji jedini doista "jest" (r. 1). Mudrost, dakle, tvrdi da je Bog spoznatljiv iz ljepote stvorenih stvari koje se vide, da je spoznatljiv kao Gospodin, odnosno Gospodar svega stvorenog. Kozmos i njegova ljepota nisu božanski, a iz njih i iz njihove dobrote i ljepote nazire se *Onaj koji jest*, tj. Bog.

Na toj liniji kreću se i neki novozavjetni tekstovi; dapače, oni zahvaćaju još šire i dublje ono što nazivamo praksom naravne teologije. Uz tekst iz Mudr 13 obično se navodi *Pavlov govor* o mogućnosti spoznaje Boga iz stvorene stvarnosti u Rim 1,18-23 (a i iz savjesti; usp. Rim 2,14-16). Bog je tu ponajprije Transcendentni, Nevidljivi i Neprolazni; on treba biti i ostati Bogom, tj. *onim koji jest*, a ljudi ga kao takvog mogu spoznati i trebaju priznati. Svaka inicijativa pak da Bog bude spoznat mora, po Pavlovu mnijenju, početi od samoga Boga (usp. r. 19-20); stoga se ističe kako se "nevidljivi" Bog učinio "vidljivim" u svojim stvorenim djelima, u ljepoti i veličini stvorenja (to je Božje samoočitovanje poznato i u Mudr 13). Ako se Božje boštvo već "od stvaranja svijeta umom po djelima razabire" (r. 20), onda to znači da Bog po odluci svoje slobode u stvaranju "izlazi iz sebe" tako da se umom daje dodirnuti kroz lik svojega stvorenja. U liku stvorova Bog se "očituje" (r. 19) kao skriveni i kao onaj koji izmiče čovjekovu zahvatu. Čovjek, ipak, Bogom ne može raspolagati.

Nadalje, premda Pavao govori o mogućnosti i o stvarnom spoznavanju Boga (r. 19-20), opisuje također što se u stvarnosti događalo s tom spoznajom. Ljudi, iako su spoznali Boga, njega kao Boga nisu priznali, jer su mu uskratili čast i prenijeli na

stvorenja onu čast koja pripada samo Bogu te su zbog te opačine bez opravdanja (usp. r. 22-23). Dakle, Pavao, s jedne strane, govori o sposobnosti uma da razabere Božje samoočitovanje u stvorenjima ali, s druge strane, govori o ljudima koji tu svoju sposobnost "pomračuju".

U *Djelima apostolskim* 17,22-28 (usp. Dj 14,16 sl.) također susrećemo jednu vrst naravne teologije, i to u Pavlovu govoru na Areopagu u Ateni.³⁴ Isto tako, praksa naravne teologije susreće se na više mjesta i u Ivanovu evanđelju: Iv 3 (Isus i Nikodem), Iv 4 (ljudsko iskustvo s vodom), Iv 6 (glad i sitost kruha i "novog kruha"), Iv 9 (iskustvo sljepoće i svjetlosti), a na poseban način susreće se u govoru o Isusu Kristu kao Logosu (usp. Iv 1,1-19).³⁵

Neki kršćanski teolozi (npr. K. Barth) nastojali su umanjiti vrijednost ovih svetopisamskih tekstova, tvrdeći da oni apsolutno nemaju nakanu govoriti ni o kakvoj "naravnoj teologiji", nego da daju svoj negativni sud o pogrešnom "ponašanju" razuma u odnosu na Boga. Ima i tu istine, ali dajući svoj negativni sud o razumu koji ne želi priznati Boga kao Gospodina svega stvorenog, Pisma zapravo pretpostavljaju da u čovjeku, odnosno u ljudskom razumu postoji mogućnost (ili čak dužnost!) razrade jedne određene "naravne teologije".

Međutim, kod svetopisamskih tekstova i kod, općenito, biblijskih iskustava vjere, važno je također uočiti da njihova "naravna teologija" nema teorijsko-konceptualni karakter, nego praktično-egzistencijalno obilježje: naravna spoznaja Boga viđena je u odnosu na moralno ponašanje; ta naravna spoznaja ugrožena je ne toliko zbog logičkih ili racionalnih zabluda (to ne zanima svetopisamskog autora), nego od želje za ne-istinom, za nepravdom (u odnosu na Boga, razumije se). Osim toga, u pozadini široko prakticirane svetopisamske naravne teologije stoji temeljno uvjerenje Staroga i Novog zavjeta: čvrsta povezanost i uzajamna upućenost *reda stvaranja* na *red otkupljenja* i obrnuto. Naime, Biblija shvaća povijesno-spasenjsku objavu (red otkupljenja u Isusu Kristu) kao proročko tumačenje stvorene stvarnosti (red stvaranja).

³⁴ Usp. S. KUŠAR, *Bog kršćanske objave*, Zagreb 2001, 27-28.

³⁵ Usp. o tome: *isto*, 29-30.

4.2. Red stvaranja i red otkupljenja

U tumačenju naravne teologije dobro je još jednom istaknuti nedjeljivu povezanost između reda stvaranja (*ordo creationis*) i reda otkupljenja (*ordo redemptionis*). Naravna teologija pokazuje njihovu bitnu vezu iz perspektive reda stvaranja u svjetlu reda otkupljenja, što je i jedno od središnjih uvjerenja Staroga i Novog zavjeta.

Red otkupljenja ili milost nagoviješten je već u tzv. protoevanđelju (usp. Post 3,15), a počinje se ostvarivati izabranjem otaca (patrijarha) i savezima koje Bog sklapa s njima. Svoju starozavjetnu kulminaciju ima u izabranju Hebreja (Izabranog naroda), njihovu oslobođenju iz egipatskog ropstva, Savezu na Sinaju i Zakonu. U Novom zavjetu sve to privedeno je svojoj nenadmašivoj punini u Isusu Kristu (sklapanje Novog saveza). Ovaj red otkupljenja pretpostavlja si red stvaranja koji je otvoren za red otkupljenja kao svoju neiznudivu puninu, dok si red otkupljenja pretpostavlja stvorenu stvarnost i privodi je punini koju ona sama od sebe niti ima niti je može pretpostaviti, ali je za nju otvorena ako bi se ona dogodila kao slobodni dar "odozgo".³⁶

Prema tome, Biblija shvaća povijesno-spasenjsku objavu Božju kao proročko tumačenje stvarnosti; stoga vjera za biblijsko-kršćansko iskustvo nije slijepa iracionalna odluka niti iracionalni osjećaj. Naprotiv, opcija vjere traži i omogućava svoje razumsko obrazloženje (usp. 1 Pt 3,15). Stoga naravna teologija želi pripomoći tome da vjera u Boga ne bude spretno psihološki sugerirana, niti silom nametnuta izvana, niti iz straha prihvaćena, nego da slušatelji (kršćanskog) navještaja i svjedočenja budu slobodni i sposobni za odgovornu i trajnu odluku u prilog vjere u Boga.

Razumnost i univerzalnost vjere naravna teologija može pokazati na dva načina: *negativno* - budući da vjera afirmira zajedništvo (neproturječje) reda stvaranja i reda otkupljenja, ona u principu drži mogućim da argumenti protivnika vjere mogu biti obeskrjepljeni razumskim razmišljanjem; *pozitivno* - tako da se vjera iskaže kao proročko tumačenje svekolike stvarnosti, uključujući i čovjeka jer vjeri

³⁶ Ovim se ulazi u problematiku klasičnog aksioma u teologiji milosti: *gratia pressupponit naturam/personam et perficit eam* (milost pretpostavlja narav/osobu i usavršuje je. Usp. o tome natuknice: *narav, milost, nadnarav, narav i milost* u: K. RAHNER - H. VORGRIMMLER, *Teološki rječnik*, Đakovo 1992).

uspjeva (za razliku od ideologija) da ispravno gleda i čovjekovu veličinu i njegovu bijedu te da ih ne precjenjuje niti podcjenjuje. Razumnost i univerzalnost vjere dozvoljavaju reći: *tko vjeruje, vidi više*.

4.3. Naravna teologija i Crkveno učiteljstvo

Crkveno učiteljstvo interveniralo je u posljednja dva stoljeća u više navrata kako bi potvrdilo mogućnost naravne teologije, odnosno naravne spoznaje Boga. Neposredni povod za ove intervencije bio je, s jedne strane, pojavak *racionalizma* (precjenjivanje razuma) i, s druge strane, pojavak reakcije na racionalizam (podcjenjivanje razuma), kada se tvrdilo da je Bog pristupačan samo u vjeri (*fideizam*) i samo u religioznoj predaji (*tradicionalizam*).

Prvi vatikanski sabor (1869./70.), u svojoj konstituciji *Dei Filius*, osudio je i racionalizam i fideizam te naglasio - pozivajući se na Rim 1,18-21 - da čovjek *može* naravnim svjetlom razuma sigurno spoznati Boga po stvorenoj stvarnosti.³⁷ No, budući da je čovjekov razum, zbog grijeha, podložan zabludama, Crkva također naglašava važnost nadnaravne objave koja vodi čovjeka do istinske spoznaje o Bogu: objava omogućava svima da dođu "lako, sa čvrstom sigurnošću i bez primjese ikakve zablude" (*expedite, firma certitudine et nullo admixto errore*)³⁸ do te istinske spoznaje, prema tome i do spoznaje o Božjoj egzistenciji.

Sabor, dakle, definira *mogućnost naravne spoznaje Boga*, ali o ostvarenju takve naravne spoznaje Boga ne kaže ništa. Prema tome, radi se očito samo o načelnoj pripravnosti razuma za Boga, a ne o pitanju jesu li stvarno konkretni ljudi ikada po samoj naravnoj spoznaji dospjeli do spoznanja Boga. Saborski izričaj iznesen je u transcendentalno-teološkoj perspektivi, s kojom se htjelo istaknuti odgovornost čovjeka za vjeru i nevjeru, a time i razumnost i intelektualnu ispravnost vjere.

Učenje ovog Sabora preuzeli su i potvrdili kasnije Pio X. u enciklici *Pascendi* (1907. g.) i Pio XII. u enciklici *Humani generis*.

³⁷ Usp. DS 3001; 3004; 3009; 3026.

³⁸ DS 3005.

Drugi vatikanski sabor (1962.-1965.) ponovio je i preuzeo izričaje Prvoga.³⁹ No, njegov apstraktni transcendentalno-teološki način govora integrirao je u konkretno-povijesnu i u spasenjsko-povijesnu perspektivu. S jedne strane, ovaj Sabor prikazao je konkretne poteškoće današnjeg čovjeka s naravnom spoznajom Boga i oblike modernog ateizma koji otuda proizlaze; s druge strane, istaknuo je da odgovor na čovjekova pitanja, na kraju, ne daje naravna spoznaja Boga nego samo Isus Krist.⁴⁰

4.4. Soteriološka vrijednost naravne spoznaje Boga

Iz svega dosada rečenoga očito je da je pitanje o Božjoj spoznatljivosti povezano s putovima i načinima po kojima je Bog (koji je sam po sebi zbog svoje apsolutne drugosti i različitosti čovjeku nedohvatan, "u nedostupnu svjetlu") sama sebe čovjeku učinio spoznatljivim. Stoga i razlikujemo *naravnu spoznatljivost Boga* po njegovim stvorenjima i *nadnaravnu spoznatljivost Boga* po njegovoj objavi (o čemu će se kasnije detaljno govoriti). Naravna teologija pokazuje gdje su teološki temelji govora o spoznatljivosti Božjoj naravnim svjetlom razuma.

Postoji, međutim, jedno važno pitanje koje se odnosi na naravnu spoznatljivost Boga i zbog kojega relativno dugo nije bilo mirnog rješenja niti među kršćanskim teolozima; radi se o *soteriološkoj vrijednosti naravne spoznaje Boga*, odnosno naravne teologije: Je li ona sposobna "donijeti" spasenje? Ili je pak za spasenje neophodno potrebna objava, Božja riječ, Kristovo evanđelje?

Osude koje su mnogi kršćanski mislioci (npr. Luther, Pascal, Kierkegaard, Barth, i dr.) upućivali naravnoj spoznatljivosti Boga i naravnoj teologiji proizlazile su iz njihova uvjerenja da taj način spoznaje Boga ne spašava i ne može donijeti spasenje.⁴¹ Što reći o toj tvrdnji? Neki teolozi smatrali su da je naravna teologija "dana poganima" iz istog razloga zbog kojeg je, prema Pavlovu učenju, Zakon dan Židovima: da postanu svjesni svoje nemoći i grešnosti te da tako osjete potrebu za Spasiteljem, "jer po djelima Zakona ima se samo spoznaja grijeha." (Rim 3,20). Međutim, teško da bi se moglo uspoređivati ulogu naravne teologije s ulogom Zakona za Židove. Uostalom, i sam Pavao priznaje pozitivnu ulogu onoj naravnoj teologiji o kojoj piše na početku Poslanice Rimljanima (usp. Rim 2,14-15).

³⁹ Usp. DV 6.

⁴⁰ Usp. GS 19-22.

⁴¹ Usp. B. PASCAL, *Misli*, 77; 547; 549; 556.

O soteriološkoj vrijednosti naravne teologije, odnosno naravne spoznaje Boga govorila je i *rana crkvena teologija* (apologete i dr.). Ona, doduše, otklanja - protiv gnoze i gnosticizma - put spasenja pomoću (naravne) spoznaje, ali i traži u ondašnjoj filozofiji i u etici neke točke na koje bi se mogla nadovezati spoznatljivost Boga kao Oca Gospodina našega Isusa Krista. U prvim stoljećima kršćanstva posebice su se Justin i Klement Aleksandrijski bavili tom tematikom.⁴² Prema Justinu, a na njegovo učenje nadovezuje se i Klement, poganske filozofije imaju svoje izvorište u stvarnoj, ali i parcijalnoj, spoznaji Logosa. Takva filozofija je korisna, jer pripravlja put "kraljevskom naučavanju" božanske Providnosti i Božjoj Istini. Klement Aleksandrijski govori pak o "sjemenkama Logosa" (*logoi spermatikoi*) u pretkršćanskom i u izvankršćanskom svijetu. Augustin također ne niječe naravnu spoznatljivost Božju, ali on ipak više ističe put ponizne vjere.⁴³

Srednjovjekovna i moderna teologija praktično su potpuno napustile tezu prema kojoj bi naravna spoznatljivost Boga imala bilo kakvu soteriološku vrijednost. Govorilo se da ona može biti put spasenja u vrlo rijetkim slučajevima, a pravi put spasenja je samo onaj kojeg je otvorio Krist i njegova Crkva («*Extra Ecclesiam nulla salus*»). Međutim, nakon Drugoga vatikanskog sabora došlo je do duboke promjene takvog načina razmišljanja. Posebice se o tome govori u izjavama o nekršćanskim religijama; za te religije Sabor kaže da imaju u sebi soteriološku vrijednost i smatra ih putovima spasenja za sve one koji još nisu spoznali Onoga koji je "*put, istina i život*" (Iv 14,6) za sve. Prema tome, odnosilo bi se to i na naravnu spoznaju Boga (naravnu teologiju) koja bi također bila jedan od putova spasenja i kao takva imala bi u sebi soteriološku vrijednost. Bog se, dakle, manifestira čovjeku i po tzv. naravnoj objavi, s ciljem da ga spasi, jer on želi spasenje svih ljudi.

Za razliku od katoličke teologije, pravoslavna teologija uvijek je više isticala i naglašavala Božju transcendenciju, dok reformatori jače naglašavaju povijesno-spasenjsku spoznatljivost Božju. Spoznaja Boga dana je doduše i po stvorenju, priznavao je i M. Luther, ali pravi put do spoznaje Boga za njega je u teologiji križa: na križu je Bog objavio svoju najintimniju bitnost kao ljubav i to u liku koji je Bogu kao takvom stran; to znači da Bog hoće biti spoznat putem križa (*sub contrario*).

⁴² Usp. JUSTIN, *Apologija* I, 46; II, 10; KLEMENT ALEKSANDRIJSKI, *Stromata* I, 17.

⁴³ Usp. AURELIJE AUGUSTIN, *Ispovijesti*, VII.-VIII. knjiga.

5. Govor o Bogu i problem analogije

Budući da riječ "Bog" označava jednu apsolutno sebi svojstvenu i jedinstvenu stvarnost (zbilju), postavlja se pitanje: Je li možda govor o Bogu zapravo projiciranje jedne stvarnosti koju si je sam čovjek stvorio (slično govori Feuerbach), ili se pak u tom govoru doista izražava apsolutna zbilja, tj. Bog.

Sveto pismo, koje je temelj kršćanskoga govora o Bogu, uzeto u cjelini razumljivo je samo pod sljedećim uvjetom: ako se govori o Bogu, to je moguće samo ako je i jer je on sam (pro)govorio o sebi (tj. objavio se) te je iz toga govora on sam spoznatljiv kao Bog. To se ne odnosi samo na objavu po riječima nego također i na stvorenje: kao Stvoritelj on govori po svojem djelu, taj govor dopire do čovjeka i čovjek ga može razumjeti (usp. Ps 19). Objava koja se događa "po riječi" preuzima taj "govor stvorenja" i iznova ga artikulira u skladu sa svojim vlastitim ciljem: Bog se daruje čovjeku kroz način životnog zajedništva (*communio*). To se izriče u priznanju: "Jahve je Bog!" (1 Kr 18,19). Novi zavjet formulira to isto, ali kristološki i u odnosu na zajedništvo: "Što smo vidjeli i čuli, navješćujemo i vama da i vi imate zajedništvo s nama. A naše je zajedništvo s Ocem i sa Sinom njegovim Isusom Kristom" (1 Iv 1,3).

Povijest teologije pokazuje da je riječ "Bog" neugrožena u svom značenju bila sve do Novog vijeka. Teolozi su, po načelima analogije, pokušavali što preciznije shvatiti zbilju koju ta riječ izriče. No, u Novom vijeku javlja se opasnost funkcionaliziranja govora o Bogu: Bog postaje principom za objašnjenje svijeta. Nasuprot tome, Pascal posebno snažno ističe "*Boga Abrahamova, Izakova i Jakovljeva*", dakle živoga Boga Biblije. Ali, pogledajmo sažeto u čemu je problem.

Logički pozitivizam osporava(o je) svaki smisao riječi "Bog", jer - veli - nije moguće verificirati je. No, time on ostavlja po strani problematiku *odgovornosti* i pitanje *smisla ljudskog života*. Osim toga, u raspravama s kritičkim racionalizmom pokazalo se da Bog nije nikakav činitelj u rješavanju unutarsvjetskih problema (u smislu "*Deus ex machina*"), ali on nije ni daleko od svijeta i nije bez odnosa s njime tako da bi se problemi dali riješiti "*ac si Deus non daretur*" (kao da Boga nema, kako reče Hugo Grocije). Govor o Bogu niti smije miješati Boga i svijet, niti ih rastavljati.

Teološki govor o Bogu ide putem *analogije* (grč. *analego* = *ponovno govorim*; *analogia* = *slaganje, uspoređivanje*; *analogos* = *sličan*). Njoj je cilj da razvije pravila i

modele kako bi se ljudskim riječima primjereno govorilo o Bogu - uvijek u slici, rabeći usporedbe, govoreći "kao" i sl. Osim filozofskih izvora, za takav govor imamo primjere i naputke u Svetom pismu. Ono, primjerice, rabi pojam analogije u Mudr 13,5: put spoznaje Boga od veličine i ljepote stvorenja k njihovom Stvoritelju, i u Rim 12,6: proročki govor mora biti primjeren vjeri, tj. odgovarati vjeri i slagati se s vjerom.

Analogija se temelji na određenom svojstvu jezika koji može pojmovima označavati ne samo one stvarnosti koje su u sebi zatvorene (jednoznačni pojmovi), nego može među stvarima pokazati i njihove međuodnose i njihovu usporedivost (primjer analognog govora je riječ "zdrav" koji se rabi za čovjeka, za hranu, za lijek, za zrak...). Drugim riječima, pojmovi mogu biti jednoznačni (univokni), ali mogu biti i višeznačni (ekvivokni), i ti pojmovi označuju međusobno sasvim različite stvarnosti.

Teološki gledano, analogija se - kao mogućnost govorenja o Bogu - temelji u Božjem samoočitovanju kao Stvoritelja, Spasitelja i Dopravitelja. Po tome ljudi dobivaju neku izvjesnu osjetljivost i spoznaju te stvorenu stvarnost mogu gledati i razumjeti kao znak Božji. No, više nego li preko toga, Bog je po utjelovljenju Druge božanske osobe (Logos, Sin) tako prisutan u svijetu i u povijesti da nam se otvara njegova najintimnija bit, a da nam on istodobno i dalje ostaje dan kao otajstvo kojega smo mi i svjesni (Bog i dalje ostaje otajstvom).

Analogija je, dakle, posredovanje koje vodi u dubinu Božjeg otajstva; Bog i dalje ostaje otajstvom, ali nam je po Sinu u Duhu otvoren kao otajstvo ljubavi. Za teološko spoznavanje (i govorenje) iz toga slijedi svojevrzni "trokorak":

a) Neka pozitivna stvorenjska stvarnost (npr. mudrost) mora se pozitivno izreći i o Bogu zbog povezanosti stvorenja i Stvoritelja ("*Bog je mudar*"): *via affirmationis* (*put tvrđenja*).

b) No, konkretni stvorenjski lik dotične stvarnosti mora se zaniijekati s obzirom na Boga i to zbog Božje transcendencije ("*Bog nije mudar*", tj. ne tako kao što su to stvorovi): *via negationis* ili *remotionis* (*put nijekanja*).

c) Ovo nijekanje hoće samo jedno: upozoriti na božansku zbilju koja je beskonačna i nadilazi stvorenje kao takvo ("*Bog je sama mudrost*", tj. beskonačno mudar): *via eminentiae* (*put izvrsnosti*).

Riječ je, dakle, o tri puta koje uvijek valja uzimati zajedno kada se govori o Bogu. Pri tom je *via negationis* zapravo duša analogije kao misaonog postupka, jer ona pokazuje na neizrecivu i samo Bogu vlastitu puninu.

Prema tome, analogija nam ne daje "Boga u ruke", već nas diže i vodi k njemu. Analogija stvorenja vodi u analogiju puta vjere na kojem Otac po Sinu u Duhu vodi ljude k sebi: Sin je put, a Duh daruje zajedništvo.⁴⁴

⁴⁴ Usp. I DEVČIĆ, *Pred Bogom blizim i dalekim. Filozofija o religiji*, Zagreb 1998, 37-58; W. BEINERT (ur.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg-Basel-Wien 1987, 14s.

II. SPOZNAJA BOGA U VJERI

Spoznaja Boga kao apsolutnog otajstva u naravnoj teologiji dovodi do zaključka *da* Bog postoji. Otajstvo Boga otkriva se u našem svijetu: susrećemo ga u prirodi koja kao Božje stvorenje upućuje na svoga Stvoritelja; susrećemo ga u tajni koja je čovjek sam sebi; susrećemo ga i u ljudskoj, odnosno svjetskoj povijesti. Drugim riječima, tajna čovjeka, njegova svijeta i povijesti upućuju na *nešto* ili na *nekoga* “iznad” njih, upućuju na Boga. No, ljudski um, osim činjenice *da* Bog postoji, ne vidi sam od sebe *tko* i *što* je Bog, tj. skriven mu je i nedostupan *sadržaj* apsolutnoga Božjeg otajstva, odnosno unutarnja bit svetog Otajstva. Ono je za čovjeka skriveno, nepristupačno, zatvoreno. Ako to skriveno, neograničeno i zatvoreno treba postati čovjeku otkriveno i pristupačno, tada se ono samo “mora” otvoriti i razotkriti, “mora” se *objaviti*. To pak ne ovisi o čovjeku nego ovisi o apsolutnom Božjem otajstvu, tj. o samome Bogu, hoće li se on slobodno objaviti, razotkriti, predati nam se kao dar (*autocommunicatio, sebedarje*). U tom smislu govori se o objavi ili o objavama Božjim.

1. Božja objava

Božja objava (ili objave) ima ključno značenje u povijesti religija.⁴⁵ U svim (tzv. objavljenim) religijama ljudi su tražili tragove i znakove po kojima bi dotakli ili iskusili tajnu Boga. Etimološki, riječ *objava* dolazi od latinske riječi *revelatio (revelare)*, što znači *razotkrivanje, micanje vela* s nečega što je skriveno pogledu. U religioznom smislu objava, dakle, označava manifestaciju Boga, njegovih odluka i nauma koji su bili sakriveni ljudskom razumu. Sama riječ *objava* služi zapravo kao kategorijalni izraz za ona iskustva u kojima čovjek spoznaje signale, znakove i simbole po kojima mu se otvara ili objavljuje apsolutna Božja tajna. Religioznom čovjeku otvara se tako novi obzor; po tom “iskustvu objave” on cijelu već poznatu stvarnost i samoga sebe u njoj gleda drugačije, u novom svjetlu (usp. na primjer Pavlovo obraćenje: Gal 1,11-24; Fil 3,4-16; Dj 9,1-19; usp. također: Izl 3-4; 19,33-34; Iz 6). Kroz ovakve i slične kategorijalne izraze nazire se objava kao transcendentarno “događanje” Božjeg sebedarja čovjeku. To događanje je temelj religioznog vjerovanja. Čovjek ga “ima”

⁴⁵ O ovoj tematici usp. W. KASPER, *nav. dj.*, 187-206; S. KUŠAR, *Otajstvo Trojedinoga Boga*, Zagreb 1994, 48-53.

samo ako mu se aktivno otvori, ako se osloni na nj, ako je ukorijenjen u njemu i živi za njega. U tom smislu *religiozno vjerovanje* ili *vjera* je temeljno životno opredjeljenje za Boga (za božansko Otajstvo) koji se čovjeku otvara i koji ga zove k sebi; temeljeći svoju egzistenciju na Njemu i polazeći od Njega, čovjek-vjernik počinje shvaćati i uređivati svoj život, svijet, povijest i samoga sebe.

Tako *općenito* shvaćena religiozna objava i vjera priznate su i u Bibliji koja govori o "svetim poganima" kao svjedocima živoga Boga (Abel, Henoh, Melkisedek, Bileam, Job i drugi), a o njima govori i Drugi vatikanski sabor učeći da Katolička crkva ne odbacuje ništa što u najstarijim religijama ima istinita i sveta.⁴⁶

Gledano *teološki*, smisao općenite povijesti objave Božje otkriva se tek u *posebnoj povijesti objave*, u povijesti objave Starog zavjeta i Novog zavjeta. Slika Božja ostaje višeznačna u općenitoj povijesti objave, dok u posebnoj povijesti objave Bog ne objavljuje tek neke istine o sebi, već samoga sebe očituje kroz svoju djelotvornu spasenjsku volju za čovjeka. Stoga objava ovdje nije puka informacija nego je autokomunikacija (*autocommunicatio*, samoobjava, samoočitovanje, sebedarje, Bogomdana riječ) koja u sebi sadrži također i "informativnu" dimenziju kao jedan dio Božje objave. Prema biblijskom shvaćanju, objava nije nešto što se jednostavno nalazi u svijetu, ili nešto što bi čovjek sam od sebe, meditirajući ili razmišljajući, mogao otkriti u svijetu. Ova objava je Božje slobodno povijesno sebedarje koje svoj eshatološki vrhunac ima u Isusu Kristu, sebedarje koje čovjeka uvodi u puninu istine o Bogu, o svijetu, o smislu svega što postoji, kao i o njemu samome.

Biblijska objava je *osebna samoobjava Božja* koja ima za cilj - spasenje ljudi. Ona se događa po nerazdvojno međusobno povezanim *riječima* i *djelima* u povijesti spasenja.⁴⁷ *Objava riječima* odnosi se na proročku riječ, na riječ Zakona, na riječi mudrosti i pjesama; *objava djelima* događa se već u stvaranju, a posebice u povijesnim djelima (događajima) spasenja. Njihova međusobna povezanost znači da objava riječima tumači objavu u djelima, a objava djelima potkrepljuje riječ, odnosno objava riječju dokazuje se i potvrđuje u povijesnom iskustvu. Božje samootkrivenje događa se, dakle, povijesno "u, sa i po" riječima i djelima, služeći se mnogovrsnim

⁴⁶ Usp. NA 1-2.

⁴⁷ Usp. DV 2-3.

kategorijalnim likovima objave. Svoj nenadmašivi i definitivni izričaj ima u Isusu Kristu (usp. Heb 1,1).⁴⁸

Sva raznolikost Božjega objaviteljskog govora i djelovanja teži prema jednom jedinom središtu koje se može izreći na sljedeći način: “*Ja sam Jahve, vaš Bog, a vi ste moj narod*” (usp. Ps 95,7). Bog se otkriva i daruje kao Bog ljudi; čovjek je primatelj Božjeg samoočitovanja, pozvan na zajednički život s Bogom. Bog se pokazuje kao onaj koji je voljan spasiti čovjeka (Bog-za-čovjeka; usp. Post 12,3; Iz 25,6; Mt 8,11; 1 Tim 2,4), ali on je i zahtjevni Bog koji očekuje čovjekovu otvorenost i prihvaćanje svoje ponude ljubavi. Ljudi su pozvani da ga priznaju i prihvate kao svoga Boga i Spasitelja (usp. Izl 4,31; 19,4-6); on ljude obvezuje svojom voljom, a cilj mu je da ih zadrži uza se i dadne im *šalom* i *berakah* (*mir* i *blagoslov*; usp. Pnz 6,17s; Ps 99). On je Bog koji se otkriva, ali i koji u isto vrijeme ostaje skriven u svojem objavljivanju, njega ništa i nitko ne može prisiliti (usp. 1 Sam 3,18; Izl 33,18; 1 Kr 8,27; Iz 6,1-3).

Ova Božja samoobjava ima svoj nenadmašni vrhunac i eshatološki izričaj u Isusu Kristu. U njemu su zauvijek sjedinjeni Bog i čovjek, tako da po njemu Bog definitivno i nepovratno ulazi u zajedništvo sa čovjekom (usp. 1 Iv 4,16; Mt 12,28-34). Upravo zbog toga kršćanstvo je religija punine Božje objave.

Osobnom Božjem samoočitovanju i sebedarju čovjek odgovara *vjerom* kao osobnim predanjem Bogu (Bogudana riječ). Budući da je vjera odgovor na Božju riječ koja dolazi kao Isus Krist, ona u sebi mora imati konkretni sadržaj. Drugim riječima, vjera je daleko više nego li držati istinitim ono što je objavljeno; osnovni izraz vjere nije: “Vjerujem da je...”, “Vjerujem nešto”, nego: “Vjerujem tebi”, “Vjerujem u tebe”. Prema učenju sv. Augustina i, posebice, sv. Tome Akvinskog⁴⁹, vjera u strogo teološkom smislu obuhvaća tri momenta: *credere Deum esse* (= vjerovati da Bog postoji; usp. Hebr 11,6); *credere Deo* (= vjerovati Bogu u smislu slušanja i prihvaćanja njegove objave; usp. Mt 7,21-28; Lk 10,1-16); *credere in Deum* (= vjerovati u Boga u smislu pouzdavanja u njega; usp. Iz 7,9; Iv 14,1; Rim 10,9-11). Budući da je Isus Krist “*Početak i Dovršitelj vjere*” (Hebr 12,2) i jedini Posrednik između Boga i ljudi, onda se isto može reći i za njega: *credere Christum, credere*

⁴⁸ Usp. DV 4.

⁴⁹ Usp. AUGUSTIN, *In Ioannis Evangelium*, 26, 6; *Sth*, II/II, q. 2, a. 3.

Christo, credere in Christum. Na taj način vjera se, dakle, predstavlja kao egzistencijalna gesta, sveobuhvatni životni čin i nacrt života po kojem se vjernikov život uobličuje kao svjedočenje (*martyria*) za Boga po Kristu u Duhu. Tako se objava Božja predstavlja kao *osobni susret* Boga i čovjeka: po objavi Bog se obraća čovjeku, poziva ga i navješćuje mu Radosnu vijest spasenja; čovjek odgovara Bogu svojom vjerom. U tom susretu po objavi Bog, dakle, ima inicijativu, on nas je prvi uzljubio (usp. 1 Iv 4,10) i dao nam sposobnost da mu odgovorimo, poštujući uvijek našu slobodu. Sa svoje strane, čovjek treba slobodno prihvatiti Božju riječ i objavu, a kad je prihvati ona mu mora biti *temeljno opredjeljenje* za cijeli život.

2. Objava Božje skrivenosti i otajstvenosti

Činjenica da se Bog objavljuje čovjeku ne znači ipak da ga čovjek može sasvim spoznati; spoznajemo ga u vjeri, a to znači da ta spoznaja Boga u vjeri na temelju njegova samoočitovanja ne dokida čovjeku skriveno *otajstvo (tajnu) Božje*. Bog se po/u objavi otkriva, ali to otkrivanje ne znači da čovjek, od objave nadalje, potpuno (s)poznaje i “razumije” Boga. U činu objave Bog, dakle, ne dokida svoju tajnu, dapače, on se i otkriva kao *skriveni Bog*. Stoga se i može reći da je objava Boga zapravo - *objava Božje skrivenosti*. Zbog toga objava je u povijesti slika, usporedba i predokus konačne (eshatološke) objave kada ćemo Boga gledati “*licem u lice*” (usp. 1 Kor 13,12; 1 Iv 3,2).

O skrivenosti Božjoj često svjedoči i Sv. pismo Staroga i Novog saveza: “*Doista, ti si Bog skriveni, Bog Izraelov, Spasitelj*” (Iz 45,15; usp. Hab 3,4; Izl 20,4; Pnz 5,8). O tome svjedoči i zabrana pravljenja slika i kipova božanstva (usp. Izl 20,4; Pnz 5,8). Tu zabranu treba shvatiti kao nešto što “čuva” Božju skrivenost upravo u Božjoj objavi, a ne kao alternativu između idolatrije i ikonoklazma.

Skrivenost i otajstvenost Božja posebice je naglašena u objavi Boga u/po Isusu Kristu (usp. Mt 11,25-30; Fil 2,6-11; 1 Kor 1,23s). Kao vječni Sin Božji, Isus Krist je slika (*ikona*) Boga Oca (usp. 2 Kor 4,4; Kol 1,15), odsjaj njegove slave i otisak njegova bića (usp. Heb 1,3). U njemu postaje vidljivo, tko je Bog (“Bog s ljudskim licem”); tko njega vidi, vidi Oca (usp. Iv 14,9). No, takvo gledanje je gledanje u vjeri. U Isusu Kristu “bitak lika Božjega” ušao je u poniženju “*u lik slugu*” i u “*poslušnosti do smrti na križu*” (usp. Fil 2,6-8). Upravo taj križ je skandal za Židove i ludost za

pogane, a za vjernike je Božja snaga i Božja mudrost (usp. 1 Kor 1,23-31). Stoga se i može prihvatiti tumačenje M. Luthera koji u svojoj *theologia crucis* kaže: Božje samoočitovanje u njegovu Sinu događa se *sub contrario*, (pod suprotnim predznakom, po svojoj suprotnosti): u čovještvu Isusa Krista nazočno je i krije se božanstvo. Promatranje njegove muke i križa pokazuje skrivenost božanstva u povijesti, a njegovo ga uskrisenje otkriva (usp. izvješća o mucu; Mk 15,39; izvješća o susretima i druženju s Uskrslim). Ta skrivena prisutnost Božja nastavlja se na neki način po Kristovoj prisutnosti u “braći i sestrama Isusa Krista”, posebice u siromašnima, malenima, bolesnima, progonjenima i umirućima (usp. Mt 25,31-46).

Bog, dakle, ostaje ipak otajstvo (tajna) za čovjeka, ali onaj koji vjeruje, koji se otvara objavi Božjoj (objavi Božje skrivenosti!) zna da si on sam ne može dati odgovor na “problem” Boga, te da je onaj odgovor koji mu Bog daje zapravo riječ o otajstvu (tajni) koje to i ostaje. Kada, dakle, govorimo o objavi Božjoj, trebamo naglasiti obje strane: *objavu* u kojoj Bog samog sebe daje ljudskoj spoznaji i ljubavi, kao i činjenicu da je riječ o objavi *Božjoj* u kojoj je Bog subjekt i objekt i u kojoj on objavljuje svoju posvemašnju skrivenost, otajstvenost i nedostupnost.

U *povijesti teologije* (od patristike do danas) pojam *otajstva* (*tajne*, kao i sintagma “tajna vjere”)⁵⁰ zadobivao je različita značenja. Odnosio se na tijek povijesti spasenja (Origen) ili na tijek Isusova života čiji pojedinačni događaji imaju spasenjsko značenje (Ignacije Antiohijski, Leon Veliki). S Tertulijanom započinje novi razvoj (važan za kasniju teologiju sakramenata): otajstvo ili tajna izriče se polatinjenim izrazom *mysterium*, dok se znak (vanjski i osjetilima dostupni) otajstva izriče pojmom *sacramentum*.

Crkveno učiteljstvo također je pridonijelo boljem razumijevanju pojma otajstva, premda treba reći da se pri tom (kao i u povijesti teologije) naglasak pomaknuo s *povijesno-spasenjskog* vidika Božje skrivenosti na epistemološku razinu *nedokučivosti i neshvatljivosti Božje*. Temeljni iskaz donesen je na IV. lateranskom saboru (1215.): *Bog je neshvatljiv (incomprehensibilis)*.⁵¹ Prvi vatikanski sabor naučava da postoje “otajstva vjere”, ali da i ona mogu biti donekle spoznata

⁵⁰ Ovdje se nadovezujemo na govor o *mysterionu* kojeg smo iznijeli u *Uvodu* (usp. *gore*, 3).

⁵¹ DS 800.

razumom koji je vjerom prosvijetljen.⁵² Drugi vatikanski sabor tumači Božju objavu kao priopćenje "Otajstva njegove volje (usp. Ef 1,9) kojim ljudi po Kristu, Riječi koja je tijelom postala, u Duhu Svetom imaju pristup k Ocu i postaju zajedničari božanske naravi."⁵³

Pojedinačno gledano, u (neoskolastičkoj) teologiji udomaćilo se razlikovanje triju redova otajstava:

1. *Otajstva u širem smislu (mysteria naturalia)*: naravnim svjetlom razuma spoznatljive istine ili stvarnosti o Bogu koje ipak ostaju nedovoljno jasne (Božje postojanje, Božja bit, Božja svojstva...).

2. *Otajstva u užem smislu (mysteria supernaturalia)*: stvarnosti koje su po svom sadržaju otvorene našoj spoznaji nakon što su objavljene (povijesno-spasenjsko Božje djelovanje, rasporedba spasenja). Čovjek ih ne može dokučiti naravnim svjetlom razuma, potrebna je slobodna Božja objava da bi ih spoznao i prihvatio.

3. *Otajstva u strogom smislu (mysteria supernaturalia sensu stricto; mysteria stricte dicta)*: stvarnosti ili istine čiji sadržaj može - nakon što su objavljene - biti nama poznat, ali su u svojoj unutarnjoj mogućnosti i stvarnosti nama nedokučive i nakon što su objavljene. Tu spadaju, na primjer, sljedeće istine: Presveto Trojstvo, utjelovljenje Sina, poziv čovjeka da bude dionikom Božje slave... Ovome valja dodati da zbog Božje nedokučivosti ova stroga otajstva ostaju takvima i nakon što će naša vjera prijeći u stanje zajedništva ljubavi s Bogom u blaženom gledanju.

3. Dogmatska konstitucija *Dei Verbum*

Iz svega rečenog proizlazi da naša vjera, kršćanstvo, nije samo nekakva obična religija koja prenosi i propovijeda određene vjerske istine ili pak određene norme življenja i ponašanja. Ona je prije svega vjera koja iskustveno živi osobnu objavu Boga u kojeg vjeruje. Stoga upravo *objava* je jedna od temeljnih oznaka naše vjere: Bog se *objavio* čovjeku, *otkrio* se čovjeku u povijesti, događajima i riječima *govorio* je čovjeku, htio je *objaviti* ljudima sebe, svoje biće i svoju stvarnost, svoje naume ljubavi prema ljudima. Bog se, dakle, *objavljuje* i u isto vrijeme poziva da mu se

⁵² Usp. DS 3015s.

⁵³ DV 2.

odgovori vjerom; on počinje dijalog s čovjekom, dijalog koji prožima cijelo naše biće i cijelu našu egzistenciju.

Kao osobni čin Božji i njegove slobodne inicijative, *objava* je znak ljubavi kojom Gospodin dolazi ususret čovjeku, započinje *dijalog* s ljudima i poziva ih - u vjeri - na zajedništvo sa sobom. Tako se objava predstavlja kao povijesna forma spasenja.

Za razumijevanje stvarnosti objave u naše vrijeme posebice je važno razmišljanje Drugoga vatikanskog sabora koji je objavi posvetio dogmatsku konstituciju *Dei Verbum*, o božanskoj objavi.⁵⁴ U šest poglavlja konstitucija govori o stvarnosti objave i njezinu vrhuncu u Isusu Kristu, o prenošenju božanske objave, o božanskom nadahnuću Sv. Pisma i njegovu tumačenju, o Starom i Novom Zavjetu, te o Sv. Pismu u životu Crkve. DV 2 jasno predstavlja činjenicu i objekt objave, njezinu narav i sadržaj, kako bi se ispravno moglo shvatiti što je zapravo objava. Ovdje želimo prikazati tek bitni sadržaj Konstitucije, ne ulazeći dublje u njezino tumačenje.⁵⁵

a) *Antropološki vid objave*: konstitucija DV predstavlja objavu kao *božansku*, no ne zaboravlja da ona ima u sebi također i *ljudski aspekt*: navješćuje se ljudima (pogl. I.), ljudi je prenose (pogl. II.) i sudjeluju u njezinom formuliranju i tumačenju (pogl. III.). DV govori o antropološkom vidu objave predstavljajući Sv. Pismo kao knjigu koja navješćuje Božju riječ: autor Sv. Pisma je Bog, no ono je i ljudsko djelo pri sastavljanju kojeg pisci bijahu nadahnuti Duhom Svetim (DV 11).

Konstitucija podvlači također da je vjera odgovor koji čovjek daje Bogu objavitelju i "kojom čovjek čitava sebe slobodno Bogu izručuje stavljajući na raspolaganje Bogu objavitelju potpuno i odano služenje uma i volje i dajući slobodan pristanak objavi koju je On dao".⁵⁶ Naravno, ne zaboravlja se činjenica da čovjek, da bi mogao Bogu odgovoriti vjerom, treba i Božju milost i pomoć Duha Svetoga.

b) *Kristocentrični vid objave*: Isus Krist je u središtu tematike predstavljene nam u Konstituciji, jer on je vrhunac i punina objave ne samo stoga što je Riječ Božja koja objavljuje, nego je on sam objava. Ta objava se ostvaruje Utjelovljenjem Sina

⁵⁴ Usp. DV u: *DVK*, 392-416.

⁵⁵ Naime, ovdje se pretpostavlja da je konstituciju *Dei Verbum* svatko trebao pročitati i prostudirati.

⁵⁶ DV, 5.

Božjega. Objava u/po Isusu Kristu osobnog je karaktera, nešto što se daje od osobe osobi, od Boga čovjeku; Krist predstavlja Sv. Pismo kao Riječ Božju po kojoj se dolazi spasenju koje on sam ostvaruje i nudi čovjeku.

Bog se slobodno odlučuje objaviti čovjeku i poziva ga na zajedništvo sa sobom. Čovjek se predstavlja kao onaj koji ima u sebi sposobnost i spremnost poslušati i prihvatiti Božje samoočitovanje. Sve to događa se po slobodnoj volji: Bog djeluje svom slobodom svoga bića, a čovjek po svojoj slobodnoj volji daje Bogu odgovor. Odgovor na sebedarje Božje je *vjera* kao osobno predanje čovjeka Bogu kroz zajednicu koja je primatelj Božjeg samoobjavlivanja (usp. DV 5).

4. Povijesni karakter objave

Kršćanstvo se predstavlja kao povijesna vjera (religija): vjeruje da se božansko samoočitovanje događalo preko povijesnih činjenica i iskustava unutar jednoga određenog naroda. Riječ spasenja ušla je u svijet preko izraelskog naroda i njegove povijesti te, definitivno, preko Isusa iz Nazareta, Krista. Vjernici doživljavaju i sada samoočitovanje Božje po navješćivanju Riječi Božje, po sakramentima i drugim liturgijskim činima koji tumače i posadašnjuju povijesne događaje. Na taj način povijest koju spominjemo i tumačimo znakovita je i važna za iskustvo objave i spasenja danas. Sabor također potvrđuje povijesni karakter objave⁵⁷ i pridaje veliko značenje koje su imali povijesni događaji za razvoj i progresivni rast same objave.⁵⁸

Objava se, dakle, događa u povijesti i taj njezin povijesni karakter protivi se ideji o nekoj mitskoj objavi koja bi se dogodila "izvan" ljudske povijesne stvarnosti. Izraelci su bili zapravo prvi koji su shvatili da se Bog objavljuje "unutar" povijesti i da se u njoj ostvaruje spasenje. Za njih nije toliko važan godišnji ciklus po kojem sve iznova započinje; važno je ono što je Bog učinio, što čini i što će učiniti po svojim obećanjima. Tako se i objava pokazuje kao nešto što je uvijek aktualno.

Za nas, za današnjeg čovjeka, također je važno da budemo svjesni Božje prisutnosti u našem životu i u našoj povijesti te da shvatimo da se susret s Bogom i

⁵⁷ Usp. DV 2-4.

⁵⁸ Usp. A. DARLAP, *Teologia fondamentale della storia della salvezza*, u: *MySal I*, 33-217. U tom smislu govorimo o "etapama" Božje objave od doba patrijarha, preko Izlaska, Saveza i Zakona, preko proročkih, povijesnih i mudrosnih knjiga, preko apokaliptičke književnosti (SZ), sve do vrhunca Božje objave u/po Isusu Kristu (NZ).

prihvatanje njegove riječi u vjeri i u svjedočenju ostvaruju u našoj povijesti. Živjeti susret s uskrsnulim Kristom ne može tada označavati samo sjećanje na neke povijesne događaje, nego označava uvijek aktualan odgovor Bogu koji nas poziva i koji nam se obraća po znakovima vremena. Dakle, objava koja ima svoj vrhunac u Isusu Kristu traži povijesni i konkretan odgovor.

5. Neki važniji pojmovi⁵⁹

Iskustvo: u govornom jeziku iskustvo označava poznavanje i doživljavanje nečega dobiveno iz prakse. U filozofiji pojam iskustva vezan je za onaj oblik znanja koje stječemo gledanjem i opažanjem (ne teorijski nego empirijski). U teologiji pojam *iskustva* označava pounutarnjivanje Božje samoobjave kao temelja vjere u okviru duhovnog života.

Iskustvo Boga: u današnjem teološkom rječniku ovaj izraz označava kontakt sa stvarnošću Božjom kao najdubljom i najobuhvatnijom zbiljom s kojom je čovjek u odnosu. Taj kontakt rezultira iz svekolikoga čovjekovoga životnog svijeta, uključujući i njegovo mišljenje i njegovo razmišljanje o samom sebi i o svijetu.

Spoznatljivost Božja: pitanje o Božjoj spoznatljivosti povezano je s Putovima i načinima po kojima je Bog (koji je “u nedostupnu svjetlu”, sam po sebi, dakle, nedohvatan čovjeku zbog svoje apsolutne različitosti) sama sebe čovjeku učinio spoznatljivim. Stoga razlikujemo *naravnu spoznatljivost Boga* po njegovom stvorenju i *nadnaravnu spoznatljivost Boga* po njegovoj objavi.

Analogija: u teologiji, ovaj pojam označava način i postupak da se ljudskim riječima primjereno i “shvatljivo” govori o Bogu.

Tajna vjere: ovim pojmom u teologiji se ne podrazumijeva ono što od sadržaja vjere (još) nije proniknuto, nego ono što je uvjet i nosivi temelj svakog odnosa prema Bogu, samo Božje postojanje i njegovo spasenjsko djelovanje, ukoliko oni po njegovoj objavi ulaze u horizont čovjekovog iskustva.

Božje otajstvo (tajna): ovim pojmom kazuje se da je Bog za vjernika tajna ili otajstvo. Značajka “tajne” ne uzima se u negativnom smislu, kao ograničenost spoznaje, nego pozitivno kao božanska kvaliteta.

⁵⁹ Tumačenje ovih i drugih pojmova vidi u: S. KUŠAR (prir.), *nav. dj.*, 37-47; 53-57.

Ljubav: to je temeljni teološki pojam ukoliko označava onu zbilju koja na najjasniji i najdublji mogući način iskazuje samu Božju bit, pa je stoga i vrhovnim motivom za svekoliko ljudsko-stvorenjsko djelovanje iz vjere.

III. BOG U ISKUSTVU VJERE STAROG ZAVJETA:

JAHVE, BOG IZRAELOV

Temeljno pitanje od kojega polazimo u našem (kršćanskom) govoru o Bogu koji se konačno objavljuje u/po Isusu Kristu jest: Tko je Bog Isusa Krista? No, da bismo što bolje odgovorili na to pitanje, valja razjasniti i neke premise.

Prije svega, treba imati na umu da sam Isus ne vjeruje u "bilo kakvog boga"; on nije ni filozof, niti nekakav veliki istražitelj božanskog otajstva, a niti jedan od utemeljitelja još jedne nove religije, bar ne u doslovnom smislu. Isus se predstavio kao "poslanik" Boga Izraelova. Ako se pažljivo analizira Isusova poruka, u njoj se relativno lako pronalaze naglasci koji podsjećaju i usko su povezani s Bogom patrijarha (Abrahama, Izaka i Jakova), s Bogom mojsijevske tradicije i - možda i najočitije - s Bogom starozavjetnih proroka. Kako bi se shvatilo (?) objavu Boga u Isusu Kristu, potrebno je, dakle, proći i svekoliki put koji vodi prema njemu.

Gledajući Stari zavjet, odmah se mogu uočiti neke temeljne karakteristike onog događaja kojeg u našoj teološkoj kulturi obično nazivamo "objava". Istina, ovaj izraz može ponekad izgledati nekome i parcijalan, možda čak i neprimjeren za izricanje događaja o kojem govorimo, tj.: ulaženje u ljudsku povijest i u čovjekovo religiozno traženje *Nekoga* koji dolazi "izvana" i "odozgo". No, ako se ozbiljno uzmu u obzir iskustva koja nudi Stari zavjet, vidi se da se taj *Netko* doista "pokrenuo" i pošao prema ljudima, da se doista *objavio*. U tom njegovom starozavjetnom objavljivanju uočavaju se, na stranicama Sv. pisma Starog zavjeta, neka originalna obilježja i znakovi:

1. Ponajprije, *Božja inicijativa*. U odnosu na druge religije, u kojima se gotovo uvijek govori o čovjeku koji traži Boga, izraelsku vjeru obilježava činjenica da je Bog onaj koji traži - čovjeka. To kazuje da na početku objave postoji božansko "živo biće" sa osobnim (ponekad i antropomorfnim) karakteristikama. Iskustvo objave Starog zavjeta izriče se uvijek s ovakvim ili sličnim izričajima: "On (tj. Bog Izraelov, Jahve) je onaj koji me pozvao"; "On je izabrao Izraela"; "On je obećao...", a to zapravo prethodi (a i nalazi svoj vrhunac) novozavjetnom izričaju: "On (tj. Bog, Otac Isusa Krista) je ljubio nas" i "On nas je prvi uzljubio" (1 Iv 4,10. 19).

2. Ova objava Boga ima *progressivno obilježje*: on se ne objavljuje odjednom potpuno, nego postupno, u “etapama”. To pak govori o respektu prema čovjeku i prema njegovim vremenima, odnosno govori o *božanskoj pedagogiji*.⁶⁰ Ova činjenica (ili “metoda”, ako hoćemo) govori mnogo o Božjem biću s kojim se čovjek susreće: radi se o Bogu koji traži čovjeka, do dna ga respektira, jer ga voli i jer ga želi za svoga “partnera”

3. Treće obilježje odnosi se na *unutarnju dosljednost i povezanost* objave o kojoj govorimo. Jedna etapa objave pretpostavlja i razvija onu drugu (prethodnu), te stoga i ne nalazimo velike kontraste između pojedinih slika ili govora o Bogu, premda se o njemu govori na različite načine: ponekad se, na primjer, Bog predstavlja kao snažan ili čak nasilan, dok se u drugim prilikama govori o njegovu očinstvu i milosrđu. Unatoč tome, uvijek se slike i govor o Bogu nalaze unutar jedne opće harmonije.

4. Radi se o objavi koja kao naslovnike ima osobe-pojedince (Abraham, Mojsije, Ilija...), ali u isto vrijeme i cijeli jedan narod (Izrael). Kod ove starozavjetne objave radi se, dakle, o *osobnom* iskustvu, ukoliko uključuje slobodu i spoznaju pojedinih protagonista, ali radi i o *zajedničkom* iskustvu, jer objava je upravljena svima, svekolikom narodu izraelskom. Dapače, u nekim knjigama Starog zavjeta govori se da je Izrael zapravo posrednik preko kojega će Božja objava doći svim narodima.

5. Konačno, u ovoj objavi Boga konstatira se i snažno *usmjerenje i pregnuće prema budućnosti*. Radi se o kontinuirano nedovršenoj objavi koja snažno naginje prema budućnosti, odnosno prema konačnom ispunjenju.

“Mjesto” u kojem Izrael upoznaje i spoznaje svoga Boga je *povijest*. No, ne radi se o bilo kakvoj povijesti, nego o onoj koju sačinjava odnos između Boga i njegova naroda, odnosno savez, kao plod apsolutno slobodne i milosne Božje inicijative. Iz toga proizlazi da treba “proći” svu tu povijest. Ali, da bismo se ispravno približili Starom zavjetu i povijesti njegove objave, valja voditi računa o jednoj vrlo važnoj stvari. Naime, u obliku u kakvom ga danas imamo, Stari zavjet je plod progresivnih iskustava izraelskog naroda sa svojim Bogom. Govor i sadržaj starozavjetnih knjiga

⁶⁰ Crkveni oci su to nazivali “*božanska susretljivost*”.

ne odgovara uvijek (dapače, vrlo rijetko) kronologiji njihovih konačnih redakcija. Osim toga, postanak i razvoj objave i odgovarajuće vjere u Boga, o čemu svjedoči Stari zavjet, traži ispravno vrednovanje i istraživanje različitih tradicija, prisutnih u Sv. pismu.⁶¹

Bez ulaženja u posebne detalje i u neka još otvorena pitanja o kojima stručnjaci sve do danas vode rasprave, može se reći da je ipak moguće rekonstruirati razvoj objave Boga u Starom zavjetu, kao i iskustva Boga koja je, zahvaljujući njegovom samoočitovanju, upoznao Izrael. U tome svakako mnogo pomažu kritika povijesnih izvora i rafinirane egzegetske metode koje vode prema razumijevanju razvoja Božje objave u Starom zavjetu. No, pri tome se ne smije zaboraviti da u osnovici svega stoje duboka i stvarna iskustva Boga koja su imali Abraham, Mojsije, proroci... Radi se o posebnom *Božjem* zahvatu, bez kojega se ne može protumačiti ni pojedino iskustvo, a niti Izrael kao takav. Naravno, može biti jako teško (ponekad i nemoguće) potpuno rekonstruirati izvorna iskustva Boga, tim više ako uzmemo u obzir da su književni dokumenti koji o tome govore i koji ih prenose nastali puno kasnije. To, međutim, ne znači da ta iskustva Boga (odnosno, Božje samoočitovanje) ne odzvanjaju na biblijskim stranicama. Slikovito bismo to mogli izreći na sljedeći način: sav Stari zavjet predstavlja se kao simfonija koja ima jednu temeljnu temu (savez Boga sa svojim narodom) koja se neprestano reinterpreterira i obogaćuje u svjetlu različitih povijesnih etapa izraelskog naroda; radi se, dakle, o jednoj jedinoj temi s mnoštvom varijacija, istovremeno istih i različitih, uvijek dubljih i bogatijih.

BOŽJA OBJAVA U STAROM ZAVJETU

“Više puta i na više načina Bog nekoć govoraše ocima po prorocima; konačno, u ove dane, progovori nama u Sinu. Njega postavi baštinikom svega; Njega po kome sazda svjetove. On, koji je odsjaj Slave i otisak Bića njegovog.” (Heb 1,1-3a).

Teologija, kao ljudski govor o Bogu, moguća je - prema kršćanskom razmišljanju - upravo jer je Bog (pro)govorio ljudima. Načini na koje je Bog nekoć govorio izraelskom narodu, kao i vjera naroda koja proizlazi iz tog obraćanja Izraelu, a o kojoj svjedoče starozavjetni spisi, trajni su izvori i naše (kršćanske) spoznaje i

⁶¹ Ne odnosi se to samo na jahvističku, elohističku, svećeničku i deuteronomističku tradiciju, nego i na razne povijesne, proročke i mudrosne tradicije.

govora o Bogu. Citat iz Poslanice Hebrejima kaže također da se Bog ne objavi samo po riječima i djelima Isusa Krista, nego da je sam Isus Božja Riječ (*Logos*) upućena ljudima.

Stari zavjet sabire u sebi svete knjige nastale u vremenskom razmaku od kojih tisuću godina i svjedoči o dugom povijesnom hodu izraelskog naroda: od nomadskih početaka do sjedilačkog načina života u Obećanoj zemlji (Kanaan). Negdašnji pastiri postali su urbanizirani zemljoradnici, labavi savez izraelskih plemena uobličava se u kraljevstvo koje se ubrzo dijeli na dva dijela: sjeverni i južni; sjeverni dio propada pod najezdom asirske sile (721. g. pr. Kr.), a južni pod naletom babilonskog carstva (587. g. pr. Kr.). Narod gubi svoju državnost kao i mjesto bogoštovlja, te nastavlja život u izgnanstvu u kojem važnu ulogu imaju vjerski i duhovno budniji slojevi naroda. U vrijeme perzijskog cara Kira vraća se jedan dio pučanstva u Judeju, te oko Jeruzalema i novosagrađenog hrama ustanovljuje religiozno-političku zajednicu pod vrhovništvom najprije Perzijanaca, a potom Makedonaca, Grka i Rimljana. To je praktično potrajalo do novozavjetnih vremena, do 70. g. po Kr., kada Rimljani guše židovsku pobunu, razaraju hram i raseljavaju narod po svekolikom carstvu.

Ovakvo povijesno događanje ima i svoju unutarnju religioznu stranu; vjerske tradicije i razni oblici pobožnosti tumače se uvijek iznova u novim situacijama: novi povijesni izazovi traže nove formulacije starih polazišta i zapovijedi. Tu se vidi da starozavjetna vjera u Boga ne živi okrenuta od svijeta i povijesti, nego živi i pokazuje bliskost sa svijetom i poviješću.

U svemu tome Stari zavjet pokazuje jednu konstantu: on čvrsto ustraje u vjeri u jednog Boga kojeg poznaje pod imenom *Jahve*; taj Bog Jahve stoji uvijek uza svoj narod, čak i onda kada izgleda da mu je Jahve daleko. Narod, dakle, nalazi kontinuitet i oslonac, svoje čvrsto uporište, u samom Jahvi koji se od iskona iskazao svojim silnim djelima; on je "Stijena Izraelova".

U Starom zavjetu Bog-Jahve objavljuje se izraelskom narodu preko raznih povijesnih događaja; objavljuje se po svojoj slobodnoj volji, dopušta čovjeku da ga upozna, očituje svoj spasiteljski naum za čovječanstvo. To samoočitovanje Božje događalo se u jednom polaganom procesu u kojem se Boga prepoznaje kao Spasitelja, Stvaratelja, Osloboditelja, Oca koji poziva na susret i na zajedništvo sa sobom.

Svekoliki starozavjetni govor o Bogu svodi se zapravo na povijesni susret dviju strana jednog saveza: Jahve i Izraela. Narod shvaća da mora otkriti i spoznati Boga u povijesti: ima iskustvo oslobođenja iz ropstva kojim ga je Bog pozvao i učinio "svojim" narodom. U tekstu Izl 20, 2 ("*Ja sam Gospodin Bog tvoj koji te je izveo iz egipatskog ropstva*") izriče se upravo ta činjenica: Jahve se otkriva i mogu ga zvati imenom počevši od jednoga povijesnog događaja učinjenog u korist njegova naroda.

STAROZAVJETNI MONOTEIZAM

Istina o Božjoj jednosti temeljna je istina za starozavjetnu (kao i za novozavjetnu) objavu. Izraelska zajednica ispovijedala je od davnine svoju vjeru molitvom: "*Čuj, Izraele! Jahve je Bog naš, Jahve je jedan!*" (Pnz 6,4); to je *credo* kojeg pobožni Židov ispovijeda svakog dana. Taj zaziv bio je shvaćen u dva smisla:

a) unatoč mnogih Jahvinih svetišta i predaja, postoji samo jedan Bog-Jahve;

b) on je jedini Bog za Izraela, dapače jedini Bog naprosto. Monoteizam je, dakle, temelj Izraelove vjere i u isto vrijeme i njezina posebnost: Jahve je izabrao sebi izraelski narod kao svojinu i zato mu i može reći: "*Nemoj imati drugih bogova uz mene*" (Izl 20,3). On je jedan i jedini Gospodin i "ne podnosi" uza se druge bogove koji, prema starozavjetnom uvjerenju, i nisu bogovi nego stvorenja, ljudske imaginacije, "ništa". Međutim, Izraelova vjera u jednog Boga imala je svoj povijesni razvoj i napredak, te je formuliranje univerzalnog monoteizma u Izraelu prošlo relativno dug put.

Tematika o izvorištu monoteizma bila je, a i danas je, objekt mnogih diskusija među stručnjacima, posebice između, s jedne strane, onih koji taj monoteizam vide kao plod linearne i progresivne evolucije od animizma preko politeizma do samog monoteizma te, s druge strane, onih koji ga vide kao originalno stanje određenoga religioznog iskustva. Ne zadržavajući se puno na toj problematici, od koristi mogu biti neka terminološka razjašnjenja.

Politeizam je kult, odnosno istovremeno štovanje različitih božanstava ("bogova") koji među sobom mogu biti u hijerarhijskim odnosima. *Henoteizam* povijest religija smatra kultom ili štovanjem jednoga boga, koje se pojavljuje u određenom vremenu u nekoj kulturalnoj sredini. Ovdje se izričito ne negira postojanje drugih bogova, ali svi božanski atributi pripisuju se tom jed(i)nom bogu.

Izrazom *monolatrija* označava se trajni kult i štovanje isključivo jednoga boga od strane neke određene grupe (klana ili plemena), što je temeljno obilježje rane židovske religije. Tipični jezik monolatrije je: "Nijedan bog nije kao onaj kojega mi štujemo". Pri tom se ne zalazi u pitanje postojanja drugih bogova, nego se uzima na znanje da drugi narodi imaju svoje bogove, ali Izraelcu nije dopušteno da posiže za tuđim religioznim iskustvima (usp. Ilijinu povijest u 1 Kr 17). Prema tome, i monolatrija se nalazi u politeističkom okviru. Nasuprot tomu, temeljno obilježje *monoteizma* je isključiva vjera u jednoga Boga, odnosno izričito nijekanje postojanja bilo kakvih drugih bogova osim onoga jednoga i jedinoga kojeg se štuje (*teorijski monoteizma*), kao i usmjerenje svekolikoga osobnog života na temelju onoga što taj jedini bog traži (*praktični monoteizam*).

U Sv. pismu može se konstatirati da je praktično nemoguće govoriti o monoteizmu već od samih biblijskih početaka, nego da se u počecima radilo o *monolatriji* koja je progresivno sazrijevala do pravog monoteizma. Ako se Stari zavjet promatra kroz optiku objave Boga, susreće se jedna temeljna razlika u načinima na koje se nazivalo Boga. Naime, susreću se kao dvije povijesne etape u nazivanju Boga. Prva se odnosi na period patrijarha i seže sve do Mojsija; u toj epohi Boga se nazivalo *El* (množ. *Elohim*), izrazom koji je bio zajednički mnogim narodima i plemenima, ili ga se pak jednostavno nazivalo *Bog Abrahamov, Izakov i Jakovljev*. U drugoj epohi dolazi do promjene i tu nalazimo novo, tipično biblijsko ime za Boga: *Jahve (JHWH)*, ime objavljeno Mojsiju na Sinaju. Povijesno svjedočanstvo o ovom prijelazu iz arhaične faze u onu noviju nalazi se u Pnz 32,8-9 gdje se vidi Izraelova svijest da je njegov "vlastiti" Bog - Jahve, jer *elohim* je zajedničko ime za označavanje božanstava drugih naroda. Starozavjetna egzegeza je mnijenja da se monoteizam u doslovnom smislu pojavljuje prvi put u Izraelu u tekstovima koji su nastali u vrijeme babilonskog sužanjstva, odnosno s konačnom redakcijom deuteronomističkog djela (usp. Pnz 4,35) i, posebice, s prorokom Deuteroizaijom (usp. Iz 40-55; 44,6-8; 45,6. 18).

Izrael je bio svjestan i znao je da su njegovi praoci štovali razne bogove. U Post 35,2. 4 govori se o Jakovu koji odstranjuje "tuđe bogove" iz svoje obitelji; Jošua je na saboru u Sihemu rekao: "*Nekoć su oci vaši, Terah, otac Abrahamov i Nahorov, živjeli s onu stranu Rijeke i služili drugim bogovima*" (Još 24,2). Dodaje poslije: "*Uklonite*

bogove kojima su služili oci vaši s onu stranu Rijeke i u Egiptu, i služite Jahvi” (Još 24,14). U 24,3s Jošua pokazuje uvjerenje da je Jahve „postao“ Bog praotaca time što im se objavio i vodio ih, iako tada bez imena *Jahve*. Međutim, ne može se govoriti o pravom (tj. teorijskom monoteizmu) kod praotaca Izraelovih.

U prvom stadiju starozavjetne Božje objave (*u vrijeme patrijarha*) nalazimo plemensko štovanje Boga koje se kreće unutar politeističkih okvira starog Istoka. No, ono što je posebno zanimljivo jest činjenica da, objavljujući se Abrahamu, Izaku i Jakovu⁶², Bog se na poseban način povezuje s osobama koje je on izabrao i koje su njega prihvatile. Ono što na poseban način obilježava grupu Jahvinih štovatelja je upravo ta *osobna* veza s tim Bogom, kojega oni, možemo reći, štiju na ekskluzivan način, tj. štiju samo njega i nikakve druge bogove. O tom obliku monolatrije svjedoči jahvistička tradicija Petoknjžja.

Izvorni naziv za Boga u vrijeme patrijarha bio je *El*. To ime potječe od semitskog korijena *ʾl*, čije je značenje *kralj* ili *otac bogova* (radi se o politeističkim semitskim narodima). Kako bi točnije nominirali svoga Boga, Abraham i patrijarsi rabe isti izraz kao i drugi narodi, ali shvaćaju ga drugačije, odnosno nadopunjuju ga svojim novim iskustvom Boga koji je ušao u njihov život i u njihovu povijest. Tu novost izriču na dva načina:

a) stavljanjem nekih pridjeva pored imena *El*, koji ga pobliže “opisuju”, kao npr. *ʾEl Elyôn* = Bog Svevišnji (usp. Post 14,19-22); *ʾEl Šadaj* = Bog Svesilni (usp. Post 17,1); *ʾEl Olam* = Bog Vječni (usp. Post 21,33);

b) pretvaranjem imena *El*, koje je jednina, u množinu *Elohim*. Rabiti množinu značilo je zapravo govoriti o moći i o veličini izraelskog *El*-a, on je Bog *per excellence*.⁶³

Međutim, postavlja se pitanje, kakvo je to iskustvo Boga imao Abraham, odnosno patrijarsi? Temeljni tekstovi koji odgovaraju na to pitanje su oni koji govore o povijesti patrijarha, tj. Post 12-36. Zapravo i nije lako niti jednostavno iz ovih sadržaja shvatiti o kakvom se iskustvu Boga radi. No, sa sigurnošću se ipak može

⁶² Dolazak Abrahama u Kanaan zbio se oko 1850. g. pr. Kr.

⁶³ Ta množina tipičan je način na koji je Izrael govorio o “svome” Bogu koji će se kasnije objaviti kao Jahve. Naime, izraz *ʾEl* susreće se u Starom zavjetu 240 puta, dok se drugi izraz, *Elohim*, pojavljuje 2600 puta.

reći da je Bog Abrahama (Izaka i Jakova) Bog kojeg se susreće na nomadskim i pustinjским putovima, što pak govori da biti nomad (što je Abraham bio, kao i njegovo potomstvo) ili čak stranac u nekoj zemlji nije nikakav fatalizam, nego *poziv*. Dovoljno je sjetiti se poziva upućena Abrahamu, o čemu govori Knjiga Postanka. Ona zapravo svjedoči da je Bog Abrahama, prije svega, Bog koji *poziva da se iziđe*, da se hodi u prostoru i vremenu u koji i sam Bog ulazi. Osim toga, to je Bog koji *vodi dijalog* sa čovjekom, što znači da ovo iskustvo Boga pretpostavlja dva partnera koji ulaze u određeni odnos. Radi se o Bogu koji se, pozivajući i dijalogizirajući, pokazuje kao čovjekov *siguran prijatelj* koji će ga voditi i potpomagati te zbog toga ga se i može opisivati simbolima kao npr. *stijena* i *štit*. Konačno, to je Bog koji *obećava*, koji čovjeku daje obećanje za budućnost. Od početaka izraelske povijesti narod vjeruje i zna da se radi o Bogu obećanja i saveza, što se naglašava i opisuje već u Post 17,1-8.

U isto vrijeme, premda je ušao u njegov svijet i povijest, Bog Abrahama je Bog koji ostaje misteriozan i transcendentan. Upravo o tome govori epizoda o “borbi” između Boga i Jakova, gdje se vrlo plastično ilustrira dinamika blizine-udaljenosti Boga i “sakrivanje” njegova imena, što pak za semitske narode znači “sakrivanje” samoga njegova bića (usp. Post 32,25-31).

Dakle, u ovoj arhaičnoj fazi Božje objave i Izraelove povijesti, u politeističkom kontekstu, vidi se progresivni procvat živoga i posebnog odnosa između Boga i Abrahama (odnosno Izaka, Jakova...). Bog koji se objavio patrijarsima je Bog koji ih želi povezati sa sobom, samo sa sobom. On daje *obećanje* Božjeg vodstva nomadskim plemenima iz kojih je nastao Izrael. Taj biblijski Bog najprije se pokazao kao plemenski Bog: “*Bog Abrahamov*” (Post 31,53), “*Bog Izakov*” (Post 28,13), a tek kasnije je “*Bog Abrahamov, Bog Izakov i Bog Jakovljev*” u jednom (usp. Izl 3,6. 15). U izraelskim obiteljima nijedan drugi bog nije smatran zakonitim, premda se njihova egzistencija pretpostavljala. To isključivo i osobno vezivanje na “Boga Abrahamova” kao na jedinoga djelotvornog Boga čini bit i temelj religije izraelskih patrijarha. Prema tome, ne može se još govoriti, kako je već rečeno, o pravom monoteizmu, nego se još uvijek radi o *monolatriji*, tj. o štovanju baš toga Boga (Abrahamova, Abrahamova klana), čiju su blizinu iskusili.

To načelo vrijedi i za *Mojsijevo doba*: od njega dolazi temeljna poruka prve zapovijedi: “*Nemaj drugih bogova*”. Na Mojsiju se temelji i jedinstvena religijsko-povijesna predodžba o Jahvi kao “ljubomornom” Bogu (usp. Izl 20,5; 34,14). Tim izrazom želi se naglasiti “jedincatost” Božja, koja mora biti prihvaćena i vjerovana u Izraelu. Pitanje postojanja ili nepostojanja drugih bogova izravno se i ne postavlja; vrlo vjerojatno bilo je rašireno uvjerenje da izvan Obećane zemlje, kod okolnih naroda, postoje i djeluju drugi bogovi (usp. Suci 11,24; 1 Sam 26,19; 2 Kr 3,27), ali oni nisu “pravi”, samo je Jahve “pravi” Bog. Na čemu se temelji ta tvrdnja?

Izraelovo goruko iskustvo u Egiptu, kao i iskustvo samog Mojsija (oko 1250. g. pr. Kr.), predstavljeno je također kao *poziv od Boga*. Obuhvaća tri temeljna elementa: oslobođenje iz egipatskog ropstva, savez na Sinaju, objavu Božjeg imena *Jahve*.

Bog koji djeluje prilikom Izlaska predstavlja se kao “*Bog otaca*” koji je bliz svome narodu, koji čuje njegove vapaje i koji ga oslobađa (usp. Izl 2,23-25). No, objavljuje se ipak drugačije nego “ocima”, objavljuje se preko velikih i snažnih događaja, pokazujući tako svoju univerzalnu moć.

Mojsijevo iskustvo Boga zajedno sa događajem oslobođenja Izraela iz Egipta predstavljaju dvije izvanredno važne činjenice za razumijevanje židovskog monoteizma. S jedne strane, tu je *osobni susret Mojsija s Bogom* (teofanija na Sinaju, snažno iskustvo Boga kojeg Mojsije prenosi i drugim Izraelcima, a s kojim praktično započinje proces nastajanja Izraela kao naroda koji se drži ovog Boga koji ga oslobađa i sklapa s njime savez). S druge strane, ovaj Bog koji objavljuje i svoje ime predstavlja se kao Bog Abrahamov, Izakov i Jakovljevi. Dakle, taj Bog je na neki način izvorište identiteta Izraela kao naroda, a u isto vrijeme je i izvorište izraelske povijesti, još od Abrahama.⁶⁴

Od događaja na Sinaju Jahve postaje “Bog Izraela”; samo njega treba štovati jer on je *pravi Bog*, za razliku od bogova drugih naroda (čija se egzistencija još uvijek pretpostavljala) te stoga još uvijek govorimo o monolatriji u Izraelu, ili, kako tvrde neki teolozi, o *monojahvizmu*, u smislu da je Jahve jedini Bog Izraela, Bog koji se objavljuje s velikom moći i snagom koje na neki način poništavaju sve druge bogove.

⁶⁴ Usp. E. ZENGER, *L'opera jahwista - un precursore del monoteismo jahwista?*, u: AA. VV., *Dio l'Unico*, Brescia 1991, 45 ss.

Nakon konačnog osvajanja *Obećane zemlje* i prelaska na novi način života, u izraelsku religiju počele su prodirati kanaanske mnogobožačke predodžbe i obredi, te bogovi susjednih naroda (*Bali*) postaju "konkurencija" Jahvi. U to doba *proročki pokret* u Izraelu poziva narod na vjeru u Jahvu, jedinog Boga, a protiv Baala: prva faza tog pokreta obilježena je djelovanjem proroka *Ilije* i *Elizeja* (oko 800. g. pr. Kr.), koji odlučno nastupaju protiv Baalovih klanjatelja jer "*Jahve je Bog*" (1 Kr 18,39). No, svjedočanstvo o Božjem sudu na brdu Karmel (usp. 1 Kr 18,21) govori samo o *zahtjevu* da se u Izraelu štuje samo Jahvu, te se stoga ne može smatrati Iliju prvim svjedokom izraelskog monoteizma. Prorok *Amos*, najstariji prorok-pisac (oko 760. g. pr. Kr.) iznosi ideju o Jahvi kao jedinom Bogu i Sucu koji upravlja svekolikom poviješću i određuje sudbinu svim narodima (usp. Am 1-2; 7,9). Ipak, i njegovo razmišljanje odvija se još uvijek u politeističkom okviru, kao što je slučaj i s prorokom Hošoom u južnom kraljevstvu (djelovao između 752.-722. g. pr. Kr.). Ipak, ovaj posljednji imao je velikog utjecaja na deuteronomističku školu koju se povezuje sa reformom kulta u VIII. i VII. st. pr. Kr. Naime, u vrijeme kralja Jozije (641.-609. g. pr. Kr.) centraliziran je kult u Jeruzalemu i institucionalizirano je (državnim zakonima) ekskluzivno štovanje Jahve: jedan Bog - jedan religiozni kult.

Za proroka *Izaiju* (oko 740.-701. g. pr. Kr.) bogovi susjednih naroda su *elilim*, tj. *ništa, kumiri, djela ruku čovječjih* (usp. Iz 2,8. 18; 6,1-5; 10,10; 19,3). I za *Jeremiju* (pozvan oko 628. g. pr. Kr.) ti bogovi su kumiri, ne-bogovi, ništavost (usp. Jr 2,5. 11; 5,7; 10,15; 14,22; 16,19). Međutim, i ovu dvojicu proroka smatra se pristašama jahvističke monolatrije koja još uvijek nije napustila politeistički horizont.

Konačno, tek *Deuteroizaija* (oko 550. g. pr. Kr.; usp. Iz 40-45) jasno i izričito proklamira "jedincatost" Božju: "*Nisam li ja Jahve (tj. Onaj koji jest)? Nema drugog Boga do mene; Boga pravednog i Spasitelja osim mene nema*" (Iz 45,21; usp. 41,21-29; 43,10; 44,6-8). Na taj način ruši se konačno politeistički okvir monolatrije u Izraelu, otvarajući tako prostor pravom (izraelskom) monoteizmu. On se najprije predstavlja kao tzv. *praktični monoteizam*, u smislu da se dostigla svijest o postojanju samo jednog Boga, dok su drugi bogovi tek "nedjelotvorni idoli", a kasnije se razvija i tzv. *teorijski monoteizam*, u smislu da se jasno tvrdi i vjeruje u postojanje samo jednoga jedinoga pravog Boga. Takva svjedočanstva nalaze se posebice u konačnoj redakciji *Knjige Ponovljenog zakona* (nastala u vrijeme babilonskog

sužanjstva, VI. st. pr. Kr.). Središnji tekst je onaj iz Pnz 4, koji je zapravo umetnut između starijih tekstova (Pnz 1-3 i 5s), kako bi se i oni čitali u strogo monoteističkom smislu. Izrael se svakodnevno treba sjećati Jahvine jedinstvenosti i jednosti: “*Čuj, Izraele! Jahve je Bog naš, Jahve je jedan!*” (Pnz 6,4).

U kasnoj starozavjetnoj epohi grčka filozofija je na neki način pomogla nekim starozavjetnim piscima da pokažu i logičku nedostatnost politeističkih argumentacija.

Dakle, Izraelov se monoteizam znao suprotstavljati politeističkim predodžbama, premda je prošao svoj povijesni put i razvoj; kao takav, jedinstvena je pojava na Starom istoku. Istina, i u nekim drugim religijama bilo je monoteističkih tendencija: npr. u Egiptu, u doba faraona Ehn-Atona (oko 1350. g. pr. Kr.), postojao je jedno vrijeme jedan određeni monoteizam (ubrzo prevladan tradicionalnom egipatskom religijom) s vjerom u jednoga boga Atona (bog sunca); no, tu se zapravo i ne radi o pravom monoteizmu, nego o enoteizmu. Osim toga, jasno je vidljiva kvalitativna razlika od starozavjetnog monoteizma: Aton je imanentan svijetu, a Jahve je, naprotiv, transcendentan svijetu u svom biću.

Jasni i odlučni Izraelov monoteizam suprotstaviti će se kasnije (od strane židovstva) i kršćanskoj trinitarnoj nauci o Bogu, donoseći kao “snažan” argument upravo Stari zavjet. No, tu se radi o problemu neshvaćanja kršćanskog nauka koji se sa svojom trinitarnom vjerom zapravo čvrsto drži jedincatosti i jednobitnosti Božje.

OBJAVA IMENA BOŽJEGA: JAHVE

Boga se u Starom zavjetu poznaje pod njegovim osobnim imenom *Jahve* (*JHVH*) koje se u hebrejskoj Bibliji navodi više od 6 800 puta, dok se drugo ime za Boga - *Elohim* (mn. od *El*) - susreće oko 2 600 puta. *Jahve* je sveto Božje ime koje u kasnijem židovstvu (od III. ili II. st. pr. Kr. nadalje), a pod utjecajem ortodoksnih Židova, Izraelac nije smio ni izgovoriti - jer bi prekršio drugu zapovijed (*Dekalog* naređuje da se «ne izgovara uzalud ime Jahve»). Kada se kod čitanja Sv. pisma nailazilo na tetragram JHVH i tako spominjalo ime Božje, umjesto njega izgovaralo

se *Adonay* (*Gospodin, Gospodine moj*), ili *ha Hašem* (*Njegovo ime*), ili «neka bude blagoslovljen». *Adonay* su LXX prevodili s *Kyrios* (lat. *Dominus, Gospodin*).⁶⁵

Za starozavjetnog čovjeka ime osobe⁶⁶ nije tek neka konvencionalna oznaka; ono predstavlja osobu, kazuje tko i što ta osoba jest, definira je; poznavajući nečije ime znalo se tko je dotična osoba, kakva je njezina vlastitost, njezina snaga i uloga. Biti bez imena značilo je biti beskoristan, bez vrijednosti (usp. Job 30,8). Stoga ne treba čuditi činjenica da je Izraelcima bilo važno saznati Božje ime (usp. Izl 3,13); poznavatelj njegova imena bio je na neki način “opunomoćenik” Božji, mogao ga je zazivati, moliti mu se, biti na neki način s njim u zajedništvu.

Crkveni oci tumačili su Božje ime *Jahve* u ontološkom smislu, prema kojem bi ono značilo “*ipsum esse*”, “subzistentno Biće”; no, suvremena teologija i egzegeza smatraju da je takvo tumačenje protivno židovskom (ne-filozofskom) mentalitetu. Pojmovi kao *egzistencija* i *bit Božja* Izraelcima ipak nisu bili toliko važni i bili su strani za njihov mentalitet.

Jahvistička predaja (J) u Petoknjižju rabi Božje ime *Jahve* već u prapovijesti i u povijesti patrijarha (usp. Post 2,4b-24; 4,26). *Elohistička tradicija* (E) povezuje objavu imena *Jahve* uz Mojsija (usp. Izl 3,1. 4b. 6. 9-15), kao i svećenička predaja (P) (usp. Izl 6,2s). Prema E, mladi Mojsije, nakon bijega iz Egipta, čuje Božji poziv na Horebu i tu mu Bog objavljuje svoje ime *Jahve* (usp. Izl 3,1-15). Ovi mlađi izvori (E i P) sačuvali su, čini se, starije povijesne spoznaje, što potvrđuju i suvremena povijesno-egzegetska istraživanja. Naime, smatra se da je ime *Jahve* već bilo poznato u arhaičnom obliku kod midjanskih i kenitskih naroda oko Sinaja, odakle potječe, prema tradiciji *Knjige Izlaska*, Mojsijev tast Jitro. Možda potječe iz arhaičnog oblika glagola *biti*, koji je za Židove značio *egzistirati, živjeti*, i to u konkretnom a ne u ontološkom smislu.⁶⁷

⁶⁵ Budući da se Božje ime *Jahve* prestalo izgovarati, kasnije se praktično i zaboravilo kako se točno nekada izgovaralo, odnosno nije se znalo gdje su izvorno bivali vokali (koji se prije nisu pisali u hebrejskom). Masoretski tekst Starog zavjeta (VI.-X. st. po Kr.) također donosi samo suglasnike, ali netko je kasnije dodao suglasnicima JHVH samoglasnike od *Adonay* tako da se Božje ime izgovaralo *Jehova* (*Yehowah*), kako to i danas čine Jehovini svjedoci. No, pravilan izgovor zasigurno je bio *Jahve*, kako se vidi iz tradicije Samaritanaca, a i crkveni oci poznaju upravo takav izgovor.

⁶⁶ Usp. *Ime u: RBT*, 327-333.

⁶⁷ Zanimljivo je da neki egipatski izvori iz vremena Amenofisa III. (1408.-1372. g. pr. Kr.) poznaju “*Jahvine beduine šasu*”. To bi moglo značiti da je grupa samoglasnika “*jhv*” izvorno označavala jedno područje južne Palestine. Jedan od najstarijih tekstova Starog zavjeta, Deborina

Do tada Bog je bio imenovan od Izraelaca imenom *El* ili *Elohim*, ime koje su upotrebljavali, primjerice, Kanaanci i ostali semitski narodi. Tim oblikom imena *El* ili *Elohim* Stari zavjet izriče jedinstvenost Božju: Bog je jedan, ali jer je on “prevelik” i posve drugačiji od svega, on nadilazi čak i granice jednine i množine, on se nalazi onkraj njih i ne da se zbiti u naše kategorije.

Uz *Ela* kao Višnjeg Boga (vrhovnoga Gospodara) u Kanaanu su bili poznati i tzv. mjesni elovi (božanstva). Oni su redovito obilježavani jednom riječju koja je označavala mjesto štovanja ili neku određenu božansku kvalitetu. Izrael je u tim imenima redovito prepoznavao svoga Boga Jahvu. Najvažnija imena za Boga u Izraelu bila su sljedeća:

a) *El eljon* (*El Svevišnji*; usp. Post 14,18-20; Ps 82,6): *Eljon* je možda bila oznaka za božanstvo, a kasnije se javlja kao nadomjestak za ime Jahve ili kao bliža oznaka imena Jahve;

b) *El olam* (*El vječni*) dobiva ime u Beeršebi (usp. Post 21,33); naziv *vječni* bez poteškoća pristaje Jahvi u kontekstu Izraelove vjere;

c) *El šadaj* navodi se kao poseban naziv za Jahvu u doba praotaca. Može ga se prevesti kao *Bog s brda ili planine*, ali i kao *Svemogućí*;⁶⁸

d) *El elohe Jisrael* (*El, Bog Izraelov*) potječe iz Šekema i kasnije je poistovjećen s Jahvom (usp. Post 33,20);

e) *El betel* (*Bog betel*) javlja se u Post 35,7 kao ime mjesta, a u Post 31,13 kao ime božanstva i to u svezi s teofanijom koju je tamo imao patrijarh Jakov;

f) *El berit* (*El saveza*) štovao se u Šekemu (usp. Suci 9,46) i nije tako brzo bio poistovjećivan s Jahvom jer je to ime imalo veze s *Baalom* (saveza) kojeg su Izraelci odbacivali. Tek kasnije naziv *El berit* bio je pripisan i Jahvi jer on i je *Bog saveza*;

pjesma u Suci 5, čini se da govori kako ime *Jahve* potječe iz pustinjskoga i brdovitoga sinajskog područja. *Jahve* je nazvan “onaj sa Sinaja” (usp. Suci 5, 4-5; Ps 68, 9), i odatle dolazi da bi se objavio Izraelu (usp. Pnz 33, 2s; Hab 3, 7). Uz sve to, smatra se također da Mojsijevo podrijetlo, ono o kojem Biblija govori, ne mora biti i strogo povijesno točno; u svakom slučaju, u Izl 3, 1 predstavlja ga se kao zeta midjanskog svećenika Jitra. Usp. M. ODRLJIN, *Mojsije – sporna pitanja biblijskih izvještaja*, u: *Služba Božja* 45 (2005.), br. 3, str. 270-300.

⁶⁸ Upravo tako, *omnipotens*, preveo ga je sv. Jeronim (od hebr. glagola *šdd*, odnosno *šadd*, *opustošiti*).

g) *El roi* (usp. Post 16,13) je naziv kojeg je teško odgonetnuti. Bio je udomaćen u mjestu *Beer Lachaj roi* i kasnije se počeo rabiti kao pridjevak Jahvi.

Svećenička predaja (P), za razliku od elohističke (usp. Izl 3,1-15), pokazuje objavu imena Jahve u tri stupnja. Poput E, i P u prapovijesti najprije govori o pradavnim Božjim djelima služeći se Božjim imenom *Elohim*. U Post 17,1 Bog se očituje praocu Abrahamu pod imenom *El Šadaj*. No, u Izl 6,2s Bog sasvim spontano, sam od sebe, pristupa Mojsiju i, pozivajući se na Post 17, sama sebe predstavlja pod novim imenom, Jahve: “*Ja sam Jahve. Abrahamu, Izaku i Jakovu objavljivao sam se kao El Šadaj. Ali njima se nisam očitovao pod svojim imenom - Jahve.*” Ovdje je istaknuta *spontanost* i *novost* objave imena Jahve. Iz toga se vidi da ime kojim Izrael treba i smije zazivati svojega Boga nije tek tako dano ljudima na raspolaganje, kako im se prohtije. Za razliku od elohističke predaje, gdje je ime Božje *Jahve* zapravo odgovor na Mojsijevo pitanje, ovdje ono nije izazvano pitanjem nego je slobodan i neiznudivi Božji dar; to je dar Boga koji svojem narodu šalje osloboditelja i time se (po)vezuje sa svojim narodom: “*Za svoj ću vas narod uzeti, i bit ću vašim Bogom. Tada ćete znati da sam vas ja, Jahve, vaš Bog, izbavio od egipatske tlake*” (Izl 6,7).

1. Značenje Božjeg imena *Jahve*

Za shvaćanje originalnoga mojsijevskog (a time i biblijskog) značenja Božjega imena *Jahve* potrebno je najprije analizirati tekst Izl 3,1-15 (elohistička tradicija).

U svjedočanstvu o objavi Božjeg imena prisutna je shema proročkog poziva: Bog “se pokazuje” Mojsiju u obliku “gorućeg grma”⁶⁹ koji gori, a ne izgara; povjerava Mojsiju zadaću da izvede svoje sunarodnjake iz egipatskog ropstva u novu zemlju. Već iz ovoga dolazimo do zaključka da ime *Jahve* nalazimo u točno (?) određenom povijesnom trenutku, i da je to vlastito ime Boga Izraelova. Taj Bog, osim kao vatra, manifestira se i riječju, a time pokazuje svoju “osobnost”, kao i volju da uđe u dijalog i u poseban odnos sa čovjekom. Na Mojsijevu objekciju-pitanje, kojim će imenom predstaviti Izraelcima onoga koji ga šalje (i ovo kolebanje tipično je za proročke pozive; usp. Iz 6,5; Jer 1,6), Bog odgovara: “*Ja sam koji jesam (Ehjah ašer ehjah)*... Ovako kaži Izraelcima: *Ja jesam (Ehjah) posla me k vama... Kaži Izraelcima ovako:*

⁶⁹ Slika vatre tipična je za židovsko-kršćansku objavu Boga; vatra predstavlja Božje božanstvo i Božju prisutnost.

On jest (Jahveh), Bog vaših otaca, Bog Abrahamov, Bog Izakov i Bog Jakovljevi, poslao me k vama. To mi je ime do vijeka, tako će me zvati od koljena do koljena” (Izl 3,14-15). Temeljno u svemu tome je Božji odgovor: “*Ehjeah ašer ehjeah*”. Radi se o igri riječi sa hebrejskim glagolom “*hjh*” (“*hajah*”, *biti*, *egzistirati*, *živjeti*). Posebnost tog glagola je u njegovu *odnosnom i dinamičkom značenju*; filološki gledano, objavljeno ime Božje odnosilo bi se na Božju bit i moglo bi značiti: “*bivstvujući, onaj koji jest*” ili “*onaj koji čini da bude sve što jest*”, “*onaj koji zove u opstojanje*”. To je, međutim, hifilsko-kauzativno čitanje imena Jahve, koje se tek u širem kontekstu Starog zavjeta može pozvati na Izraelovu vjeru u Stvoritelja: Bog “čini ili “uzrokuje” da nastane svijet i prati to nastajanje. No, malo je vjerojatno da su Izraelci u imenovanju imena Jahve “čuli” to kozmološko značenje; za Izraelca onog doba nisu bili bitni metafizički ili kozmološki pojmovi bitka, nego prije svega objava Boga koji je *posvuda djelujuća snaga*. Za Izraela, Jahve je u prvom redu bio Bog njihovih otaca, Bog koji si je izabrao Izraela kao svoj narod. Tek potom on je bio i Bog prirode, neba i zemlje... Za Izraelovo iskustvo on je najprije “spasitelj”, a tek onda “stvoritelj”.⁷⁰

Prema tome, glagol “*hjh*” koji je u korijenu Božjeg imena *Jahve* treba prevesti našim “*biti*”, ili bolje “*biti tu*” (lat. “*ad-esse*”), “*biti sa*”, “*pokazati se*”, “*dati (nekome) iskustvo sebe kao živućeg*”. Dakle, imajući na umu ovu semantičku strukturu, kao i način djelovanja koje pokazuje glagolski oblik od “*hjh*” (“*ehjeah*” je njegov imperfekt, tj. nezavršeno događanje), izraz “*ehjeah ašer ehjeah*” može se prevesti “*Ja sam koji jesam*”, što znači da je Bog apsolutno egzistirajuće biće, biće čije je bivovanje neograničeno i bezuvjetno; On je jedini “bivstvujući”, a svi drugi bogovi su ništavni, “nebivstvujući”, bezimni.

Ovo tumačenje nije krivo ako imamo u vidu cjelinu Starog zavjeta. Međutim, takav prijevod i takvo razumijevanje Božjeg imena nastalo je pod utjecajem LXX prijevoda Božjeg imena na grčki: “*Ego eimi ho on*” (“*Ja sam bivstvujući*”). Hebrejska glagolska formulacija (*ehjeah*) prebačena je u grčkom u nominalni particip (*ho on*) te se tako iz imena Božjeg “čuje” grčko poimanje bitka. Takvo ontološko čitanje i razumijevanje shvatljivo je u grčkom misaonom kontekstu, ali nije prihvatljivo za hebrejski mentalitet niti za neposredni biblijski kontekst u kojem nailazimo na Božje

⁷⁰ Neki su Božje ime Jahve izvodili od duljeg oblika glagola “*hwh*” (arap. *duhati*, *puhati*), pa bi to ime značilo “Onaj koji puše” ili “Onaj koji šumi i bjesni u oluji”, ili “Onaj koji obara”, misleći pri tom na boga “bacača munje”.

ime (*ehjeh, Jahveh*: 1. i 3. lice jed. od *hjh*). Nije vjerojatno da su Izraelci kojima je Mojsije bio poslan “čuli” u imenu Božjem ovo grčko značenje; oni nisu išli za tim da shvate Božju bit ili bitak, njih je zanimala njegova djelatna uloga (funkcija) za zajednicu. Upravo na to upućuje kontekst Izl 3-4. Dosljedno tome, pravo i autentično značenje Božjeg imena moguće je razabrati tek ako se uzme u obzir cjelokupni kontekst opisan u *Knjizi Izlaska*, tj. događaj oslobođenja iz ropstva i sklapanje Saveza između Boga i njegova naroda: Jahve je Bog Izlaska i Saveza, koji manifestira svoje biće upravo po tom svome moćnom djelovanju u korist Izraela. Prema tome, značenje Božjeg imena treba tražiti od cijelog obrasca “*Ja sam koji jesam*” u njegovu cjelokupnom biblijskom kontekstu, posebice u kontekstu Izl 33,19 u kojem je Mojsiju rečeno: “... *Pred tobom ću izustiti svoje ime Jahve. Bit ću milostiv kome hoću da budem milostiv; smilovat ću se kome hoću da se smilujem*”); objava imena iskazuje suverenu slobodu Božju; upravo u očitovanju svojeg imena Bog “čuva” svoju slobodu, on je i ostaje slobodan (usp. Post 32,30; Suci 14,18), čovjek ga ne može “imati” kao nekakav objekt. Na to upućuju još neki obrasci, kao na primjer kada je prije bilo postavljeno pitanje o imenu, odgovor neznanca s kojim se Jakov hrvao je: “*Za moje ime ne smiješ pitati*” (Post 32,30); nepoznati posjetitelj veli Samsonovu ocu: “*Zašto pitaš za moje ime? Ono je tajanstveno*” (Suci 14,18). Objava imena Božjega omogućuje čovjeku da spozna kako o Jahvi može govoriti samo u poslušnom priznavanju onoga što je On u svojem djelovanju i u svojim nalogima o sebi očitovao.

Uzimajući u obzir sve rečeno, Božje ime *Jahve* kazuje *obećanje prisutnosti*, i to *djelatne prisutnosti Božje* uza svoj narod i uz Mojsija. Glagol “biti” u ovom kontekstu nema statičko značenje “bivstvovanja” (“*ja jesam*”), nego intersubjektivno i relacionalno značenje “*biti tu, biti kod, biti sa*”. Drugi dio obrasca iz Izl 3,14 “... *koji jesam*” treba shvatiti u ulozi nedodirljive svetosti koja “obavija” prisutnost Božju u njegovu imenu. Uzimajući sve to u obzir, značenje Božjeg imena u 1. licu jednine moglo bi se prevesti-opisati ovako: “*Ja sam onaj koji jesam i bit ću s tobom*”, ili: “*Ja ću biti tu (za vas) kao onaj koji će biti tu*”, ili: “*Pokazat ću se (djelotvorno, sa snagom i moći) kao onaj koji se pokazuje*”, ili: “*Ja jesam i bit ću tu, kao onaj koji ja jesam bit ću tu*”.

Božje ime “Jahveh” (“JHVH”, *Jahve*) je imperfekt glagola “*hjh*” u 3. licu jednine te bi ga se moglo prevesti ovako: “*On jest tu*”, ili: “*On se pokazao*”, odnosno može ga se opisati sa: “*On se pokazao (tj. objavio) tako djelotvoran, da nema sumnje kako će nastaviti i nadalje pokazivati se djelotvoran*”.

Grčki prijevod LXX, “*egó eimí ho ón*” (“*Ja sam bivstvujući*”), budući da pretpostavlja helenistički pojam bitka, ne iskazuje ono značenje i onaj sadržaj koji sa svoje strane izražava hebrejski izričaj. Dakle, ako se ima na umu cjelokupni kontekst, prijevod Božjeg imena, odnosno njegova objava Mojsiju (i Izraelu) mogao bi biti sljedeći: “*Ja sam onaj koji jesam i bit ću s tobom da te oslobodim, jer potpuno i trajno Ja sam onaj koji jest*”. Drugim riječima, Božja postojanost i vjernost u odnosu na njegov narod, kao i njegova svemoć koja se očituje u oslobađanju iz ropstva, znakovi su suverene i apsolutne postojanosti Božjega života i bitka, upravo jer je on - Bog. Osim toga, objavljujući svoje ime Mojsiju i Izraelu Bog na neki način objavljuje i svoju jedinstvenost, svoju jedinstvenu djelotvornost i snagu (superiornija od egipatskih bogova), a i svoju transcendentnost, i to u dvostrukom smislu: u smislu da je Jahve apsolutno drugačiji od ljudi i od povijesti; u smislu da je on neovisan o mjestu i o vremenu: on nije bog ovoga ili onoga mjesta, nego je Bog koji je uvijek i posvuda sa svojim narodom, njegova svemoć očituje se posvuda, pa i ovdje u tuđoj egipatskoj zemlji.

Za našu hrvatsku jezičnu praksu važno je upozoriti na mišljenje I. Goluba koji je mnijenja da se na hrvatskom jeziku “možda najprimjerenije smisao Božjeg imena izražava izrazom ‘*Prisutni*’. *Prisutan*, naime, dolazi od prijedloga ‘*pri*’ + ‘*son*’ (stari particip prezenta glagola ‘*biti*’), što bi značilo ‘*koji jest pri nečemu ili nekome*.’” Izrazom *Prisutni* “možda smo se najviše primakli izvornom značenju Božjeg imena Jahve(h): *On je tu - On je prisutan*.”⁷¹

Ime *Prisutni* može se dalje tumačiti imenom *Bliski*, jer biblijska prisutnost Boga znači njegovu bliskost čovjeku. I. Golub povezuje, nadalje, bliskost sa dobrohotnošću koja je djelatna, uzajamna i stalna. To nas pak uvodi u područje prijateljstva, tako da bismo na kraju Božje ime *Jahve* mogli prevesti s *Prijatelj*: “Bog koji je stvorio čovjeka na svoju sliku, stvorio ga je time da njemu, čovjeku, bude

⁷¹ I. GOLUB, *Prijatelj Božji*, Zagreb 1990, 107. usp. 207s; 213s. U latinskom jeziku za takav izričaj postoji *ad-esse = biti pri nekome ili nečemu*.

prijatelj. Stvorivši ga na svoju sličnost, stvorio ga je da čovjek bude Bogu prijatelj. Sada, otkrivajući svoje ime čovjeku, Bog otkriva kako je *biti prijatelj* nešto bitno u Boga. Ime, naime, u semita na neki način određuje onoga koji to ime ima.”⁷²

Još jedan vrlo važan element sadržan je u objavi Boga kao Jahve. Naime, Mojsije, odnosno Izrael, spoznaje da Bog otaca nije nekakav “Bog prošlosti” nego je Bog sadašnjosti i budućnosti: on je Bog koji kontinuirano djeluje u korist svoga naroda, na njega se narod može osloniti i u sadašnjosti (oslobođenje iz Egipta) i u budućnosti (obećanje da će zauzeti kanaansku zemlju).

Međutim, u svemu tome objavljivanju Bog ostaje i misteriozan. On se objavljuje, govori i svoje ime (koje nije htio reći Jakovu), ali ostaje ipak slobodan, nedohvatljiv i transcendentan. Čitav izraz Božjeg samopredstavljanja kazuje jednu s ljudske strane nepremostivu distanciranost Boga u njegovoj bliskosti čovjeku te sugerira strahopočitanje ili neki sveti strah s kojim čovjek uzima to ime u usta i gleda na obećanja koja se uz njega vežu. Kako bi ovo bilo razumljivije, potrebno je reći nekoliko riječi o Božjoj prisutnosti u povijesti te o Božjoj transcendenciji nad poviješću.

2. Jahve i povijest

Sv. pismo je svjedočanstvo o Božjem samoočitovanju kroz zahvaćanje u povijest izraelskog naroda i ključnih pojedinaca u tom narodu. Biblijska vjera na poseban je način povijesna vjera, jer Božja objava ne samo da se događa u povijesti, nego i kao povijest. Objava Božja ostvaruje se riječima i djelima; treba ih razlikovati, ali ne i dijeliti. Bog se objavljuje jer želi čovjeku spasenje koje se pak sastoji u tome da Bog s ljudima sklapa Savez i vodi ih u spasenje po Zakonu koji im je dao (usp. Ps 1; 119). U tom smislu smijemo govoriti o *povijesti spasenja*.

Kao svojevrsni povratni učinak Božjeg djelovanja u povijesti, u Izraelu se razvilo povijesno mišljenje koje je u svojoj kršćanskoj varijanti duboko utjecalo na cijelu zapadnu duhovnu povijest. Naime, u svojem vjerovanju i mišljenju Izrael pokazuje da doživljava ljudsku povijest kao posebno i privilegirano područje djelovanja svoga Boga, i to unatoč ljudskoj krivnji. Tek iz ove perspektive moguće je gledati na cjelokupnu ljudsku povijest kao na povezanu i smislenu cjelinu, tj. kao na povijest

⁷² Isto, 108.

spasenja čiji pozitivni ishod jamči sam Bog. Ta Božja vjernost jamstvo je za budućnost Izraela - ako bude čuvao Savez. U isto vrijeme (ali s druge strane), značenje spasenjskih djela je u tome da čovjeku pred očima drže obećanje o još većem i definitivnom Božjem zahvaćanju u tijek povijesti, koje će se dogoditi u "punini vremena" i "na kraju vremena". Sva sjećanja (memorije) u Starom zavjetu imaju baš taj smisao (usp. Pnz 6,20s; 26,5s; Br 9,1s). Prema tome, biblijsko povijesno mišljenje zapravo je okrenuto prema naprijed, u budućnost, što posebno jasno otkrivaju mesijanska očekivanja i apokaliptika.

Na toj općenitoj pozadini može se reći sljedeće o odnosu Jahve i povijesti u Izraelovoj vjeri, kako je ona posvjedočena u Starom zavjetu:

a) Jahve, Bog Izraelov, obećava i u značenju svoga imena jamči svoju prisutnost u Izraelu ("*Ja jesam i bit ću tu*", "*Prisutni*").

b) Jahve, Bog Izraelov, otkriva izabranom narodu u svojem imenu otajstvo svoga božanskog bića koje Izrael doživljava kao neuhvatljivost, neograničenost, skrivenost (Jahve kao Slobodni, Skriveni).

c) Jahve, Bog Izraelov, pokazuje u objavi svog imena da on unatoč skrivenosti (otajstvenosti) svojeg bića hoće biti spoznat od Izraela te se i daje spoznati.

U Jahvinoj djelatnoj moći i sili, koje se očituju u Izraelovoj povijesti kao spasenje i sud, isijava Jahvina prisutnost usred naroda i za narod. Na taj način biva poznata Jahvina djelatna spasenjska volja; u svom unutarnjem biću i bivanju ("*kako je On u sebi i kako On jest*") Jahve ostaje čovjeku nedostupan i skriven.

2.1. Božja prisutnost u povijesti

Jahvina imanentnost (= prisutnost) u povijesti Izraela prema Izl 3,7-12 pokazuje se kao odluka njegove volje: "*Vidio sam jade svoga naroda... Zato sam sišao da ga izbavim... i odvedem u dobru i prostranu zemlju.*" Ovim riječima proglašava se kako Bog „ostavlja“ svoje uzvišeno mjesto da bi se sasvim približio svojim izabranima te da bi s njima krenuo na put u obećanu zemlju. Sličan govor o "silazanju Boga" nalazi se i u Izl 34,5. 10. Izrael je svjestan te Božje prisutnosti i izražava je retoričkim pitanjem: "*Koji je to narod tako velik da bi mu bogovi bili tako blizu kao što je Jahve, Bog naš, blizu nama kad god ga zazovemo?*" (Pnz 4,7). Riječ je o Bogu koji je voljan spasiti, osloboditi, izvesti i povesti. Spasenje kao rezultat Božjeg zahvata sastoji se u

dobroj i prostranoj zemlji gdje vlada stanje spasa i sreće (Božji darovi), gdje ništa ne nedostaje; to je prostor i područje u kojem Bog daruje svoj *šalom* (mir, blagostanje, neokrnjenost života, zdravlje) i *beraka* (blagoslov, uspjeh, rast, plodnost i punina života).

Premda izrazi o “silaženju” Božjem mogu izgledati kao antropomorfizmi, ipak njihov smisao nije u “oslikavanju” Boga po ljudskoj mjeri, nego je riječ o isticanju Božjega djelotvornog zahvaćanja u povijest naroda. To je istaknuto i u samom Božjem imenu (usp. Izl 3,14: *Ja jesam i bit ću tu*) koje otkriva djelotvornu prisutnost Božju. Bog se otkriva kao *Bog-sa-svojim-narodom* (usp. Emanuel), Bog koji je vjerno i kontinuirano prisutan, nasuprot nepostojanosti i nevjernosti naroda (usp. Izl 17,1-7; 32; Br 16; 1 Kr 12; 2 Kr 25; Ps 95; Ez 14-16; 20-25 itd.) koji se uvijek iznova udaljava od svoga Boga.

2.2. Božja transcendencija nad poviješću

Značenje Božjeg imena, odnosno Božje objavljivanje samoga sebe izabranom narodu jest čin njegove suverene slobode, inicijativa kreće od njega samoga, on bira vrijeme, način i mjesto samoočitovanja. Nitko i ništa ga ne može ni na što prisiliti; u svojoj slobodi on se pokazuje i kao nedostupan, tajnovit. Jahve, dakle, objavljuje svoju moć po svojoj slobodnoj odluci. Čovjek ga ne može pitati za razloge onoga što je učinio ili što kani učiniti, jer on je gospodar svojih čina. U objavi svoga imena Bog *čuva* svoje otajstvo (tajnu) i čovjek ga ne može nikada posve proniknuti: unutarne Božje biće i u objavi ostaje sakriveno, nedostupno, nedokučivo, on je *iznad* i *izvan* svijeta i čovjeka, potpuno ih nadilazi, jer je “potpuno drugačiji” (*totaliter alter*). Dubine Božjeg boštva ostaju, dakle, čovjeku skrivene. Taj otajstveni vid Božjeg Imena posebice je produbio prorok Izaija. Njegova omiljena tema je ona o Jahvi, Svetom i Kralju, koji sjedi na visoku i uzdignutu prijestolju, pred kojim se serafi pokrivaju i pjevaju trishagion: “*Svet! Svet! Svet je Bog nad vojskama*” (Iz 6,3).

Ova distanca filozofski se naziva transcendencija, a imaginacija je izražava kao prostornu udaljenost: sveti Bog *boravi* u nedostupnu svjetlu, u daljini koju je za čovjeka nemoguće premostiti. On stoji izvan vremena, iznad povijesti, nedodirnut i nedodirljiv bilo kakvom poviješću, drugi i drugačiji, potpuno nesličan svome stvorenju (usp. Iz 40,18; 45,15).

Prema tome, ono što je Božja svetost i njegovo boštvo, to za čovjeka ostaje zastrto velom otajstva (tajne).

2.3. Antropološko-socijalne posljedice

S objavom Božjeg imena usko je povezano i sklapanje saveza između Boga i Izraela, a tim činom Izrael postaje “narod Božji”. Osim toga, narod dobiva i Zakon Božji kojeg se treba pridržavati (usp. Izl 19-20). Na poseban pak način naglašena je zapovijed ljubavi prema Bogu, ali i ljubav prema bližnjemu. Upravo ovo posljednje temelj je i norma socijalnog zakonodavstva u Starom zavjetu (usp. Izl 23,4-5; Pnz 22,1-4; Lev 19,17-18). Jedan od najsnažnijih izričaja zapovijedi ljubavi prema bližnjemu je zapovijed solidarnosti sa siromašnima (usp. Pnz 15,7-8; Lev 19,11-15): Jahve je Bog siromaha, kako će to kasnije snažno odjekivati u navještajima prorokâ.

Prema tome, događaj izlaska sadrži u sebi *teološko značenje* (objavljuje “lice Jahve” kao svemogućega Boga koji oslobađa svoj narod), ali i *antropološko-socijalno značenje*: Bog se pokazuje i kao onaj koji brani i štiti dostojanstvo svakog čovjeka, posebice siromaha, te želi da se i izraelski narod, sada slobodan, tako odnosi prema siromasima. O tome govore norme i uredbе koje se odnose na sedme, subotnje i jubilejske godine (usp. Pnz 15; Lev 25; Izl 23). Njihova temeljna nakana je uspostavljanje načela prema kojem svako toliko godina povijest i život Izraela trebaju opet “započeti s izlaskom”, odnosno moraju se sjetiti da izbace sve vrste diskriminacija koje bi se u međuvremenu uvukle u život Izabranog naroda, te da neprestano imaju na umu i brinu se za socijalni život naroda, posebice onih slabijih i siromašnijih slojeva, jer to je u skladu s Jahvinim naumom.

Dakle, zaključujući govor o objavi i o značenju Božjega imena, možemo reći da iz Mojsijeva susreta s Jahvom u Izl 3 i 6 i iz objave Imena moguće je, shematski, izlučiti četiri osnovna momenta značenja Božjeg imena *Ehjah ašer ehjah* te ih opisati i u prvom licu.⁷³

a) *Prisutni*: “Ja sam tako uz vas i s vama da vi čvrsto, pouzdano i sigurno možete računati sa mnom i osloniti se na mene.”

⁷³ Usp. S. KUŠAR, *Bog kršćanske objave, nav. dj.*, 59.

b) *Suvereni*: “Ja sam uz vas tako da vi morate računati sa mnom kada i kako to ja hoću, pa bilo to možda i u vrijeme i na mjestu i na način koji će vas smetati i koji vam nikako neće odgovarati.”

c) *Jedini*: “Ja sam uz vas tako da vi jedino sa mnom smijete računati i to kao s onim koji vam može i hoće biti bliz, spasitelj. Računati sa mnom i oslanjati se na mene u tom smislu od vas zahtijeva jasnu, ozbiljnu i neopozivu odluku da sam ja za vas jedini i jedincati koji vam smije davati uporište, sigurnost i mjeru.”

d) *Neograničeni*: “Ja sam tako s vama da moja blizina ne pozna nikakvih mjesnih, institucionalnih i vremenskih granica. Ako sam ja s vama, onda to ne isključuje mogućnost da ja budem i s drugima, čak i s vašim neprijateljima (usp. Iz 41,8-16. 25; 45,1-6; Ps 44).”

PROGRESIVNE ETAPE BOŽJE OBJAVE U STAROM ZAVJETU

N. B. Ova cjelina po sebi ne pripada kolegiju „Otajstvo trojedinoga Boga“ (pripada „Fundamentalnoj teologiji“), ali stavljam je ovdje radi lakšega razumijevanja govora o progresivnosti Božje objave u Starom zavjetu.

Povijesna objava Boga u Starom zavjetu počinje s Abrahamom; s njime Božja objava postaje misteriozni i osobni susret živoga Boga sa čovjekom. U tome Bog ne samo da dopušta da ga se upozna, nego i poziva čovjeka na aktivno slušanje Božje riječi. To slušanje znači potpuno predanje osobe Bogu: onaj koji je čuo riječ Božju mora je i vršiti (usp. Post 15,6; 24,7), odnosno mora biti vjeran Bogu. Taj odnos Boga i čovjeka (naroda) može se izraziti terminima *savez* i *obećanje* i ti pojmovi provlače se kao konstanta cijelim Sv. Pismom.

1. Doba patrijarha (Post 12-50)

U Knjizi Postanka govori se o tome kako se Bog “služi” raznim načinima da bi ga se moglo upoznati i spoznati. Na početku nailazimo na *osobni susret* s Bogom, i od tog susreta započinje jedan poseban odnos između Boga i čovjeka: Bog se predstavlja Abrahamu kod Mamre (usp. Post 18,1s) i navješćuje mu rođenje sina Izaka, te uništenje Sodome i Gomore. Slična iskustva ili “viđenja” imaju također Izak i Jakov (usp. Post 26,2; 32,25-31). Teško je točno odrediti narav tih Božjih manifestacija; moglo bi ih se smatrati kao “unutarnja viđenja” ili kao *antropomorfizmi* kojima se nastoji “prevesti” ili objasniti jedno unutarnje iskustvo doživljavanja Boga. Kao i okolni stari narodi, Izraelci i u snima vide način kojim se Bog služi da bi objavio svoje naume (usp. Post 20,3; 28,12-15; 37,5-10).

Božja odluka koja *Abrahama* stavlja na novi put i koja ga podržava na tom putu odgovara jednom velikom *obećanju* koje se u Abrahamovoj i otačkoj povijesti trajno provlači i veže je u jednu cjelinu (usp. Post 12,1s; 13,14s; 15,5. 7; 18,10; 22,17; 26,24; 32,13; 48,16). Abraham biva *izabran* od Boga koji mu obećava brojno potomstvo i posjedovanje zemlje Kanaan. Taj odnos doseže oblik *saveza (berit)*.

Najvažnije svjedočanstvo Abrahamove povijesti i Božje volje za savezom nalazi se u Post 15; prvi dio poglavlja (r. 1-6) ponavlja obećanje velikog potomstva (“*brojno kao zvijezde na nebu*”) i govori o vjeri kao o temeljnom odgovoru koji čovjeka čini

ispravnim “partnerom” Božjim. Nakon toga (r. 7-20) slijedi i obećanje zemlje Abrahamu i njegovu potomstvu, čime se dolazi do kulminacije susreta Boga i Abrahama: “*Toga je dana Jahve sklopio Savez s Abrahamom rekavši: Potomstvu tvojem dajem zemlju...*”. U Starom zavjetu gotovo da nema snažnijeg dokaza za radikalnu odlučnost i posvemašnje Božje zauzimanje za svoj narod!

Božje priklanjanje (objava) čovjeku je, dakle, vrlo aktivno, on je taj koji potiče, koji obećava i koji inicira savez; s druge pak strane, i od čovjeka se traži aktivna uloga, prije svega *vjera* i *oslanjanje* na Boga, tj. “da pouči svoju djecu i svoju buduću obitelj kako će hoditi Jahvinim putem, radeći što je dobro i pravedno” (Post 18,19).

Suvremeno biblijsko istraživanje smatra da je vrlo teško točno odrediti “vrijeme patrijarha” kao jasno određenu povijesnu epohu.⁷⁴ No, izgleda da je važniji opis njihova stila i načina življenja; radi se o nomadima-pastirima koji su u neprestanoj potrazi za boljim životnim uvjetima. Upravo taj način života imao je utjecaja i na karakteristično iskustvo Boga, koje bismo mogli opisati na sljedeći način: Bog provida potreban životni prostor (obećanje zemlje) i jamči (Abrahamovu) plemenu kontinuitet (obećanje potomstva). Izraz “*Bog Abrahamov*” (kasnije “*Abrahamov, Izakov i Jakovljevi*”), kao i onaj kasniji “Bog moga/tvoga oca”, unosi osobnu komponentu u iskustvo Boga. Bog kojega oni štiju štiti pleme, “idući” zajedno s ovim nomadima: Boga se, dakle, ne veže za jedno mjesto, nego ga se povezuje sa (plemenskom, ljudskom) zajednicom.

U ostalim izvješćima o povijesti patrijarha (Izak, Jakov i Josip; Post 24-26; 29-35; 37-48) svjedoči se također kako Bog, u svojoj naklonjenosti prema svom ljudskom partneru, upravlja svime i pomaže čovjeku, jer on je “vjeran Bog koji ne zaboravlja svojih obećanja.”

2. Oslobođenje i Savez

Prema mnogim svjedočanstvima Izrael je postao “pravim” narodom za vrijeme Mojsija. U njegovo vrijeme događa se *oslobođenje iz Egipta* (uz koje je posebno vezano veliko Jahvino djelo “prijelaza preko Crvenog mora”, usp. Izl 13,17-15,21),

⁷⁴ Obično se govori o 1850. g. pr. Kr. kao godini Abrahamova izlaska iz Ura. Većina egzegeta danas smatra da su patrijarsi doista povijesne osobe, vjerojatno vođe ili preci pojedinih nomadskih klanova, o kojima je govorila usmena predaja.

sklapanje saveza na Sinaju (Horebu; usp. Izl 19,1-40,38), *putovanje kroz pustinju* i *zaposjedanje zemlje* (usp. Knjiga Brojeva i Ponovljeni zakon). Dakle, povijest Jahvina s njegovim narodom započinje s iskustvom izlaska iz Egipta kojeg su doživjeli Mojsijevi ljudi. Biblijski tekst (usp. Izl 1) govori da su svih dvanaest Izraelovih plemena pali u egipatsko ropstvo. "Josipova povijest" (usp. Post 37; 39-47; 50) služi svetom piscu kao narativna sveza između povijesti patrijarha i događaja u Egiptu.⁷⁵

Kod *izlaska iz egipatskog ropstva* riječ je o vjeri u milosrdnu naklonost Boga prema narodu kojeg si je on izabrao: na Jahvin nalog Mojsije izvodi sunarodnjake iz ropstva koje im je bilo nametnuto (morali su graditi rezidencije i granične utvrde u Egiptu u vrijeme faraona Ramzesa II., 1290.-1224. g. pr. Kr.). Ta naklonost znači za Izraela spasenje, ne samo na Crvenom moru i u pustinji, nego i dalje u budućnosti: Jahve ostaje sa svojim narodom, pohađa ga, vodi ga i štiti. Bog se, dakle, daje spoznati kao onaj koji ostaje s narodom na njegovu putu kroz povijest, očitujući se narodu u velikim povijesnim događajima. Imajući to na umu, može se razumjeti još jedna dimenzija Izraelove vjere u Jahvu: na početku te vjere ne stoji "prosvjetljenje" nekog pojedinca, koji zatim okuplja oko sebe učenike (npr. Buddha), nego stoji iskustvo oslobođenja jedne skupine ljudi koji štiju "Jahvu, Boga svojih otaca Abrahama, Izaka i Jakova".

U tradiciji izlaska iz ropstva posebno mjesto zauzima iskustvo Boga opisano kao veličanstveni događaj prijelaza preko Crvenog mora, o čemu sažeto govori "zahvalna pjesma" (usp. Izl 15). Jahvističko izvješće (usp. Izl 13,17 - 14,31) govori o tome kao o jedinstvenom i čudesnom Božjem djelu u korist svoga naroda.⁷⁶ No, važan je ovdje središnji teološki sadržaj izvješća koji kaže: Jahve je ispunio obećanje dano Mojsiju. Svojim moćnim djelovanjem izveo je one koji vjeruju u njega iz

⁷⁵ Povijesni okvir tradicije izlaska izgledao bi, prema suvremenoj teologiji, ovako: između 1500. i 1200. g. pr. Kr. neke etničke grupe azijskog podrijetla emigrirale su u Egipat i tamo se nastanile (to je poznato iz izvanbiblijskih dokumenata). Vrlo vjerojatno i neke semitske grupe (tzv. *Mojsijeva grupa* ili *Josipov dom*) emigrirale su u Egipat u XIV. st. pr. Kr. i, kao pastiri, radili su za faraona. U vrijeme Novog kraljevstva, pod Ramzesom II. (1301./1290-1224. g. pr. Kr.), sve te etničke grupe radili su kao robovi na velikim graditeljskim projektima. Pod vodstvom Mojsija, semitska etnička grupa (*Josipov dom*) uspjela je pobjeći iz Egipta i udomiti se u midjanskoj zemlji (područje oko Sinaja).

⁷⁶ Neki bibličari govore da se tu radilo o jakom istočnom vjetru koji je stvorio u vodi gaz te je Mojsijeva grupa uspjela pobjeći, dok su pratitelji skončali u moru. Dakle, radilo bi se o povijesnoj činjenici i o prirodnom fenomenu, koje Izrael tumači u svjetlu svoje vjere u Jahvu.

egipatskog ropstva, te nastavio voditi svoj narod i "ići" s njim (tj. *biti prisutan*) prema zemlji obećanja (usp. Izl 19; 2 Sam 7,6-7).

S iskustvom oslobođenja od ropstva, izraelska vjera u Boga, kojega od tada nazivaju *Jahve*, zadobiva novu strukturu: Jahve je Bog izlaska, tj. Bog koji daje život i slobodu, jer on sam je život i sloboda; u biblijskoj tradiciji, govoriti o Jahvi znači govoriti o iskustvu oslobođenja u povijesti, ali također i u sadašnjosti i u budućnosti. Verbalni oblik toga govora je: "*Ja sam Jahve, Bog tvoj, koji sam te izveo iz zemlje egipatske, iz kuće ropstva.*" (Izl 20,2; usp. Pnz 5,6). Jahve se, dakle, objavljuje kao *Onaj koji oslobađa (Go'el)* i u kojem Izrael otkriva svoga Boga Osloboditelja i Spasitelja, Boga pravednog koji prati svoj narod i bori se za nj i za njegovu slobodu. Sjećanje ili memorija (*zikkaron*) na taj događaj u pashalnom slavlju omogućuje Izraelu da ga na neki način "proživljava", odnosno osjeti Božju prisutnost i Božju snagu koja ga vodi i podupire. Tipične formulacije koje sažimaju vjeru u Jahvu i odnos prema Jahvi su: Jahve je "Stijena Izraelova" (2 Sam 23,3), Izrael je njegovo "vlasništvo" i "njegov narod", Jahve si je "stekao" ili "namaknuo" svoj narod (Ps 74,2), on je "Kralj Izraelov" i "Jaki Izraelov", a Izrael je "sin" Jahvin, kojeg je on "dozvaio iz Egipta" (usp. Hoš 11,1).

Savez na Sinaju (usp. Izl 19-24) također predstavlja odlučni trenutak u povijesti objave. Bog se objavljuje polagano, u etapama: on je Bog koji je bliz svojim izabranicima (usp. Post 4,26; 12,8; 13,4; 1 Sam 20,42), on je Bog koji ne objavljuje svoj metafizički bitak, nego svoju volju da pomaže i spasava. Mojsiju se objavljuje (usp. Izl 3,1-15) kao *Onaj koji je spreman pomoći*, kao *Prisutni* u svom narodu, kao *Onaj koji želi osloboditi narod*.

Izašavši iz Egipta, izraelski narod se relativno dugo zadržao u pustinji, podno brda Sinaja (Horeba). Tu narod opet doživljava Boga-Jahvu u zastrašujućim fenomenima vatre i potresa (usp. Izl 19,16-20), nakon čega im Jahve daje "deset riječi" (tj. deset zapovijedi: usp. Izl 20, 1-17) i druge zapovijedi i zakone (usp. Izl 20,22 - 23,33). To je "knjiga saveza", temelj za sklapanje saveza podno "svetog brda" (usp. Izl 24,1-8).

Dakle, oslobodivši Izraela iz egipatskog ropstva, Bog želi dati narodu zemlju i potomstvo, odnosno *izabire* Izraela kao *svoj narod, narod Božji* (usp. Izl 3,7-10; 7,4). To znači da je oslobođenje upravljeno prema *savezu* između Jahve i Izraela; temelj

tog saveza mogao bi se izreći na sljedeći način: “*Ja ću biti vaš Bog a vi ćete biti moj narod*”. Narod sa svoje strane treba častiti svoga Boga, jedinog Boga, i biti u zajedništvu samo s njim (usp. Izl 19,5-6), a Bog će pratiti i štiti svoj narod, bit će prisutan u narodu. Narod, dakle, razumije da oslobođenje i savez iziskuju obraćenje srca i vjernost u vršenju određenih zapovijedi koje objašnjavaju odnos prema Bogu i međusobne odnose među ljudima (usp. Izl 20,1-17; 34,28). Iz tog iskustva rađa se vjera u izraelskom narodu, vjera utemeljena ne na teorijskoj spoznaji Boga i imena Božjega, nego na spasiteljskom činu Božjemu u povijesti.

3. Zakon

S knjigom *Ponovljenog zakona* dolazi do jačeg proživljavanja riječi Božje. Na Sinaju se ipak radilo o pukoj zapovijedi, bez posebnih komentara; sada pak ta zapovijed biva popraćena povijesnim sjećanjima, obećanjima, prijetnjama, koje imaju za cilj potaknuti na ljubav i poštivanje prema Zakonu.

Zakon se interpretira počevši od Pashe, a zapovijedi se predstavljaju kao zakon ljubavi (usp. Pnz 10,12s); ako Izrael želi živjeti, mora vršiti sve riječi Zakona (usp. Pnz 29, 28), jer on je *Božji zakon* i kao takav izvor je života (usp. Pnz 32,47). Tako Božji zakon, kao dar Izraelu, prožima svekoliki život Božjeg naroda, a sastoji se prvenstveno u - tražiti i ljubiti Boga svim srcem i svom dušom (usp. Pnz 4,29).

Objava Božja shvaćena je ovdje kao Božji dar kojim čovjek biva pozvan u zajedništvo s Bogom koji je ljubav, koji želi biti u savezu sa čovjekom. Bog, dakle, hoće biti uz čovjeka, ali i ovaj mora htjeti biti sa svojim Bogom, slušati ga. Upravo to izražava Pnz 8,3 (citiran i u Mt 4,4): “*Čovjek ne živi samo o kruhu, nego živi o svemu što izlazi iz usta Jahvinih*”; tu se misli na riječ Božjih uputa i zapovijedi koje narodu Božjem znače “život i sreću” (usp. Pnz 30,15). Slijediti tu riječ znači osigurati ostanak u zemlji, a time i budućnost (usp. Pnz 4,40; 11,8s).

4. Izraelsko kraljevstvo i profetizam

Novo Izraelovo iskustvo Boga rađa se u vrijeme zauzimanja “obećane zemlje”, kao i za vrijeme ratnih sukoba s okolnim narodima, nakon što su izraelska plemena utemeljili svoju državu (vrijeme kraljeva). Vrijeme izraelske monarhije (utemeljena oko 1000. g. pr. Kr.), koje odgovara rađanjem jednog novog fenomena - *profetizma* -

koje će biti neobično važno za Izraela, obilježeno je - gledano pod vidom objave Boga - dvama temeljnim događajima. S jedne strane, rađanje (i) političkog jedinstva u Izraelu, koje omogućava i jačanje jahvizma kao jedine vjere u narodu; tipičan primjer ove tendencije za ujedinjenjem i za "centraliziranjem" vjerskog kulta je izgradnja hrama u Jeruzalemu, kao mjesta Jahvine prisutnosti u narodu. S druge strane, dodir sa susjednim kulturama i narodima, kao i opasnost da se izraelska monarhija organizira i uredi po uzoru na one okolne, donose u Izrael nove opasnosti kao što je npr. religijski sinkretizam i povratak na politeističke forme vjerovanja, barem na praktičnom, ako ne na teorijskom planu.

Među povijesnim događajima u vrijeme kraljeva, jedan od važnijih svakako je izgradnja hrama u Jeruzalemu, u vrijeme Salomona (oko 970.-931. g. pr. Kr.). Jeruzalemski hram je posebno mjesto u kojem prebiva Jahve i njegova slava. No, premda stvarno prisutan u hramu, on nije, kao bogovi drugih naroda, prisutan kao idol samo u hramu, nego uvijek ostaje i transcendentan (usp. Iz 6,1-5).

Vrijeme kraljeva je, međutim, i vrijeme jakog utjecaja okolnih politeističkih religija na izraelsku vjeru u Jahvu, u koju polako ulaze i udomaćuju se "tuđi bogovi" (usp. 1 Kr 18,16-40). Pred ovakvim opasnostima i tendencijama rađa se, dakle, *profetizam*; s prorocima (Ilija, Amos, Izaija, itd.) nastaje novi pokret koji se zalaže za povratak "čistog" jahvizma u Izraelu. Iskustvo proroka i njihovo propovijedanje predstavljaju bez sumnje produbljivanje jahvističke vjere i objave Boga u Starom zavjetu. Proroci se nastavljaju na prethodnu, abrahamsku i mojsijevsku, tradiciju: doživljavaju Boga i njegovu objavu preko osobnih poziva i preko poslanja (propovijedanje Božje riječi narodu) koje im on povjerava.

Profetizam, dakle, predstavlja novu etapu u starozavjetnoj povijesti objave: Bog govori preko jednog čovjeka. Mojsije se smatra prototipom proroka (usp. Pnz 10,12). Ovaj način objave Božje postaje uobičajen od Samuelovog doba (usp. 1 Sam 3,1-21) do V st. pr. Kr.

Klasična formula za jezik proroka je: "*Riječ je Gospodnja*"; u njegovo ime proroci se predstavljaju kao branitelji moralnog reda, propisanog savezom i Zakonom, a njihove propovijedi zapravo su poziv na obraćenje, na provođenje pravde, na vjernost i služenje Jahvi, Bogu Svemogućem. U tom smislu proroci navješćuju narodnim vođama ili samom narodu osudu ili spasenje s obzirom na

kršenje saveza ili vjernost savezu. Tako oni postaju navjestiteljima riječi Božje u najširem smislu riječi, svjesni da imaju ulogu posadašnjiti Božju riječ narodu.

Proroci su uvjereni da se njihovo poslanje temelji na jednom posebnom iskustvu Boga (usp. Iz 6; Jr 1,4-19; Ez 2,1-10) koje ih potiče da, govoreći u ime Božje, iziskuju od slušatelja vjeru i obraćenje Bogu. To se posebice vidi nakon velikih povijesno-političkih katastrofa koje su zadesile Izraela: propast i Sjevernog (722. g. pr. Kr.) i Južnog (587. g. pr. Kr.) kraljevstva. To je donijelo zauzeće Jeruzalema, rušenje hrama i odlazak većeg dijela naroda u babilonsko sužanjstvo (587.-538. g. pr. Kr.). I kada se čini da je Jahve "pobijeđen" od bogova drugih naroda (asirskih, babilonskih), Izrael baš tada, preko svojih proroka, ponovno i još dublje spoznaje Jahvinu svemoć i vjernost, učvršćujući tako svoju vjeru u Jahvu, jedinog Boga. Sve to zasluga je proročkog pokreta i propovijedanja, posebice dvojice proroka iz vremena sužanjstva, Deuteroizaije i Ezekijela, kao i deuteronomističke tradicije. Svi oni najprije govore o Božjem sudu nad Izraelom zbog njegove nevjere prema Jahvi, no propovijedaju i nadu u spasenje ako se Izrael obrati, jer Jahve može spasenjski djelovati i u tuđoj zemlji, služeći se čak i tuđim vladarima (edikt kralja Kira o oslobađanju Izraelaca i povratku iz sužanjstva).

Babilonsko sužanjstvo uspoređivano je s ropstvom u Egiptu. Oslobođenje koje je Jahve učinio svom narodu kod prvog izlaska postaje i sada znak nade u oprost, spasenje i povratak u svoju zemlju. To se i dogodilo, a na taj način Jahve ponovno otkriva Izraelu svoje božanstvo i kontinuitet svoga djelovanja u korist izabranog naroda. Sve to učvršćuje vjeru u Jahvu kao svemoćnoga i apsolutno jedinog Boga, o čemu svjedoče posebice Ponovljeni zakon (usp. Pnz 4,32-35; 6,4-5. 14-15) i Deuteroizaija (usp. Iz 41,21-24; 44,6-11).

Jedan od plodova ovoga izričitoga (i teorijskog) monoteizma i vjere u Jahvu kao apsolutno jedinog Boga je i izričito naučavanje i vjerovanje u Jahvu kao Stvoritelja svega (usp. Iz 40,28). Doduše, tipični biblijski pojam o "stvaranju ni iz čega" (tj. ni iz kakve "preegzistentne materije") dolazi mnogo kasnije (usp. 2 Mak 7,28), ali već sada, u vrijeme babilonskog sužanjstva i nakon njega, iskustvo o Jahvinoj svetosti i milosrđu dovodi Izraela do vjere da je on, kao Stvoritelj, početak i izvoriste svega.

Veliki proročki likovi od IX. do VII. st. pr. Kr. imali su dovoljno razloga da kroz svoje propovijedanje ponajviše svjedoče o Božjem sudu (zbog nevjere naroda Jahvi i

savezu). No, i u tim porukama o sudu Božjem pokazuje se i Božja naklonost prema narodu: za Izraela ima nade i u krajnje negativnim situacijama; uvjet je: povratak Jahvi, vjernost Jahvi i savezu. S tim u svezi, proroci, navješćujući riječ Božju, razvijaju nekoliko velikih tema u svojim propovijedima:

a) *Jahve kao osloboditelj iz Egipta, vođa kroz pustinju i darivatelj zemlje*: sjećajući se velikih Božjih djela u povijesti, proroci pozivaju narod na obraćenje i vjernost.

b) *Jahve kao Otac*: Bog se objavljuje preko proroka i kao Otac, kako bi se izrazio odnos između Jahve i Izraela (usp. 2 Sam 7,14: “*Ja ću njemu (= potomku Davidovu) biti otac, a on će meni biti sin...*”; Jer 3,19: “*... Pomislih: Ti ćeš me zvati 'Oče moj!' i nećeš se više odvratiti od mene.*”; Iz 1,2; Hoš 11,1-9). Jahve je, dakle, onaj koji se brine za svoj narod očinskom ljubavlju kojoj nema ravne glede intenziteta i intimnosti. No, Jahvino očinstvo ne treba shvaćati i tumačiti jednostrano “muški”. To je isključeno već i time što se u hebrejskom jeziku izrazi *smilovati se, milosrđe, milosrdan* etimološki vežu s majčnim krilom i majčinstvom. Taj *majčinski element* često se spominje kada se govori o odnosu Jahve i Izraela (usp. Hoš 11,1s; Jer 31,20; Iz 49,15: “*Može li žena zaboraviti svoje dojenče, ne imati sućuti za čedo utrobe svoje? Pa kad bi koja i zaboravila, tebe ja zaboraviti neću.*”; Iz 66,13: “*Kao što mati tješi sina, tako ću i ja vas utješiti.*”).

c) *Jahve kao Pastir*: izraelski vođe često su bili nazivani pastirima koji se trebaju brinuti za narod. Vrlo rano taj naslov bio je primijenjen i na Jahvu (usp. Post 48,15; 49,24). Među prorocima, Ezekijel najviše govori o Jahvi kao pastiru Izraelovu: nakon što su u jednom prijekoru izraelski vođe nazvani *lošim pastirima* (usp. Ez 34,1-10), sam Jahve se predstavlja, preko proroka, kao *dobri pastir* za budućnost (usp. Ez 34,11-16. 17-22).

d) *Jahve kao Kralj*: kraljevstvo u Izraelu nastalo je relativno kasno, dvjesto godina nakon zaposjedanja zemlje. Moć kraljeva znači i *životni dah* (usp. Tuž 4,20) koji jamči narodu egzistenciju i životni prostor slabijima u narodu (usp. Iz 11,3-5; Ps 72). Polazeći od tih slika, čini se razumljivim govoriti o Bogu kao kralju koji se angažira u povijesti Izraela, daje mu svoju zaštitu (usp. Jer 8,19), a u vremenima velikih katastrofa, kao što je progonstvo naroda, Izrael očekuje od Božje snage i moći novu budućnost (usp. Ez 20,33-34; Iz 52,7-10).

e) *Jahve kao suprug*: tema o *božanskom braku* prisutna je prije svega u mitovima i u kultovima Izraelu okolnih religija (osobito u štovanju Baala) te pomalo čudi ovaj izraz kod proroka, tim više što se toliko naglašavala transcendencija Jahvina. Prorok Hošea, koji je mnogo napadao prodiranje baalizma u jahvizam, upravo slikom o božanskom braku ocrta božansku samoobjavu. To se događa u simboličkim radnjama Hošaina braka s poganskom prostitutkom (usp. Hoš 1,2s): ona predstavlja zapravo Izraela koji je pred Jahvom kao onaj koji je nevjeran u braku i stoga vrijedan kazne. Ipak, Jahve je i milosrdan prema nevjernom narodu i želi ga ponovno “zaručiti”, tj. dovesti k sebi, spasiti (usp. Hoš 2,16-25).

U vrijeme proroka dolazi na vidjelo još jedna neobično važna tematika: Bog se manifestira i komunicira po svom duhu (*ruah*), kojega “daje” i ljudima (npr. Mojsiju: usp. Br 16,17; sucima: Suci; kraljevima: usp. Ps 8,7; 9,16; prorocima: usp. Ez 3,12. 14. 24; Iz 59,21), a na poseban način njegov duh počivat će na obećanom *Mesiji* (Mašiah = Jahvin Pomazanik; usp. Iz 11,12). Tako tematika o Mesiji i mesijanizmu postaje jedna od temeljnih u Izraelu. Mesija će biti pun *duha Jahvina* i on će dovesti izabrani narod (a i druge narode: usp. Iz 42,1) u potpuno zajedništvo s Bogom.

5. Povijesne i Mudrosne knjige

Pored razmišljanja o Zakonu (Pnz), u Starom zavjetu je prisutna i povijesna literatura, jedna vrsta teologije povijesti, kojom se prikazuje način na koji je riječ Božja prisutna u povijesti i kako ta Riječ upravlja poviješću (usp. 1 Kr 2,4; 3,11-14; 6,11-13). To razmišljanje produbljeno je u *mudrosnoj literaturi*, u kojoj se prikazuje kako se Bog služi ljudskim iskustvom da bi otkrio čovjeku njega samoga (usp. Izr 2,6; 20,17).

Nakon babilonskog sužanjstva počinju se u Izraelu sve više naglašavati zanimanje za čovjekov osobni usud, počinju se postavljati dramatična egzistencijalna pitanja o patnji, smrti, pravednosti, “šutnji” Boga, iskušenjima... *Knjiga o Jobu* predstavlja na neki način krizu tradicionalne mudrosti u Izraelu i stavlja u pitanje tradicionalne odgovore na čovjekova najdublja egzistencijalna pitanja. Zato Job i traži od Boga da mu odgovori (usp. Job 31,35). I Bog mu odgovara: pokazuje mu, “sakrivajući se”, svoju misterioznu svemoć (usp. Job 38,4). Boga se ne može “omediti” ljudskim govorom i shvaćanjem, on jest i ostaje neshvatljiv i nedokučiv, ali

čovjek ga ipak može susresti: ne da bi zadovoljio svoju znatiželju, nego da ga priznaje Bogom (usp. Job 42,2-6). Naravno, Jobovo pitanje (upućeno Bogu u vjeri) ostaje na kraju bez odgovora. No, kako je napisao C. G. Jung u svom djelu *Odgovor Jobu*, tek kasnije će jedan drugi usklik, usklik samoga Boga koji je postao čovjekom u Isusu Kristu, moći dati odgovor na Jobovo pitanje.

Slična tematika prisutna je i u *Propovjedniku* (III. st. pr. Kr.), a kasnije, u *Izrekama* i posebice u *Knjizi Mudrosti*, dolazi do personifikacije Božje mudrosti koju se gleda ne samo kao Božji stvor ili instrument Božjeg djelovanja po kojem se na neki način Bog objavljuje, nego joj se pripisuju obilježja i djelovanja samoga Boga (usp. Izr 8,22-24. 29-31; Mudr 7,22-27).

6. Apokaliptička književnost

U II. st. pr. Kr. oblikuje se i ova vrsta književnosti koja “snovima i viđenjima” govori o objavi budućih događaja (usp. npr. Dan 7,1-8).

Dakle, svekolika starozavjetna objava jest objava po *riječi*; riječ je “sredstvo” objave. No, tu treba precizirati da starozavjetno razmišljanje ne pravi razliku između *riječi* i *događaja*, kako to mi činimo; kako je rečeno prije, “riječ” (*dabar*) može značiti i *izgovorenu riječ* i *napisanu riječ*, ali i jedan *određeni događaj* (usp. Post 22,1). Drugim riječima, riječ je i djelo, akcija. Cijeli Stari zavjet svjedoči o djelotvornosti Božje riječi: ono što Bog govori-navješćuje, doista i bude (usp. Ps 33,9); zbog toga, čovjek Starog zavjeta u stvaranju osjeća, sluša i vidi eho Božjega glasa (usp. Ps 19,2-5; Mudr 13,5).

TEMELJNE ISTINE O BOGU U STAROM ZAVJETU

Temeljni objekt objave u Starom zavjetu je, s jedne strane, objava Jahve, Boga Izraelova, a s druge objava njegova plana i nauma spasenja. Može se reći da je Stari zavjet objava i otkriće Boga koji se objavljuje u povijesti kao Spasitelj i čija prisutnost donosi osobno iskustvo Boga starozavjetnim vjernicima. Koliko god on bio nedostupan i otajstven ("skriven"), on se ipak hoće očitovati, a to je srž svih starozavjetnih obećanja; on je prisutan kao snaga koja posvuda djeluje, a ta njegova prisutnost ima za posljedicu *transparentnost*: Bog se otkriva, tj. postaje poznat svome narodu kroz svoja djela i svoje riječi; kroz događaje spasenja i kroz riječi koje prate te događaje, posebice postaje poznat po Zakonu i prorocima, po molitvama i mudrosnom razmišljanju.

Stari zavjet pridaje Bogu mnoštvo naziva i imena i to ne samo preuzimajući neke Elove kvalitete, nego i polazeći od Izraelovih povijesnih iskustava s Jahvom: "*Jahve! Jahve! Bog milosrdan i milostiv, spor na srdžbu, bogat ljubavlju i vjernošću, iskazuje milost tisućama, podnosi opačinu, grijeh i prijestup, ali krivca nekažnjena ne ostavlja...*" (Izl 34,6). Svi ovi pridjevi kazuju svojstva Božja, a možemo ih uzeti i kao imena Božja (ako ime kazuje *tko je* i *kakav je* netko). Sve su to imena i oznake kvalitete u sasvim određenom smislu. Ona potječu iz ljudskog jezika, čovjek ih je uobličio na temelju svoga vjerskog iskustva te ih rabi da bi imenovao Boga koji mu je transparentan u spasenju i u sudu. No, ta imena ipak ne mogu izraziti nedokučivo i neshvatljivo Božje biće u sebi. Uostalom, ona ni ne idu za tim, nego opisuju Božje putove prema čovjeku i s čovjekom; ona artikuliraju odnos Boga prema čovjeku i prema narodu. Prema Starom zavjetu, to je ono krajnje do čega može doprijeti ljudski govor i što može izraziti ljudski jezik s obzirom na Boga.⁷⁷

Na temelju svega toga mogu se otkriti i neke *temeljne (starozavjetne) istine o samom Bogu*:

a) *Bog živi*: Bog Starog zavjeta objavljuje se kao živi i osobni Bog, kao "*Onaj koji jest*", nasuprot idolima i bogovima poganskih naroda koji su "nijemi i bez života" (usp. Ps 115). Jahve poziva čovjeka na osobni susret i na zajedništvo sa sobom tako

⁷⁷ Usp. J. C. MURRAY, *Das Gottesproblem gestern und heute*, Freiburg-Basel-Wien 1965, 8-38.

da Izrael otkriva u njemu bliskog prijatelja koji mu iskazuje svoju ljubav i zaštitu. Njegov govor na Horebu, u času dok objavljuje svoje ime, snažno odražava silinu života i pažljivost prema svojim izabranicima: “*Vidio sam... čuo sam... znano mi je... odlučio sam... šaljem te...*” (Izl 3,7-10). Kada se u Starom zavjetu govori o “Bogu živom”, valja uočiti antropomorfizme, odnosno analoški govor kojim se služe Izraelci. Ta činjenica ne umanjuje vjeru u Božju transcendentnost, nego je to način govora o Božjoj osobnosti (usp. Hoš 11,8-9; Ps 121,4; 1 Sam 17,26. 36; 2 Kr 19,16).

Čak i kad čovjek negativno, grijehom, odgovara Bogu na njegovo očitovanje ljubavi, i tada narod otkriva da je Bog izvor života i ljubavi (usp. Iz 5,1-7; Hoš 2,15-25). Samo Jahve nije nikad umoran za ljubiti i praštati.

b) *Bog jedini*: Bog koji se objavljuje kao izvor života i ljubavi je jedan i jedini Bog. On je sebi izabrao izraelski narod i zato može reći svom narodu: “*Nemoj imati drugih bogova uz mene!*” (Izl 20,3) Klanjanje tuđim bogovima (idolima) “pogađa ga”, jer dovodi u pitanje njegovu spasiteljsku moć i volju te niječe da je on Jahve, tj. uvijek *prisutan* i *djelatan* (usp. Izl 32,1-14). Jednost Božja jedna je od temeljnih istina za Stari zavjet i karakteristično je obilježje izraelskog naroda.⁷⁸

c) *Bog svemogućí*: sve što postoji plod je svemoćne Božje slobode i milosti (usp. Iz 46,10), on je sve stvorio i nikakva ovozemaljska sila ne može se mjeriti s njegovom svemoći (usp. Iz 40,15-18; Ps 139,7-10).

d) *Bog sveti*: svetost je ovdje unutarnja životnost, žar što ništi i istovremeno daje život (usp. Am 4,2; Hoš 11,9). Bog je svet (usp. Iz 6,3), njegovo ime je sveto (usp. Lev 20,3; Iz 57,15; Am 2,7) i “zračenje” njegove svetosti posvećuje njegov narod (usp. Izl 19,6). Reći da je Jahve svet (*qadoš*) znači tvrditi, s jedne strane, da je drugačiji od čovjeka i svih stvorenja (usp. Br 23,19; 42,1; Iz 40,18; Hoš 11,1-11), da je transcendentan i misteriozan; s druge strane, označava i njegovu apsolutnu moralnu savršenost, njegovu dobrotu i istinitost, koje postaju imperativ svetosti i za Izraelce (usp. Lev 11,44).

d) *Bog ljubomorni*: smisao Jahvine ljubomore (antropomorfizam) je u tome da se u Izraelu zabrani zaborav onoga jedinstvenog iskustva Boga, sadržanog u samom Božjem imenu i da se ne dozvoli traženje drugih iskustava Boga koja bi

⁷⁸ Usp. *gore*, *Starozavjetni monoteizam*, 45-51 u ovoj skripti.

potisnula iskonsko iskustvo Jahve osloboditelja. On ne može dozvoliti da tuđa ruka oskvrne ono do čega mu je stalo, ono što njegova briga “posvećuje” (usp. Izl 20,5; 32,12), on ne može “*slave svoje dati drugome*” (Iz 48,11).

e) *Bog milosrdni*: sam Jahve otkriva svoja svojstva koja prožimaju njegove spasiteljske zahvate: njegovo milosrđe, ljubav i vjernost nadvijaju se uvijek nad čovjekom i on suosjeća sa slabima i napuštenima (usp. Izl 34,6; Ez 34,27-30). Božje milosrđe istovjetno je zapravo s njegovom ljubavlju (usp. Hoš 2,21; 11,4; Ps 136) te je milosrđe konstantno obilježje Jahvina djelovanja prema izraelskom narodu.

f) *Bog pravedni*: Božja pravednost slavi se u konkretnom smislu: sad kao sud i kazna protiv Izraelovih neprijatelja, sad kao izbavljenja izabranog naroda (usp. Suci 5,11; 1 Sam 12,6s; Mih 6,3s). S druge strane, Božja je pravednost i *povoljan sud*, tj. izbavljenje onoga koji je u pravu (usp. Jer 9,23; 11,20; 23,6), odnosno ona je i Božje milosrđe: pravedni Bog jest blagi i milosrdni Bog (usp. Ps 116,5s; 129,3s).

g) *Bog transcendentni i imanentni*: kako je već prije rečeno, Božje objavljivanje samoga sebe izabranom narodu je čin njegove suverene slobode, inicijativa kreće od njega samoga, on bira vrijeme, način i mjesto samoočitovanja. Nitko i ništa ga ne može ni na što prisiliti; u svojoj slobodi on se pokazuje i kao nedostupan, tajnovit. Jahve, dakle, objavljuje svoju moć po svojoj slobodnoj odluci. Čovjek ga ne može pitati za razloge onoga što je učinio ili što kani učiniti, jer on je gospodar svojih čina. U objavi svoga imena Bog čuva također svoje otajstvo i čovjek ga ne može nikada posve proniknuti: unutarne Božje biće i u objavi ostaje sakriveno, nedostupno, nedokučivo, on je iznad i izvan svijeta i čovjeka, potpuno ih nadilazi, jer je “potpuno drugačiji”, “apsolutno drugi”.

No, u isto vrijeme kada se u Izraelu priznaje i doživljava ta Božja transcendentnost, razvija se i osjećaj njegove blizine i prisutnosti (*imanentnosti*) u povijesti Izraela. Jahve je Bog pred kojim se drhti i strahuje (usp. Izl 3,6; Iz 6,4-5), koji je tri puta svet (usp. Iz 6, 3), ali je i Bog koji “silazi” u povijest i započinje dijalog s čovjekom, Bog koji je *Emanuel* (*S nama Bog*) i koji ostavlja svoje uzvišeno mjesto da bi se sasvim približio svojim izabranima, te da bi s njima krenuo na put u zemlju obećanja (usp. Izl 3,7-12). Izrael je svjestan te Božje prisutnosti i izražava je retoričkim pitanjem: “*Koji je to narod tako velik da bi mu bogovi bili tako blizu kao što je Jahve, Bog naš, blizu nama kad god ga zazovemo?*” (Pnz 4,7).

Izrazi o “silazanju” Božjem (usp. Izl 3,7-12; 34,5. 10) mogu naravno izgledati antropomorfni, no njihov smisao nije u “slikanju” Boga po ljudskoj mjeri, nego se time ističe Božje djelotvorno zahvaćanje u povijest naroda. To je istaknuto i u samom Božjem imenu (usp. Izl 3,14s) koje odaje i prisutnost Jahvinu (*Ja jesam i bit ću tu*).

VAŽNOST STAROGA ZAVJETA ZA KRŠĆANSTVO

Za kršćane, Stari zavjet priprema i najavljuje dolazak Isusa Krista i njegova mesijanskog kraljevstva.⁷⁹ Osim toga, Novi zavjet je i *ispunjenje* Starog zavjeta. Stari zavjet predstavlja obećanje spasenja, a u Novom zavjetu, koji dovodi do ispunjenja tih obećanja, imamo “kvalitativni skok” koji znači nadilaženje i uzdizanje Starog zavjeta, ali ne i raskid s njime. Činjenica koja ujedinjuje Stari zavjet i Novi zavjet je događaj Isusa Krista: on je središte svih etapa povijesti spasenja i povijesti objave te svekolikoga Božjeg djelovanja u povijesti. Polazeći od tog jedinstva obaju Zavjeta može se shvatiti konačni smisao starozavjetnih tekstova, kao i pravo značenje novozavjetnog govora. Drugim riječima, objava je jedan jedinstveni proces koji se ne manifestira na isti način u pojedinim povijesnim razdobljima, a svoj vrhunac ima u Isusu Kristu. Sve što je prethodilo njegovu dolasku otkriva se kao pojedini momenti jedinstvene povijesti spasenja koji upućuju na Isusa Krista. Iz svega ovoga slijedi da kršćani Stari zavjet trebaju prihvaćati ne kao pretpovijest novozavjetnog kršćanstva, nego kao izvor spasenja.

Kada kažemo da je Stari zavjet priprava za Novi zavjet, znači da u Starom zavjetu nalazimo određeni *kontinuitet i dinamizam* koji pripravlja “događaj” Isusa Krista. Radi se u prvom redu o *fizičkoj pripravi*: Isus Krist, “*Prvorođenac prije svakog stvorenja*”, ulazi u svijet ljudskim rođenjem; starozavjetne generacije su u tom smislu kao priprava za taj događaj: od Abrahama započinje rodoslovlje koje svoj vrhunac ima upravo u Isusovu rođenju (usp. Mt 1,1-17). Kada je dala na svijet Spasitelja, u Mariji se ispunio blagoslov iz *Knjige Postanka* kao i obećanje dano Abrahamu. Starozavjetna priprava za Novi zavjet očita je i u *jezikoslovnom* smislu: apostoli su u Isusu prepoznali obećanog *Mesiju, Slugu Jahvina* (usp. Iz 42; 49; 50,4-11), *Sina čovječjeg* (usp. Dan 7).

Odnos između Novog zavjeta i Starog zavjeta može se izraziti i terminima: *ispunjenje, punina* ili *dovršenje* i ti izrazi upućuju opet na Isusa. U svezi s tim u *Djelima* se veli: “*Bog je učinio i Gospodinom i Mesijom tog Isusa koga ste vi razapeli!*” (Dj 2,36); taj redak (upućen Židovima) ima smisla jedino ako se misli na ispunjenje starozavjetnih obećanja: Isus je i Gospodin i Krist (Mesija, Pomazanik).

⁷⁹ Usp. DV 15.

On je došao ispuniti obećanja Božja i nadu Izraelovu i u tom smislu starozavjetna povijest osvjetljava Isusovu osobu i djelovanje. U isto vrijeme, Isus Krist donosi i apsolutnu novinu u odnosu na ono što mu je prethodilo i tako objašnjava pravi smisao Izraelovih nadanja.⁸⁰

Isusovom smrću i uskrsnućem zapečaćen je Novi savez, pobijedena je smrt koja je dijelila čovjeka od Boga i čovjeku je vraćeno njegovo dostojanstvo, a silaskom Duha Svetoga dana je potvrda tom Savezu između Boga i ljudi (usp. Iv 7,39; Dj 2,16-21). Na taj se način Novi zavjet stavlja "iznad" Starog zavjeta.

Krv Isusova probila je i barijeru koja je dijelila Izraela od drugih naroda i uspostavila je novi raspoređaj (ekonomiju) milosti koji zamjenjuje stari (temeljen na ispunjavanju slova zakona). I na taj način figura Isusa Krista predstavlja se kao sveza dvaju Zavjeta.

Unatoč svekolikoj povezanosti s Novim zavjetom, Stari zavjet ima i svoje limite glede objave Boga. Starozavjetna objava prihvatila je oblik *Zakona*: on je bio izraz izraelske vjere; po njemu Bog objavljuje način života za Izraelce i vršenje Zakona značilo je ispunjenje Božje volje; no, Zakon je ipak "nesavršena" (nedovršena) objava volje Božje. Međutim, upravo te nesavršenosti objave pokazuju i *pedagoški stil* Boga objavitelja u odnosu na čovjeka.

Dakle, Stari zavjet nam donosi Božju objavu i Božje djelovanje u povijesti, u povijesnim događajima; svjedoči o *susretu* Boga i čovjeka u tim događajima, dakle o susretu živih i konkretnih osoba. Već i zbog toga Stari zavjet ima i egzistencijalnu vrijednost za kršćane. Uostalom, i sam Novi zavjet svjedoči o toj vrijednosti, jer Isusovim dolaskom starozavjetne vrednote nisu zastarile: Isusovi poticaji (usp. Mt 12,4-42; Lk 4,25-30), Pavlovi (usp. 1 Kor 10,1-13), *Poslanice Hebrejima* (usp. Heb 11) svjedoče upravo o toj egzistencijalnoj vrijednosti starozavjetnih događaja, ukoliko su primjeri za nasljedovanje, ili primjeri ponašanja koje treba izbjegavati, ili su pak pozivi na osobno obraćenje. Uostalom, sami autori Novog zavjeta često predstavljaju starozavjetne osobe kao uzore vjerovanja i oslanjanja na Boga (usp. Rim 4,11-12: Abraham kao praotac vjernika; Heb 11,24-30: vjera Mojsijeva).

⁸⁰ Usp. B. FORTE, *Gesù di Nazaret. Storia di Dio, Dio della storia*, C. Balsamo 1985, 67-74.

IV. BOG U ISKUSTVU VJERE NOVOG ZAVJETA: BOG ISUSA KRISTA

Za kršćane Novi zavjet je ispunjenje Starog zavjeta. Novozavjetna objava Boga nastavlja se na onu starozavjetnu, ali je u isto vrijeme i nadilazi. Naime, u Isusu Kristu nalazimo *puninu* Božje objave, *vrhunsku objavu ljubavi* Očeve prema čovjeku, *ispunjenje* Božjih obećanja i središte svekolike povijesti spasenja. "Zakon i Proroci" (dakle, Stari zavjet) upravljani su upravo prema njemu i u njemu nalaze svoje ispunjenje (usp. Lk 24,27: "*I poče od Mojsija te, slijedeći sve proroke, protumači im što se na njega odnosilo u svim Pismima*"). U Isusu Bog se, dakle, *definitivno* objavio ljudima i u njemu imamo nenadmašivi vrhunac objave.

Stari i Novi zavjet spaja zajednička tema Božje prisutnosti i Božjeg djelovanja u izabranom narodu. U svojoj strukturi "problem" Boga je u Novom zavjetu kvadriforman kao i u Starom zavjetu: četiri pitanja (u dva para) identična su u oba zavjeta (*egzistencijalno*: Je li Bog ovdje s nama?; *funkcionalno*: Što on čini ovdje za nas?; *epistemološko*: Kako možemo spoznati Boga-s-nama?; *onomastičko*: Kako ga možemo zvati i o njemu govoriti?). No, srž novozavjetne «problematike» u svezi s Bogom radikalno je nova (jer se radi o objavi po/u Sinu Božjemu), a novo je i ime Božje koje objavljuje Isus Krist: Bog je Otac i to u jedinstvu sa Sinom i Duhom Svetim.

Cijeli Novi zavjet je prije svega svjedočanstvo vjere mlade kršćanske zajednice (Crkve) u Isusa Krista; ta vjera se i temelji na objavi Božjoj u/po događaju Isusa Krista.⁸¹ Njezin temeljni aksiom je: "*Isus Krist jest Gospodin*", ili kraće: "*Gospodin Isus*" (usp. Rim 10,9; 1 Kor 12,3; 16,22 Kol 2,6; Otk 22,20). Ovaj naslov govori o Kristovu vrhovništvu, o gospodstvu samoga Boga, što pak znači da se na njega prenosi ono što je priličilo samo Jahvi, Bogu Izraelovu, u Starom zavjetu.

U Novom zavjetu, naime, problem Boga u novom obliku nameće sam Isus kada pita svoje učenike: "*A vi, što vi kažete, tko sam ja?*" (Mk 8,29). Ovo pitanje očito ima egzistencijalnu notu (kao i slična pitanja upućena Bogu u Starom zavjetu) i znači: "Ja

⁸¹ «Događaj Isusa Krista» obuhvaća sve je ono što je povezano sa Kristom, sve što se na njega odnosi.

koji sam sada s vama - tko sam ja i što sam ja za vas? Jesam li ja Mesija o kojem govore Pisma? Ako taj naslov kazuje moju službu, kako onda glasi moje ime? Tko je onaj kojeg ja nazivam Ocem? Jesam li ja Sin koji nosi božansko ime kao i Otac?" Ta i takva pitanja koja se vežu uz Isusa kruže oko problema Boga i oko njegove prisutnosti u povijesti. Egzistencijalno pitanje bi glasilo: Boravi li u prisutnosti Isusa Krista, čovjeka, sam Bog posred svoga naroda? Funkcionalno pitanje: Koja je uloga i zadaća Isusa Krista? Noetičko i onomastičko pitanje: Kako sada Boga spoznati, odnosno kako ga imenovati i o njemu govoriti?

Odgovor je: "*Gospodin Isus!*" i to je središnja tema apostolskog navještaja (kerigma). No, taj odgovor ima više dimenzija. Evo nekih: prije svega, Bog ostaje jednim jedinim Bogom Starog zavjeta, ali on je sada identičan s onim kojeg Isus naziva Ocem (*Abba*). Sada su *Bog* i *Otac* istoznačnice (grč. *ho Pater* = *ho Theos*) i to je sada novo Božje ime: Bog je "*Otac Gospodina našega Isusa Krista*", a Isus je njegov Sin koji također nosi božansko ime i koji nam objavljuje/donosi novo Božje ime. Nadalje, Otac kao jedan Bog i Sin kao naš Gospodin prisutni su među nama i u nama po Duhu Svetom koji je Duh Oca i Sina; oni nam ga šalju kao životvorca, istog dostojanstva i časti kao i oni sami. Po njemu mi postajemo djeca Božja i po njemu smo opunomoćeni da se Bogu obraćamo s "Oče" (usp. Rim 8,15; Gal 4,6).

To je sržni odgovor Novog zavjeta na staro Mojsijevo pitanje o imenu Božjem. No, sada će se odgovor morati formulirati u množini (usp. Iv 14,23) te bismo „staro“ ime Jahve (1. lice *Ehjah*) mogli ovako opisati: "*Mi jesmo i bit ćemo tu kao oni koji jesmo, bit ćemo tu.*" Trojica su ovdje kao oni koji *oni* jesu: u Trojstvu jedan Bog.

U središtu objave Boga u/po Isusu Kristu je pashalni događaj, tj. njegova smrt na križu i uskrsnuće. Ova tvrdnja ne znači umanjivanje važnosti Isusove povijesti i njegova povijesnog života. Naime, pashalni događaj baca svjetlo na Kristov misterij i "unatrag" (u smislu da nam pomaže bolje shvatiti Isusovu povijesnu egzistenciju) i "unaprijed", odnosno "u dubinu" (jer otkriva eshatološko značenje događaja Isusa Krista i njegovu preegzistenciju kao vječnog Sina Očeva).

Ovdje, naravno, nije moguće izložiti cjelovitu kristologiju niti sva pitanja koja ona uključuje. No, može biti korisno prizvati u sjećanje neke temeljne metodološke indikacije, kako bi se na ispravan način moglo tumačiti i shvatiti pitanje o "slici" Božjoj koju daje i otkriva Isus Krist.

1. Prije svega, Isusovu poruku (unatoč njezinoj novosti) valja smjestiti u okvir starozavjetnih obećanja; na taj način njegova poruka, odnosno on sam, predstavlja se kao ispunjenje obećanja i “*punina vremena*” (Gal 4,4). Uostalom, Isus je bio Židov; s jedne strane, njegovo navješćivanje govori da se služio i živom vjerskom tradicijom svoga naroda, a s druge strane, on svojom porukom o Bogu zauzima i kritički stav u odnosu na neke pomalo čudne tendencije koje su bile prisutne u ondašnjoj židovskoj vjeri u Boga i u vjerskoj praksi.⁸²

2. Potrebno je također razlikovati dvije “etape” događaja Isusa Krista, koje su međusobno usko povezane i sjedinjene, ali i različite u isto vrijeme. Prva je *predpashalna*, a druga je *postpashalna*. Prva se odnosi na *Isusa koji navješćuje*, tj. *Isusova kerigma*, a druga se odnosi na *navješćivanog Isusa Krista*, tj. *kerigma o Kristu*. Razlikovanje ovih dviju dimenzija kristološkog događaja pomaže boljem tumačenju i shvaćanju svekolikog značenja događaja Isusa Krista. Uskrsnuli Krist bez povijesnog (zemaljskog) Isusa riskira da (p)ostane samo mit i ništa više; povijesni Isus bez uskrsnuća riskira da bude shvaćen tek kao još jedan veliki prorok ili uzvišeni ideal čovječanstva, i ništa više.

3. Konačno, da bi se ispravno shvatilo mjesto događaja Isusa Krista u širokom horizontu kršćansko-biblijske objave, treba uzeti u obzir i analogiju s prethodnim središnjim događajima objave i samoočitovanja Jahve, Boga Izraelova, svome narodu. Kako je rečeno u prethodnom poglavlju, svaki od raznih događaja Božje objave ima progresivni karakter: nadovezuje se na prethodni, ali ga i dalje razvija, odnosno donosi i nešto novoga. To na poseban način vrijedi za događaj objave Boga u/po Isusu Kristu.

Prema tome, na temelju onoga što objavljuje Isus Krist, u ovom dijelu treba detaljnije razraditi neka pitanja i pronaći odgovore na njih. Ta pitanja su: Tko je onaj kojeg Isus naziva Ocem? Tko je on za Isusa i za nas? - Tko je Isus Krist za onoga kojeg on zove Ocem i tko je za nas? - Tko je Duh Sveti u odnosu na Oca i Sina i u odnosu na nas? Odgovore treba prije svega tražiti u Novom zavjetu.

⁸² Odnosi se to prije svega na razne mesijanizme prisutne u ondašnjim židovskim religiozno-političkim grupama, kao i na konkretnu praksu tih grupa.

NOVOZAVJETNI MONOTEIZAM

Pokušaj da se što je moguće vjernije reproducira Isusov navještaj (tj. objava) o Bogu mora poći od vjere u Boga njegovih otaca, jer i Isus je Židov, živio je ucijepljen u židovsku vjersku tradiciju. Ovdje ćemo se ograničiti na njegove izričaje o Bogu općenito, apstrahirajući za sada govor o trojstvenom Bogu.

Kad je bio upitan o prvoj između svih zapovijedi (usp. Mk 12,28-29), Isus odgovara sa zapovijeđu o ljubavi i citira starozavjetnu ispovijest vjere: “*Čuj, Izraele! Gospodin Bog naš Gospodin je jedini...*” Pismoznancu koji je postavio pitanje nije preostalo ništa drugo nego samo potvrditi Isusovu ispovijest svoje vjere (i vjere židovskog naroda), i to također riječima Starog zavjeta (usp. Mk 12,32-33; Pnz 4,35; 6,4).

To ispovijedanje vjere u jednoga jedinog Boga provlači se kroz cijeli Novi zavjet te ta istina pripada središnjem dijelu Isusove *Radosne vijesti*; ta činjenica, kao i vjera u Božju prisutnost i u Božje djelovanje u Božjem narodu, je ono što povezuje i spaja starozavjetnu objavu s novozavjetnom. Uostalom, u tome se, prema Isusovim riječima, sastoji život vječni, “*da upoznaju jedinoga istinskog Boga*” (Iv 17,3), ali i njega samoga, Isusa Krista, koji je Božji poslanik; u ovom posljednjem nalazi se velika novost novozavjetne objave.

Svjedočenje o jednom jedinom Bogu uvijek se nanovo vraća i u novozavjetnoj objavi (usp. Rim 3,10; 16,27; 1 Kor 8,6; Gal 3,20; Ef 4,6; 1 Tim 1,17; 2,5; 6,14; Jak 2,19; Otk 15,4). Novozavjetni monoteizam nije samo dio predaje preuzet iz Starog zavjeta, premda se izriče najčešće upravo starozavjetnim formulama. On je povezan s temeljnim vjerovanjem kršćanstva. Kada sv. Pavao, u jednom od najstarijih kršćanskih spisa, sažeto opisuje što se zbilo u događaju po kojem su Solunjani postali kršćani, on opet u prvom redu upućuje na živoga i istinitog Boga, u oprečnosti prema krivim bogovima i idolima (usp. 1 Sol 1,9). Upravo na Božjoj jedincatosti Pavao temelji dva svoja središnja zahtjeva: jednakopravni položaj svih pogana u novom Božjem narodu (usp. Rim 3,28-30; 10,12; 1 Tim 2,4-5) i jedinstvo mnogostrukog djelovanja Duha među kršćanima u jednom Kristovom tijelu (usp. 1 Kor 12,6; Ef 4,6).

U odnosu na starozavjetni monoteizam, velika novost koju donosi novozavjetna objava je vjera u jednoga jedinog Boga koji se manifestira u/po Isusu Kristu koji je njegov Sin, i koji je u savršenom jedinstvu sa Sinom i s Duhom Svetim. Jedan jedini Bog kojeg se ispovijeda nije, kao ni u Starom zavjetu, u prvom redu samo objekt samostalne ljudske spoznaje, nego je Bog živi koji djeluje, koji se objavljuje kroz svoje vlastito djelo spasenja; stoga formula novozavjetnog monoteizma ne glasi: "Postoji samo jedan Bog", nego: "Onaj koji se pokazao-objavio u Isusu Kristu i u spasenjskom duhovskom djelovanju koje je s njim došlo, to je taj jedini Bog". U tome je, dakle, temeljna razlika u odnosu na starozavjetni monoteizam.

Jedini Bog, koji je "*Otac Gospodina našega Isusa Krista*", kojeg novozavjetni vjernici ispovijedaju je živi Bog, živa osoba koja je bila na djelu i u starozavjetnoj povijesti spasenja, a definitivno se objavila u svome Sinu. Zbog toga novozavjetni vjernici rado uzimaju formule o "*Bogu Abrahamovu, Izakovu i Jakovljevu*", odnosno o "*Bogu otaca*" (usp. Mk 12,26; Mt 22,32; Lk 20,37; Dj 3,13; 5,30; 22,14), o "*Bogu Izraelovu*" (usp. Mt 13,31; Lk 1,68; Dj 13,17; 2 Kor 6,16; Heb 11,16), o "*našem Bogu*" (usp. Mk 12,29; Lk 1,78; Dj 2,39; 1 Kor 6,11; 1 Sol 2,2; 1 Tim 1,1; Heb 12,29; 2 Pt 1,1; Otk 4,11), o "*mome Bogu*" (usp. Lk 1,47; Rim 1,8; 2 Kor 12,21; Fil 1,3; Otk 3,12). S druge pak strane, govore također o *Bogu i Ocu Gospodina našega Isusa Krista* (usp. Rim 15,6; 2 Kor 1,3; 11,31; Ef 1,3) ili o *Bogu našega Gospodina Isusa Krista* (usp. Ef 1,17). Taj konkretni i osobni Bog je jedini Bog kojeg novozavjetni monoteizam valjano ispovijeda. Tko ispovijeda jednoga Boga, a ne želi ga ispovijediti kao "*Oca našega Gospodina Isusa Krista*", taj ne misli na Boga kojeg ispovijeda Novi zavjet i prva Crkva, jer "*mi nemamo nego jednog Boga*" (1 Kor 8,6) koji je Otac Isusa Krista.

BOG - SVEMOGUĆI OTAC

Kršćani stoljećima započinju svoju ispovijest vjere riječima: "Vjerujem u Boga, Oca svemogućega, Stvoritelja neba i zemlje..." Temelj toga novoga određenja i tumačenja Božjeg imena nazivom *Otac* leži u biblijskoj objavi koja svoj vrhunac i svoju konačnicu ima u osobi Isusa Krista.⁸³

Riječ *otac* označava iskon, začetnika života; on je darovatelj, hranitelj i čuvar života. Osim toga, *otac* također označava i moć, autoritet, životnu potporu i dobrotu, skrb i pomoć. Naravno, sve te funkcije bitno su vezane i za majčinstvo majke, kako govori naše ljudsko iskustvo, te su stoga očinstvo i majčinstvo korelativi.

No, ispovijedanjem vjere u Boga kao Oca, ispovijedaju li kršćani time i Boga nekakvoga patrijarhalnog društva, apsolutnu moć očeva u obiteljima i dominantnu snagu muškaraca u javnom životu, ili pak time ispovijedaju jedinstveni misterij Boga kojega je Isus iz Nazareta nazivao *Abba-Ocem*? Ispovijedaju li time apsolutnu ovisnost svakog stvorenja o svemogućem božanskom Ocu, ili proglašavaju slobodu djece Boga Oca? Ovo su tek neka od pitanja koja se postavljaju u suvremenom svijetu i u postmodernoj kulturi koju se (s razlogom!) naziva kulturom sumnje i kritike. Ta i takva kultura sve, u pravilu, stavlja u pitanje, pa tako i figuru oca, figuru koja je jedan od temelja kulturne i religiozne povijesti, figuru koja se odnosila na začetnika i izvorište života: otac je, kako reče jedan suvremeni teolog, stvarateljski početak, čuvar i hranitelj života, on predstavlja red života, izraz je snage i autoriteta, ali istodobno naklonjenosti, dobrote, pozornosti i pomoći.⁸⁴ Takva slika oca danas je podložna kontestaciji, izbljedila je i postala nesigurna, dapače, postala je teško shvatljiva i još teže prihvatljiva, jer se - prema mnijenju mnogih - radi o odviše patrijarhalnoj slici oca. Zbog toga će M. Horkheimer zaključiti da nema više očeva, ako se pod izričajem *otac* podrazumijeva ono što se prije, tijekom povijesti, podrazumijevalo. Nalazimo li se u tom slučaju na "putu koji vodi prema bez-očinskom društvu"?⁸⁵ Razvija li se doista moderno industrijsko društvo u "društvo

⁸³ Usp. I. KARLIĆ, *Bog Otac Isusa Krista i Otac ljudi*, u: OŽ 54/1 (1999) 49-67.

⁸⁴ Usp. W. KASPER, *Bog Isusa Krista*, Đakovo 1994., 209-243; ovdje: 209-211; F. COURTH, *Bog trojstvene ljubavi*, Zagreb, 1999., 80-90.

⁸⁵ Usp. A. MITSCHERLICH, , *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie*, München 1963; Y. SPIEGEL, *Dio come Padre in una società senza padre*, u: *Concilium*, XVII/3 (1981) 13-26.

bez oca”? Uostalom, ako nedostaje iskustvo ljudskog oca, ili ako je ono negativno obilježeno, ili ako se do krajnosti kontestira sam pojam i uloga oca, kako onda govoriti o Bogu kao Ocu, kako navješćivati i ispovijedati Božje očinstvo? Očito, u tom kontekstu postaje “problematičan” i sam pojam Boga te se i njega stavlja na optuženičku klupu, što je moderni ateizam i učinio.

Mnogi su razlozi i raznovrsna je pozadina tog “očinskog debakla”. Jedan od njih svakako je i *progresivno nestajanje patrijarhalnog društva*, ali izgleda da to ipak nije temeljni razlog. Njega bi se moglo tražiti u *modernom ateizmu*, čija je polazišna točka čovjek, njegova sloboda, njegova potpuna autonomija i njegova snaga. U ime toga i takvoga čovjeka odbacuje se svaki autoritet, odbacuje se i Boga, jer njegova egzistencija ugrožava čovjeka. Takav način razmišljanja, koji se veže uz imena M. Stirnera, F. Nietzschea, J. P. Sartrea i drugih, dovodi do “ubijanja svih otaca”, zemaljskih i nebeskih, osobnih i kolektivnih.⁸⁶ Ključna riječ u takvoj kontestaciji oca i očinstva je *sloboda*, radikalna sloboda od svih spona i zapreka, od svih očeva i bogova, sloboda ne samo od religije, nego i od samog razuma. U svemu tome nema, dakle, mjesta ni za kakav autoritet, ni za kakvog oca niti Oca, jer - prema Sartreu - “nema dobrih otaca”, svaki otac ograničava i oduzima slobodu. To se posebice odnosi na Boga Oca, čija egzistencija oduzima prostor i dah čovjeku i njegovoj slobodi. Prema tome, u ime čovjeka treba odbaciti Boga, obojica ne mogu biti. Zbog toga čovjek treba “pročistiti nebo”, kako je govorio Nietzsche, jer samo tako on će doista biti gospodar i tvorac svog usuda, “*faber suae fortunae*”.

Frontalni napad na Božje očinstvo susreće se i kod utemeljitelja *dubinske psihologije, psihoanalitičara S. Freuda*. U svojim djelima on dolazi do zaključka da je čovjekova vjera u Boga Oca zapravo “kompleks oca”; naime, nakon što je u djetinjstvu proživio iskustvo zaštite i potpune ovisnosti o svom ocu, čovjek i kao odrasla osoba, kada se nađe pred poteškoćama i životnim neprilikama, nesvjesno u sebi i oko sebe stvara situaciju u kojoj se nalazio kao dijete, samo što sada mjesto zemaljskog oca preuzima svemogući božanski Otac. Tako će Freud i doći do zaključka da je korijen svake religiozne formacije “nostalgija za ocem”, odnosno

⁸⁶ O ovoj tematici usp. E. GILSON, *L'ateismo difficile*, Milano 1983, 13-57.

“oživljavanje ideala oca”, a sve bi to bile zapravo tek iluzije (o nebeskom Ocu) i projekcije vlastitih potreba koje se hipostatiziraju i stvaraju osobu (nebeskog Oca).⁸⁷

Feministička teologija i *moderni ženski pokret* predstavljaju također svojevrsan protest protiv patrijarhalnih društvenih oblika bilo na nebu, bilo na zemlji, a to je dovelo i do kritike predodžbi o Bogu kao Ocu. Tako će C. Halkes reći da “ne uspijeva Boga nazivati imenom ‘Otac’, da ‘Oče naš’ ne može više moliti”.⁸⁸ Ne radi se ovdje o nepotrebnom ili marginalnom pitanju, jer - kako reče jedna teologinja - “ako je Bog muškarac, onda je i muškarac - Bog.” S jedne strane, feministička teologija predstavlja pomalo neočekivanu pomoć teološkom razmišljanju. Ona je zapravo izazov da se predodžba o ocu, a time i o Bogu kao Ocu, kritički i dublje shvati te iznova otkrije u svojem izvornom biblijskom značenju. Njezin najveći doprinos sastoji se u tome da je “prisilila” suvremenu teologiju na čitanje biblijske poruke s novim kategorijama, odnosno s dubljim shvaćanjem Božjeg očinstva-materinstva. Radi se o procesu zdrave “demitizacije” svetih spisa koji su nastali i bili napisani u razdobljima u kojima je bio dominantan mashilistički duh.

S druge strane, feminizam i pojedine struje feminističke teologije otišli su u drugu krajnost. Prema njihovu mnijenju, svaki pokušaj “ublažavanja” mashilističke figure biblijskog Boga beskoristan je i ne može dovesti ni do kakvih promjena. Zbog toga su i došle do drastičnog zaključka: biblijsku religiju valja u potpunosti odbaciti i umjesto nje treba uvesti vjeru u Božicu i u “majku prirodu”, koja je, tvrde, već postojala prije patrijarhalnog doba, u eri matrijarhata. U ime takve religioznosti odbacuje se, dakle, biblijskog Boga kao Oca.

Posljednjih desetljeća može se opaziti u suvremenom društvu jedna pojava koja se, na svoj način, također opire govoru o Božjem očinstvu. Jedan od temeljnih atributa biblijskog Boga je milosrđe; Bog je “*milosrdni Otac i Bog svake utjehe*” (2 Kor 1,3) koji očituje svoju svemoć posebice milosrđem i praštanjem. *Kategorija milosrđa*, međutim, kao da je u suvremeno doba ostavljena po strani. Naime, suvremena kultura i mentalitet ljudi našeg vremena žele biti usmjereni na

⁸⁷ Usp. S. FREUD, *Totem und Tabu*, Frankfurt 1994; ISTI, *Die Zukunft einer Illusion*, Frankfurt 1948; ISTI, *Bewusstsein und Unbewusstes*, Frankfurt 1975; o tome također usp. P. RICOEUR, *Die Vatergestalt - vom Phantasiebild zum Symbol*, u: ISTI, *Hermeneutik und Psychoanalyse*, München 1974.

⁸⁸ C. HALKES, *I motivi della protesta contro Dio-Padre nella teologia femminista*, u: *Concilium*, XVII/3 (1981) 168-180.

izgrađivanje društva u kojem bi vladala pravda, pravo i zakonitost, što bi pak, uz pomoć vrhunski razvijenih znanosti i tehnike, trebalo dovesti suvremeno društvo do doba u kojem bi čovjek sve sebi podložio i tako zagospodario svime što postoji, pa i ljudima, naravno slabijima od sebe. U svemu tome praktično i nema mjesta za kategoriju milosrđa.⁸⁹

Ovakvi i slični načini razmišljanja te neki pokreti u suvremenom svijetu razlozi su i pozadine “očinskog debakla”, odnosno odbacivanju govora o Bogu kao Ocu i o Božjem očinstvu. Upravo zbog toga kršćanstvo i suvremena kršćanska teologija imaju pred sobom dvostruku zadaću: uvijek iznova sjećati se prvog članka svoje ispovijesti vjere te tražiti odgovor na pitanje: “Što znači priznavati Boga kao svemogućeg Oca?”, kako bi ga jasno protumačena i prihvatljiva ponudila svim ljudima.

1. Bog kao “Otac” u Starom zavjetu

Naziv “otac” za Boga i nije specifičnost židovske religije. Za razliku od okolnih naroda, kojima je bilo sasvim normalno govoriti o svom vrhovnom bogu kao ocu koji je smatran kao praotac dotičnog naroda u gotovo naravnom smislu, Izrael počinje izričito govoriti o Bogu kao Ocu relativno kasno i dosta rijetko.⁹⁰ Jedan od glavnih razloga tomu je upravo politeizam okolnih naroda, čiji je pojam o bogu (bogovima) kao ocu mogao predstavljati opasnost za izraelski monoteizam. Za Izraela Bog je prije svega - Bog: najprije se očituje njegova apsolutna transcendentnost, a njegovo očinstvo manifestira se poslije. Upravo tu se može tražiti originalnost izraelske vjere u Boga kao Oca; motiv vjerovanja u njegovo očinstvo je *izabranje*: on je izabrao Izraela i sklopio s njime *Savez*. Stoga, Bog je Otac ne zato što bi rađao sinove, nego zato što slobodno izabire Izraela kao svoga sina. Ne radi se, dakle, o naravnom očinstvu, nego o očinstvu koje se temelji na izabranju i na Savezu. Tek od tih događaja Izrael postaje svjestan svoga posebnog odnosa s Jahvom; njegovo očinstvo za Izraela je posljedica ili pojašnjenje saveza sa svojim Bogom. Prema

⁸⁹ Nadovezujući se na učenje Drugoga vatikanskog sabora (usp. na primjer *Gaudium et spes*, 2), papa Ivan Pavao II., u svojoj enciklici *Dives in misericordia*, prilično oštro osuđuje to odbacivanje milosrđa u suvremenom društvu.

⁹⁰ U Starom zavjetu Jahvu, Boga Izraelova, jasno se naziva Ocem tek od doba proroka, i to tek 11 puta.

tome, Bog nije na isti način otac svim narodima (jer je sve stvorio), kao što je Otac Izabranom narodu.

U Starom zavjetu Boga se naziva Ocem ponajprije u kolektivnom smislu: Bog je Otac svog naroda.⁹¹ Tek u nekoliko tekstova naziva ga se Ocem pojedinca: radi se ili o kralju, koji personificira svekoliku naciju (usp. na primjer 2 Sam 7,14; Ps 89,27; Ps 2,7), ili o određenoj kategoriji osoba (usp. Ps 68,6: “*Otac sirota, branitelj udovica Bog je u svom svetom šatoru*”). Jedan od prvih proroka koji govori o Božjoj očinskoj ljubavi je Hošea. Istina, on ne rabi izričito riječ “otac”, ali ideja očinstva i odgovarajuća ideja sinovstva jasno je prikazana u njegovim tekstovima (usp. Hoš 11,1-4.7-8). No, ovaj prorok ne govori o Božjoj ljubavi samo preko očinske, nego i preko majčinske figure. Da bi što jasnije izrazio Božju ljubav i milosrđe prema Izraelu, Hošea rabi dva izraza: jedan koji se više odnosi na muški rod (*hesed* = *ljubav*, odnosno *milosrđe*, u smislu vjernosti dviju osoba koje sklapaju savez) i jedan koji se više odnosi na ženski rod (*rahamim*, od *rehem* = *utroba*, u smislu ljubavi između majke i ploda njezine utrobe; usp. Hoš 11,8). Božja očinska ljubav i milosrđe biva na neki način kompletirana i u Deuteroizaiji (usp. Iz 49,14-15; 66,13).

Glede ovog Jahvina “majčinstva”, radi se o izvornom iskustvu Izraela.⁹² Za okolne politeističke narode bilo je normalno govoriti i o božici ili božicama, jer se ipak radilo o određenim projekcijama ljudskog iskustva. Međutim, za Jahvu, Boga Izraelova, apsolutno transcendentnoga, ne može se reći da je muško ili žensko; u svom odnosu s Izraelom on se objavljuje s obilježjima koji su svojstveni i muškom (tj. očinskom) i ženskom (tj. majčinskom). U tom smislu valja shvaćati pravo značenje tzv. antropomorfizama koje rabi Stari zavjet za opisivanje Božjeg identiteta i djelovanja. Njima se želi naglasiti Jahvina punina osobnosti, i to polazeći od ljudskog iskustva, te zbog toga ih se ne smije apsolutizirati niti doslovno shvaćati i tumačiti.

Jedan od prvih jasnih izričaja o Bogu kao Ocu nalazi se kod proroka Jeremije: “*Oče moj, ti si prijatelj mladosti moje!*” (Jer 3,4). Prorokova nakana je: govoriti izraelskom narodu o velikoj i vjernoj Božjoj ljubavi kojom on obasipa svoj narod; unatoč njegovim nevjerama (usp. Jer 2), on mu prašta i poziva ga da se vrati svome Bogu koji ima očinsko srce (usp. Jer 3,19; 31,9).

⁹¹ O ovoj tematici usp. F. X. DURWELL, *Il Padre. Dio nel suo mistero*, Roma 1995, 31-48.

⁹² Usp. TAMARUT A., *Bog – Otac i Majka*, Zagreb, 2002.

Svjedoci Božje očinske ljubavi su i razni psalmi (usp. na primjer Ps 27,10; 80; 103,8.13-14) koji posebice govore o Božjoj očinskoj samilosti i milosrđu kao o njegovim temeljnim atributima.

Bog u isto vrijeme i otac i majka, i očinskih i majčinskih osjećaja prema čovjeku, milosrdan i blag, dobrohotan i uviđavan, Bog koji poznaje ljudska ograničenja, koji zaboravlja uvrede i oprašta grijeh, takav je Bog Otac u Starom zavjetu. Budući da je Otac, on traži i poslušnost od svoga "prvorođenca", Izraela, ali i tu prevladava njegova očinska ljubav i nježnost koje nikakva nevjera ili neposluh ne može poništiti: "U ljubavi vječnoj smilovah se tebi" (Iz 54,8). Tako Jahve, Bog Izraela, "izlazi" iz samoga sebe te na taj način pripravlja "puninu vremena" i svoj "silazak" - po Sinu - među ljude. Očito, sa svim time dobro je pripremljena novozavjetna prispodoba o dobrom Ocu (ili o "izgubljenom sinu").

Približavajući se kraju starozavjetne epohe, susreću se u Starom zavjetu i neke novosti glede govora o božanskom očinstvu. Širenje helenizma i kontakt sa helenističkim načinom razmišljanja imao je određenog odjeka i u palestinskom svijetu.⁹³ Religija sve više biva shvaćana kao osobni izbor te se sve češće govori o izravnom odnosu pojedinca s nebeskim Ocem. Upravo takav govor nalazi se kod *Siraha* i u *Knjizi Mudrosti*.

Sirah u molitvi zaziva Boga Oca kao individuum (tj. u jednini) i zahvaljuje mu na isti način. Boga se naziva "Ocem i vladarom moga života", "Ocem i Bogom moga života" (Sir 23,1.4), "mojim Ocem" (Sir 51,10), a to je očita novost u odnosu prošlost, kada se Boga nazivalo Ocem prije svega u kolektivnom smislu.

I *Knjiga Mudrosti* govori o Božjem očinstvu s osobnim obilježjima. No, osim što se govori da je Bog Otac svakog pojedinog čovjeka, kaže se također da je on u isto vrijeme i Otac svih ljudi; svaki pojedinici i svi zajedno mogu mu se obraćati nazivajući ga Ocem (usp. Mudr 11,23-24; 14,3; 15,1).

Govoreći jasnije o sveopćem Božjem očinstvu, kao i o Bogu kao Ocu pojedinca, ovi tekstovi s pravom se smatraju kao prijelazne točke između Staroga i Novog zavjeta. Upravo na tu tradiciju nastavljat će se Isus iz Nazareta, premda su u

⁹³ Treba ipak upozoriti da je helenistički utjecaj na neke starozavjetne knjige samo verbalne naravi. Bog kao Otac u Starom zavjetu ima sasvim drugačija obilježja od poganskih vjerovanja u božansko očinstvo.

njegovo vrijeme pripadnici nekih religiozno-političkih pokreta (prije svega farizeji, pismoznanci i saduceji) ispustili središnju misao starozavjetne objave o Bogu kao Ocu i “zamijenili” Boga (Oca) saveza s Bogom zakona.

2. Bog kao “Otac” u Novom zavjetu

Relativno bogata objava Boga kao Oca u Starom zavjetu nalazi se i u temeljima novozavjetnih knjiga. Ipak, glede Božjeg očinstva Novi zavjet donosi jednu veliku novost i jedan “kvalitativni skok” u odnosu na Stari: božansko očinstvo shvaća se na naravan način, tj. Bog je naravni Otac i njegovo očinstvo ne temelji se više samo na izabranju nekog naroda ili na savezu s njime, nego je Otac koji ima Sina i taj Sin doista je odvijeka rođen od Boga Oca. Za Novi zavjet Bog je Otac prvenstveno u tom smislu i to je apsolutna novost novozavjetne poruke. Stoga se mijenja i molitva upućena Bogu, kako dobro zapaža F. X- Durrwell: “Židovi su u svojoj molitvi blagoslivljali Boga zbog njegove uzvišenosti i zbog njegovih djela u korist Izraela. Izgovarajući ime Vječnoga, dodavali su uvijek: ‘Neka je blagoslovljen!’ U svojoj novoj vjeri, Isusovi učenici nastavljali su blagoslivljati toga istog Boga, ali su dodavali novi neočekivani motiv, prije nepoznat, koji potpuno obnavlja ideju o Bogu: ‘Blagoslovljen Bog, Otac Gospodina našega Isusa Krista!’ (1 Pt 1,3)”.⁹⁴ Ovakav novozavjetni govor upućuje na trinitarni kontekst, unutar kojega je smješten i govor o Božjem očinstvu u odnosu na ljude. Da je Bog Otac svoga jedinorođenog Sina, da se njegovo očinstvo proteže na sve stvoreno, na svekoliku povijest spasenja i na sve ljude, ne bi nitko znao da sam Bog nije to objavio po svom Sinu kojega je poslao na svijet i po kojemu je očitovao ljudima svoje otajstvo.

Druga velika novost koju donosi novozavjetna objava Boga Oca, posebice u odnosu na starozavjetni monoteizam, je vjera u jednoga jedinog Boga koji se manifestira u/po Isusu Kristu koji je njegov Sin, i koji je u savršenom jedinstvu sa Sinom i s Duhom Svetim. Jedan jedini Bog kojeg se ispovijeda nije, kao ni u Starom zavjetu, u prvom redu samo objekt samostalne ljudske spoznaje, nego je Bog živi, koji djeluje, koji se objavljuje kroz svoje vlastito djelo spasenja; stoga formula novozavjetnog monoteizma ne glasi: “Postoji samo jedan Bog”, nego: “Onaj koji se pokazao-objavio u Isusu Kristu i u spasiteljskom duhovskom djelovanju koje je s njim

⁹⁴ F. X. DURRWELL, *nav. dj.*, 14.

došlo, to je taj jedini Bog". U tome je temeljna razlika u odnosu na starozavjetni monoteizam.

Jedini Bog, koji je "*Otac Gospodina našega Isusa Krista*" i kojeg novozavjetni vjernici ispovijedaju, je živi Bog, živa osoba, koja je bila na djelu i u starozavjetnoj povijesti spasenja, a definitivno se objavila u svome Sinu. Zbog toga novozavjetni vjernici rado uzimaju formule o "*Bogu otaca*", odnosno o "*Bogu Abrahamovu, Izakovu i Jakovljevu*", (usp. Mk 12,6; Mt 22,32; Lk 20,37; Dj 3,13; 5,30; 22,14), o "*Bogu Izraelovu*" (usp. Mt 13,31; Lk 1,68; Dj 13,17; 2 Kor 6,16; Heb 11,16), o "*našem*" Bogu (usp. Mk 12,29; Lk 1,78; Dj 2,39; 1 Kor 6,11; 1 Sol 2,2; 1 Tim 1,1; Heb 12,29; 2 Pt 1,1; Otk 4,11), o "*mom*" Bogu (usp. Lk 1,47; Rim 1,8; 2 Kor 12,21; Fil 1,3; Otk 3,12). S druge pak strane, govore također o *Bogu i Ocu Gospodina našega Isusa Krista* (usp. Rim 15,6; 2 Kor 1,3; 11,31; Ef 1,3) ili o *Bogu našega Gospodina Isusa Krista* (usp. Ef 1,17). Taj konkretni i osobni Bog je jedini Bog kojeg novozavjetni monoteizam valjano ispovijeda. Tko ispovijeda jednoga Boga, a ne želi ga ispovjediti kao "*Oca našega Gospodina Isusa Krista*", taj ne misli na Boga kojeg ispovijeda Novi zavjet i prva Crkva, jer "*mi nemamo nego jednog Boga*" (1 Kor 8,6) koji je Otac Isusa Krista.

2.1. Isus - objavitelj Oca

Četvrti evanđelist svečano proklamira: "*Boga nitko nikada ne vidje: Jedinorođenac, Bog, koji je u krilu Očevu on nam ga obznani.*" Bog nije bio nepoznat, njegovi "tragovi" vidljivi su u svemu stvorenom, ali nitko nije vidio njegovo «lice», niti ga je pravo spoznao u njegovu očinstvu. Nitko ga ne poznaje tako kao njegov Sin koji je u njegovu "krilu" i koji ga jedini može pravo spoznati i kao takav pričati tko je i kakav je Bog, jer on je Riječ (*Logos*) Očeva, odnosno objavitelj Oca od kojega je i rođen. Kao takav, on uvodi i ljude u spoznaju o Bogu Ocu, i to na različite načine: govori ljudima da imaju Oca na nebesima, da se mogu pouzdati u njega kao u pravoga Oca (usp. Mt 6,32), da mu - kao pravi sinovi - trebaju nalikovati (usp. Mt 5,45-48); uči ih i moliti se Ocu (usp. Lk 11,2), govori im o njegovoj veličini i brizi za sva stvorenja (usp. Mt 6,25-32), o njegovoj bliskosti s malenima (usp. Mt 11,25; Lk 10,21), o njegovu upornom traženju izgubljene ovce (usp. Mt 18,12-14)... Sve tzv. prispodobe o milosrđu, u kojima Isus "brani" svoje pravo da se brine za slabe i grešne, predstavljaju zapravo Boga Oca. Bilo koji starozavjetni prorok mogao bi,

doduše, govoriti sličnim riječima o Bogu, no Isus tvrdi i ono što se nitko ne bi nikada usudio reći: taj Bog, Otac svih ljudi, na poseban i jedinstven način je *njegov Otac*: “*Slavim te, Oče... Objavio si ovo malenima... Da, Oče... Sve je meni predao Otac moj... Nitko ne poznaje Oca doli Sin...*” (Mt 11,25-27). Isus je Sin, Bog je Otac, neusporedivo je “više Otac” nego li je to mogla zamisliti Izraelova vjera; Isus je pravi Sin pravoga Boga Oca, odnosno Bog koji dolazi na svijet je, prije svega, Otac Isusa iz Nazareta. To je središnje svjedočanstvo koje pružaju sva četiri Evanđelja.

Sinovski odnos s Bogom Ocem sam Isus posebice jasno izražava izrazom *Abbà*, kojeg se susreće i u evanđeljima (usp. Mk 14,36) i kod Pavla (usp. Rim 8,15; Gal 4,6). *Abbà* znači “otac”, ali, budući da taj izraz pripada zapravo djetinjem govoru, kazuje o intimnom, nježnom i duboko familijarnom odnosu te ga se prevodi zapravo s našim izrazom “tata”.⁹⁵ *Abbà* je izraz aramejskog podrijetla i zajedno s izričajem *Immà* (“mama”) predstavlja prve riječi koje dijete izgovara kada se obraća onima u koje ima neograničeno povjerenje. Nikada se Židov nije obraćao Bogu s izričajem *Abbà*, bilo bi to previše “šokantno”, no za Isusa je to bilo normalno, što zapravo govori o njegovu jedinstvenom odnosu i o njegovoj bliskosti i “familijarnosti” s Bogom Ocem. Neki autori smatraju da je Isus rabio upravo taj izričaj u svim svojim molitvama. Smatraju da u svih 18 slučajeva, u kojima se –prema evanđeljima - Isus obraća Bogu nazivajući ga Ocem (*Pater* u izvornom grčkom tekstu), tu riječ treba smatrati kao prijevod aramejskog *Abbà*. U svakom slučaju, valja uočiti da svi tekstovi u kojima se na Isusovim ustima nalazi riječ “Otac”, dolaze nakon Petrove ispovijesti, a moguće ih je svrstati u *četiri velike molitve*: *Isusova hvalospjevna molitva* (usp. Mt 11,25-27; Lk 10,21, čemu se približava i Iv 11,41), *molitva u Getsemanskom vrtu* (usp. Mk 14,36), *molitva na križu* (usp. Lk 23,34.46), *svećenička molitva* (usp. Iv 17,1.5.11.21.24.25).

Više puta, posebice u Matejevju evanđelju, Isus rabi i izraz “*moj Otac*” kada govori o Bogu u trećem licu, za razliku od izraza “*vaš Otac*”, kada govori o Bogu u kojeg vjeruju učenici i svi ostali. Otac kojeg on objavljuje i navješćuje nije nikakav općeniti “nebeski Bog Otac”, nego je ekskluzivno Otac tog Sina Isusa. Očinstvo tog Oca ne može biti objavljeno ni od koga drugog, doli od Sina Isusa; ljudi mogu doći k

⁹⁵ Usp. J. JEREMIAS, (1966), *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966; W. MARCHEL, *Dieu Père dans le NT*, Paris 1966; *Abba, Père*, Roma 1971; J. GUILLET, *Un Dieu qui parle*, Paris 1977.

tom Ocu samo po zajedništvu sa Sinom. Osim toga, ako Isus naziva Boga “*moj Otac*”, govori zapravo o svom posebnom odnosu s Bogom, drugačijem nego li ga imaju s Bogom ostali ljudi. Jedan Ivanov izričaj jasno govori o toj razlici: “*Uzlazim Ocu svome i Ocu vašemu, Bogu svome i Bogu vašemu*” (Iv 20,17). Ta dva odnosa su heterogena među sobom: Isus je Sin Boga Oca na jedinstven, naravan, način; svi drugi su “sinovi u Sinu”, odnosno posinjeni. Božansko očinstvo u odnosu na vjernike ipak je na jednom “drugom nivou”.

O tome govori i svojevrsna formula ispovijesti vjere, “*Otac Isusa Krista*” ili “*Otac Gospodina našega Isusa Krista*”, koju često rabi Pavao (usp. Rim 15, 6; 1 Kor 1,3; 2 Kor 1, 3; 11, 31; Ef 1, 3; 3,14). Analizirajući ovu teološku formulu otkrivamo da se i tu zadržava govor o ekskluzivnom odnosu kojeg ima Isus sa svojim Ocem. Otac Isusa Krista je baš Isusov Otac i ničiji drugi. Ljudi dolaze u zajedništvo s Isusovim Ocem preko samog Isusa: ako je on naš Gospodin, ako ga takvim priznajemo, onda će “njegov Otac” biti i “naš Otac”, odnosno postat ćemo sinovi i kćeri njegova Oca (usp. Rim 8,15; Gal 4,6).

Posljednje evanđelje pruža vrhunac takve objave Boga Oca i može ga se smatrati predivnim himnom Božjem očinstvu kojeg je ispjevao Sin. Već u Ivanovu proslavu iznosi se “uzvišena” teologija o Ocu i Sinu. Bog je Otac odvijeka, jer odvijeka je rodio jedinog Sina koji mu je jednak. Manifestirajući Oca, utjelovljeni Sin dovršava posljednju i konačnu objavu te svojim životom, djelima, riječima i ponašanjem uslišava jednu od temeljnih molbi čovječanstva: “*Pokaži nam Oca i dosta nam je*” (Iv 14,9.10; usp. 10,30). Otac je podrijetlo i sadržaj objave, a Sin je onaj koji objavljuje. Tko njega vidi i upozna, vidi i poznaje Oca (usp. Iv 14,7-10). I Ivanu je važno naglasiti da po Sinu i ljudi imaju pristup Ocu, odnosno da po njemu postaju sinovi i kćeri Boga Oca. Jer, ne postaje se takvim samim rođenjem (usp. Iv 1,13), nego “*ponovnim rođenjem, odozgo*” (Iv 3,3-6). U tom slučaju nismo sinovi i kćeri samo po imenu, nego stvarno. Ivan je tu doista jasan: “*Koliku nam je ljubav darovao Otac: djeca se Božja zovemo, i stvarno jesmo*” (1 Iv 3,1).

U Ivanovu evanđelju uočava se još jedna izvanredno važna tematika o spasenjskoj objavi Boga Oca koja se nalazi u Isusovoj *velikosvećeničkoj molitvi* (usp. Iv 17). Misao-vodilja te molitve nalazi se već na početku: *proslava (slava, doksa)*

Oca i Sina; u njoj je spasenje ili, kako Ivan veli, život. A život se sastoji u tome da ljudi upoznaju jedinoga pravog Boga i Isusa Krista kojeg je on poslao (usp. 17,3).⁹⁶

Ova središnja tema razvija se dalje u pojedinostima. Proslava Oca po Sinu događa se tako da Sin do kraja izvodi Očevo djelo (usp. 17,4) objavljujući ljudima Očevo ime (usp. 17, 6), vodeći ih k vjeri (usp. 17,8) i posvećujući ih u istini (17,17-19). Usporedo s proslavom po posvećenju u istini ide i priopćenje života; Otac ima taj život u sebi; on je dao i Sinu da ima taj život u sebi (usp. 5,26) i da ga daruje ljudima (usp. 17,2). Taj život od Oca sastoji se u tome da ljudi spoznaju da je sam Isus Krist život, jer on je život od života, Bog od Boga, svjetlo od svjetla (usp. 17,7). Život se, dakle, sastoji u spoznaji slave koju Isus ima kod Oca prije nego li je bilo svijeta (usp. 17,5): “Oče, hoću da i oni koje si mi dao... gledaju moju slavu koju si mi dao jer si me ljubio prije postanka svijeta” (17,24). Tko to priznaje, ima udjela u toj vječnoj ljubavi (usp. 17,23.26), u slavi Oca i Sina (usp. 17,22). Spoznaja i ispovijedanje Isusovoga vječnog bogosinovstva znači zajedništvo s njim i, po njemu, s Bogom (usp. 17,21-24).

Proslava Oca po Sinu ide za tim da i učenici budu dionici te proslave i vječnog života. Tako Isusova hvalidbena molitva postaje (u drugom dijelu) prosidbenom molitvom, doksologija postaje epiklezom. Radi se o očuvanju u istini (usp. 17,11), te da učenici ostanu međusobno u jedinstvu, s Isusom i, po Isusu, s Ocem (usp. 17,21-24). Ta Isusova molitva za učenike je zapravo molitva za slanje *drugog Parakleta*⁹⁷, Duha Svetoga (usp. 14,16); on je Duh istine (usp. 14,17) koji ih treba uvesti u svu istinu⁹⁸ (usp. 16,13). On to čini tako što proslavlja Isusa (usp. 16, 14) i svjedoči za njega. Duh ne uzima od svojega nego od onoga što je Isusovo, a što Isus ima od Oca (usp. 16,14s.; 14,26). Po Duhu Svetom zajedništvo između Oca i Sina postaje zajedništvom među vjernicima: po Duhu vjernici su uvedeni u ono jedinstvo koje je značajka Božjeg bića (usp. Iv 10,38; 14,10-11.20.23; 15,4s.; 17,21-26).

⁹⁶ *Upoznati* ili *spoznati* kod Ivana označuje više nego intelektualni proces; istinska spoznaja uključuje priznanje gospodstva i vladavine Božje, proslavu Boga. Tko Boga *spoznaje* kao Boga, priznaje ga i proslavlja, taj je u svjetlosti, posjeduje smisao života i svjetlost koja svijetli u svojoj stvarnosti (usp. Iv 1,4). Tako je doksologija (slavospjev Bogu) u isto vrijeme i soteriologija (spasenje čovjeka).

⁹⁷ Porijeklo naziva *Paraklet* nije posvema razjašnjeno (usp. Iv 14,16.26; 15,26; 16,7); izraz izvorno označava onoga koji je “pozvan da bude blizu”, “odvjetnik”; u ovim tekstovima pak ima značenje “pripomoć”, “pomoćnik”.

⁹⁸ Izrazom *istina* kod Ivana se ne označava skup stvarnih ili poučnih izreka, nego Božja stvarnost koja je se očitovala u utjelovljenom *Logosu*, kao život i svjetlo za ljude (usp. Iv 1,14.17).

Jedinstvo između Oca i Sina postaje po Duhu temeljem koji omogućuje i stvara jedinstvo vjernika, koje sa svoje strane treba djelovati u svijetu kao primjer i znak (usp. 17,21). Objava vječne ljubavi postaje tako skupljanje raspršenog stada oko jednog pastira (usp. 10,16). Dakle, jedinstvo, mir i život svijeta ostvaruju se objavom slave Oca, Sina i Duha Svetoga. Trinitarna *doksologija* je *soteriologija* svijeta.

Dakle, to je i takav je Bog Isusa Krista o kojem Sveto pismo govori i svjedoči kao o Ocu ljudi, ali nadasve kao o Ocu Kristovu. Taj Bog Otac ispunjava, ali i nadilazi, sva ljudska očekivanja. On je onaj koji je u povijesti spasenja slobodno djelovao i govorio te s ljudima ušao i u savez, a u punini vremena pokazao je i svoje konkretno osobno lice, svoje očinstvo, u svom jedinorođenom Sinu Isusu Kristu.

U Isusu Kristu imamo, dakle, puninu objave Boga Oca, jer on je ostvario i ispunio sva Božja obećanja. On je spasenje i konačni savez s Bogom Ocem, znak je stvarnog ulaska Očeva u svijet i početak jedne nove stvarnosti.

Ontološki, Krist je punina objave jer on nije samo čovjek nego i Sin Božji, Riječ Očeva; samo on nam može (po)kazati pravu narav Očevu; samo on je punina objavljivanja Božjeg, budući da je u njemu Bog započeo jednu potpuno novu i izvanrednu zbilju: sinovski odnos čovjeka s Bogom.

To ispunjenje i punina objave međutim ne priječi da postoji još jedno vrijeme, vrijeme Crkve, u kojem se živi - pod vodstvom Duha Svetoga - novina koju je Krist donio i navijestio. To vrijeme karakterizira iščekivanje potpune objave slave Božje.

Objava Boga Oca po/u Isusu Kristu, kako nam je prenosi Novi zavjet, ima i svoju trinitarnu (trojstvenu) dimenziju. Isus Krist je punina objave trinitarnog otajstva: poslan je od Oca po Duhu Svetom i snagom Duha Svetoga. Stoga "ljudi po Kristu, Riječi koja tijelo postade, u Duhu Svetom imaju pristup k Ocu i postaju zajedničari božanske naravi".⁹⁹

U objavi (su)djeluje "čitavo" Trojstvo: Otac šalje Sina (usp. 1 Iv 4,9-10; Iv 3,16), svjedoči za njega (usp. Iv 10,25; 5,36-37) i privlači ljude prema Sinu (usp. Iv 6,44). Sin pak svjedoči za ljubav koju Otac ima prema ljudima (usp. Iv 3,11); tu ljubav on objavljuje i prenosi, dovršavajući djelo spasenja koje Otac želi za sve ljude. Duh Sveti je onaj koji daje snagu i učinkovitost Isusovim riječima, prosvjetljuje ljudski um i

⁹⁹ DV2.

podržava volju, kako bi se svi znali otvoriti riječi Božjoj i prihvatiti je. Prema tome, iz toga proizlazi zaključak da je objava Božjeg očinstva po Isusu Kristu u isto vrijeme i djelo samoga Oca, kao i Duha Svetoga.

2.2. Konkretno lice Boga Oca

Pavao piše Drugu poslanicu Korinćanima u trenutku kada izlazi iz neke posebne nevolje “*koja ga je snašla*” (2 Kor 1,8). Započinje svoje pismo zahvaljujući Bogu jer ga je gotovo oživio od mrtvih (usp. 2 Kor 1,9): “*Blagoslovljen Bog i Otac Gospodina našega Isusa Krista, Otac milosrđa i Bog svake utjehe. On nas tješi u svakoj našoj nevolji*” (2 Kor 1,3-4). Bog je, dakle, Otac, i to Otac Isusa Spasitelja: zar bi mogao ne biti milosrdan svima onima koji su u nevolji?! Iz Svetog pisma proizlazi da je temeljno obilježje Boga Oca upravo milosrđe.

Već sinajski Bog, koji zbog svoje uzvišenosti ipak ulijeva strah, objavio se Mojsiju kao dobri i milosrdni Bog: “*Jahve! Jahve! Bog milosrdan i milostiv, spor na srdžbu, bogat ljubavlju i vjernošću*” (Izl 34,6). Takvim se objavljuje i kasnije, posebice preko proroka (usp. na primjer Iz 49,15; Jer 31,3.20; Ez 36,22; Hoš 11,9; 14,5). Božje milosrđe o kojem govore starozavjetni spisi imalo je svoje izvorište u Božjem očinstvu u odnosu na Izraela. Novozavjetni pak govor o Božjem milosrđu ima svoje izvorište u njegovu očinstvu u odnosu na njegova Jedinoređenca. Prema 2 Kor 1,3 upravo “*Otac Gospodina našega Isusa Krista*” je “*Otac milosrđa*”. Istina, on “*nije ni svog Sina poštedio*” (Rim 8,32), ali ipak baš po Sinu i zbog Sina Bog je milosrđe i utjeha, onaj “*koji tješi ponizne*” (2 Kor 7,6). U Sinovu krajnjem očaju, u ekstremnom udaljavanju od Sina po kojem ga “*za nas grijehom učini*” (2 Kor 5,21), Otac ga ispunja svojim beskrajnim milosrđem i uskrisava ga u/po Duhu Svetom.¹⁰⁰

U Sinu se očitovala “*dobroćivost Boga, našeg Spasitelja, i njegova ljubav prema ljudima*” (usp. Tit 3,4); milosrđe Boga Oca “*slijeva*” se na ljude počevši od njegova Sina, Isusa Krista. Prema sinopticima, Isus ne čini toliko svoja moćna djela kako bi “*dokazao*” svoje poslanje, koliko ih čini zbog sažaljenja, milosrđa i ljubavi prema ljudima, i upravo to sažaljenje i milosrđe govore o njegovu poslanju (usp. Lk 4,17-21). Na taj način Isus očituje, prije svega, Boga kao *milosrdnog Oca*. Ivan će to

¹⁰⁰ Ivan Pavao II. će reći: “Evo Sina Božjega koji je u svom uskrsnuću na sebi iskusio na radikalnan način Božje milosrđe, tj. Očevu ljubav koja je jača i od smrti” (Ivan Pavao II., *Dives in misericordia*, 8).

izreći "definicijom" Boga: "*Bog je ljubav*" (1 Iv 4,16). Istina, za Ivana, Božja ljubav usmjerena je prije svega na njegova Sina, ali u njemu i po njemu upravljena je i zahvaća sve ljude, jer "*Bog je tako ljubio svijet te je dao svoga Sina Jedinorođenca*" (Iv 3,16; usp. 1 Iv 4,9-10). Bog Otac šalje Sina za spasenje svijeta (tj. svih ljudi), i tu je najveći "dokaz" Božje ljubavi i milosrđa.

Prema tome, Bog o kojem govori Nazarećanin, njegov je Otac na jedinstven i poseban način, ali se istodobno objavljuje se i kao Otac svih ljudi, posebice slabih, odbačenih i grešnih; upravo o tome svjedoče Isusova kerygma (navješćivanje, propovijedanje) i njegovo djelovanje (praksa). U kerygmi on navješćuje Oca prije svega siromasima (usp. blaženstva) i grešnicima (usp. Lk 15: prispodobe o milosrđu: o izgubljenj ovcu i drahmi, o dobrom ocu ili rasipnom sinu). U svom djelovanju, u kojem se zrcali njegova kerygma i koje je uvijek dosljedno propovijedanju, Isus postaje bliz, bližnji upravo posljednjima i odbačenima (prispodoba o dobrom Samaritancu u Lk 10,29-37 opisuje praktično temeljni stav svekolike Isusove egzistencije), sjeda za stol s grešnicima i prezrenima (usp. Isusov susret s grešnicom u Lk 7,36-50 i sa Zakejem u Lk 19,1-10). Na taj način Isusovo propovijedanje i djelovanje postaju posebno mjesto objave sveopćega Božjeg očinstva. Jer Isusov Bog je Bog koji se daje u potragu za izgubljenim čovjekom; taj Bog zna da ga nijedan čovjek ne može naći svojim snagama, da će svi biti izgubljeni ako on sam nešto ne poduzme. Prispodobe o izgubljenj ovcu (usp. Lk 15,4-7; Mt 18,12-14), o izgubljenj drahmi (usp. Lk 15,8-10), o dvojici dužnika (usp. Lk 7,41-43), o rasipnom sinu (usp. Lk 15, 11.32), o dobrom poslodavcu (usp. Mt 20,1-15), o farizeju i cariniku (usp. Lk 18,9-14) imaju jednu zajedničku nakanu: Božja dobrotu prema izgubljenima, grešnicima i bijednima toliko je velika da se ne može ni izreći do kraja. Tako grešnici, bludnice, carinici, ribari iz Galileje..., kojima Isus navješćuje Radosnu vijest, imaju posebno, osobno iskustvo Boga kao Oca koji prašta grijehe i dovodi u zajedništvo sa sobom.

Iz svega ovoga otkrivaju se dvije posebne karakteristike Očeva lica koje Isus objavljuje. S jedne strane, Bog je *sveopći Otac*, Otac svih ljudi, ali upravo zbog toga na poseban način *očinski privilegira "posljednje"*. Zašto i što to znači? Odgovor je moguće naći u svakodnevnom životu; dovoljno je pomisliti na neku majku koja ima

mnogo djece: sigurno ih sve voli jednako, ali ako ima jedno dijete koje, zbog bilo kojeg razloga, ima veću potrebu za ljubavlju, sigurno će ga majka "više voljeti".

Druga posebna karakteristika Očeva lica je činjenica da je Božje *očinstvo preobilno i besplatno*, tj. ide "iznad" stvarnih ili umišljenih čovjekovih zasluga. Upravo o tome svjedoči Isusova prisposoba o najamnicima u vinogradu (usp. Mt 20,1-15): Bog svima daje jednaku nagradu jednostavno zato jer je dobar i milosrdan.

Ova objava Božjeg očinstva koju nudi Isus iz Nazareta svakako se nadovezuje na središnju poruku Starog zavjeta, ali je još produbljuje i usavršava. Osim toga, govor i objava o Božjem očinstvu ne treba voditi prema razmišljanju o nekakvom "paternalističkom Bogu Ocu" koji guši i ograničava čovjekovu slobodu. Bog je Otac koji poziva na odgovornost, na slobodu, na spremnost na rizik¹⁰¹, a sve to za čovjekovo dobro. Prema tome, čovjekov odnos prema Bogu Ocu ne može se temeljiti, s jedne strane, na strahu koji paralizira, a niti, s druge strane, na olakom shvaćanju tog očinstva ili na pobožnjaštvu. Božje očinstvo je očinstvo koje traži odgovornost i konkretnost, zahtjevno je. To vrijedi i za Božju ljubav i milosrđe. Bog je Otac koji prašta, ali i traži da se ispune određeni uvjeti; radi se, dakle, o milosti koja - kako je govorio D. Bonhoeffer - premda je "besplatna", nije "na rasprodaju".

O ovim temeljnim i posebnim karakteristikama Božjeg očinstva svjedoči sam Isus i svekolika njegova egzistencija. On na najbolji i najjasniji način i otvara i zatvara dugačku poemu dvaju Zavjeta o Bogu Ocu, poemu koja je u isto vrijeme i ispjevana i neispjevana. Pred svim time nemoguće je ne ostati zadivljen.¹⁰²

¹⁰¹ Usp. prisposobu o talentima u Mt 25,14-30.

¹⁰² O Pavlovu i Ivanovu govoru o Božjem očinstvu usp. S. KUŠAR, *nav. dj.*, 75-76.

ISUS KRIST - SIN OČEV: ISUSOV GOVOR O BOGU

Nadovezujući se na ono što je rečeno u prethodnom poglavlju (Isusova objava Boga uključuje u sebi tradicionalnu židovsku vjeru u Boga), pokušat ćemo još vidjeti što Isus općenito govori o Bogu, u čemu se naslanja na tradiciju, a u čemu je novost njegova govora o Bogu. Pri tome ćemo uzimati u obzir neke tendencije židovske vjere u Boga u Isusovo vrijeme.

Kao reakcija na progresivno gubljenje svoje političke neovisnosti, u židovskom narodu rađala se i sve više rasla nada u nekakav poseban Božji zahvat po kojem bi bilo uspostavljeno njegovo *kraljevstvo*. Taj događaj iščekivan je na različite načine unutar pojedinih židovskih religiozno-političkih stranaka i pokreta: jedni su ga vidjeli kao ostvarenje Božjega ovozemaljskog kraljevstva, na miran ili nasilan način; drugi kao onozemaljsku stvarnost, ali da će se u svakom slučaju ostvariti u relativno bliskoj budućnosti. Stoga je, posebice od Ezre nadalje (V. st. pr. Kr.), na poseban način bila naglašavana važnost opsluživanja Zakona (*Torah*) koji je bio u središtu židovskog razmišljanja i židovske vjere. Tumačenje Zakona ipak se razlikovalo (i u Isusovo vrijeme) unutar pojedinih židovskih grupa. S minucioznim primjenjivanjem zakonskih propisa na svakodnevni život, židovska vjera u Boga zadobivala je ponekad čudne konotacije.

Svojim propovijedanjem i djelovanjem Isus je “radikalizirao” židovsku vjeru u Boga.¹⁰³ Prema tome, Isus je, prema kršćanskom shvaćanju, vratio ili doveo vjeru izraelskog naroda u Boga na njezine izvore te je tumačio na relativno novi način. To se odnosi, prije svega, na židovski način shvaćanja Božjeg gospodstva (kraljevstva). Isusov govor o tome može se sažeti u tri vida tog gospodstva:

a) *Blizina*: “onostrano” Božje gospodstvo “ušlo” je već u ovostranost i moguće ga je iskusiti.

b) *Spasenje*: navještaj Božjeg gospodstva navještaj je spasenja i “radosne vijesti” (*euangélion*).

¹⁰³ Izraz “radikalizirati” shvaćamo ovdje u njegovu izvornom, etimološkom, značenju (od lat. *radix* = *korijen, izvor*), tj. vratiti se ili dovesti do njezina izvorišta neku ideju ili iskustvo, odnosno koncentrirati se na ono bitno.

c) *Božja inicijativa*: samo Bog može ostvariti svoje kraljevstvo i to ostvarenje je čisti dar.

Dakle, bogatstvo starozavjetne poruke o Bogu i o njegovu očinskom djelovanju sačuvano je i u Isusovu navješćanju o Božjem kraljevstvu. No, novost u Isusovu govoru o Bogu i o njegovu gospodstvu stoji u činjenici da je Božje gospodstvo već “ušlo” i već je prisutno u ovom svijetu. Ono priprema i poziva ljude da već sada u sigurnosti žive ostvarenje božanskih obećanja i božanske spasenjske blizine.

Osim toga, Isus tumači i Zakon (a on je *Božja riječ*) na relativno novi način, sažimajući ga na kriterij ljubavi prema Bogu i prema bližnjemu. Naime, novozavjetna tradicija govori da su Isusu postavili pitanje o najvećoj zapovijedi, a on odgovara pozivajući se na Pnz 6,4-5 i Lev 19,18, koji govore o dvostrukoj zapovijedi ljubavi prema Bogu i prema bližnjemu (a Kristova ljubav je njihova mjera i kriterij), i to je temelj na kojem počivaju i Zakon i proročki *éthos* (usp. Mk 12,28-31). Prema tome, za Isusa priznavanje Božjeg božanstva ostvaruje se u ljubavi prema bližnjemu; sve Torine propise treba gledati kao usmjerenja za život i tumačiti ih kao nešto što treba činiti u korist drugih ljudi. Osim toga, na pitanje kako konkretno vršiti Božju volju, Isus “odgovara” svojim ponašanjem koje odaje beskrajno i bezuvjetno povjerenje u Božju dobrotu i milosrđe: Bog je bliz i obraća se prije svega onima koji mnogima izgledaju “gubitnici”: grešnicima, carinicima, bolesnima i siromašnima.

Neki bibličari smatraju da u Novom zavjetu ipak ima naznaka da je Isus, govoreći o obraćenju, Božjem milosrđu i Božjoj ljubavi, bio barem u početku blizak grupi Ivana Krstitelja koji propovijeda uglavnom Božji sud nad zlima i grešnima. Prema Lk 13,1-5, u Izraelu su svi, bez iznimke, grešni i podložni božanskom sudu i kazni. Osim toga, Isus vrlo ozbiljno poziva Izraela na obraćenje i na obnovu (usp. Mk 1,14-15). No, ovaj Isusov govor o sudu i njegovo inzistiranje na obraćenju dovodi do neumornog navješćivanja o milosrdnoj Božjoj ljubavi (usp. na primjer parabole o izgubljenom ovci, drahmi i sinu u Lk 15): Bog ljubi čovjeka i prije njegova obraćenja, ljubi ga i onda kad se ovaj svjesno udaljava od Boga.

Svojom porukom o Bogu Isus je, naizgled, tek djelomično postigao svoj cilj. Uspio je “uvjeriti” tek jedan dio židovskog naroda u istinitost svoga govora o Boga, a cilj njegova poslanja i propovijedanja bio je: okupiti svekoliki narod. Dakle, može se činiti da je njegov pokušaj propao. No, nakon njegova uskrsnuća i proslave događa

se nešto novo, jedinstveno. Njegovi učenici nastavljaju propovijedati i širiti ono čemu ih je sam Isus naučio, ono što su “čuli i vidjeli” (usp. 1 Iv 1,1-3). Središte novozavjetnoga postpashalnog propovijedanja postaje pokušaj sinteze Isusova života, poruke i usuda te razmišljanje o njihovu teološkom značenju.

Tako Novi zavjet navješćuje “*Boga koji je uskrisio Isusa od mrtvih*”. Ova formula ispovijesti vjere često se rabi (usp. Rim 4,24; 8,11; 10,9; 2 Kor 4,14; Gal 1,1; Ef 1,20; Kol 2,12; 1 Pt 1,21) te postaje praktično novo Božje “ime”, odnosno preciziranje Jahvina imena koje se konkretizira u Sinovoj sudbini. Na taj način novozavjetno razmišljanje govori i tumači naizgled “apsurdnu ideju” prema kojoj Isusovu sramotnu smrt na križu treba shvatiti i prihvatiti kao poruku Božje ljubavi: “*Bog pokaza ljubav svoju prema nama ovako: dok još bijasmo grešnici, Krist za nas umrije*” (Rim 5,8; usp. Iv 3,16). Prema tome, teologija Novog zavjeta je poruka o Jahvi koji je u Isusovu usudu pokazao da je on *vjeran Bog* za sve ljude, Bog u kojega se svatko može bezgranično pouzdati. Iz te postpashalne perspektive novozavjetni spisi, posebice Evanđelja, izvješćuju i o načinu Isusova predpashalnoga govora, djelovanja i ponašanja. To čine jer su uvjereni i jer su iskusili da je sam Bog potvrdio ono što je Isus navješćivao prije pashalnog događaja: božansko djelovanje “opravdalo” je Isusovu teologiju (usp. 1 Tim 3,16).

OBJAVA U ISUSOVU ŽIVOTU: IMPLICITNA KRISTOLOGIJA

N. B. Ova cjelina ne pripada striktno kolegiju „Otajstvo trojedinoga Boga“, ali stavljam je ovdje radi lakšega razumijevanja govora Božjoj objavi u Novom zavjetu.

Teološke činjenice koje smo upravo iznijeli kao i svijest koju su imali sveti pisci o Isusu iz Nazareta moraju se temeljiti na nekim značajnijim događajima iz Isusova povijesnog života. Da nije tako, Isusova stvarnost ne bi imala realan i siguran temelj za tvrdnju da se u njemu Bog definitivno objavio. Osim toga, potrebno je naglasiti i Isusovu svijest o samome sebi, da on doista je Riječ Božja upravljena ljudima (usp. Mk 1,15).

Osim toga, Isusov povijesni život, njegovo ponašanje, djela i riječi daju i odgovor na uvijek aktualno pitanje: “Tko je Isus?”, odnosno otkrivaju nam njegovu osobu. On sam na to pitanje ne odgovara jasnim i jednoznačnim izričajima nego svojim životom; njegov nastup i djelovanje, njegove riječi i djela otkrivaju tajnu njegova bića jer sadrže cjelovitu kristologiju koju će tek kasnije Crkva izraziti obrascima vjeroispovijesti i kristološkim naslovima. Kristologija sadržana u Isusovim riječima i djelima naziva se *implicitna* ili *uključna kristologija* i kroz nju sam Isus daje neizravno odgovor o sebi i o svome identitetu. Za razliku od implicitne, kristologija nastala nakon Isusova uskrsnuća i izražena u novozavjetnim kristološkim naslovima i crkvenim obrascima vjere naziva se *eksplicitna* ili *izričita kristologija*.

Premda Isus ne odgovara jasnim izričajima na pitanje “Tko je on?”, ipak iz novozavjetnih spisa proizlazi da je bio svjestan kako je on posljednja i definitivna riječ-objava koju Bog priopćuje ljudima, a i njegovi učenici bili su svjesni te činjenice. Potvrđuju to posebice evanđelisti koji, donoseći srž njegova propovijedanja (“*Ispunilo se vrijeme, blizu je kraljevstvo Božje. Obratite se i vjerujte u Radosnu vijest!*”, Mk 1,15), smatraju Isusovo vrijeme kvalitativno drugačijim od svakoga drugog vremena: njegovo doba je poseban trenutak povijesti (*kairos*) kojeg valja dobro uočiti i iskoristiti; to je vrijeme *zaručnika* (stoga učenicima nije dozvoljeno postiti; usp. Mk 2,19-20); to je neponovljivo vrijeme i valja mu posvetiti dostojnu pozornost, jer samo *sada* on je tu, prisutan, (siromaha će biti uvijek; usp. Mt 26,11); konačno, to je vrijeme u kojem se odlučuje povijest svijeta.

U Evanđeljima možemo uočiti nekoliko momenata u Isusovu životu u kojima se manifestira Isusova svijest da je on Objavitelj i konačna objava ljubavi i milosrđa Božjega. U tim događajima Isus biva predstavljen kao onaj koji u Očevo ime dolazi i navješćuje plan spasenja i obnavljanja zajedništva između Boga i čovjeka. Ti momenti su: Isusovo krštenje, propovijedanje, čudesa, smrt i uskrsnuće.

1. Isusovo krštenje

Isusovo krštenje u Jordanu predstavljeno je kao znak i početak jedne nove povijesti. Izvješća Evanđelja (usp. Mk 1,9-11; Mt 3,13-17; Lk 3,21-22) upravo to sugeriraju i naglašavaju, ocrtavajući Ivana Krstitelja kao predstavnika cijeloga Starog zavjeta, a Isusa kao onoga s kojim započinje novo vrijeme spasenja (*“Jesi li ti onaj koji ima doći, ili da drugoga čekamo? Isus im odgovori: Idite i javite Ivanu što čujete i vidite...”*; Mt 11,3s; usp. 11,9-13).

S Isusom, dakle, dolazi do “zaključenja” i nadilaženja Starog zavjeta, te do navješćivanja Radosne vijesti i inauguracije mesijanskog kraljevstva. Iz tog proizlazi da se Ivan *“treba umanjivati a Isus rasti”* (usp. Iv 3,29-30), jer Isus dolazi za spasenje svih ljudi i za opraštanje grijeha (usp. Iv 1,29-34).

O Isusovom krštenju ne svjedoči samo evanđeoska predaja (sinoptici); o njemu govori i prva kršćanska zajednica (usp. Dj 1,21-22; 10,38). U tom događaju vidi se i Isusova svijest o svojem poslanju (usp. Lk 4,18s; Mt 3,16) te “pomazanje” odnosno primanje Duha Svetoga (usp. Mk 1,9-10). Ta teofanija, u kojoj se čuje glas Božji koji Isusa naziva “Sinom ljubljenim” i “Izabranikom” (usp. Mk 1,11; Mt 3,17; Lk 3,22; usp. također: Iz 42,1; 61,1), *produbljuje* i *obogaćuje* Isusovu sinovsku svijest (dakle, *ne stvara* je). Pomazanjem Duhom Svetim započinje tako Isusovo javno djelovanje i propovijedanje, kao što će kasnije “silaskom” Duha Svetoga započeti i poslanje apostola u prvoj Crkvi.

Od događaja krštenja u Jordanu Evanđelja inzistiraju na autoritetu Isusova naučavanja; on započinje navještaj o “blizini Kraljevstva” (usp. Mt 3,13-4,17), ali ne upućuje ni na koga drugoga osim na sebe: poistovjećuje samoga sebe sa svojim navještajem, odnosno s tim Kraljevstvom.

2. Isusovo naučavanje i propovijedanje

U Isusu iz Nazareta i u njegovom propovijedanju poistovjećuju se Božje obećanje spasenja i objava Boga.¹⁰⁴ Njegovo ponašanje i neki postupci odudarali su međutim od onog ustaljenog u židovstvu. S jedne strane, on je živio kao pobožan Židov svog vremena: ispunjavao je Zakon, išao subotom u sinagogu, hodočastio u hram, davao milostinju, molio se, itd. S druge pak strane, on krši zapovijed subote, barem onakvu kako su je shvaćali njegovi suvremenici (usp. Mk 2,13-3,6), krši i zapovijed o postu (Mk 2,18-22) i propise o čišćenju (usp. Mk 7,1-23), druži se s “nečistima”, s grešnicima i carinicima (usp. Lk 15,1s). Tim i takvim svojim vladanjem i postupcima Isus izaziva čuđenje, protivljenje, pa i osudu, ali on sam time zapravo daje izjavu o samom sebi kao o onome koji je poslan od Boga, koji je, kao Sin Božji, zapravo jednak Bogu (usp. Mk 2,7-10; Iv 14,9).

a) *Isus Učitelj*: Isus ne nastupa kao neki obični židovski vjerski učitelj, nego kao *Rabbi*, Učitelj, koji predstavlja svoj “silni nauk” (usp. Mk 1,27) i koji dolazi do toga da javno kaže: “*Samo je jedan vaš Učitelj*” (Mt 23,8). Za razliku od ostalih učitelja koje učenici traže da bi primili njihovu pouku, sam Isus okuplja i poziva učenike da bi im izložio svoj nauk, kojeg on zapravo poistovjećuje sa sobom (usp. Mk 8,35-38; Mt 10,32-33).

Svoje učiteljsko djelovanje Isus razvija u sinagogi (usp. Mk 1,21), na gori (usp. Mt 5,1), u hramu (usp. Mk 12,35; Mt 26,55), učeći ljude na jedan novi način, “*kao onaj koji ima vlast, a ne kao književnici*” (Mk 1,22). Razlika je i u načinu kako i kakav si autoritet Isus prisvaja. Njegov uobičajeni izraz je: “*A ja vam kažem*” (usp. Mt 5,21-48); time Isus ne stavlja svoj govor nasuprot govoru nekog običnog sugovornika ili “protivnika” u raspravi (kako je to bilo uobičajeno među židovskim učiteljima), nego nasuprot vrhovnom autoritetu Starog zavjeta, Mojsiju! A iza Mojsija stoji Božji autoritet. Isus se, dakle, stavlja na istu razinu s Božjim autoritetom jer ne veli: “Ti kažeš ono, a ja kažem ovo”, nego veli: “*Čuli ste da je starima rečeno..., a ja vam kažem...*”. Isus time sebi prisvaja pravo da rekne zadnju Božju riječ koja ne dokida onu starozavjetnu od Mojsija i proroka (usp. Mt 5,17-21) već je objašnjava,

¹⁰⁴ Usp. J. ALFARO, *Le funzioni salvifiche di Cristo quale rivelatore, sacerdote e Signore*, u: *MySal V*, 812-824; N. FUGLISTER, *Fondamenti veterotestamentari della cristologia*, u: *MySal V*, 190-225.

produbljuje i definitivno dovršuje i ispunja (usp. Mt 5,21-48; Lk 6,27-37), i to tako da njegove riječi neće nikada proći (usp. Mt 24,35).

Izraz *Ja jesam (ego eimi)* koji Isus također rabi govori o jedinstvenosti Isusove osobe. Taj izraz podsjeća na onaj iz Starog zavjeta kada Jahve priopćuje svoje ime. Ovdje pak svjedoči o Isusovoj svijesti da je njegova egzistencija istovjetna Božjoj, i pokazuje da je Isus doista poslan od Oca za kojeg daje savršeno svjedočanstvo i s kojim sve dijeli.

b) *Isus Prorok*: Isusovo propovijedanje čini se kao nastavak proročke tradicije u Izraelu: biti prorok značilo je biti posrednik između Boga i naroda; prorok od Boga "dobiva" poruku koju prenosi ljudima (usp. 1 Sam 15,16; 2 Sam 12,7-11; Am 3,7; Iz 1,2), proroci su "usta Božja" (usp. Izl 4,14-16; Iz 6,6-9; Jer 15,19), oni koji vrše svoje poslanje jer su posebno pozvani od Boga (usp. Izl 3,1-20; Iz 5,9; 6,1-10; Jer 1,4-19; Ez 1,1-6).

Sinoptici ne nazivaju izričito Isusa prorokom (kao što su govorili za Ivana Krstitelja: usp. Mk 9,11-13; Mt 11,2-15; Lk 7,18-29; 16,16), ali naznačuju da je Isus od naroda bio viđen kao prorok (usp. Mk 6,14-16; 8,28; Lk 7,16) i kao takav bio je shvaćen i od učenika iz Emausa (usp. Lk 24,19), jer svi su u njegovim propovijedima i čudesima "vidjeli" stil djelovanja velikih proroka Starog zavjeta.

Svojim navješćivanjem riječi Božje, posebice blaženstvima i Govorom na gori, Isus zapravo navješćuje novi zakon - zakon ljubavi i kraljevstva Božjega, te time dovršava i dovodi do ispunjenja sav starozavjetni profetizam, jer on je Prorok u ekskluzivnom i definitivnom smislu. Isus je svjestan da njegovo poslanje, premda slično starozavjetnom profetizmu, nadvisuje poslanje i djelovanje starih proroka: on se nigdje ne poziva na Božju riječ onako kako to čine starozavjetni proroci ("*Dođe mi riječ Gospodnja*", ili: "*Ovako govori Gospodin*", ili: "*Riječ je Gospodnja*"). On govori svojim vlastitim autoritetom ("*Riječi moje duh su i život*", kaže u Iv 6,63). Osim toga, svoju superiornost pokazuje i u prisposobi o vinogradarima (usp. Mt 21,33-46), te u raznim drugim izričajima (npr. "*Evo, ovdje je nešto više od Jone*", u Mt 12,41; "*Zaista vam kažem...*" itd.) koji označavaju njegov jedinstveni autoritet i poistovjećuju njegovu riječ sa Božjom.

Još jedan element Isusove superiornosti nad prorocima nalazimo i u njegovu poistovjećivanju volje Božje s njim samim, odnosno njegov *poziv za nasljedovanjem* (usp. Mk 8,35-38; Mt 16,24: “*Ako tko hoće ići za mnom, neka se odreče samoga sebe, neka uzme svoj križ i neka me slijedi*”): Isus, dakle, stavlja čovjeka pred odluku: primiti ili ne primiti kraljevstvo Božje, i tu odluku veže uz prihvaćanje ili odbijanje svojih riječi i djela odnosno svoje osobe (“*Tko se stidi mene i moje riječi, njega će se i Sin čovječji stidjeti kada dođe u slavi svoga Oca*”: Mk 8,38). Dakle, u susretu s Isusom, u stavu što ga čovjek zauzima prema njemu, pada velika eshatološka odluka čovjeka za ili protiv Boga, a to je u isto vrijeme i prava ispovijest vjere (ili nevjere) u Isusov božanski autoritet, u njegovo božansko sinovstvo. Uostalom, on sam oslovljava Boga *Abba*, onako kako Boga nitko drugi ne oslovljava (usp. Mk 14,36); Isus uvijek razlikuje između “*moj Otac*” i “*vaš Otac*” (usp. Lk 6,36; 12,20. 32; Mk 11,25; Mt 11,25-27; 23,9; 26,39). U tom neposrednom i jedinstvenom odnosu Isusa prema Ocu očituje se njegova svijest kao Sina; on je naprosto Sin koji sve nas čini sinovima i kćerima Božjim.

3. Isusova čudesa

Novozavjetna objava Boga ostvarena po Isusu ne događa se samo po riječima, jer sav njegov život i svekoliko njegovo djelovanje zapravo su manifestiranje Božjeg otajstva.¹⁰⁵

Djela često govore i više od riječi; Isusov život je *služenje* drugima, izraz ljubavi prema siromasima, tugujućima, bolesnima (usp. Mt 5,3-12; 25,31-46) i stoga njegovo propovijedanje i navješćivanje Radosne vijesti ne zaustavlja se samo na “lijepim riječima”, nego prelaze i u djela (usp. Lk 7,22). Isusova čudesa su prije svega *znakovi* koji ukazuju na neku drugu stvarnost, oni su *znakovi spasenja* koje Isus Krist donosi (usp. Lk 11,20), kao i *svjedočanstva* o njegovu mesijanizmu.¹⁰⁶

Oni koji su napisali Evandjelja uvjereni su da su se čudesa po Isusu i dogodila; njihov jednostavan opis i isprepletenost čudesa s ostalim Isusovim životom daju kredibilitet tom uvjerenju. Ipak, sveti pisci ne pitaju se toliko *kako* su se čuda dogodila, nego *zašto* su se dogodila; čuda koja je Isus učinio nisu svrha samima

¹⁰⁵ Usp. DV 4.

¹⁰⁶ Odnos između čudesa i mesijanizma jasan je posebno u Isusovim čudesima istjerivanja demona; Mesija je onaj koji uništava sotonsko kraljevstvo, pobjeđujući razne bolesti i smrt.

sebi, nego ih treba promatrati i shvatiti u kontekstu cijelog života i "cijele" osobe Isusa Krista: čuda jesu znakovi, ali isto tako i sam Isus, njegov život i njegova osoba, je Znak koji omogućuje shvatiti čudesne događaje.

U raspoređaju (ekonomiji) objave čudesa imaju dvostruku funkciju: s jedne strane, upućuju na onoga koji ih je učinio, odnosno ona su manifestacija prisutnosti Božje snage i Božje slave; s druge strane, izražavaju i potvrđuju objavu naviještenu od Isusa Krista te tako postaju prilika za čovjekovu odluku za ili *protiv* Isusa, odnosno vjerovati mu ili ne. Tako npr. ako on uskrisava mrtvaca, to se dogodilo stoga jer on sam je *uskrснуće i život* (usp. Iv 11,1-4. 25-26); ako daje mnoštvu da se nasiti, to je stoga jer on sam je *pravi kruh* (usp. Iv 6,1-15; 32-66); ako ozdravlja slijepca, to je stoga jer on sam je *svijetlo svijeta* (usp. Iv 9,5. 14).

4. Isusova smrt

U kontekstu novozavjetne objave Boga, Isusova smrt je u središtu događaja objave po Isusu. Njegova smrt jedna je od najsigurnijih povijesnih činjenica i nemoguće je negirati da je on umro i to na križu. No, središnji problem u nekim današnjim teologijama, koje govore o Isusovoj smrti, nije povijesna činjenica ili točno određeni datum ili godina njegove smrti nego - zašto se dogodila i koje je značenje Isusove smrti.¹⁰⁷

a) *Isusova svijest o značenju vlastite smrti*: Isusova smrt je onaj čas i kalež koje je tjeskobno iščekivao (usp. Lk 12,50), ali koje *svjesno i slobodno* prihvaća. Taj vrhunac svojega poslanja on je već bio navješćivao (usp. Mk 8,31-33; 9,30-32; 10,32-34); ti navještaji zapravo su elementi koji pojašnjavaju njegov identitet i njegovo poslanje. Dakle, teško je zamisliti da Isus nije bio svjestan da je došao na svijet s jednim posebnim - spasiteljskim - poslanjem, koje će se dovršiti u njegovoj smrti, u darivanju samog sebe; isto tako, teško je zamisliti da je njegova smrt bila samo posljedica političkih ili vjerskih nesuglasica onog doba. Uostalom, riječi na *Posljednjoj večeri* upućuju upravo na zaključak da se Isus slobodno i iz ljubavi

¹⁰⁷ Ovdje se ipak nećemo zaustavljati na eventualnim religioznim i političkim razlozima Isusove smrti (to je zadaća kristologije, te upućujemo na: W. KASPER, *Isus Krist*, Split 1995; J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972); iznijet ćemo samo jednu opću viziju problema, zaustavljajući se posebice na njezinom značenju za novozavjetnu objavu Boga.

predaje u smrt, za spasenje svih ljudi (usp. Mk 14,22-25; Mt 26,26-29; Lk 22,19-20; 1 Kor 11,23-25).

Svijest o mesijanskom značenju Isusove smrti imala je veliku važnost za prvu Crkvu; u NZ nalazimo tekstove koji govore upravo o njezinom uvjerenju da je Isusova smrt doista shvaćana kao spasenjski i otkupiteljski događaj: “*Krist je trpio za vas i ostavio vam primjer...*” (1 Pt 2,21); “*Krist je jedanput umro zbog grijeha, pravedan za nepravedne, da nas privede k Bogu; on koji je bio ubijen u tijelu, ali oživje duhom*” (1 Pt 3,18); “*Predao sam vam najprije ono što sam primio: da je Krist, suglasno Pismima, umro za naše grijeha*” (1 Kor 15,3; usp. također: 1 Kor 1,13; 2 Kor 5,14; Rim 5,6-8; Gal 2,20; 3,13). Povezujući dakle Isusove riječi i geste na *Pashalnoj večeri* i njegovu smrt sa svim onim što se događalo u Isusovu životu, prva kršćanska zajednica mogla je sa sigurnošću shvatiti i propovijedati da je Isus umro za nas, da je dao život kao otkup mjesto svih (usp. Mk 10,45).

b) *Objaviteljska dimenzija Isusove smrti*: Ulazak Boga u ljudsku povijest utjelovljenjem Isusa Krista ima svoj vrhunac u događaju Isusova uzvišenja na križ i uzvišenja s desne Ocu. Isusova smrt temeljna je jezgra novozavjetne objave Boga, jer je najdublji izražaj Božjeg *kenosisa* (poniznosti, poniženja) i Božjeg trojstva. Na križu Isus se objavljuje kao Sin i pokazuje svoj intimni odnos s Ocem. U Isusovoj smrti Bog se objavljuje u krajnjoj radikalnosti onakav kakav jest: on je ljubav i iz ljubavi se predaje, izvlašćuje; Isusova smrt je, dakle, mjesto najuzvišenije objave Božje ljubavi: Isus uzdignut na križ je Bog koji objavljuje sveukupnost svoga bitka kao *bitak za ljubav*.

“Objava ljubavi Božje prema ljudima dosiže svoj vrhunac u mucu i smrti njegova Sina. Ako se nakon nje ‘hramski zastor razderao na dvoje’ - zastor koji je do tada skrivao slavu Božju i spasenje u svijetu - to se dogodilo jer se otkupiteljskom smrću Sina definitivno i potpuno objavila ljubav ‘kojom je Bog tako ljubio svijet’: nema više zastora koji bi sakrivao tu ljubav! Za ‘naše grijeha’, u korist čovjeka-grešnika Krist ‘je bio darovan’ od Boga, koji je žrtvovao svoga Sina za nas i za cijeli svijet ‘podložan grijehu’: o neusporediva ljubavi! U križu Kristovu blista ljubav Božja!”¹⁰⁸

¹⁰⁸ S. SABUGAL, *Credo. La fe de la Iglesia*, Zamora 1986, 523-524.

Upravo *kenosis* razlikuje Boga Isusa Krista od lažnih bogova; njegova poniznost i "spuštanje" u isto je vrijeme uzdignuće čovjeka: u Isusovoj smrti "sudjeluje" i Bog.¹⁰⁹ Otac nije indiferentan na Sinovu muku i smrt; sam Otac žrtvuje Sina. Otac i Sin zajedno dijele dramu križa, ali "trpe" na različiti način. To međutim ne znači da bi u toj patnji postojala bilo kakva promjena ili nesavršenost u Bogu: Božje sebedarje u križu Isusovu nije znak nekog nedostatka niti izraz neke sudbinske nužnosti (kao što je to slučaj kad pate stvorenja). U slobodi svoje ljubavi Otac uzima na sebe Sinovu muku i tako Isus objavljuje na križu milosrdnu ljubav Očevu. Isusov križ pokazuje, dakle, da Bog trpi na božanski način (on "pati" u drugome): njegova patnja je izraz njegove slobode u ljubavi i u svom poniženju Bog pokazuje zapravo svoju veličinu.¹¹⁰ Upravo to je veliki paradoks Isusove smrti na križu: prividni promašaj svega što je naučavao i propovijedao, no u isto vrijeme potpuno ostvarenje njegove nauke i propovijedi. U tom smislu sv. Augustin veli: "Smrću usmrćen usmratio je smrt", a uskrsno predslavlje kaže: "Svojom smrću (= Isus Krist) uništio je našu smrt, a svojim uskrsnućem obnovio je naš život".

U Isusovoj smrti, dakle, živi punina ljubavi, slobode, služenja i solidarnosti Božje; ako se Bog iskazuje kao onaj koji u slobodi ljubi i koji je u ljubavi apsolutno slobodan, te ako je križ konačna i za sve vrijeme važeća samoobjava Božja, onda je Bog i u samome sebi sloboda u ljubavi i ljubav u slobodi. Jedino ako je Bog u sebi ljubav, on se može kao takav i nama objaviti - kao ljubav koja se priopćuje. Upravo to (ljubav koja se priopćuje na križu) i je polazište za vjeru u tajnu Presvetog Trojstva koja se otkriva Kristovim uskrsnućem - djelom Duha Svetoga, Duhom Oca i Sina.

5. Isusovo uskrsnuće i silazak Duha Svetoga

Isusova smrt nije završetak njegovog djelovanja i njegove objaviteljske riječi, jer iza nje slijedi uskrsnuće koje pak sa svoje strane daje puno značenje Isusovu životu i predstavlja potvrdu svega onoga što je bilo objavljeno od Isusa Krista. Osim toga, njegovo uskrsnuće potvrđuje ostvarenje spasenja i ispunjenje Božjih obećanja.

a) *Uskrsnuće kao potvrda sebedarja Božjega*: Kristovim uskrsnućem Bog hoće potvrditi Isusovu poruku; uskrsnuće izražava pravi spasiteljski smisao Isusove smrti i

¹⁰⁹ Usp. H. U. Von BALTHASAR, *Il mistero pasquale*, u: *MySal VI*, 233-235.

¹¹⁰ Usp. *isto*, 184-197.

u isto vrijeme daje smisao ljudskoj smrti uopće: ona je *prijelaz* u vječni život. Uskrsnućem Sina, Bog potvrđuje učinkovitost spasenja koje on sam nudi, kao i ispunjenje “starih” obećanja.

“Posljednji i najviši događaj objave Boga, ostvaren u osobi i u povijesti Isusovoj, najupečatljiviji znak ispunjenja objave u Kristu Isusu je njegovo uskrsnuće od mrtvih. 'Neka sav dom Izraelov sa sigurnošću spozna da je Bog učinio i Gospodinom i Mesijom tog Isusa koga ste vi razapeli!' (Dj 2,36). Uskrsnućem od mrtvih, Bog je Isusa učinio dostojnim vjere za sve (usp. Dj 17,31). Uskrsnuće Isusa Krista je, dakle, sadržaj i temelj navješćivanja i kršćanske vjere”.¹¹¹

Uskrsnuće i proslavljenje Kristovo odlučni su momenti novozavjetne objave Boga, jer su temeljni čimbenici za vjerodostojnost; upravo to odlučno izražava Pavao kad veli: “*Ako li Krist nije uskrsnuo, onda je neosnovano naše propovijedanje, neosnovana je i vaša vjera*” (1 Kor 15,14). Osim toga, tim događajem dosiže se i punina trojstvene objave Boga, budući da se Kristovim proslavljenjem spoznaje i eshatološki dar Duha Svetoga, koji će konačno dovršiti objavu Boga po Kristu.

b) *Silazak Duha Svetoga*: izlaganje o objavi Boga po Isusu Kristu bilo bi nedovršeno kad se ne bi spomenulo djelo spasenja koje Krist, uskrsli od mrtvih i uzašao na nebo, dovršava slanjem Duha Svetoga. Isus je svojim obećao Duha, govorio je da će doći nakon njegova proslavljenja (usp. Iv 7,39). Duh Sveti poslan je da bi poučio i podsjetio na sve što je Isus govorio (usp. Iv 14,16-17. 26), da posvjedoči za Isusa (usp. Iv 15,26; 1 Kor 12,3) i da uvede u istinu (usp. Iv 16,13). To obećanje Duha Svetoga ispunjeno je na dan Pedesetnice (usp. Dj 1,8; 2) i to je definitivni pečat objave po Isusu Kristu, jer spasenje za sve ljude ostvareno u Kristu nastavlja po Duhu Svetom svoj hod u svijetu i u povijesti, te ostaje trajno prisutno.

U Duhu Svetom posadašnjuje se Kristovo djelo spasenja; od samih početaka Crkve apostoli su bili svjesni da se djelo spasenja ponavlja i posadašnjuje po apostolskom propovijedanju, po krštenju (usp. Mt 28,19; Dj 2,38-41), po oprostjenju grijeha (usp. Iv 20,22-23) i slavljenju večere Gospodnje (euharistije). Služitelji tih otajstava spasenja su oni koje je sam Isus posebno odabrao (usp. Mk 3,13-17 i

¹¹¹ H. FRIES, *La rivelazione*, u: *MySal* I, 305.

par.); njima je dao svoga Duha koji ih vodi, prosvjetljuje i jača da bi mogli nastaviti Isusovo poslanje (usp. Iv 20,21).

Ovih pet momenata objave u Isusovu životu (krštenje, propovijedanje, čudesa, smrt i uskrsnuće) stavljaju Isusa u središte povijesti i izražavaju njegovu svijest da je on doista vrhunac objave Boga. Tako nam se cijela Isusova egzistencija predstavlja kao izvor objave i zato je potrebno pomno analizirati njegove riječi, ponašanje, znakove i čudesa, njegovu smrt i uskrsnuće, za spasenje svih ljudi. U svim tim događajima Isus daje shvatiti jedan novi vid njegove sinovske svijesti, te iz toga slijedi da možemo "spoznati" objavu Boga u mjeri u kojoj smo sposobni imati pred očima i spoznati razne događaje i momente iz Isusova života.

Crkva nastavlja propovijedati i prenositi Isusovu stvarnost, jer njezino poslanje i njezina zadaća jest - konkretno svjedočiti i poučavati da je Božji spasiteljski naum prisutan i darovan svim ljudima upravo u Isusu Kristu.

ISUS KRIST, PUNINA OBJAVE: VRIJEDNOST KRISTOVA GOVORA O BOGU

Iz svega dosad iznesenoga možemo zaključiti da se objava Boga u/po Isusu Kristu ne može poistovjetiti samo s njegovim naučavanjem, nego obuhvaća njegovu osobu i cijeli njegov život, od Utjelovljenja do Uskrsa, odnosno do slanja Duha Svetoga. U Isusu Kristu objava Boga ima apsolutnu i definitivnu vrijednost i zato se ne može tražiti ili očekivati neku novu objavu Boga. Drugi vatikanski sabor stoga potvrđuje da “kršćanski raspoređaj spasenja (ekonomija), kao novi i konačni savez, nikada neće minuti: nemamo više očekivati nikakvu javnu objavu prije nego se u slavi pojavi naš Gospodin Isus Krist”.¹¹²

U Isusu Kristu imamo *puninu objave Boga* jer on je ostvario i ispunio obećanja Božja dana Izraelu. On je spasenje i konačni savez s Bogom, znak je ulaska Boga u svijet i početak jedne nove stvarnosti.

Ontološki, Krist je punina objave jer on nije samo čovjek nego i Sin Božji, Riječ Očeva; samo on nam može (po)kazati pravu narav Očevu; samo on je punina objavljivanja Božjeg, budući da je u njemu Bog započeo jednu potpuno novu i izvanrednu zbilju: sinovski odnos čovjeka s Bogom.

To ispunjenje i punina objave međutim ne priječi da postoji još jedno vrijeme, vrijeme Crkve, u kojem se živi - pod vodstvom Duha Svetoga - novina koju je Krist donio i navijestio. To vrijeme karakterizira iščekivanje potpune objave slave Božje.

Glede *sadržaja objave*, u Isusu Kristu je definitivno objavljen naum (plan) spasenja za sve ljude. Ipak, razumijevanje i produbljivanje tog otajstva spasenja povjereno je Crkvi koju vodi Duh Sveti.¹¹³

Za sustavno teološko razmišljanje o Božjem otajstvu pitanje o Bogu vezano je, dakle, uz osobu Isusa iz Nazareta koji je Krist, uz njegov život, riječi i djela. On nije

¹¹² DV 4.

¹¹³ Nauk Crkve veli da je smrću posljednjeg apostola zaključena povijest objave; Isus je objavio sve što je na neki način bilo “potrebno” objaviti, a u Crkvi ostaje Duh Sveti koji vodi i poučava vjernike o pravom značenju Isusova propovijedanja (usp. EN 75; Iv 14, 26). Pedeseticom počinje povijest poslanja, vrijeme evangelizacije svih naroda.

*jedan od posrednika objave Boga, nego je apsolutni Posrednik*¹¹⁴ jer je Riječ Očeva, Sin Božji koji je postao čovjekom (usp. 1 Tim 2,5), onaj koji je ušao u povijest donoseći spasenje (usp. Heb 1,1-4).

Gledano iz kršćanske novozavjetne perspektive, sva očekivanja Starog zavjeta ispunjavaju se u Isusu Kristu. U središtu njegova djelovanja je *Radosna vijest* o kraljevstvu Božjem. Taj navještaj ne odvija se prvotno u znaku suda (za razliku od nastupa Ivana Krstitelja; usp. Mt 3,1s), nego u znaku oprostjenja, smilovanja i ljubavi: Isus naviješta Boga kao milosrdnog Oca koji ljubi svoja stvorenja, oprašta i želi sve ljude "učiniti" svojom djecom. U/po Isusu definitivno je, dakle, objavljen spasiteljski Božji naum, prije svega preko jedinstvenog događaja *utjelovljenja* Božje Riječi.

1. Utjelovljenje kao otajstvo objave

Događaj *utjelovljenja* je susret Boga sa čovjekom i čovjeka s Bogom, koji se temelji na jedinstvu božanstva i čovještva u Isusu Kristu. On, Sin Božji postao čovjekom, savršena je objava Božja budući da je došao govoriti, propovijedati, i svjedočiti ono "*što je vidio i čuo od Oca*" (Iv 8, 40). U tom smislu utjelovljenje je put izabran od Boga kojim on *objavljuje* i *objavljuje se*, odnosno ljudskim načinom djelovanja omogućuje spoznaju Boga i njegova spasiteljskog plana. Stoga se i ne može govoriti o objavi Boga ako taj govor ne polazi upravo od utjelovljenja Riječi: Bog izabire ljudsku narav da bi došao u kontakt sa čovjekom, da bi nam njegova vječna Riječ mogla govoriti o Bogu i da bi nam otkrila našu *sinovsku* narav.

Isus Krist objavljuje Oca objavljujući svoje otajstvo Sina: objava je ovdje *samoobjava*, odnosno objava Boga je sada objava Isusa Krista. U njemu dosiže svoj vrhunac Božji poziv čovjeku i čovjekov odgovor Bogu; kao čovjek, Isus je savršeni ljudski odgovor Božjoj riječi i objavi, jer po svom posluhu vodi čovječanstvo prema zajedništvu s Bogom.

2. Krist, subjekt i objekt objave

Budući da je Riječ Božja u sebi živi i savršeni izraz Oca, da posjeduje istu narav kao i Otac, Krist je i *Bog objavitelj*. On je, kao i Otac i Duh Sveti, uzrok i autor

¹¹⁴ Tako Sabor u Kalcedonu (451. g.) ispovijeda jednu od temeljnih istina vjere: Isus Krist kao osoba jest posrednik između Boga i ljudi, dakle on je Novi Savez (usp. DS, 300s; W. KASPER, *Isus Krist*, Split 1995, pogl. III. (*Isus Krist posrednik između Boga i čovjeka*, 279-333).

objave. U isto vrijeme on je i *objavljeni Bog*: pravi Bog koji navješćuje i svjedoči za sebe samoga, upravo jer je Bog, Riječ Božja. Isus Krist, dakle, obznanjuje svoje otajstvo i budući da je vječna Riječ, navješćuje i objavljuje jednu te istu istinu. Na isti način on je također posrednik po kojem biva objavljena istina i dan život (usp. Iv 14,5-6), tj. on sam je put kojim čovjek može spoznati Istinu i zadobiti zajedništvo s Bogom. Po Isusovoj ljudskoj naravi Bog postaje blizak i dokučiv čovjeku.

Isus Krist je autentični svjedok istine koju propovijeda, i to autoritetom svog naučavanja, znakovima koje čini i slavom Božjom u sebi, te je kao takav i motiv vjerovanja. Na taj način novozavjetna objava nije samo kristocentrična i kristološka nego i *kristoteleološka* (usmjerena na Krista): Krist je dakle *centar, temelj i svrha* objave. Drugim riječima, objava je:

a) *kristološka*, jer se poistovjećuje s utjelovljenjem; Krist je objava Boga;

b) *kristocentrična*, jer sve što Bog želi objaviti o sebi je u njegovoj Riječi;

c) *kristoteleološka*, jer ocrta u kojem smjeru ide objava: prema potpunoj objavi otajstva Kristova u slavi, kada Bog bude “sve u svima”, odnosno kada se Bog potpuno i savršeno bude objavio.

3. Trinitarna dimenzija objave

Božanska objava, budući da je kristološka, također je i trinitarna (trojstvena); Isus Krist je punina objave trinitarnog otajstva: poslan je od Oca po Duhu Svetom i snagom Duha Svetoga. Stoga “ljudi po Kristu, Riječi koja tijelo postade, u Duhu Svetom imaju pristup k Ocu i postaju zajedničari božanske naravi”.¹¹⁵

U objavi (su)djeluje “čitavo” Trojstvo: Otac šalje Sina (usp. 1 Iv 4,9-10; Iv 3,16), svjedoči za njega (usp. Iv 10,25; 5,36-37) i privlači ljude prema Sinu (usp. Iv 6,44). Sin pak svjedoči za ljubav koju Otac ima prema ljudima (usp. Iv 3,11); tu ljubav on objavljuje i prenosi, dovršavajući djelo spasenja koje Otac želi za sve ljude. Duh Sveti je onaj koji daje snagu i učinkovitost Isusovim riječima, prosvjetljuje ljudski um i podržava volju, kako bi se svi znali otvoriti riječi Božjoj i prihvatiti je.

Imajući na umu sve naprijed rečeno, dolazi se do zaključka da je objava po Isusu Kristu u isto vrijeme i djelo Oca i Duha Svetoga.

¹¹⁵ DV 2.

Zaključujući govor o Božjoj objavi u Sv. pismu, možemo reći da ona nije samo otkrivanje otajstva Božjega, nego je i prenošenje života i ljubavi Božje ljudima: Bog se objavio po Sinu da bi oslobodio čovjeka od smrti i grijeha, te da bi mu udijelio pravi život.

Sve knjige Sv. pisma govore i usmjerene su prema nadi u spasenje; u Kristu se ispunjava ta nada jer on je Objavitelj i Spasitelj (usp. Mt 1,21; Lk 2,11. 30-32; Dj 4,12; Rim 10,9) koji je došao pozvati grešnike (usp. Mt 9,13; Lk 5,32) i spasiti izgubljene (usp. Lk 4,18-19). On, dakle, donosi spasenje i objavu svekolikom čovječanstvu i tako Bog dolazi ususret čovjeku-grešniku da bi ga pozvao na život, a to znači prijateljstvo s Bogom, milost i spasenje za čovjeka.¹¹⁶

¹¹⁶ Usp. R. LATOURELLE, *Teologia della rivelazione*, Assisi 1983, 497-502.

DRUGI DIO

U V O D

Kršćanska ispovijest vjere počinje izričajem: “*Vjerujem u jednoga Boga...*”. Taj izričaj sažimlje vjeru Staroga i Novog zavjeta, vjeru u jednoga i jedinog Boga (usp. Pnz 6,4-5; Mk 12,29. 32). Ispovijedanje vjere u jednoga Boga u trima božanskim osobama je vlastitost i zasebnost kršćanske vjere u Boga. Življena i ispovijedana vjera Crkve od svojih početaka ovako se izražava: mi vjerujemo u jednoga i trojedinoga Boga, Oca, Sina i Duha Svetoga. Ta ispovijest vjere uključuje dva temeljna elementa-objekta samoočitovanja Božjega. Prvi element je *monoteizam*: Bog je jedan i jedini. To je ostavština koju smo, kao kršćani, primili objavom Boga već u Starom Zavjetu i koja nam na neki način približava islamsku religiju. Drugi element pak određuje *kršćansku originalnost*, bilo u odnosu na židovski bilo islamski monoteizam: vjerujemo u Boga koji jest jedan i kao jedan je Otac, Sin i Duh Sveti. Ta originalnost ima svoj izvor i središte u Isusu Kristu, u objavi Boga po njemu. Objava po Isusu Kristu dana nam je po njegovu propovijedanju, po njegovoj praksi, po njegovoj svekolikoj egzistenciji, a na poseban način po njegovoj smrti na križu i po njegovu uskrsnuću. Pashalni događaj je središte *kristološke vjere*, jer od tog događaja ispovijeda se da je Raspeti uskrsnuo; taj događaj ujedno je i središte *trinitarne (trojstvene) vjere*, jer u pashalnom događaju Bog se objavljuje kao Otac Raspetog-Uskrsnulog Isusa Krista koji daruje Duha Svetoga za spasenje ljudi. Pashalni događaj je, dakle, “mjesto” gdje se Bog potpuno objavljuje ljudima i po kojem nam očituje da on, kao trojedini Bog, nije samo jedan i jedini (kao što vjeruje islam i židovstvo), da on nije samo povijesni Bog i Bog obećanja (židovstvo), nego da je on Bog svih ljudi koji je postao čovjekom u Isusu Kristu, da je on Bog koji umire i uskrisava. Upravo po vjeri u uskrsnuće “dobiva” se najdublja objava i istina koju nam Bog govori o sebi. U isto vrijeme, po tim temeljnim činjenicama biblijsko-kršćanske vjere dolazi se i do spoznaje-objave o Božjoj misterioznosti: čovjek ima pristup Bogu, može ga spoznati, odnosno približiti mu se, ali svaki govor o Bogu je samo ljudski govor koji nas na kraju krajeva upućuje na Boga kao na neizrecivi misterij (“*Si comprehendis, non est Deus!*”)

I. PRIPRAVA OBJAVE TROJEDINOGA BOGA

U teološkom govoru moguće je govoriti o pripravi trinitarne objave samo ako se ta objava već dogodila; drugim riječima, govoreći o toj pripravi, mora se krenuti s dvije pretpostavke: prije svega, Božju trojstvenost valja smatrati već potpuno objavljenom, a k tomu treba uzeti u obzir i teološki razvoj te objave. Dakle, u našem razmišljanju o pripravi objave trinitarnog otajstva polazimo od vjere koju već imamo o trojedinom Bogu, a taj jedan-trojedini Bog je i objekt našega teološkoga govora i razmišljanja.

Trinitarno otajstvo je središnje otajstvo kršćanske vjere: događajem Isusa Krista mi možemo znati kakav je Bog *u sebi* i kakav je *za nas*, jer u Isusu Kristu Bog se potpuno i konačno objavio kao *Bog za nas* i kao *Bog s nama*. Istina, Isus Krist ne navješćuje doslovno "Trojstvo", nego propovijeda Boga Abrahamova, Izakova i Jakovljeva (usp. Mt 8,11; 22,31-32; Mk 12,28-34) i objavljuje ga kao Boga svoga i Boga našega, Oca svoga i Oca našega (usp. Iv 20,17), obećava i šalje u svoje ime i u Očevo ime Duha Svetoga (usp. Iv 14,15s; 16,13s). No, upravo po tome Bog se konačno objavljuje kao Bog Otac Isusa Krista i Otac svih ljudi; Isus Krist se objavljuje kao Bog Sin koji vodi k Ocu (usp. Iv 14,6. 9s. 24) i koji šalje "*Duha istine koji izlazi od Oca i svjedoči za Krista*" (usp. usp. Iv 15,26; 16,15; 1 Kor 2,10; Rom 8,15).

Razmišljanje o pripravi objave trojedinoga Boga izaziva međutim i neka pitanja: postoji li ikdje ikakvo očitovanje onoga što će kasnije, u/po Isusu Kristu, biti objavljeno kao božansko Trojstvo? Drugim riječima, može li se uopće prepoznati nekakva priprava konačne objave Oca, Sina i Duha Svetoga, tj. onoga Boga kojeg Isus Krist definitivno objavljuje? Osim toga, ako u Kristu već imamo potpunu i konačnu objavu Boga, dakle i trojstvenu objavu, zašto treba dogmatski istraživati pripravu za tu objavu?

Odgovoriti na ta pitanja moguće je na sljedeći način: svaka objava Boga je u isto vrijeme i objava Trojstva, jer trojstveni Bog je jedan jedini Bog; objava Trojstva ne mora nužno značiti samo objavu *broja tri* glede božanskih osoba, odnosno kada se dolazi do spoznaje pravoga Boga ne treba nužno biti prisutna i spoznaja njegove troosobnosti ili trinitarno razmišljanje i vjeroispovijest, upravo stoga jer se radi o

“uvodnoj”, preliminarnoj objavi. Upravo to pokazuje objava Boga u Starom zavjetu u kojem se Bog *progresivno* objavljuje, i to na način shvatljiv tim i takvim ljudima. Stoga se i ne može očekivati da njihova vjeroispovijest i razmišljanje budu kao ona nakon objave po Isusu Kristu. Kod tih prethodnih razmišljanja o Bogu još se, dakle, ne može raditi o mislenom utemeljenju trinitarne vjere, nego tek o prvim pripremnim mislima vodiljama koje trebaju otkriti smisao pitanja na koje ispovijest vjere treba odgovoriti.

PRIPRAVA OBJAVE TROJEDINOGA BOGA U STAROM ZAVJETU

Konačna i potpuna objava jednoga i trojedinoga Boga (novozavjetna objava) ima u Starom zavjetu posebnu pripravu; starozavjetna objava predstavlja neposrednu pripravu ekonomije spasenja i dolaska Kristova, a time i objavu Trojstva. Naravno, uzalud bi bilo tražiti u Starom zavjetu izričaje o trojstvenom otajstvu Božjem¹; međutim, preko pojedinih etapa povijesti spasenja u Starom zavjetu moguće je uočiti neke momente koji predstavljaju progresivnu pripravu i razvoj objave Boga, koji vode prema konačnoj objavi i vjeri u Oca, Sina i Duha Svetoga. No, to je moguće samo ako se Stari zavjet gleda u svjetlu Novog zavjeta i novozavjetne objave u/po Isusu Kristu.

Storozavjetno biblijsko vjerovanje je vjerovanje u jednoga Boga i ono ima svoju dugu povijest. U počecima biblijskog vjerovanja još se računalo, doduše prilično neodređeno, s egzistencijom drugih, stranih bogova (usp. Post 35,2. 4; Još 24,2. 14), a jednost i jedincatost biblijskog Boga pokazivala se time što je Jahve nadmoćan u odnosu na druge bogove.² Kasnije se, pak, došlo do spoznaje i vjere u Jahvu kao jednoga i jedinoga Boga uopće, svi drugi bogovi su ništavila, kumiri, ne-bogovi. Rezultat je to progresivne objave Boga u/po raznim spasenjskim događajima po kojima Izrael spoznaje Jahvu i njegovu *jedincatost*. Dakle, monoteizam za Bibliju nije toliko pitanje svjetonazora, nego rezultat religioznog iskustva i izraz vjerničke prakse. Radi se o *monoteizmu prakse*: Bog je jedan i jedini i čovjek-vjernik se jedino na njega može posvema osloniti i njemu vjerovati. Tko pored vjere u jednoga Boga

¹ Neki crkveni Oci (a i pojedini kasniji teolozi) smatrali su ipak da su pojedine starozavjetne osobe imale jednu određenu spoznaju o Trojstvu; svoje razmišljanje temelje na novozavjetnim izričajima kao npr. Iv 8,56 (Abraham), Mt 13,17 (proroci i pravednici). No, većina egzegeta ne smatra da bi se ti tekstovi mogli shvaćati na taj način.

² O objavi Boga u Starom zavjetu vidi prvi dio skripte.

još služi stranim bogovima, taj zapravo ne vjeruje i ne pouzdaje se u pravoga Boga. Dakle, ispovijedanje vjere u jednoga Boga temeljna je odluka koja obvezuje na trajno obraćenje i vjernost; o tom Bogu sve ovisi.

Kod *jednosti* Božje ne radi se samo o *kvantitativno numeričkom jedinstvu*, tj. nije najvažnije reći: ima samo jedan Bog, a ne tri ili pet bogova. Radi se o Božjoj *kvalitativnoj jednosti i jedincatosti*. Bog nije samo *unus* (jedan) nego i *unicus* (jedincati).

Kod ovakva govora o Božjoj jednosti i jedincatosti u Starom zavjetu čini se da nema mjesta, ne samo faktično nego ni načelno, trinitarnoj Božjoj objavi. Ipak, premda u Starom zavjetu ne možemo tražiti nikakve izričaje o trinitarnoj "strukturi" Boga, za kasniju trinitarnu vjeru ipak nalazimo u Starom zavjetu neke važne naznake i izričaje. Oni se nalaze prije svega u mnogim izrekama o Bogu kao *Bogu živome* (usp. Ps 42,3; 84,3; Jer 10,10; 23,36; Dan 6,27): za Stari zavjet Bog je u svojoj jednosti i jedincatosti istodobno i *punina života*. Upravo na toj činjenici starozavjetne objave temelji se i relativna ispravnost tzv. *trinitarne egzegeze* nekih starozavjetnih tekstova kod crkvenih Otaca. Naime, oni su u nekim tekstovima "prepoznali" starozavjetni navještaj višeosobne strukture Boga. To se ponajprije odnosi na izričaj u kojem Bog oslovljava samoga sebe u množini: "*Načinimo čovjeka nama na sliku i priliku*" (Post 1,26; usp. 3,22; 11,7; Iz 6,8). Još jedno uporište za biblijsko utemeljenje vjere u trojedinoga Boga za crkvene Oce bila je Božja teofanija Abrahamu u liku triju muškaraca (usp. Post 18), kao i Izaijino viđenje dvaju anđela pored prijestolja Božjega, odnosno *Trishagion* (trostruki "svet") serafina (usp. Iz 6,1s). Međutim, imajući u vidu dosege suvremene starozavjetne egzegeze i samu temu o Božjoj životnosti, takva tumačenja danas nam izgledaju nemoguća i neodrživa. Osim toga, važniji su neki drugi tekstovi i neke druge teme u Starom zavjetu koje se odnose na Boga i koje izražavaju Božju pomoć i Božju djelotvornu prisutnost u izraelskom narodu. Radi se posebice o tekstovima koji govore o *anđelu Jahvinu, Riječi, Mudrosti i Duhu Jahvinu*.³

a) *Anđeo Jahvin (mal'ak Jahve)*: Jahvin anđeo intervenira uvijek u korist Božjega naroda: kao Božji poslanik on prati Izraela kroz pustinju (usp. Izl 14,19;

³ To su zapravo najvažniji izrazi, a sličnih izričaja ima još u Starom zavjetu (*lice Jahvino, slava i ime Jahvino*).

23,20. 23; 32,34; Br 20,16); štiti i pomaže nevoljne i bogobojazne, posebice proroke (usp. Post 16,7; 24,7; 1 Kr 19,5; 2 Kr 1,3. 15; Ps 34,8); očituje Božju moć (usp. Zah 12,8); ponekad pak djeluje i kao onaj koji donosi propast ili kaznu (usp. 2 Sam 24,16s; 2 Kr 19,35s), ili kao onaj koji sudi (usp. 2 Sam 14,7. 20; 19,28; Zah 3,1s). U svim tim tekstovima zapravo se govori o Božjoj prisutnosti, o objavi Božjoj, odnosno *anđeo Jahvin* bi bio takav objaviteljski lik koji se razlikuje od samoga Jahve. Međutim, uz te nalazimo i tekstove koji govore o *anđelu Jahvinom* na način da se čini da je taj anđeo istovjetan s Jahvom (usp. Post 16,9. 13; 31,11. 13; Izl 3,2. 4s).

Neki crkveni oci vidjeli su u *anđelu Jahvinom* preegzistentni Logos, drugi pak jednu angeološku perspektivu, no takva tumačenja definitivno su odbačena, a gotovo jednodušno je mnijenje da se u liku *anđela Jahvina* pokazuje nastojanje Starog zavjeta da poveže čovjeku skrivenu i nedokučivu Božju bit s njegovom stvarnom i vjernom prisutnošću u povijesti, odnosno da se poveže Božja transcendentnost i imanentnost.

b) *Riječ Božja (dabar Jahve)*: određenu važnost u pripravi trinitarne objave Boga ima i *riječ Božja* u svom starozavjetnom značenju: ona je usko povezana s objavom jedinoga i živoga Boga koji je po svojoj riječi izabrao sebi narod i po njoj je djelotvoran u tom narodu. Ta *riječ Božja* označava i odnosi se u Starom zavjetu prije svega na *zapovijedi* po kojima se Bog objavljuje narodu (usp. Izl 19,20) i izražava svoju božansku volju; drugi vid *riječi Božje* u Starom zavjetu je *proročka riječ* kojom se također izriče Božji naum, odnosno Božje djelovanje (usp. 1 Sam 3,10s; 9,27; Jer 1,10; 5,14); konačno, *riječ Božja* shvaćena je u Starom zavjetu i kao *stvarateljska riječ*: po njoj Bog stvara i poziva na postojanje (usp. Post 1,3s; Ps 33,9; Iz 40,26; 48,13 i dr.), po njoj se sve stvoreno i ona sve održava na životu (usp. Job 37,16s; Ps 147,15s) te tako slavi svoga Stvoritelja (usp. Ps 19; 148,5).

c) *Mudrost Božja (hokmah Jahve)*: tijekom starozavjetne povijesti došlo je do tendencije da se *riječ Božja* poosobi (hipostatizira); jedan od tih oblika poosobljenja je i *Mudrost Božja*, neizmijerna i skrivena, naviještena posebice kod stvaranja (usp. Jer 10,12; Izr 3,19; 8-9; Job 28; Mudr 7,22-8, 1 i dr.). "Himni Mudrosti" (usp. Izr 1,20-33; 9,1-6; Mudr 6,12-25) toliko uzvisuju mudrost u božansku sferu i poosobljavaju je, da je često viđena kao autentična i autonomna osoba, usko povezana i ovisna o Bogu. Ipak, premda je *Mudrost* više nego pjesnička personifikacija (kako veli W.

Eichrodt), ne treba je shvaćati u smislu trojstvene osobnosti Novog zavjeta, nego više kao pripravu trojstvene objave Boga.

d) *Duh Božji (ruah Jahve)*: jedan od načina i oblika prisutnosti Božje u svom narodu viđen je i kao *Duh Božji*. Izraz *ruah* u Starom zavjetu označava prije svega (kao i grčki izraz *pneuma* u LXX) *vjetar*, a vjetar je onaj koji donosi kišu i život nomadima u pustinji. Upravo zbog toga *ruah* se pridjeva Bogu stvoritelju i uzdržavatelju (usp. Post 1,2; 8,1; 1 Kr 18,45; Job 1,19; Mudr 1,7). Odatle dolazi i misao koja Božje djelovanje u izabranom narodu pripisuje tomu Jahvinu *ruah*-u (usp. Izl 10,13. 19; 14,21s; 15,10, 19,16; 2 Sam 22,10-16). Međutim, *ruah* nije shvaćan kao samostojna snaga uz Jahvu, nego je i ona pod Božjom vlašću, Bog se slobodno služi tom snagom u korist ljudi (usp. Am 4,13; Iz 40,7; Jer 10,13). Osim toga, *ruah* označava i *životni dah čovjekov* koji daje život i nadahnjuje karizmatičke osobe, ratnike i osloboditelje (usp. Post 2,7; 45,27; Suci 6,34; 11,29; 15,19).

Iza ovih raznovrsnih izričaja i naznaka o Bogu i o njegovoj prisutnosti u narodu krije se i zajedničko pitanje koje se odnosi na Božju zbilju. Naime, osobno razumijevanje Boga u Starom zavjetu moralo je voditi k tome da se vjernik upita: "Tko je Bogu odgovarajući sugovornik?", jer nije moguće misliti neki "ja" bez nekog "ti". Je li Bogu odgovarajući sučelnik čovjek, čovječanstvo ili narod? Ako bi pak Bogu sučelnik bio samo čovjek, čovječanstvo ili narod, tada bi čovjek bio nužni partner Bogu, njegovo nužno "ti", a samim tim i Božja vlastita potreba i na neki način uvjet za njegovo božansko ispunjenje. U tom slučaju to bi proturječilo starozavjetnoj objavi, vjeri i iskustvu o Jahvinoj apsolutnoj slobodi i neovisnosti. Na taj način Stari zavjet između redaka postavlja pitanje na koje on sam ne zna dati odgovor. Dakle, starozavjetna slika o živom Bogu povijesti nije konačna niti dovršena, nego otvorena za konačnu objavu Boga.

II. NOVOZAVJETNA OBJAVA TROJEDINOGA BOGA

Novi zavjet daje odgovor na otvoreno pitanje Starog Zavjeta o onome koji stoji "nasuprot" Bogu, o Božjem "ti": Isus Krist, Sin Božji, je vječno Očevo "ti"; iz njihove vječne ljubavi i iz njihova zajedništva vječno izlazi Duh Sveti. U Duhu Svetom smo i mi pridruženi zajedništvu ljubavi Oca i Sina. Tako Novi zavjet može sažeti konačno samoočitovanje Božje u jednu rečenicu: "*Bog je ljubav*" (Iv 4,8. 16). Tekstovi i formule trinitarne vjeroispovijesti Novog zavjeta su razjašnjenje upravo te tvrdnje koja ide za tim da istakne u čemu je zapravo događaj objave Božje u Isusu Kristu.⁴

Za razmišljanje i tvrdnje o novozavjetnom utemeljenju trinitarne vjeroispovijesti naravno da nije dostatno samo sakupiti pojedine novozavjetne trinitarne izričaje i tekstove koji imaju određeno trinitarno značenje i tumačiti ih u smislu trinitarne dogme koja je kasnije formulirana. Nije također dovoljno ni proučavanje Pavlove i Ivanove teologije da bi se tvrdilo ili dokazivalo kako je trojstveni nauk utemeljen u novozavjetnoj objavi. Te izričaje objave i vjere valja razumjeti kao tumačenje samog događaja objave, tumačenje koje nam daje sama objava, budući da se ona ostvaruje "riječima i događajima" (DV 2).⁵ Zbog toga, nužno je uzeti u obzir predpashalnog Isusa (*povijesnog Isusa*) i objavu Boga koja se po njemu događa; to znači da treba imati na umu četiri, međusobno usko povezana, elementa njegove povijesne egzistencije: njegovu *kerigmu*, njegova *djela*, odnosno *praksu*, samu njegovu *osobnu egzistenciju* i njegovu *samosvijest*.⁶

KERIGMA O KRALJEVSTVU BOŽJEM

Isusov navještaj i propovijedanje odnosili su se prije svega na kraljevstvo Božje (usp. Mk 1,14-15). Navješćujući dolazak Kraljevstva, Isus navješćuje dolazak Boga otaca, Boga Mojsijeva, Boga proroka među ljude. Taj Bog Isusa Krista je svemogući i milosrdni Bog, Bog koji donosi spasenje i oslobođenje čovječanstvu. Zbog toga, dolazak kraljevstva Božjega kojeg navješćuje i ostvaruje Isus i jest *radosni događaj*, jer se ispunjavaju obećanja dana Izraelu: to je *Evanđelje*, *Radosna vijest*. No, odmah

⁴ U ovom poglavlju služio sam se i skriptom V. Košića, *Mysterium Trinitatis*, KBF, Zagreb 1996.

⁵ Usp. F. J., SCHIERSE, *Rivelazione neotestamentaria della Trinità*, u: *MySal III*, 111-168.

⁶ Kod Kušara to je *Implicitna kristologija u Novom zavjetu*, 81-84.

si moramo postaviti pitanje: U kakvom su odnosu Isus koji navješćuje Kraljevstvo i Jahve, Bog otaca?

1. Odnos između Isusa i Boga Oca

Više nego o sebi samome, Isus je govorio o Bogu i po Isusu mi znamo tko je Bog i kako se objavljuje. Temeljna činjenica novozavjetnog događaja objave sastoji se u tome da Isus objavljuje Boga kao Oca ne samo riječima i djelima, nego cijelim svojim životom i svojom osobom; Bog koji dolazi ususret čovjeku je prije svega Otac Isusa iz Nazareta Krista. Upravo to svjedoče ponajprije *Isusove molitve*. Matej donosi jednu od tih vrlo znakovitih molitava (Mt 11,25-27) koje zapravo objavljuju Boga Oca:

“U ono vrijeme reče Isus: ‘Slavim te, Oče, Gospodaru neba i zemlje, što si ovo sakrio od mudrih i umnih, a objavio malenima. Da, Oče, tako se tebi svidjelo. Sve je meni predao Otac moj, i nitko ne pozna Sina doli Otac, niti tko pozna Oca doli Sin i onaj kome Sin hoće objaviti.’”

Ovaj tekst vrlo je vjerojatno Isusov *logion*, a pokazuje da Isus u svemu što kaže i čini polazi od intimnog zajedništva s Ocem čiji je on Poslanik, te da vidi svoje poslanje kao prenošenje (drugima) onog odnosa kojeg on ima prema Ocu. Vrlo je važno uočiti da Isus Boga zove *Abba* (usp. Mk 14,36; v. također: Rim 8,15; Gal 4,6) što na aramejskom znači *otac* ali u jednom posebno intimnom i obiteljskom smislu (kao *tata* u našem jeziku), a to pak odražava Isusovu *sinovsku svijest*, apsolutnu zahvalnost prema Ocu, potpuno predanje njegovoj volji i intimno zajedništvo s njime.⁷ Sve to vidljivo je također u molitvi koju Isus upućuje Bogu Ocu u Getsemanskom vrtu (usp. Mt 26,36-42 i par.).

Od ostalih mjesta koja nam objavljuju odnos između Isusa i njegova Oca su Isusovo *krštenje* i *preobraženje*, dva događaja u kojima također Isus izražava svoju sinovsku svijest i objavljuje svoj poseban odnos prema Ocu.

Događaju *Isusova krštenja* evanđeoska tradicija daje posebnu važnost; sinoptička tradicija daje mu trinitarno tumačenje⁸, a tim događajem Isus započinje

⁷ O tome usp. prvi dio skripte.

⁸ Perikopa o krštenju jasno je trinitarno strukturirana: glas s neba očituje Isusa kao ljubljenog Sina, dok Duh silazi u liku goluba (usp. Mk 1,9-1; Mt 3,13-17; Lk 3,21-22; Iv 1,29-34).

svoje javno djelovanje. Ujedno taj događaj svjedoči o Isusovoj mesijanskoj svijesti: s jedne strane, Isus od početka izabire put “sluge Jahvina” iz Deuteroizaije, put solidarnosti i žrtvovanja za druge; s druge strane, Evanđelja predstavljaju događaj krštenja kao *teofaniju*: otvorena nebesa, Bog Otac koji se raduje u Sinu, posvećenje u Duhu...

Scena iz Isusova života koja se događa na “pola puta” između krštenja i molitve u Getsemanskom vrtu je *Isusovo preobraženje* (usp. Mt 17,1-8; Mk 9,2-8; Lk 9,28-36). Vrlo je vjerojatno da sinoptici opisuju jedno stvarno iskustvo apostola s Isusom. Luka kaže da se Isus preobrazio “*dok se molio*” (usp. Lk 9,29; kao i u 3,21, nakon krštenja); dakle, Isusova molitva je *vrijeme* i *prostor* u kojem se događa preobraženje kao objava Oca i Sinove slave; Isusovo lice koje postaje drugačije, izmijenjeno, je ta slava, jer Bog-*Abba* je u Isusu; tu slavu promatraju apostoli, zajedno s Mojsijem i Ilijom, *Zakonom* i *prorocima*. Tu istu slavu označava i oblak koji ih prekriva⁹ i iz kojeg se čuje glas (kao kod krštenja) koji proglašava Isusovo božansko sinovstvo: “*Ovo je Sin moj, Izabranik! Njega slušajte!*” (r. 35).

U ovim događajima (Isusova molitva *Abba*-Ocu, krštenje i preobraženje) vidljive su, dakle, neke temeljne karakteristike odnosa između Isusa i Oca: radi se o jednom posebno intimnom odnosu i o neograničenom povjerenju; taj odnos je jedinstven i eshatološki konačan, ali po Isusovu utjelovljenju i čovještvu takav odnos s Bogom dan je svim ljudima.

Bog nije samo Otac Isusov, nego se objavljuje i kao Otac svih ljudi, posebice slabih i grešnih; to svjedoče Isusova *kerigma* i njegovo *djelovanje*. U kerigmi Isus navješćuje Oca prije svega siromasima (usp. blaženstva) i grešnicima (usp. Lk 15: prispodobe o milosrđu: izgubljena ovca i drahma, rasipni sin). Isusov Bog je, dakle, Bog koji se daje u potragu za izgubljenim čovjekom; taj Bog zna da ga nijedan čovjek ne može naći svojim snagama, da će svi biti izgubljeni ako on sam nešto ne poduzme. Prispodobe o izgubljenoj ovci (usp. Lk 15,4-7; Mt 18,12-14), o izgubljenoj drahmi (usp. Lk 15,8-10), o dvojici dužnika (usp. Lk 7,41-43), o rasipnom sinu (usp. Lk 15,11. 32), o dobrom poslodavcu (usp. Mt 20,1-15), o farizeju i cariniku (usp. Lk 18,9-14) imaju zajedničku nakanu: Božja dobrota prema izgubljenima, grešnicima i

⁹ U Starom zavjetu oblak je znak Božje prisutnosti i slave, što se vidi kod izlaska iz Egipta te kod posvete hrama.

bijednima toliko je velika da se ne može ni izreći do kraja. Tako grešnici, bludnice, carinici, ribari iz Galileje..., kojima Isus navješćuje Radosnu vijest, imaju posebno, osobno iskustvo Boga kao Oca koji prašta grijehe i dovodi u zajedništvo sa sobom.

U svojoj svakodnevnoj *praksi*, koja je uvijek dosljedna s njegovom kerigmom, Isus i djelom pokazuje da je uz bijedne i grešne (usp. Lk 10,29-37: prispodoba o dobrom Samarijancu opisuje zapravo Isusovo ponašanje prema slabim ljudima); on sjeda i za stol sa grešnicima (usp. Lk 7,36-50: susret sa grešnicom i Lk 19,1-10: susret sa Zakejem). Tako, uz kerigmu, i Isusova praksa postaje posebno mjesto objave Božjeg očinstva prema svim ljudima. Uz to, po svom ponašanju prema ljudima, posebice prema slabima i prezrenima, Isus objavljuje narav kraljevstva Božjega koje je navješćivao; svojim ponašanjem pokazuje da on sam vrši Božje spasiteljsko djelo. Iz te činjenice slijedi značajna kristološka posljedica: Isus „radi“ namjesto Boga-Oca, vrši božansko djelo. Pod vidom trinitarne vjere može se reći da se radi o jednom „iskonskom iskustvu“: čovjek-grešnik susreće Oca, koji je na nebesima, upravo preko Isusa. Iza njegova uskrsnuća intervenira i Duh Sveti (usp. Iv 7,39) kao stvarnost koja daje kontinuitet i trajnu djelotvornu aktualnost Isusovu povijesnom spasiteljskom djelu.

Bog, dakle, otkriva, preko Isusove poruke i djelovanja da čovjek nije sam, nego da je u njegovim očinskim rukama. Upravo o tome govori Mt 6-7 - *magna charta* Božjeg očinstva (usp. Mt 6,25-34; 7,7-11). No, to ne znači da je Bog paternalist koji „guši“ i omeđuje čovjekovu slobodu; Bog je Otac koji poziva na odgovornost, koji potiče na slobodu i podržava čovjekovu sposobnost čak i za rizik, kako bi se dostiglo određeno dobro. To oslikava prispodoba o talentima (usp. Mt 25,14-30). Zbog toga čovjekov odnos prema Bogu ne smije biti obilježen strahom, ali isto tako, pred Božjom dobrotom i milosrđem, ne smije se zatvoriti u potpunu opuštenost i laksizam. Božje očinstvo je poziv na osobnu odgovornost, zahtjevno je, a to vrijedi i za njegovo milosrđe: Bog je Otac koji prašta i prima u zajedništvo sa sobom, ali samo onda kada mu se priznaje vlastita pogreška on daje svoju milost i prihvaća čovjeka kao svoje dijete (usp. prispodoba o rasipnom sinu); radi se, dakle, o milosti koja - kako je govorio D. Bohnhoeffer - premda je „besplatna“, nije „na rasprodaju“. Svekolika Isusova egzistencija, od njegova krštenja sve do Getsemanskog vrta i pashalnog događanja, svjedoči upravo za to posebno obilježje Božjeg očinstva. Radi se, dakle,

o zahtjevnom očinstvu koje ne pošteđuje ni od samoće, tame, mučenja, pa ni od rizika vlastitog života. To obilježje *Abba*-očinstva, koje Isus navješćuje i svjedoči, dovodi do zaključka da se u događaju križa vidi vrhunac objave Božjeg očinstva.

2. Identitet i sinovska svijest povijesnog Isusa

Blizina dolaska kraljevstva Božjega, središnje obilježje Isusove kerigme, u izravnom je odnosu sa samom osobom Isusa iz Nazareta: u njemu i po njemu, u njegovu navješćaju i u njegovu djelovanju, dapače u samoj njegovoj osobi, Bog navješćuje i ostvaruje svoj dolazak među ljude. Osim toga, Isusov poseban sinovski odnos prema *Abba*-Ocu ispravlja mesijansku sliku i način razmišljanja o Mesiji u izraelskom narodu Isusova vremena. Istina je da se Isus predstavio kao prorok (usp. Mk 1,15; Mt 16,14; 21,11; Lk 7,16. 39; 24,19), kao učitelj i, konačno, kao Mesija (usp. Mk 8,27-33 i par.), ali posebnost njegova navješćaja i njegova djelovanja nadilaze te kategorije: on jest učitelj, ali poseban, karizmatički učitelj; jest prorok, ali i više od proroka, jer tumači i konačno objavljuje Boga posebnim autoritetom; jest i iščekivani Mesija, ali ne zemaljski ili povijesno-politički Mesija. U tom smislu, očita novost u Isusovu djelovanju je njegov mesijanski autoritet koji ga stavlja na isti nivo s Jahvom, s njegovom riječju i njegovim djelovanjem u povijesti (spasenja) izraelskog naroda.

Sinoptici govore o *“novom i snažnom nauku jer ih je učio kao onaj koji ima vlast”* (usp. Mk 1,22. 27; Mt 7,28-29; Lk 4,32. 36). Tako Isusovu praksu obilježavaju čudesa i egzorcizmi, znakovi mesijanske vlasti i mesijanskih vremena. Kod čudesa Isus prije svega traži vjeru (usp. Mk 11,22-23; Mt 17,20; 21,21; Lk 17,6; tekstovi o ozdravljenjima: Mk 2,5; 5,34. 36; 9,23-24; 10,52; Mt 8,10; 9,28; 15,28; Lk 17,19); ona je nenadomjestiv uvjet i gdje nje nema Isus *“ne može”* učiniti čudo (usp. Mk 6,5-6 i par.). Vjera se rađa iz susreta s Isusom (usp. Mk 5,25-29; 9,22-24), ona je spas, i onom koji vjeruje daje se snaga koja omogućuje ono što je bez vjere nemoguće. Isus, naravno, ne misli na neku magijsku silu, na sugestiju ili na nešto slično; snaga vjere je snaga Božja, jer *“Bogu je sve moguće”* (Mk 10,27).

U vjeri koju je Isus omogućio i zahtijevao očituje se temeljna struktura objave Trojstva: Bog po Isusu daje vjerniku svoju moć koja spasava, ozdravlja, prašta. Ta spasiteljska Božja moć kod sinoptika još nema svoga imena; kod Marka, u izvješću o

ženi koja boluje od krvarenja, čitamo: “*Isus odmah u sebi osjeti da je iz njega izišla sila (dynamis)..*” (Mk 5,30; usp. Lk 8,46); Luka kaže da je “*sve mnoštvo tražilo da ga se dotakne, jer je snaga izlazila iz njega i sve ozdravljala*” (Lk 6,19). Ta sila koja je «izlazila» iz Isusa i djelovala kao nešto samostojno odgovara zapravo onom čemu je postpashalno iskustvo dalo ime *Duh*. Dakle, osnovna trinitarna struktura događaja spasenja temelji se izvorno na djelovanju povijesnog Isusa.

Ove činjenice navode i na razmišljanje o Isusovoj (samo)svijesti. Prije svega, važno je imati na umu i naziv kojim Isus predstavlja svoju osobu i svoje poslanje: *Sin Čovječji*.¹⁰ Taj naziv, čije je tumačenje prilično složeno, odnosi se - s jedne strane - na Isusovo potpuno čovječstvo, a s druge pak strane povezuje se s poznatim proroštvima iz knjige proroka Danijela i apokaliptičke književnosti u kojima *Sin Čovječji* predstavlja eshatološku osobu kojoj Bog predaje svu vlast, odnosno po kojoj se ostvaruje kraljevstvo Božje i dolazak Jahve. Osim toga, važno je uočiti i činjenicu da u Isusovu navješćivanju i praksi dolazi često do izražaja njegov snažni “*Ja*”; dovoljno je podsjetiti se na epizode iz Evanđelja u kojima Isus snažno podvlači “*Ja ti kažem*” ili “*Ja ti zapovijedam*” (usp. Mk 2,1-12 i par.), po kojima čini neko čudo ili daje autoritet svome naučavanju. Slično je i s tipičnim antitetskim stilom kojim Isus s punim autoritetom predstavlja svoje naučavanje i stavlja ga sučelice starom Zakonu i antičkim učiteljima: “*Rečeno je..., a ja vam kažem...*” (usp. Mt 5,21-47). Radi se, dakle, o jednom “*Ja*” koji bi mogao biti paralelan sa starozavjetnim “*Ja jesam*” kojim Jahve objavljuje svoje ime na Sinaju i kojim potvrđuje svoju riječ i svoje djelovanje u izraelskom narodu. To još više dolazi do izražaja u Ivanovu evanđelju, u kojem nalazimo Isusov izričaj “*Ja jesam*” (*egó eimí*: usp. Iv 8,57-58) koji još više podsjeća na objavu imena Jahvina u Izl 3 (“*Ja sam koji jesam*”).

Svi ti elementi govore o Isusovu (božanskom) identitetu i o njegovoj sinovskoj svijesti, o njegovu odnosu s Bogom-Ocem te podvlače njegovo potpuno, ali i slobodno, prijanjanje uz Očevu volju. Upravo to najjasnije dolazi do izražaja u Getsemanskom vrtu kada Isus, potpuno svjestan svoje slobode, hoće uskladiti svoju volju s Očevom: “*Ne kako ja hoću, nego kako hoćeš ti*” (Mt 26,39). Radi se, dakle, o dvije različite slobode (ili dvije volje) koje nalaze jedinstvo i međusobno slaganje.

¹⁰ Naziv *Sin Čovječji* dolazi u Evanđeljima 82 puta, od toga 80 puta ga izgovara sam Isus misleći na sebe samoga.

DUH SVETI - GOSPODIN I ŽIVOTVORAC

Naše *Vjerovanje* ispovijeda vjeru u “Duha Svetoga, Gospodina i Životvorca”. Sin je došao u obličju čovjeka, o Ocu također možemo stvoriti nekakvu predodžbu, ali o Duhu Svetom jedva da je to moguće. Stoga ne čude razni nazivi kojima se naziva Duha u kršćanskoj teološkoj tradiciji (*nepoznati Bog, onaj nepoznati s onu stranu Riječi* i sl.). Zapadna kršćanska tradicija Duha Svetoga je u poukama i pobožnostima nekako zapostavljala, što ipak nije slučaj u razrađenom sustavno-teološkom naučavanju o Trojstvu.

Kako je već prije rečeno, starozavjetna biblijska predodžba o Duhu Jahvinu govori o apsolutnoj Božjoj transcendentnosti, ali u isto vrijeme i o njegovoj prisutnosti. Duh (*ruah*) je Božja stvarateljska životna snaga koja poziva na egzistenciju, koja sve uzdržava i vodi (usp. Mudr 1,7). Proroci ga predstavljaju kao Božju moć koja potiče, nadahnjuje i izvršava preobrazbu svijeta i čovjeka (usp. Ez 36,25-28; 37,1-14).

1. Isus i Duh Sveti

Govoreći o objavi Boga koja nam je dana u povijesnom Isusu, važno je uočiti prisutnost i djelo Duha Svetoga u Isusovu mesijanskom djelovanju. Kod sinoptika Isus je predstavljen upravo kao Mesija, tj. kao Pomazanik Božji na kojem počiva punina Duha, onog Duha kojeg Jahve daje prorocima i kojeg obećava Mesiji i mesijanskoj zajednici. U nastupu i djelovanju, u životu, smrti i uskrsnuću Isusa Krista prisutan je i djelatan Duh Sveti (*Duh Božji, Duh Kristov, Duh Oca i Sina*).¹¹

Krštenje na Jordanu prikazano je kao mesijansko posvećenje Isusa: Božji *ruah* (Duh) počiva nad Mesijom (usp. Iz 11,2; Mk 1,9-11 i par.). Od te scene mesijanskog posvećenja (koju donose sva četiri Evanđelja) pa nadalje, čitava Isusova egzistencija predstavljena je kao krštenje u Duhu, kao trajna prisutnost Duha u Isusu kao Mesiji.

Prema Luki, Isus se vraća iz pustinje u Galileju “*silom Duha*” (Lk 4,14); početak njegova mesijanskog djelovanja događa se u nazaretskoj sinagogi i tu se također nalazi očiti priziv na Duha Božjega (usp. Iz 61,1s; Lk 4,16-21): “*Duh Gospodnji na meni je*”; od tada, Isusovo mesijansko djelovanje viđeno je kao djelovanje u Duhu:

¹¹ Usp. pojmove: *Duh Sveti, Duhovi, Paraklet* u: RBT.

egzorcizmi, čudesa, propovijedanje, Isusova praksa..., sve se događa po snazi od Boga darovanog Duha. Djelovanje tog Duha osjeća se u svekolikom spasenjskom djelu; Lukine figure pune su Duha: Marija (usp. 1,35; Isusovo začeće događa se po Duhu¹²), Ivan Krstitelj (usp. 1,51), Elizabeta (usp. 1,45), Zaharija (usp. 1,67), Šimun (usp. 2,25). Poslije uskrsnuća, Duh se “razlijeva” na apostole (usp. Lk 24,48-49; Dj 1,4-8; 2,1-4), a šalje ga Isus od Oca.

Osim toga, u sinoptičkoj tradiciji nalazimo tri predpashalna izričaja u kojima se svjedoči Isusova (mesijanska) svijest o prisutnosti Duha Božjega u njemu i na njemu:

a) Iz Isusovih usta izlazi izričaj o uvredi protiv Duha Svetoga: *“Doista, kažem vam, sve će se oprostiti sinovima ljudskim, koliki god bili grijesi i hule kojima pohule. No, pohuli li tko na Duha Svetoga, nema oprostjenja dovijeka; krivac je grijeha vječnoga”* (Mk 3,28-30; usp. Mt 12,31-32;). Ovaj izričaj stoji u kontekstu govora o Belzebulu i upravljen je protiv onih koji su Isusa smatrali opsjednutim, odnosno koji su njegova čudesa smatrali djelima zloduha (tj. da su njegova djela đavolska). Isus je, naprotiv, uvjeren da izgoni đavle snagom Duha Božjega (usp. Mt 12,28). Hula, kletva ili pogrda protiv Duha Svetoga je, dakle, nepriznavanje da je Duh Sveti prisutan u Isusovu djelovanju, odnosno hula protiv Duha sastoji se u pripisivanju očitih dobrih Božjih djela zloduhu; to je znak svjesnoga i slobodnoga odupiranja obraćenju, što pak onemogućuje oprostjenje (usp. Mt 23,13-39).

b) Mt 12,28 (usp. Lk 11,20): *“Ako ja po Duhu Božjem izgonim đavle, zbilja je došlo k vama kraljevstvo Božje”*; govori se o svijesti koju pokazuje Isus da djeluje u punini Božje snage. Dakle, snažno se izražava Isusova svijest da se navještaj i ostvarenje kraljevstva Božjega događa upravo po Duhu: prisutnost toga Duha i njegove snage svjedoči, po mesijanskim znakovima, o dolasku i prisutnosti kraljevstva Božjega među ljudima.

Zanimljivo je da u paralelnom mjestu kod (usp. Lk 11,20) umjesto “Duha Božjega” stoji izvorniji izraz “prst Božji” (usp. Michelangelo). Taj izraz, poznat još u Starom zavjetu, simbolizira čudesno Božje djelo stvaranja (usp. Ps 8,4). Čini se da najstarija predaja još nije tu Božju silu, koja djeluje u Isusu Kristu, nazivala imenom

¹² Kod navještenja (usp. Lk 1,31-35), smatraju egzegeti, Marija još nema svijest o Duhu Svetom kao o trećoj osobi Presv. Trojstva, ona to shvaća kao *ruah Jahve* (*Duh Jahvin*, tj. *Božji*, odnosno *sila Božja*).

“Duh (Sveti)”. Govorilo se naprosto o *punomoći* ili o *vlasti* (grč. *exousia* u Mk 1,22. 27; Iv 20,22) odnosno o *sili* (grč. *dynamis* u Mk 5,30; 6,2; Lk 5,17) koji obilježavaju Isusovo djelovanje: njegova djela “izviru” iz njih. Tamo gdje se govori izravno o Duhu Svetom (usp. Mt 12,28) zapravo imamo već formulaciju koja se podudara s postpashalnim iskustvom Duha Svetoga.

c) Konačno, sinoptička predaja donosi i Isusovo obećanje Duha svojim učenicima-svjedocima kad ih budu progonili: “*Kad vas budu vodili na izručenje, ne brinite se unaprijed što ćete govoriti, nego govorite što vam bude dano u onaj čas. Ta niste vi koji govorite, nego Duh Sveti*” (Mk 13,11; usp. Mt 24,4-14; Lk 21,10-19). Ovo obećanje Duha, kao i prethodni izričaj, valja međutim pripisati postpashalnoj predaji i to za vrijeme progona prvih kršćana.

Dakle, Isus u sinoptičkim evanđeljima rijetko govori o Duhu Svetom, ali njega samoga evanđelisti predstavljaju kao propovjednika i čudotvorca ispunjena Duhom Svetim. To se donosi na nekim značajnim mjestima u Evanđeljima:

- sinoptički izvještaj o krštenju Isusovu (usp. Mk 1,9-11);
- opis kušnje u pustinji prikazuje Isusa kao vođenog Duhom (usp. Mk 1,12);
- Isusovo posjedovanje Duha ističe se još u Mt 12,17-21 (Isus kao «sluga Jahvin»; usp. Iz 42,1-4) i Lk 4,18s (usp. Iz 61,1s). Tu se Isusovo posjedovanje Duha uzima kao važan moment tumačenja njegova djelovanja.

Dakle, prema sinoptičkim evanđeljima, u pneumatološkoj perspektivi, Isus iz Nazareta, Mesija i Sin Očev, predstavljen je kao navjestitelj i svjedok Jahvina dolaska među ljude po snazi Duha i kao onaj po kojem se mesijanskoj zajednici daruje eshatološki dar Duha. Svekoliko Isusovo djelovanje prožeto je Duhom.

Sve to očito je također u *Djelima apostolskim*, u Pavlovim i u Ivanovim spisima.¹³

U *Djelima* Duh obilježava vrijeme Crkve između Kristova Uzašašća i njegova konačnog dolaska. On je Crkvi darovan (usp. Dj 2,1-13) kako bi vodio tu mladu kršćansku zajednicu.

¹³ Usp. S. KUŠAR, *nav. dj.*, 96-101.

I prema *Pavlovim spisima* Duh Sveti ima presudnu ulogu za Crkvu kao zajednicu i za svekoliku kršćansku egzistenciju. Kršćani se definiraju po tome što imaju Duha Božjega i daju se njime voditi (usp. Rim 8,2-15; Gal 5,17. 25). Duh se daje na opću korist te zato različiti darovi Duha trebaju služiti jedan drugome, odnosno moraju biti usklađeni (usp. 1 Kor 12,4-30).

Ivanovo evanđelje i ostali ivanov(sk)i spisi gledaju Duha kao Božju silu koja proistječe iz Uskrsloga i koja je temelj Crkve, izvor njezine svetosti i posvećenja. Duh je, dakle, plod Kristova uskrsnuća, dolazi tek nakon Vazma (usp. Iv 7,39), nakon što Isus uziđe k Ocu (usp. 16,7; 20,17. 22). Duh izlazi od Oca (15,26), Otac ga šalje na Sinovu molitvu (14,16), odnosno u Isusovo ime (14,26). No, može se također reći da ga Isus šalje (16,8) i to od Oca (15,26). Karakteristični nazivi za Duha ovdje su: *Paraklet (Branitelj)* i *Duh istine*. Paraklet izvorno znači "onaj koji je blizu", "advokat", "pomoćnik" i "branitelj". Prema Ivanu, on nema druge zadaće doli da u Crkvi i u vjernicima uprisutnjuje spasenje koje je Isus donio, što se pak kod Ivana odnosi na objavu Boga. Zbog toga je Paraklet i "*Duh istine*" koji vjernike "*uvodi u svu istinu*" (16,13). Dakako, istina nije za Ivana skup doktrinalnih izričaja, nego stvarnost Boga koji se u utjelovljenju Logosa očituje kao život i svjetlost ljudima (1,14. 17).

Doduše, promišljajući neke izričaje o Duhu, na prvi pogled moglo bi se pomisliti da Duh nastavlja djelo Isusove objave te da je upotpunjuje, tj. da uči vjernike istinama koje zemaljski Isus nije mogao objaviti (16,12s). No, to je gnostičko tumačenje djelovanja Duha, jer Ivan naglašava završenost i puninu objave po/u Isusu Kristu. Isus je "*dovršio djelo*" koje mu je Otac povjerio (17,4), on je učenicima priopćio "*sve što je čuo od Oca*" (15,15), on je ljudima "*objavio Božje ime*" (17,6. 26). Ne može, dakle, biti govora o nekoj novoj objavi, nego o određenom sjećanju ili podsjećanju na sve što je Isus rekao (14,26).

Kod govora o Duhu Svetom u Novom zavjetu postavlja se još jedno važno pitanje: Što se može reći, na temelju Pisma, s obzirom na *osobnost Duha Svetoga*? On, naime, nije samo neosobni Božji dar, nego je - prema našem *Vjeronanju* - osobni darovatelj svih darova, treća "osoba" Trojstva.

U Novom zavjetu susrećemo se s trinitarnom vjeroispoviješću u prvim, ali i temeljnim polazištima; to isto vrijedi za *osobno* razumijevanje Duha Svetoga. Već u mudrosnoj književnosti Starog zavjeta postoje određene predodžbe o hipostazama,

odnosno o poosobljenju *mudrosti* i *duha Jahvina*. U postbiblijskom židovstvu govori se o duhu u osobnim kategorijama izražavanja: on govori, viče, opominje, žali, plače, raduje se i tješi. Novi zavjet služi se sličnim oblicima govora o Duhu. Govori se o uzdisajima Duha i o njegovoj molitvi u nama; on nas zastupa kod Boga i zauzima se za nas (usp. Rim 8,26). On je susvjedok s našim duhom (usp. Rim 8,16), dijeli darove kako hoće (usp. 1 Kor 12,11), govori već u Pismu Starog zavjeta (usp. Hebr 3,7; 1 Pt 1,11s; 2 Pt 1,21) i u Crkvi (usp. 1 Tim 4,1), poučava u zajednici (usp. Otk 2,7). Sve su to osobni izražaji ili barem poosobljeni oblici djelovanja. Kod Ivana on je pomoćnik i branitelj Crkve (usp. Iv 15,26), a prije svega on je “*drug*” branitelj (*parakletos*), uz Isusa koji je prvi (usp. Iv 14,16). Stoga je moguće i potrebno da ga u analogiji s Isusom Kristom razumijemo kao osobnu veličinu. Otac ga šalje u Isusovo ime, ali on stupa pred Oca također i samostalno (usp. 1 Iv 2,1). Dakle, u svemu tome možemo vidjeti jasne naznake relativne samostojnosti i osobnog razumijevanja Duha Svetoga u Novom zavjetu. U svezi s tim su i novozavjetni trinitarni obrasci (usp. Mt 28,19; 2 Kor 13,13) o kojima će se kasnije više govoriti.

No, što je dovelo do takvih izraza o relativnoj samostojnosti i osobnom razumijevanju Duha? Da bi se odgovorilo, valja poći od uloge Duha Svetoga kako nam je pokazuje objava. Prema Novom zavjetu zadaća je Duha Svetoga da posadašnjuje, univerzalizira i ostvaruje u pojedinom čovjeku, u Crkvi i u svekolikom stvorenju osobu i djelo Isusa Krista. No, to se ne događa mehanički ni automatski, nego u slobodi Duha. Jer, “*gdje je Duh Gospodnji, ondje je sloboda*” (2 Kor 3,17). Duh, dakle, neće - u odnosu na Krista - iznašati ili učiti nešto vlastito, ali on će ipak učiti proročki tako da će učenike uvoditi u punu istinu i objavljuvat će ono što ima doći (usp. Iv 16,13). Ova sloboda Duha isključuje da Duh bude samo neko neosobno počelo, medij ili dimenzija božanske stvarnosti. Sloboda Duha pretpostavlja, dakle, njegovu relativnu samostojnost, odnosno “osobnost”.

PASHALNI DOGAĐAJ KAO TROJSTVENI DOGAĐAJ

1. Pashalna večera - ključ za tumačenje Pashe Novog saveza

“Prema židovskom iščekivanju, Mesija-osloboditelj trebao se objaviti u Jeruzalemu, u pashalnoj noći. To se spominje u staroj aramejskoj parafrazi na tekst Izl 12,42. Nije slučajno što Isus završava svoj zemaljski život, započet na obalama

Galilejskog jezera, u Svetom gradu, na blagdan Pashe, 14./15. nisana tridesetih godina.”¹⁴ Svjedočanstva iz sinoptičkih evanđelja govore o jednom Isusovu dolasku u Jeruzalem pred blagdan Pashe (usp. Lk 2,41-50; Iv 2,13-22; 6,1-14; 11,55s). No, njegov dolazak u taj grad neposredno prije muke i smrti ima posebnu važnost, kao i njegova *posljednja večera* s apostolima (usp. Mk 14,22-25; Mt 26,26-30; Lk 22,15-20; 1 Kor 11,23-26; v. također: Iv 13,1-20): taj događaj stoji u središtu povijesti spasenja. Najdublje značenje pashalne večere povezano je, preko Isusovih riječi, sa sklapanjem novoga i konačnog saveza; Isus se poistovjećuje sa pashalnim Janjetom koje, žrtvujući se, daje život ljudima; nova Pasha postaje Isusov *prijelaz* s ovog svijeta Ocu (usp. Iv 13,1), a u isto vrijeme je i prijelaz ljudi iz ropstva (grijeha) u slobodu djece Božje. To je jasno izraženo u riječima nad kruhom i vinom na posljednjoj večeri: kruh postaje znak davanja života; vino, poistovječeno s krvlju, postaje znak i instrument zajedništva između Boga i ljudi. Dakle, u svjetlu posljednje večere Isusov pashalni događaj zadobiva *eshatološko značenje* konačne uspostave novog saveza i dolaska kraljevstva Božjega koje je Isus navješćivao. Osim toga, ima također *teološko značenje* (kao potpuno samoočitovanje Boga ljudima) i *antropološko-spasenjsko značenje*: otkriva ljubav Božju, odnosno Boga koji je ljubav (usp. Iv 13,1) i donosi novu zapovijed ljubavi kao životno pravilo novoga Božjeg naroda (usp. Iv 13,34).

U tom svjetlu Isusova Pasha predstavlja se kao čin Oca, Sina i Duha, ona je vrhunac objave Boga i proslava njegova imena (usp. Iv 12,28). To je čin koji uključuje Oca, ukoliko se Isusova smrt shvaća kao dio spasenjskog plana Božjega; to je i čin Sina, ukoliko se Isus slobodno predaje u smrt i uskrisava; čin je i Duha, jer Pasha je na neki način mjesto i trenutak eshatološkog izlivanja Duha Svetoga na svekoliko čovječanstvo.

2. Pashalni događaj kao čin Oca

Isusov križ stavlja bez sumnje veliki znak pitanja glede Isusova poslanja i njegove objave Boga kao Oca (*Abba*). Činjenica da on umire na tako tragičan način govori, bar na prvi pogled, o njegovu konačnom slomu i promašaju: zbog takve smrti njegovo mesijanstvo, pa i njegovo sinovstvo, mogu izgledati opovrgnuti ne samo u

¹⁴ R. FABRIS, *Pasqua*, u: P. ROSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (prired.), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Ed. Paoline, Milano 1991., 1120.

očima ljudi, nego i samom Isus koji je, kako svjedoči scena iz Getsemanskog vrta, kao prisiljen podnositi muku i samoću bez ikakve podrške Božje.

No, ulazeći dublje u novozavjetna svjedočanstva, treba vidjeti kako je sam Isus još prije pashalnih događaja shvaćao i tumačio svoju (nadolazeću) muku i smrt. Naime, on je to shvaćao prije svega kao *posluš* volji Očevoj, odnosno kao *ispunjenje* spasenjskog nauma za sve ljude; dovoljno je prizvati u sjećanje Isusove izričaje, odnosno navještaje vlastite muke, smrti i uskrsnuća (usp. Mk 8,31; 9,31; 10,33-34 i par.); osim toga, Isus govori i o *potrebi* (grč. *dei* = potrebno je) njegova predavanja u smrt. Također i na posljednjoj večeri naglašava se da njegovo predanje i njegovo prolijevanje krvi predstavljaju odlučni trenutak za uspostavu novoga saveza između Boga i ljudi. Dakle, Isusova smrt ne može biti shvaćena kao posljedica srdžbe Božje ili njegove osvetoljubivosti; to je potpuno odsutno u predpashalnim svjedočanstvima; dapače, Isusova smrt na križu predstavlja vrhunac Božjeg milosrđa i Božje solidarnosti s ljudima. Upravo u toj perspektivi prva Crkva je shvaćala Isusovu smrt kao *dar* Boga-Oca, kao potpuno *predanje iz ljubavi* koje Bog čini po svom Sinu za spasenje ljudi. U tom smislu Četvrto evanđelje će reći: “*Bog nije poslao Sina na svijet da on osudi svijet, nego da se svijet po njemu spasi*” (Iv 3,17), a Pavao: “*Ta on (= Bog) ni svog Sina ne poštedje, nego ga za sve nas preda! Kako nam onda s njime neće sve darovati?*” (Rim 8,32).

Mnogi novozavjetni tekstovi govore, dakle, o smrti Isusovoj kao o *predanju* (*paradídonai*): Otac *predaje* svoga Sina u smrt. Ipak, unatoč tome zbunjuje ta «šutnja» i «sakrivenost» Boga-Oca u dramatičnom događaju križa, onog Oca koji je bio tako bliz i intiman Isusu kao *Abba*; taj Bog ne intervenira da bi spasio Isusa i stoga prolaznici ismijavaju “umišljenog” Mesiju i zaključuju da je on doista *bogohulnik* (usp. Mk 14,61-64; 15,29-32 i par.). Izgleda, dakle, da je Bog *napustio* Isusa (usp. Mk 15,34; Mt 27,46). Međutim, valja postaviti pitanje: ne krije li se možda upravo tu onaj najdublji identitet nepaternalističkog očinstva Boga-*Abba* u odnosu na Isusa? Bog ne štiti Isusa, nego dopušta da on izrekne i pokaže do kraja vjernost svom poslanju i svoju solidarnost s ljudima.

Tek kad je Isus “ispio” do kraja kalež muke i odbačenosti (vrhunac njegove slobode) te nakon iskustva smrti, intervenira i Bog Otac: Isusovo uskrsnuće od mrtvih rasvjetljuje sve ono što se prije događalo s Isusom, cijeli Novi zavjet i njime

Bog potvrđuje Isusovo poslanje; uskrsnuće Kristovo je kao pečat koji Bog stavlja na Isusovo navješćivanje, na njegovu praksu, na svekoliku njegovu egzistenciju. Prema novozavjetnim tekstovima, Bog Otac uskrisio je svog Sina Isusa¹⁵ i tako se potpuno i konačno očitovao kao *Abba*, kao neizmjerni i svemogući Bog koji stvara iz ničega, koji daje život onima koji su mu vjerni, koji pobjeđuje smrt i grijeh. Iz svega toga slijedi da je pashalni događaj (smrt i uskrsnuće Isusovo) vrhunac objave Boga kojeg je Isus navješćivao kao Oca.

3. Pashalni događaj kao čin Sina

Sa Isusova motrišta, pashalni događaj svjedoči, između ostaloga, o njegovoj slobodi; njegova smrt na križu posljedica je njegove slobodne i svjesne odluke. Istina je da je on osuđen na smrt i ubijen od ljudi, da je to suglasno otajstvenom Božjem planu spasenja te da je i čin poslušnosti Ocu, ali ipak Isus sam slobodno odlučuje darovati svoj život, kako veli Četvrto evanđelje: “*Nitko mi ga ne oduzima, nego ja ga sam od sebe polažem. Vlast imam položiti ga, vlast imam opet uzeti ga. Tu zapovijed primih od Oca svoga*” (Iv 10,18).

Isusova slobodna odluka određena je i njegovom *vjernošću prema Ocu i ljubavlju* koju ima prema svim ljudima (usp. Iv 13,1). *Vjernost prema Ocu*: ne samo da se Isus drži njegova plana spasenja, nego tako nastavlja navješćivati Boga Oca osloboditelja koji ga je poslao. *Ljubav prema ljudima*: Isus riskira i daje svoj život da bi ih oslobodio i povratio im dostojanstvo sinova Božjih.

Isusovo iskustvo smrti na križu granično je iskustvo njegovoga “biti Sin”, njegove slobode, njegove vjernosti Ocu, njegove solidarnosti s ljudima. To granično iskustvo izraženo je njegovim krikom na križu o napuštenosti (usp. Mk 15,34); taj krik također interpretira značenje Isusove smrti na križu. Naime, Isusova smrt na križu nije kao svaka druga smrt, nego je posljedica osude Isusa kao bogohulnika, kao lažnog proroka i Mesije. Dakle, njegovo raspeće nema samo sociološki karakter (kao kod Rimljana koji su razapinjali robove i najgore kriminalce), nego i teološki; naime, prema *Ponovljenom zakonu* (usp. Pnz 21,22-23), “obješen na drvo” je onaj koji je

¹⁵ Isusovo uskrsnuće opisano je kao Očev čin u mnogim navještajima *Djela apostolskih* (usp. 2,22-36; 3,12-26; 4,8-12; 5,29-32; 13,16-42) i u brojnim drugim mjestima Novog zavjeta (usp. 1 Sol 1,10; 1 Kor 6,14; 15,15; 2 Kor 4,14; Gal 1,1; Rim 4,24; 10,9; 1 Pt 1,21).

počinio najveći grijeh protiv zajednice Božjeg naroda i kao takav biva izbačen iz nje i proklet od Boga.

U tom kontekstu valja gledati Isusovo iskustvo smrti u svjetlu njegova odnosa s Bogom kao Ocem. Izvješća o mucu govore da Isus, od Getsemanskog vrta nadalje, tone u osamu: odbačen od ljudi (koji su mu malo prije klicali i slijedili ga), napušten i zanižan od apostola, Isus ostaje osamljen i u odnosu na Oca. Istina, njegov krik s križa, "*Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio?*" (*Eli* = Bože moj, u Mt 27,46; *Eloí* u Mk 15,34), upućen onome kojeg je za života nazivao *Abba*, je citat iz Ps 22; ali, kako dobro zamjećuju Urs von Balthasar i Moltmann, nije Isus zbog psalma nego je psalam zbog Isusa. Drugim riječima, povik s križa govori da Isus umire u najdubljoj osamljenosti i proživljava iskustvo *ne-djelovanja* Božjega u njegovu korist. U isto vrijeme pak, taj krik nije krik očajanja, nego je zaziv, molitva, krajnje svjedočanstvo njegove vjernosti i ljubavi prema Ocu, njegove vjere i sinovskog predanja Ocu (usp. Ps 22). Uostalom, upravo zbog vjernosti Ocu i zbog ljubavi prema ljudima Isus proživljava iskustvo osame, udaljenosti od Boga i odbačenosti od ljudi.¹⁶

Zahvaljujući iskustvu muke i smrti, Isus "dostiže" i puninu iskustva svoga sinovstva; njegovo uskrsnuće očituje se kao eshatološki znak njegova sinovstva. Apostolska tradicija upravo je tako shvaćala pashalni događaj: izričaj iz mesijanskog psalma: "*Ti si Sin moj, danas te rodih*" (Ps 2,7; usp. Heb 1,5; 5,5; Dj 13,33; Rim 1,4) primijenila je upravo na trenutak Isusove smrti i uskrsnuća. U tom smislu uskrsnuće je događaj koji potpuno otkriva Isusovo sinovstvo. Ono je čin Oca koji u Isusu "prepoznaje" svog Sina i "rađa" ga kao Sina. No, ono je i čin Sina, kojemu je Otac dao vlast da položi život i vlast da ga ponovno uzme (usp. Iv 10,18). Osim toga, pashalni događaj potvrđuje i evanđeoski zakon kojeg je sam Isus predložio svojim učenicima: "*Tko hoće spasiti svoj život, izgubit će ga; a tko izgubi život svoj zaradi mene i Evanđelja, spasit će ga*" (Mk 8,35 i par.).

4. Pashalni događaj kao čin Duha

Prisutnost Duha, koja je bila odlučujuća kod Isusova mesijanskog djelovanja, i kod pashalnog događaja također ima važnu ulogu; dapače, jednako kao čin Oca i Sina, ona je konstitutivni element pashalnog događaja. To se najbolje očituje u

¹⁶ O ovoj temi (*Kristov križ: Očeva i Sinova patnja na križu*) vidi: S. KUŠAR, *nav. dj.*, str 90-91.

uskrsnuću; Pavao kaže da je Isus “postavljen Sinom Božjim, po snazi, po Duhu posvetitelju uskrsnućem od mrtvih” (Rim 1,3-4). Eshatološko izlivanje Duha na Mesiju, posvjedočeno kod Isusova krštenja i trajno prisutno u Isusovu mesijanskom djelovanju, dostiže svoju puninu u pashalnom događaju, odnosno u uskrsnuću: po raspetom i uskrsnulom Sinu, Duh Sveti, koji je obećan po prorocima, izliva se na mesijansku zajednicu. U jednom od prvih navještaja Isusova uskrsnuća Petar kaže: “Toga Isusa uskrisi Bog! S desna, dakle, Bogu uzvišen, primio je od Oca obećanje, Duha Svetoga, i izlio ga, kako i sami gledate i slušate” (Dj 2,32-33). Za Pavla i Ivana također je očito da je raspeti i uskrsnuli Gospodin onaj koji daje Duha (usp. Iv 7,39; 19,30; 20,21).

Međutim, ako je prisutnost Duha Svetoga očita kod Isusova uskrsnuća (Otac uskrisuje Sina snagom Duha Svetoga; uskrsnuli Sin izliva na ljude Duha kojeg je primio), ostaje tajnovita prisutnost i djelovanje Duha u događaju muke, napuštenosti i smrti Isusove. Ako Otac “šuti” i ne intervenira za Sina, ako Sin ne primjećuje Očevu blizinu i pomoć, znači da je i Duh kao “odsutan” u tim trenucima.¹⁷ To otajstvo izgleda potvrđuje i Isusova „žed“ na križu o kojoj govori Četvrto evanđelje (usp. Iv 19,28); u kontekstu Ivanove teologije radi se o jednoj dubljoj žeđi¹⁸, duhovnoj, koju Isus osjeća na križu: Isus je žedan “žive vode”, tj. Duha kojeg mu je Otac bio dao i koji je bio uvijek na njemu. Drugim riječima, Ivan daje naslutiti da Isus u smrti na križu kuša i misterioznu odsutnost onog Duha kojim je bio ispunjen čitav njegov život. No, i ovdje vrijedi evanđeoski princip “izgubiti da bi se našlo”: Isus “gubi” Duha u sebi, ali ga ponovo dobiva od Oca i daje ga čovječanstvu (usp. Rim 8,15-16).

Osim toga, pojedini teolozi tumače prisutnost/odsutnost Duha Svetoga na sljedeći način:¹⁹ niti na križu nije i ne može biti potpuno slomljeno zajedništvo Oca, Sina i Duha Svetoga, zahvaljujući upravo Duhu koji ne ostavlja Isusa ni u trenucima osjećaja krajnje napuštenosti i (prividnog) neuspjeha. Duh Sveti tada djeluje na

¹⁷ O tome govore i Isusove riječi o boli i potpunoj napuštenosti („Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio?": Mk 15,34). U Starom zavjetu takav je osjećaj prorocima značio da ih je Duh Božji napustio, da je Jahve „prekinuo odnos“ s njima.

¹⁸ Prema Iv 4,10-14; 7,37 Isus je onaj koji daje “živu vodu” onima koji su žedni.

¹⁹ Usp. A. SCHNEIDER, *Na putovima Duha Svetoga*, FTI, Zagreb, 1991., str. 40ss; IVAN PAVAO II., *Dominum et Vivificantem*, enciklika o Duhu Svetom u životu Crkve i svijeta, KS, Zagreb, 2 1997., str. 59.

jedan novi način: u Isusovu umiranju na križu on djeluje na *aktivan* i na *pasivan način*.

Aktivna prisutnost Duha Svetoga nije više tako uočljiva kao u vrijeme Isusova javnog djelovanja. Duh Sveti se povlači u Isusovu nutrinu i u njegovu srcu pali plamen ljubavi (Duh Sveti je *ljubav, plam*; lat. *ignis caritatis*) u kojem će poput starozavjetnih žrtava paljenica sagorjeti žrtva Isusova života. Dakle, Duh Sveti je aktivno prisutan u Isusovoj mucu i smrti na križu kao moć Isusove žrtve i kao snaga Isusova prikazanja.

Duh Sveti prisutan je u Isusovoj mucu na križu i na pasivan način. Z avrijeme Isusova zemaljskog života Duh Sveti počivao je samo na njemu. U času Isusove muke i smrti dobiva pak mogućnost da se izlije na sve ljude (usp. Mt 27,50: „*A Isus opet povika iza glasa i ispusti duh.*“; usp. Mk 15,37; Lk 23,46). Nakon što je ispunio svoje poslanje, Sin se vraća Ocu; Duh Sveti dobiva nov način postojanja i mogućnost priopćavanja sebe cijelom svijetu: Duh Sveti daje novi život onda kada srce utone u mrak i u smrt. Po njemu se iz smrti rađa novi život.

Razmišljajući, dakle, o pashalnom događaju kao vrhuncu Isusove egzistencije i njegove objave Boga, možemo zaključiti da je taj događaj doista čin Oca, Sina i Duha Svetoga. S jedne strane, to je čin svakoga od Trojice, čin u koji je svaka od božanskih osoba na svoj način uključena; s druge strane, pashalni događaj otkriva i njihovo zajedništvo u ljubavi, njihovo jedinstvo. Njihovo različito djelovanje izraženo je činjenicom da svaki od Trojice posebno “proživljava” *trinitarno predanje* (izraženo glagolom *paradídonai*): Otac *predaje* Sina, Sin *predaje* samoga sebe i - predajući samoga sebe - *predaje* Duha Svetoga koji je njemu bio predan od Oca.

NOVOZAVJETNO UTEMELJENJE VJERE U JEDNOGA I JEDINOGA BOGA KAO OCA, SINA I DUHA SVETOGA

Vjera apostolske Crkve, vođena Duhom Svetim, u svjetlu pashalnog događaja proniče u novinu Božjeg otajstva koje se otkriva u Isusu Kristu. Počevši od ukazanja uskrsloga Isusa Krista, apostolska zajednica osjeća se uključenom u dinamizam trojstvenog Života, po Kristu i po daru Duha Svetoga.

U pashalnom događaju objavljuje se trojstvenost Božja; usko povezano s tom objavom je i ostvarenje - u Kristu - Božjeg plana spasenja za čovječanstvo, po Crkvi

koja je “sakrament ili znak i oruđe najtješnjeg sjedinjenja s Bogom i jedinstva cijeloga ljudskog roda.”²⁰ Sve to očito je u novozavjetnim svjedočanstvima i u daljnjoj tradiciji Crkve.

Apostolsko svjedočenje predstavlja uskrslog Krista kao središte mesijanske zajednice; to se ponajprije manifestira po *navješćivanju (kerygmi)* Isusa Krista i po *euharistijskom slavlju*. Ova činjenica ilustrirana je vrlo jasno u epizodi s učenicima iz Emausa (usp. Lk 24,13-35): uskrsli Krist, nakon ukazivanja, ostaje prisutan i djelotvoran u svojoj Crkvi, po svojoj riječi i po “lomljenju kruha”, te po jedinstvu učenika, koje je zapravo plod propovijedanja i euharistijskog slavlja. Tako uskrsnuli Krist postaje ključ za tumačenje Pisama i same egzistencije povijesnog Isusa (usp. Lk 24,32); “lomljenje kruha”, kao posluš Isusovoj zapovijedi na posljednjoj večeri, postaje znak i djelotvorni instrument Kristove prisutnosti među njegovim učenicima (usp. Lk 24,31. 35; Dj 2,42). Analogni pojam izražen je i kod Mateja, koji predstavlja uskrsloga Krista kao potpunu i neprekidnu prisutnost Emanuela među učenicima (usp. Mt 1,23; 18,20; 28,18-20); Pavao to izražava svojim tipičnim pojmom o *tijelu Kristovu* (usp. 1 Kor 12,12; Rim 12,4-5). Dakle, kerigma o Kristu i kruh kojeg zajednica lomi zapravo su nastavljanje i posadašnje Isusova samopredanja, kao i prenošenje njegovog sinovstva mesijanskoj zajednici.

Isto se može reći i za *krst*, drugi središnji čin u praksi apostolske Crkve, kojim se vjernici uključuju u život Kristov. Prema Pavlu, simbolizam uranjanja u vodu i izranjanja iz nje je sudjelovanje u smrti i uskrsnuću Kristovu (usp. Rim 6); kod Ivana krsna voda je simbol «žive vode», tj. eshatološkog dara Duha Svetoga koji proizlazi iz Isusova križa i uskrsnuća.

Od samih početaka Crkve uočava se povezanost krsta s Trojstvom; o tome svjedoči opis Isusova krštenja na Jordanu, gledano u svjetlu uskrsnuća, i posebice formula *krsnog naloga* učenicima u **Mt 28,19**: “*Zato pođite i učinite mojim učenicima sve narode krsteći ih u ime Oca i Sina i Duha Svetoga i učeći ih čuvati sve što sam vam zapovjedio*”. Ova trinitarna formula ne sadržava, naravno, trinitarno razmišljanje u kasnijem dogmatskom smislu, tj. razmišljanje o jednosti i trojstvu u Bogu, no daje jasnu osnovu za njega. Taj izričaj ne uzima se danas kao Isusov *loghion*, ali svjedoči

²⁰ LG 1.

o dosta dugom razmišljanju o biti i djelotvornosti sakramenta krsta. Naime, u *Djelima* se govori o praksi krštavanja “u ime Isusovo” (usp. Dj 2,38; 10,48) ili “u ime Gospodina Isusa” (usp. Dj 8,16; 19,5; 1 Kor 1,3. 15). Spominjanje tog imena obilježavalo je krštenika kao “Gospodinovo vlasništvo” i stavljalo ga je pod njegovu zaštitu; novokrštenik se definira po svojoj isključivoj pripadnosti Kristu, odnosno njegovoj Crkvi. Trinitarna, a ne samo kristološka, formula koju donosi Matej svjedoči, dakle, o daljnjem razmišljanju i pojašnjavanju krsta: ono je sudjelovanje u događaju spasenja koje je djelo Oca, Sina i Duha Svetoga. U isto vrijeme, ta formula može se shvatiti i kao sažetak krsne pouke; ona razvija i obogaćuje prvotno zazivanje Isusova imena nad krštenikom pojmom Božjeg sinovstva, odnosno Božjeg očinstva i darom Duha Božjega (usp. 1 Kor 6,11; Rim 8,29; Gal 3,26-27; 4,6). Krštenje je, dakle, i životno mjesto trinitarne vjeroispovijesti. Dakako da se od krštenika još nije zahtijevala ispovijest Božje troosobnosti u kasnijem dogmatskom smislu, nego on je morao vjerovati u jednoga Boga koji se objavio po svome Sinu da bi vjernicima dao udjela u Duhu Svetom koji je zalag buduću sinovsku slavu. Tako trinitarna vjeroispovijest izražava stvarnost od koje živi Crkva i svaki pojedini kršćanin u njoj. Stoga nije čudno da je taj krsni nalog postao najvažnijim temeljem za dogmatski i povijesno-teološki razvoj crkvenog naučavanja o Trojstvu.

1. Trinitarni izričaji u Pavlovim poslanicama

Pavlov epistolarij prethodio je, barem dijelom, redakciji sinoptičkih Evanđelja i svjedoči o razvoju i sazrijevanju svijesti o distinkciji, ali u isto vrijeme i o uskoj povezanosti između Oca, Sina i Duha Svetoga.

U Apostolovim pismima nalazimo *trinitarne obrasce (formulacije)* kao sumarije kršćanske poruke (povijesti) spasenja:

a) **2 Sol 2,13-14:** “*Mi moramo uvijek zahvaljivati Bogu za vas, braćo od Gospodina ljubljena, što vas je od početka odabrao za spasenje, posvećenjem u Duhu i vjerom u istinu. Da, na to vas pozva po našem Evanđelju - na posjedovanje slave Gospodina našega Isusa Krista*”.

b) **Gal 4,4-6:** “*Ali kada dođe punina vremena, posla Bog Sina svoga... da primimo posinjenje. A jer ste zaista sinovi, odasla Bog u vaša srca Duh Sina svoga koji kliče: Abba-Oče!*” Usp. **Rim 8,3-4. 14-16.**

c) No, nije samo jedinstveno djelovanje Duha Svetoga u povijesti spasenja trinitarno strukturirano, nego je to također nastavak toga njegovog djelovanja u Crkvi; upravo to vidi se kad Pavao piše o jedinstvu i mnogostrukosti karizmi u Crkvi; u **1 Kor 12,4-6** kaže: *“Različiti su dari, a isti Duh; i različite službe, a isti Gospodin; i različita djelovanja, a isti Bog koji čini sve u svima”*. Pavao ovdje, naravno, ne stavlja Duha, Gospodina i Boga jedno uz drugo da bi razmišljao o samoj Božjoj naravi i o odnosima Trojice; on jednostavno ide za tim da pokaže kako najrazličitiji učinci mogu proizlaziti iz jednoga te istog izvora. No, vidi se da je Apostol u svom razmišljanju i razlikovanju dara, službi i učinaka trinitarno usmjeren, što dolazi iz samoga kršćanskog iskustva. Jer kao što je nemoguće Isusa zvati Gospodinom osim u Duhu Svetom, tako se više ne može primjereno govoriti o Duhu i o njegovim darovima a da se pri tom ne spomene Gospodin Isus i Bog Otac.

d) U završnoj liturgijskoj formuli/doksologiji u **2 Kor 13,13**: *“Milost Gospodina našega Isusa Krista, ljubav Boga i zajedništvo Duha Svetoga neka bude s vama”*, Pavao također sažima cjelokupnu stvarnost spasenja, sročenu u obliku ove doksologije. Izvorište i *Sitz im Leben* ove doksologije je liturgija, a trinitarno spojeni dijelovi tumače jedan drugoga

U kršćanskom bogoslužju slavi se i izražava punina spasenjskog događaja koje polazi od Oca, vrši se po Sinu u Duhu Svetom, a po tom istom Duhu mi postajemo dionici spasenja, tj. zajedničari božanske naravi. Da bi izrazio upravo tu puninu našega spasenja, Pavao posize uvijek za trinitarnim formulacijama.

Osim ovih tekstova, i u *deuteropavlovskim spisima* uočava se trinitarna struktura različitih obrazaca. U proslavu *Poslanice Efežanima* ta se struktura razvija u himničkom prikazivanju Božjeg plana spasenja; govori se najprije o Očevom djelu koji *“nas sebi izabra i u ljubavi nas predodredi za posinstvo”* (1,4-5); zatim se govori o djelu Sina u kojem je došla punina vremena (usp. 1,5-13), te napokon o djelu Duha Svetoga koji nam je dan kao pečat i predujam eshatološkog spasenja (usp. 1,13s; 1 Pt 1,2; Hebr 9,14). Ova trinitarna struktura prenesena je i na Crkvu; u Ef 4,4-6 njezino jedinstvo utemeljeno je trinitarno: *“Jedno tijelo i jedan Duh... Jedan*

*Gospodin! Jedna vjera! Jedan krst! Jedan Bog i Otac sviju!*²¹ Trinitarni izričaji nalaze se također i u Tit 3,4-7 te u Hebr 10,29.

Pavao govori posebno i o Duhu Svetom; izričito ga naziva *Duhom Božjim* (usp. 1 Kor 2,11-14; 3,16; 6,11; 2 Kor 3,3; Rim 8,9-14; Fil 3,3), ali i *Duhom Isusa Krista* (usp. Fil 1,19), *Duhom Gospodinovim* (usp. 2 Kor 3,17) i *Duhom njegova Sina* (usp. Gal 4,6). No, u većini slučajeva Pavao govori jednostavno o Duhu ili o Duhu Svetomu s osobnim karakterom, odnosno on jasno razlikuje Boga (Oca) od Duha, kao i Krista od Duha, premda on vidi i usku međusobnu svezu između njih. Bog (Otac) daje Duha radi zajednice, Crkve; Duh okuplja zajednicu, neprestano "radi" na jedinstvu "Kristova tijela" (Crkve). Tako djelovanje Duha otvara zajednici pristup Bogu i izručuje joj "Božje tajne" (usp. 1 Kor 2,10). Bez Duha nitko ne može vjerovati u Isusa da je on *Kyrios* (Gospodin; usp. 1 Kor 12,3). Osim toga, Duh daje molitvu i moli u nama (usp. Rim 8,15. 26; Gal 4,6), oslobađa zakona grijeha i smrti (usp. Rim 8,2s; Gal 5,18) i daje nam slobodu (usp. 2 Kor 3,17) koja se ostvaruje u ljubavi (usp. Gal 5,13-14; 1 Kor 13).

2. Trinitarno razmišljanje u Ivanovoj teologiji

Za shvaćanje trojstvenoga Božjeg identiteta objavljenog po Isusu Kristu veliku važnost ima ivanovska tradicija, u kojoj nalazimo (posebice u Četvrtom evanđelju i u Prvoj poslanici) početke "pravoga" trinitarnog razmišljanja.

U prvom dijelu Ivanova Evanđelja (1-12) središnja tema je: odnos Sina prema Ocu; u drugom dijelu (tzv. *oproštajni govori*: 14-17) radi se o slanju drugog *Parakleta* (usp. 14,16), o njegovu izlaženju od Oca (usp. 15,26), o njegovu slanju (poslanju) po Sinu (usp. 16,7-15) i o njegovoj zadaći da podsjeća na Kristovo djelo i da ga stalno uprisutnjuje (usp. 14,26; 15,26; 16,13). Ti aspekti iz prvih dvaju dijelova Evanđelja stavljeni su zajedno u Iv 14,26: "*Branitelj - Duh Sveti, koga će Otac poslati u moje ime, poučavat će vas o svemu i dozivati vam u pamet sve što vam ja rekoh*" (usp. 15,26). Glede trinitarnih izričaja u Ivanovu evanđelju možemo navesti sljedeće:

a) **Iv 14,26:** "*Branitelj - Duh Sveti, koga će Otac poslati u moje ime, poučavat će vas o svemu i dozivati vam u pamet sve što vam ja rekoh.*" Otac, dakle, šalje Duha u

²¹ U skladu s time kasnije će Ciprijan reći da je Crkva puk skupljen u jedinstvu Oca i Sina i Duha Svetoga (usp. LG 4).

ime Sina, a to je tzv. *poslanje poučavanja* radi rasvjetljivanja Kristovih riječi. Paraklet je glavni subjekt poučavanja.

b) **Iv 15,26**: “*Kada dođe Branitelj koga ću vam ja poslati od Oca - Duh Istine koji od Oca izlazi - on će svjedočiti za mene.*” Smisao ovog izričaja je u tome što govori o Ocu kao o prvom izvoru (*o para tou patros ekporenetai*) Duha, on od Oca izlazi, ali Sin je onaj koji Duha šalje (*on ego pemfo*) da svjedoči.²²

c) **Iv 16,7-15**: “*... Bolje je za vas da ja odem; jer ako ne odem, Branitelj neće doći k vama... Kada on dođe, svjedočit će... on će me proslaviti, jer će od mojega uzimati i navješćivati vama. Sve što ima Otac, moje je. Zato vam rekoh: od mojega uzima i - navješćivat će vama.*” Ovdje su odnosi između božanskih osoba duboko dinamički. Istaknuta je osobna akcija Duha: on uči, poučava, sugerira apostolima, on će dopuniti... Posebice je istaknut *odnos između Duha i Sina*: Duh je u odnosu prema Sinu kao što je Sin u odnosu prema Ocu, tj. zadaća Sina je poslanje da objavi Oca, i to poslanje Sin povjerava Duhu: da objavi buduće stvari i uvede u spoznaju Sina. Glede odnosa između Oca i Sina, naglašava se da Sinu „pripadaju“ ista „prava i funkcije“ kao i Ocu, budući da sve ima kao i Otac (usp. 16,15).

Ove riječi predstavljaju najizričitiji novozavjetni tekst o jedinstvu naravi i različitosti osoba u Presv. Trojstvu.

d) Vrhunac trinitarnog razlaganja spasenjske objave nalazi se pak u tzv. *Isusovoj velikosvećeničkoj molitvi* (usp. **Iv 17**). Misao-vodilja te molitve nalazi se već na početku: *proslava (slava, doksa) Oca i Sina*; u njoj je spasenje ili, kako Ivan veli, život. A život se sastoji u tome da ljudi upoznaju jedinoga pravog Boga i Isusa Krista kojeg je on poslao (usp. 17,3).²³

Ova središnja tema razvija se dalje u pojedinostima. Proslava Oca po Sinu događa se tako da Sin do kraja izvodi Očevo djelo (usp. 17,4) objavljujući ljudima Očevo ime (usp. 17,6), vodeći ih k vjeri (usp. 17,8) i posvećujući ih u istini (17,17).

²² Ovim izričajem poslužio se i Carigradski sabor, premda ne doslovno i izvorno, jer se vjerojatno oslanjao na 1 Kor 2,12, budući da ne kaže *para* kao Ivan, nego *ek*, čime se pak želilo istaknuti vječno izlaženje, dok se kod Ivana radi o vremenitom poslanju.

²³ *Upoznati* ili *spoznati* (grč. *gignosko*) kod Ivana označuje više nego intelektualni proces; istinska spoznaja uključuje priznanje gospodstva i vladavine Božje, proslavu Boga. Tko Boga *spoznaje* kao Boga, priznaje ga i proslavlja, taj je u svjetlosti, posjeduje smisao života i svjetlost koja svijetli u svoj stvarnosti (usp. Iv 1,4). Tako je doksologija (slavospjev Bogu) u isto vrijeme i soteriologija (spasenje čovjeka).

19). Usporedo s proslavom po posvećenju u istini ide i priopćenje života; Otac ima taj život u sebi; on je dao i Sinu da ima taj život u sebi (usp. 5,26) i da ga daruje ljudima (usp. 17,2). Taj život od Oca sastoji se u tome da ljudi spoznaju da je sam Isus Krist život, jer on je život od života, Bog od Boga, svjetlo od svjetla (usp. 17,7). Život se, dakle, sastoji u spoznaji slave koju Isus ima kod Oca prije nego li je bilo svijeta (usp. 17,5): “Oče, hoću da i oni koje si mi dao... gledaju moju slavu koju si mi dao jer si me ljubio prije postanka svijeta” (17,24). Tko to priznaje, ima udjela u toj vječnoj ljubavi (usp. 17,23. 26), u slavi Oca i Sina (usp. 17,22). Spoznaja i ispovijedanje Isusova vječnog bogosinovstva znači zajedništvo s njim i, po njemu, s Bogom (usp. 17,21-24).

Proslava Oca po Sinu ide za tim da i učenici budu dionici te proslave i samoga vječnog života. Na taj način Isusova hvalidbena molitva postaje (u drugom dijelu) prosidbenom molitvom, doksologija postaje epiklezom. Radi se o očuvanju u istini (usp. 17,11), te da učenici ostanu međusobno u jedinstvu, a s Isusom i po Isusu s Ocem (usp. 17,21-24). Ta Isusova molitva za učenike je zapravo molitva za slanje *drugog Parakleta*²⁴, Duha Svetoga (usp. 14,16); on je Duh istine (usp. 14,17) koji ih treba uvesti u svu istinu (usp. 16,13).²⁵ On to čini tako što proslavlja Isusa (usp. 16,14) i svjedoči za njega. Duh ne uzima od svojega nego od onoga što je Isusovo, a što Isus ima od Oca (usp. 16,14s.; 14,26). Po Duhu Svetom zajedništvo između Oca i Sina postaje zajedništvom među vjernicima; po Duhu vjernici su uvedeni u ono jedinstvo koje je značajka Božjeg bića (usp. 10,38; 14,10-11 .20. 23; 15,4s.; 17,21-26).

Jedinstvo između Oca i Sina postaje po Duhu temeljem koji omogućuje i stvara jedinstvo vjernika, koje sa svoje strane treba djelovati u svijetu kao primjer i znak (usp. 17,21). Objava vječne ljubavi postaje tako skupljanje raspršenog stada oko jednog pastira (usp. 10,16). Dakle, jedinstvo, mir i život svijeta ostvaruju se objavom slave Oca, Sina i Duha Svetoga. Trinitarna *doksologija* je *soteriologija* svijeta.

²⁴ Podrijetlo naziva *Paraklet* nije posvema razjašnjeno (usp. Iv 14,16. 26; 15,26; 16,7); dolazi od glagola *parakaleîn* koji znači *pozvati nakon sebe, pozvati u pomoć*; dakle, izraz izvorno označava onoga koji je “pozvan da bude blizu”, “odvjetnik”; u ovim tekstovima pak ima značenje “pripomoć”, “pomoćnik”.

²⁵ Izrazom *istina* kod Ivana se ne označava skup stvarnih ili poučnih izreka, nego Božja stvarnost koja je se očitovala u utjelovljenom *Logosu*, kao život i svjetlo za ljude (usp. Iv 1,14. 17).

Jedan od temeljnih i ključnih elemenata Ivanove trinitarne teologije je poistovjećivanje, s jedne strane, Isusa Krista kao jedinorođenoga Sina i *Logosa* Očeva i, s druge strane, Duha Svetoga kao *drugog Parakleta* koji nastavlja i usavršava Sinovo djelo.

Sin-Logos: govor o Sinu kao *Logosu* Boga-Oca uključuje prije svega govor o odnosu između Oca i Sina. Reći *Bog je Otac* znači da je on apsolutno počelo i izvor života koji daje i koji se daruje; reći *Isus Krist je jedinorođeni Sin* te da je i on Bog kao i Otac, znači da je on prihvaćanje Božjeg dara koji se, sa svoje strane, predaje Ocu. Također i izraz *Logos* ide u istom smjeru: Krist je slika, ogledalo, sjaj koji potpuno i savršeno odražava Boga Oca.

Međutim, kada se govori o Isusu kao *Logosu* Boga Oca, valja se osvrnuti i na kategorije helenističkog načina razmišljanja: *Logos* je termin koji se rabio u helenističkom svijetu za označavanje izvora jedinstva u kozmosu, kao odsjaj i prisutnost božanskog u svemiru; kod stoika *Logos* je bio shvaćan kao *duša svijeta*, a kod Filona Aleksandrijskog *Logos* je *posrednik* između stvaranja i spasenja, odnosno *snaga* koja posreduje između Boga i stvaranja, te kao takav nema u sebi ništa božanskoga. Sve to, međutim, strano je autoru Četvrtog evanđelja. Teološki sadržaj Ivanovog *Logosa* vrlo je blizak starozavjetnom ambijentu i kategoriji Mudrosti koja je u Starom zavjetu također predstavljena kao posrednica u stvaranju i u spasenju (usp. Mudr 9,1; Izr 8,22). Osim toga, Ivanov *Logos* je kao starozavjetna *riječ Božja* (*dabár Jahve*) ali i *riječ Gospodnja* (*Memrá Adonai*) koja, prema prijevodu i tumačenju *Targuma* (ili aramejski prijevod hebrejske Biblije), označava i *riječ Božju* ali i *samoga Boga*. U tom smislu, kada se govori o *Mudrosti* i o *riječi Božjoj* u Evanđelju, jasno je da se ono razlikuje od helenističkog konteksta. Za Ivana *Logos* je Isus Krist i on ne iščitava događaj Isusa Krista u svjetlu helenističke kategorije *Logosa*, nego donosi nešto novo: govori o povijesnoj osobi Isusa i svemu što se oko njega događalo, o njegovoj smrti i uskrsnuću, i oko toga koncentrira svoje teološko razmišljanje koje nadilazi bilo starozavjetnu kategoriju *Mudrosti-riječi Božje*, bilo helenističku kategoriju *Logosa*.

Novina koju donosi Ivan svojim pojmom *Logosa* susreće se odmah u *prologu* njegova Evanđelja: prije svega, *Logos* je za njega osoba, osobno biće - Isus Krist; to biće (osoba) različito je od Boga, ali ne i njemu podređeno (nije na "nižoj stepenici"

od Boga), jer i ono je Bog koji se objavljuje i djeluje; Ivan kaže: “*U početku bijaše Riječ*” (“*u početku*” = *arché*, tj. prije svakog vremenskog događaja), “*i Riječ bijaše Bog*” (tj. kao Otac). Osim toga, *Logos* je *okrenut* prema Ocu (*pròs tòn theón*); dakle, između Boga i *Logosa*, koji su na istom “nivou”, postoji različitost, ali i uzajamnost: *Riječ* je izraz Očev i okrenuta je prema Ocu, kao što je i Otac okrenut prema *Riječi*. Isus Krist, kao preegzistentni jedinorođeni Sin Božji i kao Riječ, oduvijek živi u tom odnosu s Ocem, kao različit, ali u uzajamnosti.

Između Oca i Sina postoji, dakle, savršeno jedinstvo i savršeno razlikovanje; glede jedinstva, u Ivanovu evanđelju Isus kaže: “*Ja i Otac jedno smo*” (10,30; usp. 17,11. 21-22), jer Otac ne može biti bez Sina, niti Sin bez Oca. Bog, dakle, nije osamljenost nego dijalog, zajedništvo, uzajamno darivanje sebe: “*Sve što ima Otac, moje je*” (Iv 16,15); “*Od tebe je sve što si mi dao*” (17,7).

*Duh Paraklet*²⁶: u uzajamnom odnosu ljubavi između Oca i Sina otkriva se identitet Duha Svetoga. Kod Ivana on je predstavljen kao *drugi Paraklet (Branitelj)*²⁷ “*kojeg ću vam ja poslati od Oca, Duha istine koji od Oca izlazi*” (15,26). Radi se o poznatim *govorima o Parakletu* u kojima Isus obećava učenicima²⁸ da će im, nakon svoga povratka Ocu, poslati *drugog Parakleta*, tj. *Duha istine* (usp. 14,16) koji će ih poučavati, podsjećati ih (usp. 14,26) i upućivati u svu istinu (usp. 16,13). Dakle, za Ivana Duh Sveti je plod Kristova uskrsnuća i proslavljenja; Duha imamo tek iza uskrsnuća (usp. 7,39), pošto je Isus uzašao k Ocu (usp. 16,7; 20,17. 22 s.); Duh proizlazi od Oca (usp. 15,26), Otac ga daje (šalje) po Isusovoj molitvi (usp. 14,16), odnosno u ime Isusovo (usp. 14,26).

U *govorima o Parakletu* Duh Sveti opisan je na *osoban* način: on *izvire*, kao dar, od Boga Oca i po Sinu je *poslan* u srca vjernika; kao što je Sin Očev *Logos* koji

²⁶ Iskaze četvrtog Evanđelja (i Ivanovih poslanica također) o Duhu Svetom valja razumijevati polazeći od povijesne crkvene i teološke situacije krajem prvog stoljeća; to je bilo vrijeme u kojem je hereza gnoze docetskog tipa, koja je htjela odvojiti duhovnog i nebeskog Krista od zemaljskog (povijesnog) Isusa, prijetila zajednicama u Maloj Aziji. Heretici su se pozivali na novu objavu Duha Svetoga i smatrali su bezvrijednom predaju o Isusu-čovjeku. I u pravovjernih krugovima znalo se da Crkva ne može živjeti bez Duha Svetoga, da Isus sada proslavljeni Gospodin i Sin Božji poučava i djeluje po Duhu. S druge pak strane, nije se moglo ni u kom slučaju zanijekati povezanost s porukom i životom zemaljskog Isusa, ako se nije htjelo da objavljena istina završi u bezbrojnim spekulacijama bez temelja.

²⁷ Izraz *Paraklet* dolazi od glagola *parakaleîn* koji znači *pozvati nakon sebe, pozvati u pomoć* (v. n. 21).

²⁸ Usp. Iv 14,16-17; 14,25-26; 15,26-27; 16,7b-8; 16,12-15.

objavljuje Očeve riječi, tako će Duh navješćivati Kristove riječi, njegovu prisutnost u vjernicima: *“On će od mogeg uzimati i navješćivati vama. Sve što ima Otac, moje je. Zato vam rekoh: od mogeg uzima i navješćivat će vama”* (16,14-15).

Na prvi pogled, moglo bi se pomisliti da Duh nastavlja i dopunjuje djelo Isusove objave, da poučava istine koje povijesni Isus još nije mogao objaviti (usp. 16,12s). No, to bi bilo pogrešno (gnostičko) tumačenje o djelovanju Duha Svetoga; nasuprot tome, Ivan naglašava dovršenost i potpunost objave koju je donio Isus. On je *“dovršio djelo”* koje mu je povjerio Otac (usp. 17,4); saopćio je učenicima *“sve što je čuo od Oca svojega”* (usp. 15,15), objavio je ljudima *“Božje ime”* (usp. 17,6. 26). Dakle, ne može se raditi o nekoj novoj objavi po Duhu nego se radi o *“podsjećanju”* na ono što je Isus rekao (usp. 14,26). Naravno, Duh Sveti ne podsjeća i ne asistira da bi doslovno ponavljao riječ po riječ onoga što je Isus govorio; on pomaže vjernike da dublje (teološki) shvate Isusovu predaju u svjetlu uskrsne vjere i Svetog pisma.

Prva Ivanova poslanica: u ovom Ivanovom pismu sažeta je sveukupnost događaja Krista (od utjelovljenja preko Pashe do dara Duha Svetoga) kao samoočitovanje Boga koji je ljubav. Nalazimo nekoliko trinitarnih obrazaca (usp. 1 Iv 4,2; 5,6-8), a posebice je važan izričaj u četvrtom poglavlju gdje Ivan naglašava da *“tko ne ljubi, ne upozna Boga, jer Bog je ljubav. U ovom se očitova ljubav Božja u nama: Bog Sina svoga jedinorođenoga posla u svijet da živimo po njemu”* (1 Iv 4,8-9. 16). Ova poznata *“definicija”* Boga govori ponajprije da se Bog objavio po Isusu Kristu kao ljubav, a ta ljubav označava u isto vrijeme Božji bitak i Božje (spasenjsko) djelovanje. Značenje tog izričaja (*“Bog je ljubav”*) određeno je i odnosom između Oca i Sina: Očeva ljubav (ljubav koja je Otac) nalazi se prije svega u činjenici da on ima *“jedinorođenoga Sina”* (*monogenes*), dakle, sam izričaj označava razlikovanje odnosno, bolje, jedinstvo u razlikovanju između Boga Oca i Boga Sina. Taj njihov odnos u ljubavi očituje se i slanjem Sina u/za svijet. Očeva pak ljubav, očitovana u Sinu, obuhvaća i ljude po Duhu: *“Po ovom znamo da ostajemo u njemu i on u nama: od Duha nam je svoga dao”* (1 Iv 4,13). Bog je, dakle, vječno zajedništvo ljubavi, života i uzajamne proslave Oca, jedinorođenoga Sina i Duha Svetoga, koje se (samo)očituje ljudima, kako bi i oni bili uključeni u ovo božansko zajedništvo ljubavi i života.

ZAKLJUČAK O NOVOZAVJETNOJ VJERI U BOŽJE TROJSTVO

Objava otajstva Presvetog Trojstva u Novom zavjetu je formalna i eksplicitna (izravna), ali u isto vrijeme je implicitna (neizravna) i iznenadna. Bog se objavljuje što i tko on jest: Otac, Sin i Duh. No, izričaji o Božjem Trojstvu koji se nalaze u Novom zavjetu nisu, naravno, identični kasnijim definicijama Crkve i teologije, nego su tek implicitni.

Božja imena u Novom zavjetu objavljena su izravno: Bog odnosno Otac, zatim Sin, te Duh, odnosno Duh Sveti ili Duh Božji ili Duh Kristov.

Za *prvu osobu* esencijalno ime je Bog (*Theos*), no to se ime može primijeniti i na drugu osobu, na Sina (usp. Iv 1,1; 20,28; Rim 9,5). Međutim, samo je Otac "počelo bez počela" (kako je utvrdila kasnija teologija), a na to ukazuje prepozicija *ek* iz 1 Kor 2,12 i 2 Kor 5,18-19, kao i *para* u Iv 15,26.

Dok sinoptici i Ivan mijenjaju ili okreću izraze "Bog" i "Otac", Pavao izraz "Bog" rabi samo za Oca. Tako se mogu usporediti sukladne formule u: Mt 28,19 ("*Krstite ih u ime Oca i Sina i Duha Svetoga*") i 2 Kor 13,13 ("*Milost Gospodina našega Isusa Krista, ljubav Boga Oca i zajedništvo Duha Svetoga neka bude sa svima vama*").

Da je moguće izraz "Bog" uporabiti i za Duha, možda može svojevrsni pokazatelj biti tekst u Dj 5,3-5 ("*.. slagao si Duhu Svetome..., nisi slagao ljudima, nego Bogu*").

Kod izraza "Gospodin" (*Kyrios*) također imamo dvostrukost: sinoptici ga rabe naprosto za "Boga" (kao Stari zavjet, a i Matej umjesto "*Adonaj*"). No, taj izraz u Novom zavjetu prvenstveno se ipak rabi za *drugu osobu* Presvetog Trojstva, za Isusa Krista, Sina Božjega (usp. 1 Kor 8,6; 2 Kor 5,18; Iv 1,3. 17). Za ondašnje kršćane upotrijebiti naslov "Gospodin" za Isusa značilo je zapravo ispovjediti svoju vjeru u njega.

Novi zavjet za Duha ne rabi naziv *Kyrios* (što je poslije učinio ekumenski sabor u Carigradu). Eminentno ime u Novom zavjetu za *treću osobu* Presvetog Trojstva je Duh (*to pneuma*; usp. 1 Kor 3,16; Gal 4,6; Ef 2,18), odnosno Duh Sveti.

Dakle, u novozavjetnoj poruci doista je već postavljen temelj za kasniji spekulativni razvoj teologije o Presvetom Trojstvu, koji ima samo jednu nakanu i

svrhu: shvatiti trinitarnu vjeroispovijest Pisma iz njezina najdubljeg korijena i iz cjelokupnog sklopa svekolike zbilje spasenja.²⁹ Tako se novozavjetna poruka spasenja (*Radosna vijest*) pokazuje kao trinitarna ne samo u nekim pojedinačnim iskazima nego ponajviše u samoj svojoj temeljnoj strukturi.

²⁹ Usp. W. KASPER, *nav. dj.*, 295-303.

III. NASTAJANJE I POVIJEST DOGME O PRESV. TROJSTVU

U prethodnim poglavljima vidjeli smo bogatstvo i novinu sadržanu u svjedočanstvima Novog zavjeta o samoočitovanju Boga u Isusu Kristu, te formule koje izražavaju novozavjetnu vjeru u Boga Oca, Sina i Duha Svetoga. Sada slijedi govor o povijesno-dogmatskom razvoju vjere u Presveto Trojstvo. Sam izraz “dogma” (grč. *dogma*, od *dokeo* = misliti; činiti se) označava mišljenje, odluku, naredbu, propis; u teološkom govoru označava temeljnu točku u naučavanju vjere.³⁰ Prema *Teološkom rječniku* (Rahner-Vorgrimmler), dogma je rečenica (tj. izričaj) kojoj je predmet *fides divina et catholica*, dakle, izričaj koji Crkva izričito redovitim učiteljstvom, ili nekom papinskom, ili saborskom definicijom navješćuje kao od Boga objavljen; njezino neprihvatanje ili nijekanje je krivovjerje. S izrazom “dogma” povezan je i pojam “simbol” (grč. *sinbolon*) shvaćen u teološkom govoru kao ispovijest vjere Crkve (*Vjerovanje*).

U Novom zavjetu nalazimo temelje vjere u Presveto Trojstvo. U njemu je sve objavljeno, tj. rečeno o otajstvu trojedinoga Boga. Ipak, to nije izrečeno na sve moguće načine i za svako vrijeme. Susret kršćanstva s drugim (nesemitskim) kulturama, grupama i narodima tražio je nove načine izražavanja vjere u Presveto Trojstvo, nova promišljanja i nove kategorije za iznošenje, navješćivanje i tumačenje kršćanske vjere. Iz tog susreta u najvećoj mjeri je oblikovana dogma o Presvetom Trojstvu kakvu i mi danas ispovijedamo. No, važno je naglasiti da u svemu tome novozavjetna svjedočanstva uvijek ostaju *norma* i za sva buduća, postnovozavjetna, razmišljanja o kršćanskom Bogu. Bez tih svjedočanstava nemoguće je i zamisliti produbljivanje kršćanske vjere u trojedinoga Boga, jer Riječ po kojoj Bog izriče i objavljuje samoga sebe utjelovila se u Isusu Kristu, te se ne može zaobići objava koju nam on donosi (usp. Heb 1,1-2; DV 4). Odatle proizlaze i neki važni *metodološki principi* po kojima se bolje razumije način na koji će se u povijesti Crkve događati prenošenje i produbljivanje otajstva trojedinoga Boga:

³⁰ Prema B. Klaiću, dogma znači «mnijenje koje se bez kritičkog provjeravanja usvaja kao sigurno», odnosno «mišljenje ili tvrdnja iznesena čvrsto ali bez dokaza.» Očito, ovdje se negativno prosuđuje pojmove dogma, dogmatski, dogmatičan, dogmatizam.

a) Prije svega, *povijest spasenja* je neizostavna polazna točka svake teologije kao spoznaje Boga i njegova misterija. Taj teološki princip dobro su poznavali crkveni Oci formulirajući ga na sljedeći način: “teologija”, kao razmišljanje o *Bogu u sebi*, polazi od “*oikonomíae*”, tj. od *spasiteljskog plana* kojeg je Bog ostvario utjelovljenjem svoga Sina i darom Duha Svetoga. Ovaj aksiom izražen je u suvremenoj teologiji jednom Rahnerovom formulacijom: “Ekonomijsko Trojstvo i imanentno Trojstvo” kojom se želi reći da:

- povijest spasenja, koja svoj vrhunac ima u utjelovljenju, smrti i uskrsnuću Sina Božjega, je nenadmašni i konačni pristup i “ulazna vrata” Božjem otajstvu (usp. Iv 1,16).

- u isto vrijeme, Bog kojeg mi (pre)poznajemo u povijesti spasenja, po poslanju njegova Sina i Duha Svetoga, je isti onaj Bog koji živi u svom transcendentnom otajstvu, Bog koji nadilazi čovjekove spoznajne mogućnosti, ali koji se daje spoznati po vjeri.

b) *Povijest Crkve*: nakon dolaska Isusova na zemlju, nakon njegove smrti, uskrsnuća i “silaska” Duha Svetoga, u *povijesti Crkve* događa se nastavak i napredak u shvaćanju Božjeg otajstva. Konačnost objave u Kristu ne oduzima mogućnost da nas Duh Sveti “*upućuje u svu istinu*” (Iv 16,13); to znači da je povijest Crkve mjesto u kojem, pod vodstvom Duha Svetoga, sama Crkva prodire i produbljuje u neizmjereno bogatstvo otajstva Kristova (usp. DV 8).

c) *Kultura i povijest čovječanstva*: napredak u spoznaji i razumijevanju Božjega otajstva usko je povezan s *kulturom i povijesti čovječanstva*. S jedne strane, povezan je u smislu da odgovori na izazove te kulture i povijesti, na njihova traženja ili eventualna kriva tumačenja o Božjem otajstvu³¹; s druge strane, taj napredak prihvaća pozitivne predstave različitih kultura i povijesnog nasljeđa, a to pak vodi do susreta objave i raznih kultura (*inkulturacija*) koji sadrži u sebi važne poticaje u produbljivanju Božje objave.

d) *Katolicitet i apostolicitet*: konačno, kriteriji za taj napredak su, osim Novog zavjeta, *katolicitet* (tj. produbljivanje otajstva Božjega mora biti prihvaćeno od cijele

³¹ Paradoksalno je, ali hereze su npr. imale važnu ulogu u produbljivanju otajstva Božjega, jer njihov nastanak zahtijevao je tumačenje i obranu objavljene istine o Bogu u Kristu.

Crkve kao zajedničko nasljeđe) i *apostolicitet* (tj. mora uvijek imati na umu tradiciju Crkve i Crkveno učiteljstvo).

Imajući na umu sve ove uvodne metodološke postavke, možemo napraviti jednu shemu dviju velikih epoha, s jednim “prologom”, u kojima se događao razvoj u produbljivanju i razumijevanju Božjega trojstvenog otajstva u povijesti Crkve:

1. *prolog* predstavlja tzv. *prednicejski period* koji započinje od kraja novozavjetne objave (predane nam u Novom zavjetu) do 325. g., tj. do prvoga ekumenskog (općeg) sabora u Niceji.

2. *Prva velika epoha* teološkog razmišljanja i razumijevanja o trinitarnom Božjem otajstvu započinje Nicejskim saborom. Taj period obuhvaća *patrističko i skolastičko doba*, a svoj temelj ima u proglašavanju velikih dogmi prvih Sabora (Niceja 325., Carigrad I. 381. i Kalcedon 451.).

3. S *modernim dobom* započinje *druga velika epoha*; karakteristično za nju je činjenica da se Trojstvo, do tada kontemplirano u njegovoj savršenoj transcendenciji (“egzil Trojstva”), stavlja u odnos s ljudskom poviješću. Radi se o potrebi (izraženoj već u Srednjem vijeku kod sv. Tome i sv. Bonaventure, kasnije kod Luthera i moderne filozofije, posebice kod njemačkog idealizma) da se poveže trinitarno otajstvo s ljudskom poviješću, onom istom poviješću u kojoj je to otajstvo objavljeno.

PREDNICEJSKO DOBA: PRESVETO TROJSTVO - ŽIVLJENO I ISPOVIJEDANO U CRKVI

1. Presveto Trojstvo u liturgiji i u kršćanskom životu

Postapostolsko doba karakterizira biblijski pogled na trojedinoga Boga koji nalazi svoj izričaj posebice u *liturgiji* i općenito u *kršćanskom životu*. Liturgija, u kojoj odsijeva božanski plan spasenja, u svom je korijenu trojstvena; ona očituje vjernicima Boga u trojstvu osoba: svaki dar dolazi od Oca, posredstvom Sina, u zajedništvu Duha Svetoga. Ta je shema poput nacrtu svih *anafora* (= euharistijske molitve) i značajnijih *doksologija* (= slavospjeva), te se povijest spasenja u liturgiji pokazuje poput parabole trinitarnog života u kojoj dolazi do izražaja djelovanje triju božanskih osoba. Pri oblikovanju doksologija, liturgija prvih kršćanskih stoljeća ne odstupa od ovog uzorka i nikad ne gubi iz vida činjenicu da je "Otac slave" Otac Gospodina našega Isusa Krista. To posebice jasno ističe *Justin* u opisu liturgijskog slavlja sročenog u stilu trinitarnog obrasca: "... Zatim se donosi onomu koji predsjedava braći kruh, vino i voda. Kad ih onaj primi, izrekne hvalu i slavu sveopćem Ocu po imenu Sina i Duha Svetoga...". Takve i slične trinitarne formulacije prisutne su uvijek u liturgijskoj i privatnoj molitvi prvih stoljeća.

Najvažniji momenti života kršćanske zajednice bili su *sakrament krsta* i *euharistije*. Kod slavljenja tih sakramenata također dolazi do jasno izražene vjere u Oca, Sina i Duha Svetoga.³²

Povezanost vjere i nauka o Trojstvu i *krštenja* može se pratiti od samih početaka Crkve. U sklopu obreda krštenja dolazila je uvijek do izražaja trinitarna značajka samog čina po kojem je netko postao kršćaninom, i to u obrascu krsne vjeroispovijesti. Očitovanje vjere novokrštenika najprije je imalo oblik pitanja i odgovora³³, a kasnije je sročen *krsni simbol* (vjeroispovijesni obrazac) koji je katekumen trebao *predati* (*reditio symboli*), tj. očitovati, prije krštenja, a to pak upućuje na Isusov nalog naviještanja i krštavanja "u ime Oca i Sina i Duha Svetoga" (Mt 28, 19). Već *Didaché* i Justin³⁴ poznaju trinitarni oblik krsne ispovijesti, a iz toga je

³² Usp. JUSTIN, *Apologija*, 1, 61. 67; PG 6, 429s. 432.

³³ Ta krsna pitanja susrećemo kod Hipolita Rimskog (usp. DS 10).

³⁴ Usp. *DIDACHÉ* 7, 1; JUSTIN: v. bilješku 32.

očito da se već krajem II. st. razvila osnovna struktura kasnijeg *Simbola*. *Irenej iz Lyona* također poznaje trinitarnu ispovijest te navodi tri osnovna poglavlja vjere: Bog Otac, Stvoritelj svemira; Riječ Božja, odnosno Sin Božji koji je donio zajedništvo i mir s Bogom; Duh Sveti koji ljude nanovo "rađa" za Boga. *Tertulijan* također zna da je Crkva utemeljena na trinitarnoj ispovijesti: "*Quoniam ubi tres, id est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ibi ecclesia quae trinum corpus est*".³⁵

Pored krštenja, naročito je *euharistija* "životno mjesto" trinitarne vjeroispovijesti. Misni kanoni (euharistijske molitve ili *anafore*) izriču na sebi svojstven način istinu o trojedinom Bogu: ti tekstovi polaze uvijek od Oca kao polazišta (*terminus a quo*) i cilja (*terminus ad quem*) euharistijskog čina; Otac ga ostvaruje "po Kristu", a time se u misnom slavlju najtješnje povezuju stvaranje i otkupljenje (*novo stvaranje*). Najstarija shema trinitarno strukturirane anafore nalazi se u *Apostolskoj tradiciji* Hipolita Rimskoga³⁶: upravljena je Ocu kao vreli primljenih darova i cilju svih prošnji; on je poslao svoga Sina kao donositelja spasenja i posrednika milosti; Duh kojeg primaju pričesnici ujedinjuje zajednicu-Crkvu. Kaldejska pak anafora započinje zazivom Trojstva doslovce uzetim iz 2 Kor 13, 13 i taj će zaziv ući u sve istočnjačke anafore ("*Milost Gospodina našega Isusa Krista...*") koje uvijek ostaju trinitarno strukturirane. Liturgijske molitve (*orationes*) također sadrže u sebi trinitarnu strukturu, združujući u sebi elemente anafore i doksologije te su po Kristu upravljene Ocu.

Obrasci drugih sakramentalnih slavlja također jasno pokazuju trinitarno obilježje liturgije: liturgijski obrasci sakramenta *potvrde* sročeni su trinitarno, kao i sakrament *svetog reda*. Glede sakramenta *pomirenja* valja istaći da *Jeronim* (V. st.) spominje polaganje ruku što ide uz molitvu za vraćanje Duha Svetoga pokorniku.³⁷ Ta epikleza daje sakramentu trinitarno obilježje jer Duh oprašta grijeha (usp. Iv 20,22-23), a grešnike vraća u jedinstvo Crkve.

Odjeci trinitarnog naglaska kršćanske liturgije osjećaju se i u molitvama prvih kršćana, uklesanima u kamen ili upisanima na *ostrakama* (krhotine terakote) kao epitafi na kojima se čitaju molitve kao ova: "Oče, Sine i Duše Sveti, smilujte se ovoj

³⁵ TERTULIJAN, *De baptisimi*, VI (CCL 1, 282). Zanimljivo je da i II. vatikanski sabor slijedi taj izričaj u svojoj trinitarnoj definiciji Crkve (usp. LG 4).

³⁶ Usp. HIPOLIT RIMSKI, *Traditio apostolica*, 4-13.

³⁷ Usp. JERONIM, *Dialogus contra Luciferianos*, 5.

duši!" Nađeni su i neki napisi sa zazivima Trojstva koji su zapravo liturgijski obrasci (najčešće doksologije) o kojima su kršćani razmišljali u svojem svakidašnjem životu.

Vjernici i katekumeni ispovijedali su svoju vjeru u Trojstvo ne samo pred zajednicom nego i javno pred svijetom. Taj oblik svjedočenja poprimao je u prvim stoljećima povijesti Crkve i onaj najdramatičniji oblik - mučeništvo. Svjedočenje krvlju je pravo krštenje; mučenik, bio on katekumen ili već kršteni vjernik, "pobjeđuje đavla savršenim i čistim ispovijedanjem Boga Oca i Sina i Duha Svetoga" (Ciprijan). I mučeništvo se, dakle, pokazuje kao ispovijedanje vjere u trojedinoga Boga, kako svjedoče pisma Ignacija Antiohijskog i *Acta martyrum*. Tako sv. Polikarp iz Smirne, mučen oko 155. g., završava svoj život na zemlji prekrasnom ispoviješću vjere u Presveto Trojstvo:

"(...) *Blagoslivljam te (Bože) jer si me učinio dostojnim ovoga dana i ovoga časa da se pridružim broju svjedoka (mučenika) za tvoga Krista, na uskrsnuće i život vječni duše i tijela i na neraspadljivost po Duhu Svetom. (...) Za to i za sve drugo te hvalim, blagoslivljam i slavim po vječnom i božanskom velikom svećeniku Isusu Kristu tvom ljubljenom Sinu, po kojem neka je slava tebi i Duhu Svetom sada i u budućim vjekovima. Amen.*"³⁸

Za mučenika svaki dar dolazi od Oca kojemu se on, uz zahvaljivanje, vraća; taj put on prelazi s Kristom jer je u mučeništvu s njime suobličen; Krist mu jamči pristup k Ocu. Duh Sveti nadahnjuje i produhovljuje molitvu, muke i smrt mučenika, a oni u Duhu Svetom prinose žrtvu svoga života. Očit je tu paralelizam (što se posebno vidi kod Polikarpa) između euharistije i mučeništva.

Značajno je da u ovo vrijeme nastaje *Apostolski simbol* (vjeroispovijest)³⁹; prvi poznati simbol vjere je *Epistola apostolorum* (160./170. g.) koji (u etiopskoj verziji) ispovijeda: "Vjerujem u Oca Gospodara svega, i u Isusa Krista [našeg Spasitelja], i u Duha Svetoga [Paraklita], i u svetu Crkvu i u otpuštenje grijeha."⁴⁰ Taj Apostolski simbol ima svoj oblik i u tzv. *Simbolu rimske crkve* (*Romana antiquior*, oznaka mu je

³⁸ *Acti dei Martiri*, I, Città Nuova, Roma 1974, 90.

³⁹ Sam naziv, *Symbolum Apostolorum*, prvi put je upotrijebljen u poslanici milanske sinode (kojoj je predsjedao biskup Ambrozije) papi Siriciju 390. g. Legenda prema kojoj bi ovaj Simbol sastavili, odnosno izgovorili, sami apostoli pri rastanku i to tako da je svaki od njih izgovorio po jednu rečenicu, ipak ne odgovara povijesnoj istini, ali govori zapravo o poštovanju koje je ovaj Simbol uživao u Crkvi. Usp. S. KUŠAR, *nav. dj.*, str. 158s.

⁴⁰ DS 1.

R), kojega prenosi Hipolit u svojoj *Traditio apostolica* (215./217. g.).⁴¹ Taj simbol svakako je bio u uporabi već početkom III. st. i od njega potječu svi simboli koji su kasnije bili u uporabi na Zapadu.

Naše današnje *Apostolsko vjerovanje* je iz VI.-IX. st. Prvi put nalazi ga se tako cjelovito kod biskupa Cezarija Arlskog, u Galiji.⁴²

Svjedočanstva vjere u Presveto Trojstvo nalazimo i kod nekih apostolskih otaca, u vrijeme koje neposredno slijedi apostolsko doba. Tako, osim već spomenutog spisa *Didaché*, papa Klement Rimski (95./96. g.) piše u *Poslanici Korinćanima*: "Imamo jednoga Boga, jednog Krista i jednog Duha milosti koji je u nas uliven."⁴³ I Ignacije Antiohijski (+ 107. g.), koji je na putu iz Antiohije u Rim napisao sedam poslanica raznim lokalnim crkvama, ispovijeda vjeru u Presveto Trojstvo i upozorava na opasnosti od krivih učenja o kršćanskoj vjeri u trojedinoga Boga.⁴⁴

2. Apologete, prva krivovjerja i prvi teolozi (II.-III. st.)

U Crkvi se brzo osjetila potreba za teološkim produbljivanjem istine o Bogu Ocu, Sinu i Duhu Svetome.⁴⁵ Dva su motiva koji su poticali na to produbljivanje. *Prvi motiv* proistječe iz potrebe da se točno izrazi prava apostolska (novozavjetna) vjera, te da je se može i braniti od krivih naučavanja unutar same Crkve - u raspravama s gnozom, sa raznim židovsko-kršćanskim sljedbama, ali i u raspravama s poganima. *Drugi motiv* dolazi od želje da se predstavi ili čak "razjasni", koliko je moguće, kršćansko otajstvo trojedinoga Boga kulturi i filozofskom razmišljanju onoga doba.

Apologete iz II. st. nastojali su, u polemikama s poganima i Židovima, sustavno razraditi i iznijeti nauk sadržan u Sv. pismu i u vjerovanju kršćana. Njihov obrambeni stav uvjetovao je i način izlaganja osnovnoga kršćanskog otajstva trojedinoga Boga; pri tom oni nisu mogli biti iscrpni, a njihovo razmišljanje bilo je upućeno na primjenu terminologije helenističke filozofije srednjeg platonizma, te na tumačenje odnosa između Oca i *Logosa* (jer Logos je bio pojam kojim su se bavili i ondašnji filozofi).

⁴¹ Usp. DS 10.

⁴² Usp. DS 30 (S. KUŠAR, *nav. dj.*, str. 158).

⁴³ DS 101-102.

⁴⁴ Usp. posebice njegovu *Poslanicu Efežanima*.

⁴⁵ O ovoj temi usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Povijest kršćanske literature* I, KS, Zagreb 1976, 425-453; W. KASPER, *Bog Isusa Krista*, UPT, Đakovo 1994, 376-394; S. KUŠAR (prir.), *Otajstvo Trojedinoga Boga*, Zagreb 1994, 160-173; *Bog kršćanske objave*, 109-158.

Justin (+ 165. g.) je razvio svoje teološko razmišljanje o Logosu i o Trojstvu na temelju filozofije srednjeg platonizma. Njegova djela (*Apologia* I i II, *Dialogus cum Tryphone Iudeo*) od temeljnog su značenja za Crkvu i za trinitarnu teologiju onoga vremena. On drži da Isusu valja pripisati božansku moć i dostojanstvo, što proizlazi iz tumačenja krsnog naloga učenicima (usp. Mt 28,19) i iz podjeljivanja krštenja u Kristovo ime. Govoreći o Trojstvu on rabi sliku o baklji koja se dalje prenosi: „Premda vidimo da su vatre koje su zapaljene na drugoj vatri zasebne vatre, ipak ona vatra na kojoj se mnoge pale ne biva time ništa manja, nego naprotiv ostaje ista.“⁴⁶ Ipak, za Justina samo je Otac božanski subjekt u apsolutnom smislu (*ho Theós*), a na drugo i treće mjesto dolaze Sin i Duh Sveti. Naime, on naučava da je Bog, jedan, jedini i svemogući, u svojoj božanskoj biti imao jedan vječni imanentni “uzrok” (razum; *Logos endictos*) koji se još jasno ne razlikuje od njega samoga; kad je Bog *po svojoj slobodnoj volji* odlučio stvoriti svijet, ostvario je svoj naum po tom Logosu koji tada postaje jasno različit od njega.⁴⁷ Tako *Logos/Sin prije* stvaranja biva slobodno rođen od Oca kao božansko biće “numerički različit” od Boga.⁴⁸ Justin, zajedno s drugim apologetima, *Logos* naziva “*prototokos*” (prvorođeni), te daje dojam da *Logosa* stavlja na nivo stvorenja, dakle, da ga vidi na “nižem stupnju” od Oca koji je jedini “nerođen” i bez početka. To se ipak ne mora shvatiti u smislu subordinacionizma, jer Justin pridjeva Sinu božansku moć i dostojanstvo. *Logosa* pak on “izvodi” iz Očeve volje, ali to ne znači da ga drži stvorenjem; kad govori o rođenju *Logosa* prije stvaranja, onda to valja shvatiti u smislu njegovog (tj. Božjeg) očitovanja *prema vani* (*ad extra*). To Božje djelovanje *prema vani* Justin dovodi u svezu s *Logosom*: stvaranje svijeta i sve u svijetu Otac izvodi preko *Logosa*. O Duhu Svetom Justin govori tek indirektno; on je preegzistentan svijetu, različit od *Logosa* i pripisuje mu se djelovanje u/po prorocima.

Tacijan (+ 170. g.), učenik Justinov, prihvaća njegov nauk o Logosu koji proizlazi “iz volje jednostavnog Boga”. [...] Njegovo se rođenje dogodilo priopćenjem, a ne dijeljenjem. Kao što se naime od jedne baklje pale mnoge vatre, a svjetlo prve baklje se paljenjem mnogih drugih baklji ne smanjuje, tako i Riječ, time što je izišla iz

⁴⁶ JUSTIN, *Dialogus cum Tryphone Iudeo*, 128.

⁴⁷ Usp. JUSTIN, *Apologia* II, 6,3.

⁴⁸ Usp. JUSTIN, *Dialogus cum Tryphone Iudeo*, 128,4; *Apologia* II, 6,6.

moći Očeve, nije svoga roditelja lišila riječi.⁴⁹ Riječ je, dakle, o dioništvu/sudjelovanju Logosa na božanskom bitku. No, ni kod Tacijana se ne može isključiti određena podređenost Logosa Bogu Ocu, koja je još jasnija s obzirom na Duha Svetoga: on je prikazan kao sluga (*diakonos*) i glasnik Logosa, pri čemu nije jasno vidljivo je li i on, prema Tacijanu, uključen u božansku narav.

Teofil Antiohijski (+ nakon 150. g.) prvi je uporabio izraz *trias* (= trojstvo) da bi njime označio božansko Trojstvo; on naime spominje trijadu Bog-Riječ-Mudrost, i to u svezi s izvješćem o stvaranju, te je biblijski utemeljuje. No, teško je reći je li njegov pojam "Trojstva" doista koincidira s Trojstvom Novog zavjeta i je li doista pridonio razvoju trinitarne teološke misli. Ipak, njegova teorija o Logosu je mnogo izgrađenija: Logos, tumačen kao posebno "izgovoren", pokazuje značajke osobnosti i prikazan je s božanskim atributima (za razliku od Justina kod kojeg je boštvo Logosa nekako skriveno). Ipak, Teofilov nauk o Mudrosti, tj. Duhu, vrlo je maglovit i nedorečen. U svakom slučaju, trijada shvaćena u njegovom razmišljanju nije Trojstvo Oca, Sina i Duha Svetoga u smislu kasnije kršćanske teologije.

Atenagora (+ poslije 177. g.) jače ističe trinitarnu crtu nego li njegovi prethodnici, jer on trijadu shvaća kao "Boga Oca i Sina i Duha Svetoga"; oni su *jedno* s obzirom na moć (*dynamis*), a *različni* su s obzirom na red ili redosljed (*taksis*). Sin je Prvorođeni od Oca, ne u smislu stvaranja nego u smislu proizlaženja s ciljem da bi posredovao kod stvaranja svijeta, te svojom idejom i djelatnom moći oblikovao stvorenje, budući da je on nestvoreno počelo svega što postoji. Za Duha Svetoga Atenagora veli da je djelovao po prorocima te ga naziva *Božjim otjecanjem*: on od Boga *otječe* kao zraka sunca ostajući uvijek jedno s Bogom. Dakle, Atenagorino učenje o Trojstvu otkriva nam se kao vrhunac trojstvenog teološkog razmišljanja u vrijeme apologeta, posebice jer se kod njega izoštravaju i ustaljuju pojmovi za izražavanje jedinstva i razlike Presvete Trojice, premda ni on još ne nalazi izraze za bit i osobne vlastitosti pojedinih božanskih osoba.

Apologete su u svojim raspravama sa židovskim monoteizmom i poganskim politeizmom jasno pokazali da kršćansko Trojstvo stoji u očitoj protivnosti naspram pojma Boga u antici. No, oni sami nisu uspjeli točnije formulirati unutarnje jedinstvo

⁴⁹ TACIJAN, *Ad Graecos*, 5 (PG 6,813 C-817).

Presvete Trojice. Mlada Crkva bila je na neki način primorana dati precizniji teološki nauk o Trojstvu, posebice kad je u njoj samoj židovska i helenistička misao nastojala teorijski objasniti svijest vjere u trojedinoga Boga Novog zavjeta i to u krivovjernom obliku. Budući da se prvo oblikovanje trinitarne dogme ne može shvatiti bez rasprava s herezama u Crkvi, nužno je najprije svratiti pozornost na *antitrinitarna krivovjerja* kojima se suprotstavljaju prvi kršćanski *teolozi* prednicejskog doba.

2.1. Antitrinitarna krivovjerja i rana teologija o Presvetom Trojstvu

Tumačenje nauka o Trojstvu u helenističkom okruženju uslijedilo je (shematski i pojednostavljeno prikazano) u *dvije faze*: u raspravama s *gnozom* u III. st., te u raspravama s *helenističkom filozofijom* koja je radikalizirala polazišta apologeta i provalila u Crkvu u IV. st., posebice nastojanjem Arija.

Gnoza ili *gnosticizam* (*gnosis* = spoznaja) najveća je rana hereza, raširena u mnogim gnostičkim strujama; radi se o jednoj “mješavini” filozofskih, religijskih i socijalno-etičkih elemenata koja je nastojala svesti kršćanstvo na običnu racionalnu spekulaciju; kao krivovjerni oblik, u sebi uključuje i *monarhijanizam* (sa skretanjima u *modalizam*) i *subordinacionističke* crte. Najpoznatiji predstavnici gnosticizma su: Valentin (145.-160. g.), Marcion (izopćen 144. g. u Rimu), Bazilid i njegove pristaše u Aleksandriji (120.-145. g.), Ptolomej i Herakleon (iz valentinovske škole) i dr.

U gnosticizmu Boga se zamišljalo kao “Višnje biće” koje je u posvemašnjoj odvojenosti i udaljenosti od svijeta; on je “nedokučivi bezdan”, nespoznatljiv, nepojmljiv i apsolutno uzvišen nad tvarnim svijetom s kojim ga ništa ne veže. Logos pak, kojeg taj Bog (nazvan Ocem) - kao Um (*nous*) - ispušta iz sebe da bi onda u daljnjem slijedu iz njega proizišle Misao, Mudrost i Sila, nije božanske naravi. Isto tako nije ništa božansko ni ono što iz Logosa proistječe; to su samo nekakva *posrednička bića* koja trebaju pokazati beskrajnu odvojenost Boga i svijeta.

Odlučnu ulogu za spasenje, prema većini gnostičkih struja, ima *gnoza*, tj. *posebno tajno znanje*, do kojega ne mogu svi doći. Na taj način dolazi do podjele ljudi: *pneumatici* (*duhovni*, oni koji posjeduju gnozu, dakle - elita), tj. pravi gnostici; *psihici* (*duševni*, oni koji mogu spoznati gnozu i tako postati pneumatici, ali to nisu jer im nije još dano); *hylici* (*materijalni*, koji niti ne mogu upoznati gnozu).

U XIX. st. pronađen je gnostički spis "*Pistis Sophia*", a 1946. g. otkrivena je i gnostička biblioteka u Nag Hammadi (Egipat), što je uvelike pomoglo rasvjetljavanju gnostičkog učenja.

Iz ovoga (gnostičkog) korijena nastale su trinitarne hereze (krivovjerja) koje, pojednostavljeno, možemo podijeliti na: *monarhijanizam* i *subordinacionizam*.

1. *Monarhijanizam* (od grč. *mónos* = jedan, jedini; *arché* = iskon, princip, gospodstvo; neki ga nazivaju i *monarhizam*): nastaje koncem II. st., ne dopušta u Bogu nikakvo mnoštvo osoba; zamišlja Boga kao *jedini Princip* (pod pojmom "Bog" podrazumijeva figuru Oca). Razvio se u dva različita oblika:

a) *dinamički monarhijanizam* (od grč. *dynamis* = sila; glavni zagovornici su bili: Teodot Bizantski Kožar, Teodot mlađi Novčar i Pavao iz Samosate; naziva ga se i *adopcionizam* ili *adopcionistički monarhijanizam*, jer Logos, drugu božansku osobu, ne smatra Bogom u pravom smislu, nego ga vidi kao adoptivnoga Božjeg Sina u kojem je boravilo božanstvo): u Kristu su gledali ili običnog čovjeka koji je *dinamički* uzdignut na razinu božanstva (bar poslije uskrsnuća) ili "masku" jedinoga pravog Boga. Logos bi, prema tome, bio obična *snaga* ili *božanska energija* koja dolazi od *jedinog Iskona - Principa* (Boga) i koja silazi na čovjeka Isusa i osposobljava ga za njegovu ulogu Mesije i spasitelja ljudi. Ovo naučavanje očito ne priznaje različitost između Oca i Sina, a niti Isusovo naravno božanstvo; osuđeno je 268./269. g. na sinodi u Antiohiji. Sličnu zabludu naučavao je i Fotin, biskup u Sirmiju (+ 376. g.): Krist je bio samo čovjek u kojem je djelovao Logos; ime "Bog" Krist je zaslužio pokornošću. U Bogu je samo jedna osoba; njezin neosobni razum naziva se *Logos*, a njegova neosobna sila je *Duh*.

b) *modalistički monarhijanizam* (glavni predstavnici su bili: Noet iz Smirne i Praksej iz Male Azije): modalistička tendencija tvrdila je da su Otac, Sin i Duh Sveti tri različita *načina* ili *pojave (modus)* koje (pre)uzima jedan jedini Bog, da bi se objavio ljudima i tako ih spasio. Modalisti su imali svoje polazište u židovskom monoteizmu koji je u Bogu priznavao samo jedno, u strogom smislu, jednoosobno biće; kao kršćani, povezivali su vjeru u Boga i istinu o Kristovom boštvu tako da su u Kristu gledali samo neku pojavu jednoga Boga te su sasvim poistovjećivali Oca i

Sina kao dva *pojavnna oblika* jednoga Boga.⁵⁰ Neki od njih naučavali su jednu vrstu “epifanijskog” (pojavnog) Trojstva: Bog se najprije očitovao kao stvoritelj preko “osobe” ili “maske” (*prosopon* = maska⁵¹) Oca; u utjelovljenju taj isti Bog uosobio se u “osobi” Sina, a svoj posljednji pojavni oblik Bog je poprimio u Duhu Svetom u čijoj se “osobi” očitovao kao životvorni i posvetiteljski Bog. Dakle, na taj način uvedena je formalna trijada, ali samo kao nešto pojavno, kao “pojavno Trojstvo”, odnosno kao tri modusa jednoga Boga.

c) *Sabelijanizam* je također modalističko krivovjerje nazvano po Sabeliju, jednom od najgorljivijih pristaša modalizma. Sabelije je, doduše, ispovijedao dvije temeljne kršćanske istine, tj. da je samo jedan Bog i da je Krist pravi Bog. No, on je Boga, odnosno božanstvo promatrao kao monadu koju on naziva *hyopater* (Ocosin) koja se manifestira kroz tri djelovanja prema vani (*ad extra*): u Starom zavjetu, odnosno u trenutku stvaranja, objavljuje se kao Otac; kod Utjelovljenja i otkupljenja objavljuje se kao Sin; kod posvećenja (tj. od *Pedesetnice/Duhova* nadalje) objavljuje se kao Duh Sveti. Time se Sabelije potpuno približava modalizmu. Ovo naučavanje osudio je papa Kalist (217.-222.).

U novije doba Sabelijevo učenje oživili su Lelije Socini (+ 1562.) i njegov nećak Fausto Socini (+ 1604.) te je po njima krivovjerje i nazvano *socinijanizam*. Osudio ih je papa Pavao IV. i papa Klement VIII.

Mnoštvo osoba u Bogu nijekali su Voltaire (+ 1778.) i Kant (+ 1804.), a neku vrstu sabelijanizma naučavali su također Hegel (+ 1831.) i Schelling (+ 1854.).

Trojstvo u jednome Bogu niječe i *teozofija*. Prema učenju ove “stare mudrosti”, izvorom i temeljem svake vjere treba smatrati “jedno, vječno nespoznatljivo biće.” To biće - objavljujući sebe - biva *logos* (= objavljeni Bog) koji - razvijajući se - biva (ili postaje) trostruk: *prvi logos* je korijen bivstvovanja, a iz njega izlazi *drugi logos*; tako nastaje primitivni dualizam koji se očituje i kojeg čine dva ekstrema naravi: duh-

⁵⁰ U tom smislu tvrdili su i da se sam Otac utjelovio i trpio, pa su stoga i prozvani *patripasionistima*; Krista nisu nazivali Logosom, a Ivanov Proslov (usp. Iv 1,1-19) tumačili su alegorijski.

⁵¹ Izvorno značenje pojma *prosopon* zapravo nije *maska*; u grčkoj profanoj uporabi taj izraz je označavao „ono što je drugome stavljeno nasuprot očiju“, „ono što se može vidjeti“, dakle „lice“, „obraz“, „vidljivi lik čovjeka“. Tek kasnije izraz *prosopon* dobiva značenje *maske*, jer ona oponaša ljudsko lice, a potom u prenesenom smislu i *dramsku ulogu* koju igra glumac, ali i samoga *glumca* kao nositelja uloge (usp. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg-Basel-Wien, ⁵2007., str. 78-80).

materija, pozitivno-negativno, aktivno-pasivno, otac-majka svjetova. Konačno dolazi i *treći logos* koji je “opći razum”, riznica uzora svih bića koja će se tijekom evolucije svemira pojaviti na zemlji. Prema učenju teozofije, ovo “ezoterijsko naučavanje” simbolizira kršćanstvo u slici jednog Boga u trima osobama.

2. Za razliku od monarhijanizma, *subordinacionizam* je mišljenja da su Sin i Duh Sveti stvarno različiti od Oca, ali i *subordinirani* (podređeni) Ocu, tj. nalaze se kao na jednom nižem stupnju, na “nižoj stepenici” od Oca, jer samo je Otac “potpuno” Bog. Glavni zagovornik ovog krivovjerja bio je *Arije* iz egipatske Aleksandrije (IV. st.). On je tvrdio da je Isus prvi stvor Očev, tj. da je bilo vrijeme u kojem nije postojao Sin, te da on nije *istobitan* Ocu. U svakom slučaju, važno je naglasiti da ovo krivovjerje treba razlikovati od tzv. Subordinacijskih tendencija i načina izražavanja koji se susreću kod nekih (pravovjernih) ranih kršćanskih pisaca. No, o ovom krivovjerju govorit će se poslije, nakon što vidimo učenje nekih crkvenih teologa III. st. koji se nadovezuju na naučavanje prvih apologeta, ali ga i dalje usavršavaju.

Razvoj kršćanskog trinitarnog učenja mogao se dalje razvijati samo u snažnom protivljenju svim ovim (gnostičkim i inim) krivovjerjima. Glavni protivnici gnoze bili su *prvi kršćanski teolozi: Irenej iz Lyona, Tertulijan, Novacijan, Klement Aleksandrijski i Origen.*

Irenej iz Lyona (+ 202.): u svojem djelu *Adversus Haereses* brani pravovjerje od gnostičkih spekulacija prvih stoljeća. On “objašnjava” središnje sadržaje vjere temeljeći svoj nauk na Sv. pismu i na povijesti spasenja o kojoj ono govori, razrađujući tako i biblijsko povijesno-spasenjsko poimanje Trojstva. Irenej ističe Isusa Krista kao središte svekolike povijesti, kao i njegovo vječno rađanje od Oca: on je Riječ Božja koja je *izašla* od Oca (ali u isto vrijeme je u savršenom jedinstvu s Ocem), da bi nam darovao Duha Svetoga te sve ljude i sve stvoreno ponovno priveo Ocu.⁵² Gledajući na događaj objave, Irenej govori o utjelovljenju kao objavi Oca u Sinu i Sina u Ocu; osim toga, govori o Sinu i Duhu Svetom kao izvršiteljima Božje objave, kao o “dvjema Božjim rukama” preko kojih Otac djeluje.⁵³ Isus Krist je pravi

⁵² Usp. IRENEJ, *Adversus Haereses*, V, 2, 1.

⁵³ Usp. *isto*, IV, 20, 1; PG VII, 1039.

Bog, on nije stvoren od Boga nego je rođen⁵⁴; kao Utjelovljeni, u njemu ne postoje dva subjekta nego samo jedan i identičan subjekt (*pravi Bog i pravi čovjek*).⁵⁵

Dakle, razumijevanje trinitarnog otajstva stavljeno je kod Ireneja u povijesno-spasenjsku perspektivu: “Živuci čovjek je slava Božja, ali život čovjekov je gledanje Boga”⁵⁶; to “gledanje Boga” događa se po trinitarnom ritmu (u Duhu po utjelovljenoj Riječi prema Ocu, odnosno od Oca po Riječi u darovanom Duhu).⁵⁷

Nedostatci Irenejeva učenja o Trojstvu proizlaze odatle što nije u dovoljnoj mjeri povezivao ekonomijsko i imanentno Trojstvo te gledao povezanost jednoga i drugog ne samo kao vanjsku, nego i kao unutarnju povezanost.

Tertulijan (Kvint Semptimije Florencije iz Kartage; + nakon 220.): u ovom teologu monarhijanizam je naišao na svoga najodlučnijeg protivnika. On se uglavnom slaže s apologetama kada se radi o temeljnim crtama poimanja Trojstva, no kod njega je zamjetljiva težnja da sadržaj otajstva Presvetog Trojstva misaono razradi i dadne mu spekulativni temelj, jer da bi se ostalo vjerni objavi Isusa Krista (posebice kada se javljaju tolika krivovjerja), “valja dati nove oblike vjerovanju u Boga.”⁵⁸ S njime zapravo započinje prva teologija o Trojstvu na Zapadu; osim što je iznosio prilično ispravno naučavanje o Presvetom Trojstvu, važnost njegova razmišljanja jest i u činjenici da je prvi uveo niz preciznih pojmova koji će kasnije biti temeljni za teološko izražavanje o Trinitetu: odnosi se to prije svega na sam pojam *Trinitas* (Trojstvo), zatim na pojmove *persona* (osoba; tim pojmom izražava se različitost Trojice) i *substantia* (narav; tim pojmom izražava se jedinstvo i istobitnost naravi božanske Trojice). Osim toga, on već govori i o “imanentnom Trojstvu u Bogu” koje se zatim kao takvo manifestira u božanskoj spasenjskoj ekonomiji (tj. rasporedu-planu spasenja).⁵⁹ Sve to dovodi Tertulijana do zaključka da su u Bogu “tri osobe” i jedna “supstancija ili narav”⁶⁰ te formulira: “*tres unum sunt, non unus*” (tri su jedno a ne jedan), kao i “*tres personae unius divinitatis*” (*tri osobe jednog*

⁵⁴ Usp. *isto*, II, 28, 4-6; II, 30, 9; *PG VII*, 807-809. 822.

⁵⁵ Usp. *isto*, III, 16, 9; *PG VII*, 928.

⁵⁶ *Isto*, IV, 20, 7.

⁵⁷ Usp. IRENEJ, *Demonstratio apostolica*, 5.

⁵⁸ TERTULIJAN, *Adversus Praxeam*, 31; *PL II*, 196 B.

⁵⁹ Usp. *isto*, 2, 1; 31, 2.

⁶⁰ *Isto*, 2; *PL II*, 158 A.

božanstva).⁶¹ Osim toga, Tertulijan prethodi cijelo jedno stoljeće Nicejskom saboru svojom tvrdnjom da je Sin *istobitan* (jedne biti) Ocu.⁶² Što se tiče izlaženja Duha Svetoga, Tertulijan pruža dinamičku istočnjačku formulu “od Oca po Sinu”, ali i latinsku statičku “od Boga Oca i Sina”. Sin je za njega *osoba*, kao što je *osoba* i Duh Sveti.

Svim time Tertulijan je, dakle, utemeljio novi teološki govor, a s njime i specifično kršćansko učenje o Trojstvu, premda se i u njegovu govoru zamjećuje i trag subordinacionizma.

Novacijan (+ oko 260.) je učinio i korak dalje u naučavanju o Trojstvu. Njegovo djelo *De Trinitate* prvi je sustavni prikaz pravovjernog učenja o Presvetom Trojstvu na Zapadu, i to protiv monarhijanizma. Unatoč njegovoj povezanosti s tradicionalnim apologetskim i tertulijanskim pravcem predaje, on je dao i neke nove elemente za oblikovanje trinitarne teologije. Za njega misao vodilja bila je Božja *jednostavnost* i *transcendentnost*. On inzistira na vječnosti Sina i na njegovoj različitosti od Oca; njihov odnos Novacijan gleda u strogo imanentnom smislu kao događaj unutarbožanskoga života, a - dosljedno tome - ističe i izvanvremenitost rađanja Riječi (Logosa, Sina). Otac se razlikuje od Sina jer je “biće od sebe”, “bez počela”. No, Otac je u vječnom odnosu sa Sinom, nikad bez Sina. Božansko jedinstvo on opisuje kao “*communio substantiae*” (*zajedništvo supstancije*) koje u sebe uključuje razlikovanje osoba.⁶³ Ipak, jer nije do kraja promislio i razradio taj odnos Oca i Sina, pripisivali su mu da se u njegovu govoru osjeća podređenost Sina u odnosu na Oca (premda se tu ne radi o subordinacionizmu u smislu kasnijih arijanaca).

Aleksandrijska škola: ulazeći u dijalog s helenističkom filozofijom (prije svega neoplatonizmom) i želeći izraziti filozofskim terminima od Krista objavljeno otajstvo, ova škola pokušala je čuvati i izraziti novost novozavjetne objave. Ti pokušaji vidljivi su već kod *Klementa Aleksandrijskog*, jednog od osnivača te škole.⁶⁴ Teološko razmišljanje o Božjem Trojstvu vidi pak kod *Origena* (+ 253. g.), također Aleksandrinca, najizvrsnijeg predstavnika toga doba. U njegovu sustavnom djelu *Peri archon* (*De Principiis, Počela*) predstavlja se trinitarni nacrt te se Otac, Sin i Duh

⁶¹ *Isto*, 25; *PL* II, 188 A.

⁶² *Isto*, 4; *PL* II, 159.

⁶³ Usp. NOVACIJAN, *De Trinitate*, 181. 186. 192.

⁶⁴ Usp. KLEMENT ALEKSANDRIJSKI, *Stromata* 5, 12, 81, 4ss.

Sveti po svojim *zadacama* i *područjima djelovanja* smatraju kao od vječnosti *hipostatski* (osobno) različiti. Origenu valja zahvaliti da je, između ostalog, u teološko razmišljanje o Trojstvu unio Duha Svetoga sasvim jasno kao nestvorenu osobu.

Origen inzistira na *istobitnosti* (*homoúsia*) božanskih osoba, govori također o *božanstvu* Logosa (rođen *ab aeterno* od Oca), ali pokazuje i tendenciju da *podredi* (*subordinira*) Sina i Duha Svetoga Ocu. Takvom zaključku pridonosi Origenova terminologija: za njega, Otac je *ho Theós* (Bog) dok je Logos (Sin) *deúteros Theós* (*drugi* Bog), kao da nije jednak Ocu.⁶⁵ Slično je i s Duhom Svetim kao prvim među Sinovljevim "proizvođenjima" (Duh je u svojem boštvu "od Sina"). Origen je, dakle, uspio otkloniti monarhijanizam i jasno zacrtati osobne razlike u jednoj božanskoj biti, i to uz pomoć neoplatonske misli; s druge pak strane, baš ta misaona shema prisilila ga je da subordinacionistički protumači razliku između *Praizvora* (Otac kao Prapočelo), sveopćeg *Logosa* ili *Uma* (Sin) i *Pneume* (Duha Svetoga). Međutim, unatoč tim nesavršenostima, Origen je dao veliki doprinos u razvoju dogme o Presvetom Trojstvu.

⁶⁵ Usp. ORIGEN, *De Principiis* 1, 2, 13; PG XI, 114 A.

OD NICEJSKOG SABORA DO SREDNJEG VIJEKA

Slijedeća faza razvoja teološke trinitarne misli (IV. st.) obilježena je, s jedne strane, *arijanskom krizom*, a s druge strane ekumenskim saborima u Niceji i u Carigradu. Ne treba zaboraviti da su 313. g. uglavnom prestali progoni kršćana te je i zbog toga moglo doći do snažnijeg razvitka kršćanskoga teološkog učenja o Presvetom Trojstvu.

Pod utjecajem filozofije srednjeg platonizma, prezbiter Aleksandrijske crkve Arije (256.-336.) radikalizirao je subordinacijske tendencije dotadašnje tradicije. On je rođen u Libiji, odgojen je od Lucijana, učenika Pavla Samosatskog, u Antiohiji, a djelovao je - premda izdanak antiohijske škole - u Aleksandriji.

Arije je naučavao da Bog je jedan, ali da Logos/Sin Božji nije pravi Bog. Logos je *rođen ili stvoren* iz ničega, dakle on je prvo Očevo *stvorenje*, nije vječan i nije iste biti s Ocem, niti je rođen iz Očeve biti te mu je stoga podređen (*subordiniran*). Ipak, Arije nije posve "stavio" Logosa među stvorove, nego ga je "ostavio" u nekom "međupoložaju" između Boga i svijeta, kao jedno *međubiće*. Time on zapravo niječe božanstvo Logosa, njegovu istobitnost s Ocem i njegovu vječnost. Po njemu, Logos ima glavnu posredničku ulogu u stvaranju svijeta, budući da sam Bog, zbog svojega savršenstva i transcendentnosti, ne može imati nikakve veze sa svijetom. Arije je držao istovjetnim pojmove *rođen* i *stvoren* (učinjen), a time je otvorio sebi put da Sina označi kao *djelo*, kao *stvorenje* Očevo; on je rođen, doduše, prije vremena i vjekova, prije svega drugog stvorenog, ali - prema Arijevu mišljenju - postojalo je vrijeme kad ga još nije bilo. Dakle, i po Ariju Logos bi bio *deúteros Theós* (*drugi Bog*); on također tvrdi da je Isus Krist na temelju svoje etičnosti zaslužio božansko ime (*Kyrios*), te ga je Otac proglasio svojim Sinom, odnosno posinio ga. I kad ga se naziva Bogom – što je po sebi moguće - to treba shvaćati u prenesenom smislu, ne u doslovnom. Prema tome, Isus Krist je Sin Božji, ali ne po naravi nego po milosti!

Očito, arijanizam je u isto vrijeme i trinitarno i kristološko krivovjerje koje u sebi sažima većinu dotadašnjih hereza.

1. Nicejski sabor (325. g.)

Rasprave s arijancima dostigle su svoj vrhunac kad je Arije izravno izazvao i napao svoga biskupa Aleksandra Aleksandrijskog, koji je 320. g. sazvao sinodu u Aleksandriji koja osuđuje Arijevo naučavanje. Na sinodi je bilo oko stotinu biskupa koji su osudili Arija. No, kriza i rasprave se i dalje nastavljaju; Arije je otišao u Malu Aziju i tamo uspio ishoditi da ga dvije pokrajnje sinode, u Nikomediji i Cezareji, potvrde, što tamo i nije bilo osobito teško, jer je Arije imao nemali broj istomišljenika, što je pak predstavljalo ozbiljnu opasnost za Crkvu i pravovjerje. Najvećim borcem za očuvanje pravovjerja pokazao se tada sv. *Atanazije Veliki* (oko 295-374).

Zbog svih tih diskusija, poteškoća i razilaženja u učenju o odnosu Oca i Sina najprije biva sazvana pokrajinska sinoda u Antiohiji (325. g.) koja opet osuđuje arijanizam, a malo potom car Konstantin saziva iste godine i prvi opći crkveni sabor u Niceji (Mala Azija, danas Turska) da odgovori arijanskom krivom naučavanju. Saboru je, u ime pape Silvestra, predsjedao Ozija, nadbiskup Kordobe, te Hermogen, cezarejski nadbiskup.⁶⁶ Sabor je, zahvaljujući posebice teološkom razmišljanju Atanazija iz Aleksandrije, formulirao *Symbolum Nicaeanum* (*Nicejsko vjerovanje*)⁶⁷ u kojem se precizira da je utjelovljeni Sin, Isus Krist, sudionik istoga božanstva kao i Otac. S obzirom na arijansku herezu, ta ispovijest vjere, govoreći o Sinu, donosi da je on:

<i>ek tes ousias tou Patros</i>	= iz Očeve biti (supstancije)
<i>alethinos Theos</i>	= pravi Bog
<i>genethenetos ou poiethentos</i>	= rođen, ne stvoren
<i>homooúsios to Patri</i>	= istobitan, iste biti/konsubstancijalan Ocu

Središnji pojam te vjeroispovijesti je upravo *homooúsios* (istobitan), odnosno *homoousia* (istobitnost); reći da je Isus Krist iste biti s Ocem znači tvrditi da on ima isti božansku bit kao i Otac, da je on Bog kao i Otac; Isus Krist je "Bog od Boga", "rođen, a ne stvoren". Na taj način Nicejski sabor, u polemici s Arijem, podvlači

⁶⁶ Za njih se smatra da su sastavljači Nicejskog vjerovanja, no sastavljači su zapravo svi saborski oci vođeni Duhom Svetim (usp. Dj 15,28).

⁶⁷ Usp. DS 125; 126.

razliku između stvorenih stvari i Sina koji proistječe od Oca na drugi način, ne stvaranjem nego rađanjem.

Kod stvorenja, izraz *homoousios* označava istovrsnost, istorodnost, dakle *vršno jedinstvo*. Stvorenja niti ne mogu imati brojčano jedinstvo naravi, nego samo jedinstvo vrste. No, za Boga pojam *ousia* uzima se analogno. Stoga valja reći da Nicejski sabor izrazom *homoousios* izražava brojčano jedinstvo božanske biti. Božja je bit ili narav savršena, te ni ne može biti nego samo jedna, odnosno isključuje brojčano umnažanje.

Nicejski sabor na taj je način jasno stao nasuprot arijanzmu, čije su pristalice morali prihvatiti Nicejsku vjeroispovijest, ali time ipak nisu bile okončane rasprave; naime, arijanci su tek prividno i izvanjski (pa i pod prisilom) prihvatili nicejsko naučavanje, te upravo ta činjenica postaje izvorom daljnjih raspr. S druge strane, sam Sabor više je bio vođen mišlju kako obraniti pravovjerje nego li mišlju kako da ga zaokruženo i u svim vidovima cjelovito izrazi. Odatle i proizlazi da Nicejski sabor nije do kraja riješio trinitarno dogmatsko pitanje. Istina, velik je napredak učinjen definicijom o istobitnosti Oca i Sina (*homooúsios*), čime je "osigurao" savršeno Božje jedinstvo (protiv triteizma) i pravo boštvo Sina (protiv subordinacionizma). Ipak, izraz *ousía-substantia* (bit), odnosno *homooúsios-consubstantialis* (istobitan) ima i svojih nedostataka i dvoznačnosti: mogao je biti shvaćen kao kvantitativna istovjetnost, tj. da postoji samo jedna *ousia* s dvije manifestacije (Oca i Sina), što pak može dovesti do *modalizma*, a može biti shvaćen kao da postoje dvije različite *ousiai*, jedna Očeva i jedna Sinova, što pak može dovesti do *diteizma*. Osim toga, tim izrazom još nije bilo dodirnuto pitanje "kako" Sin izlazi od Oca, niti je rečeno išta o odnosu božanskog jedinstva (po naravi) naspram dvojstva ili trojstva osoba. Ipak, i pored tih nepreciznosti Niceja svakako ima temeljnu važnost za život Crkve i za buduća trinitarna razmišljanja i razvoj dogme.

Nicejskom saboru često se prigovara(lo) da je, uvođenjem i uporabom pojmova iz helenističke filozofije, na neki način helenizirao kršćansku vjeru i njezino teološko razmišljanje; no, uvođenje tih pojmova bilo je nužno, jer evolucija dogme u Crkvi je jedan hod, proces koji, s jedne strane, mora ostati vjeran Tradiciji a, s druge, mora biti povezan s problemima određenog vremena i s kategorijama ljudske kulture i civilizacije u kojoj se nalazi, kako bi mogao primjereno odgovoriti izazovima i

problemima vremena. Osim toga, uporabom pojma *ousía* teologija ne da helenizira vjeru, nego započinje zapravo proces de-helenizacije tradicionalnih filozofskih kategorija, dajući im jedno novo značenje, vezano uz izvornost kršćanske vjere.

2. Postsaborske rasprave; *Kapadočani*

Nakon Nicejskog sabora arijanci su se nastavili protiviti nicejskom simbolu vjere i izrazu *homooúsios*, ali na različit način, jer je i među njima došlo do podjele: s jedne strane bili su tzv. *strogij arijanci*, predvođeni Aecijem, koji su zastupali mišljenje da Sin ni u čemu nije sličan Ocu (zbog toga nazvani *anomejci*), odnosno da je sasvim druge biti od Oca (*heteras ousias* = druge biti, drugobitan); drugu skupinu, predvođenu Euzebijem Cezarejskim, Bazilijem Ancirskim i Euzebijem Nikomedijskim, sačinjavali su *semiarijanci* koji su učili da postoji *neka sličnost* između Oca i Sina, odnosno da je Sin ne istobitan nego *sličan* Ocu; ne *homooúsios* nego *homoiousios*, odnosno *homoios* (sličan; odatle za njih i naziv *homejci*). To je, naravno, neodrživo, jer ne odgovara dubokoj namjeri pojma *istobitan*, te je Atanazije, polemizirajući s njima, pokušao preciznije protumačiti nicejsku dogmu, i to pod soteriološkim vidom. Naime, osuđujući arijanizam i braneći ključni nicejski pojam *homooúsios*, on je zapravo branio kršćansku vjeru u otkupljenje: ako Sin nije istobitan s Ocem, onda nijedno njegovo djelo nema ništa božanskoga u sebi, pa prema tome mi nismo spašeni niti otkupljeni. Isto tako (doduše, nešto kasnije), božanstvo Duha Svetoga, kao i božanstvo Sina, Atanazije utemeljuje soteriološki: samo tada možemo po Duhu postati dionici božanske naravi (usp. 2 Pt 1, 4), ako je Duh - Bog. No, ni Atanaziju nije uspjelo jasno i jednoznačno izraziti razliku osoba i Trojstvo, a razlog tomu je u nedostatnosti ispravne terminologije: on je držao istoznačnimnim izraze *ousía* i *hypostasis* (što zapravo znači *osoba*). Oba izraza rabio je u smislu *bit*, *bivstvo*, što govori da Atanazije nema primjerenog izraza za "osobu"; pojam *prosopon* nije htio rabiti zbog sabelijanizma i modalizma koji su na neki način "kompromitirali" taj izraz. Tako je ostalo otvoreno pitanje kojim bi se pojmom trebala izraziti stvarnost osoba u Trojstvu.

Kapadočani i neoniceizam: zasluga je Kapadočana (Bazilije Veliki, Grgur iz Nisse i Grgur Nazijanski) da je arijanizam bio konačno prevladan (stoga su ih i nazivali mlađim nicejcima ili neonicejcima). Oni su dali odlučujući prilog u razvoju učenja o Trojstvu i u tumačenju nicejskog simbola.

Bazilije Veliki (330.-379.), biskup Cezareje, autor je maestralnog djela "Duh Sveti"; *Grgur iz Nisse* (335.-394.), Bazilijev brat, nazvan "mistik", napisao je djelo "Velika kateheza"; *Grgur Nazijanski* (329.-390.), "teolog", Bazilijev je prijatelj još sa studija u Ateni. Netko je ovu trojicu teoloških velikana ocrtao ovim riječima: «Bazilije je ruka koja radi (organizator), Grgur iz Nisse je glava koja razmišlja (mistik), a Grgur Nazijanski usta koja govore (bogoslov).»

Za razliku od Atanazija, koji je više isticao jedinstvo u tumačenju nicejske dogme, Kapadočani su uspjeli ustaliti precizniju terminologiju i prikazati tzv. grčku ili istočnu varijantu spekulacije o Trojstvu. Oni polaze od *različitosti osoba* u Trojstvu da bi potom "istraživali" *jedinstvo naravi* u Bogu (Latini su, u svom tipu trinitarne teologije, polazili od jedne božanske naravi i njezinih djelovanja prema vani). U tom smislu, oni razlikuju *hypostasis* i *ousía*; prvi pojam označava *osobu* (u smislu konkretne i individualne egzistencije; ono što osobu određuje baš kao takvu i luči je od druge), a drugi *narav, bít* ili *supstanciju* (u smislu onoga što je zajedničko svim bićima iste vrste). Na taj način dolaze do zaključka da *jedno* u Bogu izriče pojam *ousia*, a *razlike* izriče pojam *hypostasis*. Tako su mogli izreći formulu: *jedna narav, tri osobe* (*mia ousía, treis hypostaseis*). S obzirom na trinitarnu teologiju, mogli su formulirati kako slijedi: karakteristične i jedinstvene značajke kod osobe Oca su u njegovoj *nerođenosti* i u tome da je on *ishodišno počelo* za Sina (Očevo *očinstvo*); kod osobe Sina je to njegovo *sinovstvo*, odnosno njegova *rođenost* od Oca, a kod osobe Duha Svetoga njegovo (*pro*)*izlaženje* od Oca. Da se pak ne bi *jedna narav* i *tri hipostaze* shvatile u generičkom smislu (npr. kao što su tri različita čovjeka - Petar, Ivan i Marko jedne iste ljudske naravi), posebno također ističu *otajstvenost Presvetog Trojstva*, te da je svaka analogija sa stvorenjem isključena. Osim toga, naglašavaju da se radi o *numerički* (kvantitativno) *jednoj naravi*, pa prema tome o monoteizmu. Na taj način ispravno se mogao braniti nicejski *homooúsios*, a da više nije bio izložen krivom sabelijanskom tumačenju, a niti je mogao biti neprihvatljiv semiarijancima. Naime, postojanje jedne naravi ili bítu u trima hipostazama (osobama) ne tvori neko tročlano jedinstvo, nego Trojstvo koje je u svojoj biti jedna zbilja, jedan božanski život u trima osobama. Tako su Kapadočani pridobili i semiarijance pravovjerju.

Nedostatak (ako se o njemu može govoriti zbog okolnosti i opasnosti od krivih učenja) spekulacije Kapadočana je u tome što je njihovo rješenje više govor o *immanentnom Trojstvu*, a *ekonomijsko Trojstvo* (tj. povijesno-spasenjski vid) ostalo je nekako po strani, zanemareno. Drugim riječima, ostao je otvoren problem kako povezati, odnosno kako staviti znak jednakosti između imanentnoga i ekonomijskog Trojstva.

3. Carigradski sabor (381. g.)

Godina 361. predstavljala je kraj arijanizma, ali i početak *macedonijanizma*, krivovjerja koje je nijekalo božanstvo Duha Svetoga (ime potječe od Macedonija, carigradskog biskupa, svrgnutog 360. g.). Na Nicejskom saboru tema o Duhu Svetom ostala je nekako u pozadini (veli se samo: "Vjerujemo u Duha Svetoga" u vjeroispovijesti).

Unatoč novozavjetnoj (posebice Pavlovoj i Ivanovoj) teologiji o Duhu Svetom, eksplicitno teološko "rješenje" i tumačenje o trećoj božanskoj osobi išlo je dosta sporo. U ranokršćanskih pisaca ima dosta nejasnoća glede Duha Svetoga. Npr. Hermin *Pastir*, a i sv. Justin, kao da Duha zamjenjuju sa Sinom. Razmišljanje apologeta uopće čini se više binarno nego trinarno, premda je krsni simbol uvijek bio jasno trinitaran. Prva teološka pojašnjenja i spekulativni pokušaji nalaze se kod Tertulijana na Zapadu i kod Origena na Istoku (ne bez subordinacionističkih tendencija). U završnoj fazi arijanizma došlo je i do osporavanja božanstva trećoj božanskoj osobi, do macedonijanizma.

Sljedbenici ove hereze (*macedonijevci*, *pneumatmasi*, *duhoborci*) praktično su arijansku misao obzirom na Sina prenosili na Duha Svetoga, nijećući mu osobnost, odnosno božanstvo. Duha su zamišljali kao neko *služničko biće*, kao *posrednika* između Boga i ljudi, ili pak kao neko *anđeosko biće*; u svakom slučaju, gledali su ga kao *stvorenje* koje nema u sebi ništa božanskoga. Pozivali su se na Am 4,13 ("*Bog je stvorio duh*", na što im je Atanazije tumačio da je ovdje "duh" zapravo "vjetar", a ne Duh Sveti), na Heb 1,14 (gdje se spominju "služnički duhovi", a to je - kažu - Duh Sveti), na Rim 8,11 (gdje se govori o "*Duhu u nama*", za što vele da to onda ne može biti Bog nego samo milost Božja), te na 1 Tim 5,21 (gdje se javlja trijada "Bog, Isus i anđeli" iz čega zaključuju da je Duh anđeo). Taj pokret, komu su se priključili i neki

semiarijanci, imao je dosta sljedbenika, posebice u Maloj Aziji, a protiv nekih njihovih struja borio se već i Atanazije kao i mnogi redovnici-monasi. No, tek je Kapadočanima pošlo za rukom da izravno postave i proniknu pitanje o *istobitnosti* Duha Svetoga. Bazilije u svom djelu *De Spiritu Sancto (O Duhu Svetom)* razvija teološke argumente soteriološkog karaktera. Kaže on: ako je doista Duh Sveti onaj po kojem postajemo “zajedničari božanske naravi” (usp. 2 Pt 1,4), tj. čini nas sinovima u Sinu, onda iz toga proizlazi da je i Duh Sveti božanske naravi kao i Otac i Sin. U tom smislu Bazilije je promijenio dotadašnju doksologiju “slava Ocu *po* Sinu *u* Duhu Svetom” u novu: “slava Ocu sa Sinom i Duhom Svetim”, upravo da bi naglasio jednakost Trojice. Tu novu doksologiju Bazilije je branio krsnim simbolom koja postavlja Sina i Duha Svetoga na istu razinu s Ocem.

Bazilije ne naziva, doduše, Duha Svetoga Bogom, jer zna da je u Pismima taj izraz pridržan Ocu, ali ga naziva božanskim; isto tako, izbjegava primijeniti izričaj *homooúsios* na Duha i ne uspijeva postaviti neki odgovarajući izraz kod Duha kao što je “rođenost” kod Sina. Odlučio se na kraju za izraze *istočastan* i *iste slave*, što dakako ima smisla samo ako se temelji na jednakosti (*istosti*) naravi.

Grugur Nazijanski pak nastoji objasniti vlastitost Duha Svetoga na temelju tvrdnje Ivanova evanđelja o *slanju* i *izlaženju* Duha od Oca (usp. Iv 15, 25), ali tim putem nije mogao odgovoriti na arijanski prigovor da se Sin i Duh Sveti nalaze u istom odnosu prema Ocu, te bi se stoga morali smatrati braćom. Na taj prigovor odgovorio je pak Grgur iz Nisse; on je izlaženje Duha Svetoga iz Oca objašnjavao kao *izlaženje “po Sinu”*.

Sve to bilo je temeljem učenja *Carigradskog sabora* sazvanog 381. g. Sazvao ga je car Teodozije, i to kao pokrajinsku sinodu. Iz Rima nije bio nitko nazočan. Efeški sabor (431.) ignorirao je ovaj Carigradski (preciznije, ne spominje ga), a tek ga je Kalcedonski sabor (451.) “kanonizirao”, odnosno prihvatio je “Carigradski simbol” kao vjeru Crkve. Stoga se i govori o naknadnom ekumenicitetu koji je Carigradski sabor stekao prihvaćanjem na Kalcedonu. Prema tome, Carigradski sabor iz 381. g. jest ekumenski, tj. opći crkveni sabor, ali ne po svojoj nakani nego po kalcedonskoj akceptiji. Na njemu je bilo prisutno 186 otaca (veli se, oko 150 pravovjernih i 36 pneumatomaha).

Carigradski sabor prihvaća nicejsku dogmu i *Vjerovanje*, osuđujući izričito modaliste, arijance, semiarijance, pneumatomahe, sabelijance te svaki oblik subordinacionizma. Posebno se raspravljalo o Trojstvu i o utjelovljenju, no o tome nema sačuvanih pismenih svjedočanstava, tek na temelju sačuvanih izvješća sudionika na Saboru može se ponešto znati. *Kalcedonski sabor* pripisuje ovom Saboru da je precizirao nicejsko *Vjerovanje* glede Duha Svetoga te se u "Carigradskom vjerovanju" nadodaje, iza "vjerujemo u Duha Svetoga": "Gospodina i životvorca koji izlazi od Oca, koji se skupa s Ocem i Sinom časti i slavi, koji je govorio po prorocima."⁶⁸ Boštvo i osobnost Duha Svetoga potvrđeni su božanskim predikatom i imenom "Gospodin" te izrazom "životvorac koji izlazi od Oca", što je bilo usmjereno protiv macedonijevaca koji su u Duhu vidjeli samo "slugu", da se ne časti nego da on sam časti i slavi, te da ne izlazi od Oca nego da je stvoren od Sina. Tako je u ovoj vjeroispovijesti razjašnjen odnos Duha prema Ocu ("Duh izlazi od Oca"; *ekporeuoménon* iz Iv 15,26), ali ništa nije rečeno o odnosu Duha i Sina; to se pitanje tada nije postavljalo kao problem, ali kasnije je dalo povoda raznim teološkim tumačenjima i nesuglasticama (problem oko *Filioque*).

Osim ovog "dodatka" u *Vjerovanju*, Carigradski je simbol ponešto izostavio od Nicejskog, a ponešto i dodao, u odnosu na Sina. Izostavio je: "iz biti Očeve", "Bog od Boga" i "što je na nebu i na zemlji". Dodao je pak: "prije svih vjekova", "i od Marije Djevice", te "čijem kraljevstvu neće biti kraja".

Budući da se do Kalcedona taj *Simbol* nigdje ne spominje (radi se o 70 godina), neki su mnijenja da je zapravo redigiran kasnije, a ne na samom Carigradskom saboru.

U svakom slučaju, ova dva sabora, u Niceji i Carigradu, konačno su i jasno definirali da su Otac, Sin i Duh Sveti - Bog, da su iste (božanske) biti; preciziraju također odnos između Oca i Sina (*rađanje*) kao i odnos između Oca i Duha Svetoga (*izlaženje*).

Međutim, različitost grčke i latinske terminologije pružala je razloge za nesporazume; na Istoku se nakon 381. g. udomaćilo razlikovanje između jedne biti (*ousía*, lat. *substantia*, *essentia*) i triju savršenih hipostaza ili osoba (*hypostasis*, lat.

⁶⁸ *Symbolum Constantinopolitanum*, DS 150.

subsistentiae). Zapad je pak govorio o jednoj bîti ili supstanciji i o tri osobe (*personae*), ali na Istoku je izraz *persona* izazivao sumnju jer je na temelju grčke istoznačnice *prosopon* (= maska) imao modalistički prizvuk. Premda se u svemu tome nije radilo samo o razlici terminološke naravi, ipak je na *Drugom carigradskom saboru* (553. g.) oblikovana sinteza obaju gledanja i govorenja o Trojstvu, te je učenje o Presvetom Trojstvu moglo biti ovako formulirano: “Ako netko ne prizna da su Otac i Sin i Duh Sveti jedne naravi (*physis, natura*) ili bivstva (*ousía, substantia*), jedne snage i moći, istobitno Trojstvo (*triada homooúision, trinitas consubstantialis*), jedno boštvo u trima hipostazama (*hypostaseis, subsistentiae*) ili osobama (*prosopa, personae*), kojemu (tj. Trojstvu) se valja klanjati, neka je izopćen!”⁶⁹ Ovoj statičnoj i apstraktnoj stručno-teološkoj “definiciji” saborski su oci pridružili i jednu više dinamičku i povijesno-spasenjski intoniranu formulu: “Jedan je naime Bog i Otac od kojega je sve; i jedan je Gospodin Isus Krist po kojemu je sve; i jedan je Duh Sveti u kojemu je sve.”

4. Augustinova teologija o Presvetom Trojstvu

Ako su Kapadočani bili odlučujući za razvoj trinitarne teologije na Istoku, sv. *Augustin* (354.-430.) bio je jednako tako za Zapad. U svojem djelu *De Trinitate* (*O Trojstvu*) on sažima prethodna razmišljanja (i latinska, posebice Tertulijanova i Hilarijeva, i istočna) te čini i korak dalje u pravovjernom trinitarnom razmišljanju. Upravo njegovo naučavanje inspirirat će svekoliku zapadnu teologiju, posebice srednjovjekovnu teologiju Tome Akvinskog i Bonaventure iz Bagnoreggia.

Glede trinitarne teologije, temeljni pojmovi za Augustina su: izlaženja (*processiones*), odnosi (*relationes*) i osobe (*personae*).

Trojstvo je utemeljeno na izlaženjima. Prvo izlaženje je *rađanje* kojemu je počelo narav, a ne volja; rađanje je oduvijek, a ne u vremenu. Drugo je *izlaženje Duha Svetoga*; to izlaženje nije rađanje (premda Augustin ne zna zašto).

Izlaženja temelje u Bogu *odnose*: u Bogu kojeg Krist objavljuje nalazimo osobna imena kojima Bog biva “opisan”: Otac, Sin i Duh Sveti. U Bogu nema nikakve razlike u bivstvu (bîti, supstanciji; svaki od Trojice je Bog), ali “osobna imena” izražavaju odnose među Trojicom. U tom smislu, Otac se naziva Ocem jer

⁶⁹ DS 421.

ima Sina, a Sin se naziva Sinom jer ima Oca; Duh Sveti je zajedništvo "prve" Dvojice. Dakle, Augustin precizira temelj trinitarne dogme: svaki od Trojice "posjeduje" istu bit (svaki je Bog; "Trojstvo je Bog", kaže on); u Bogu postoje odnosi, ali odnosi ne mijenjaju bit (narav, koja je uvijek ista), no definiraju svakoga od Trojice kao Boga koji se razlikuje (ne po biti) od druge Dvojice.⁷⁰

U svezi s trinitarnom teologijom Augustin pokušava produbiti Božje otajstvo i na temelju Ivanova izričaja *agápe-caritas* (usp. 1 Iv 4,16), ali tu se zaustavlja "na pola puta".⁷¹ Osim toga, kod Augustina veliku su ulogu igrale analogije ljudskog duha. Temelj takvog tumačenja je biblijski: čovjek je slika Božja, dakle u njemu moramo naći trag, premda nesavršen, Presvetog Trojstva. Tako on u čovjeku pokušava naći trijadske stvarnosti i nalazi ih u čovjekovoj duši: biti-spoznavati-htjeti; razum-znanje-ljubav; pamćenje-razumijevanje-volja. Te tri stvarnosti "sastavljaju" čovjeka, čovjekov život, ali ne predstavljaju tri života niti tri supstancije; one su u isti mah apsolutne i relativne, različite su među sobom, ali u isto vrijeme sačinjavaju jednu te istu stvarnost. Tako se, po toj analogiji, može "shvatiti" i Bog, odnosno Trojstvo koje je Otac (pamćenje), Riječ (znanje) i Duh Ljubavi.⁷²

⁷⁰ Usp. AUGUSTIN, *De Trinitate*, V, 5, 6. Sam Augustin kaže da ne shvaća potpuno razliku koju Istok stavlja između *ousía* i *hypostasis* (vjerojatno zbog nedovoljnog poznavanja jezika i orijentalne terminologije).

⁷¹ Usp. *isto*, VIII, 8, 12; VIII, 10, 14; XV, 6, 10.

⁷² Usp. *isto*, X, 11, 18.

PROBLEMATIKA NAKON NICEJSKO-CARIGRADSKOG SIMBOLA

Godine i stoljeća koja slijede nakon prvih općih crkvenih sabora (Nicejski, Prvi i Drugi carigradski), koji su nastojali “zaokružiti” vjeru u Presveto Trojstvo, ipak nisu donijela očekivani mir u kršćansku teologiju i u naučavanje o Božjem Trojstvu. Trinitarna tema koja je najviše zaokupila kraj patrističke epohe i početak Srednjeg vijeka bez sumnje je pitanje *Filioque*, bar što se tiče teoloških polemika između Istoka i Zapada. Radi se o pitanju *izlaženja Duha Svetoga*, odnosno o “ulozi” Sina u izlaženju Duha, tj. o odnosu druge i treće božanske osobe.⁷³

Novi *Katekizam Katoličke crkve* također se osvrće na pitanje o *Filioque*. U tom dokumentu se kaže kako je istina da Prvi carigradski sabor ispovijeda: “Vjerujemo u Duha Svetoga, Gospodina i Životvorca, koji izlazi od Oca”, čime Oca priznaje “izvorom i vrelom svega božanstva.”⁷⁴ No, *Katekizam* također dodaje da vječno podrijetlo Duha nije bez povezanosti s podrijetlom Sina, pozivajući se na XI. toledski sabor (675. g.) koji kaže da “Duh Sveti jednak je Ocu i Sinu, ujedno je Duh Očev i Duh Sinov”⁷⁵, a i Prvi carigradski sabor ispovijeda Duha koji se “s Ocem i Sinom skupa časti i zajedno slavi.”⁷⁶

Latinska predaja *Vjeronanja*, nastavlja *Katekizam*, ispovijeda da Duh “izlazi od Oca i Sina (*Filioque*)”, što posebice tumači Firentinski sabor (1438. g.): Duh Sveti izlazi “od jednoga i drugoga kao od jednog počela (*tamquam ab uno principio*) i jednim nadisanjem (*et unica spiratione*).”⁷⁷ Istina je da izraza *Filioque* nije bilo u Carigradskom simbolu, potvrđuje *Katekizam*, ali prema drevnoj latinskoj i aleksandrijskoj predaji, tako ga je papa sv. Lav Veliki dogmatski ispovijedao već 447. g.⁷⁸, dakle prije nego je Rim poznavao i 451. g. na Kalcedonskom saboru prihvatio *Simbol* iz 381. g. Uporaba tog izraza u *Vjeronanju* malo se pomalo uvela u latinsko bogoslužje, između VII. i XI. st. Nažalost, to uvođenje *Filioque* u *Simbol* po latinskoj liturgiji predstavlja još i danas spornu točku i točku razilaženja s pravoslavnim Crkvama.

⁷³ O ovoj tematici usp. S. KUŠAR, *nav. dj.*, 188-199; W. KASPER, *nav. dj.*, 325-336; 339-346; KKC, 245-248.

⁷⁴ DS 490 (VI. toledski sabor, 638. g.).

⁷⁵ DS 527.

⁷⁶ DS 150.

⁷⁷ Usp. DS 1300-1301.

⁷⁸ Usp. LAV VELIKI, Pismo *Quam laudabiliter*. DS 284.

Ovaj crkveni dokument još nadodaje da istočna predaja ističe prvenstveno da je, u pogledu Duha, Otac njegov prvotan izvor. Ispovijedajući da Duh “izlazi od Oca” (Iv 15,26), ona tvrdi da Duh od Oca *izlazi po Sinu*.⁷⁹ Zapadna predaja pak, govoreći da Duh izlazi od Oca i Sina (*Filioque*), ističe u prvom redu istobitnost (zajedništva) između Oca i Sina. Prema tome, zaključuje *Katekizam*, to opravdano dopunjavanje, ako se ne zaoštri (?!), ne dokida istovjetnost vjere u stvarnost istog otajstva što ga Crkva ispovijeda.

1. *Filioque*

Prije svega, valja se još jednom podsjetiti da otajstvo *izlaženja Duha Svetoga* nije bilo precizirano na Prvom carigradskom saboru; on je samo definirao božanstvo Duha Svetoga te da on *izlazi od Oca*; ništa nije rečeno o odnosu Sina i Duha Svetoga. Naravno, carigradsku formulu nije se tada shvaćalo tako rigorozno, kao da bi Duh izlazio samo i isključivo od Oca (bez Sina), jer cijela istočna predaja zna za formule *para* ili *dia hyou (po Sinu)*, tj. da izlazi također *od (po) Sina* (Kapadočani). No, to nikad nije bilo dogmatski definirano.

Nakon Carigradskog sabora trinitarne teologije Istoka i Zapada dalje su se razvijale, svaka sa svojim naglascima i perspektivama. Za ispravnije pak razumijevanje izraza *Filioque* valja dublje poznavati pozadinu različitih (istočnih i zapadnih) teologija Duha Svetoga i s tim povezane terminologije.

Zapadni ili latinski model je *augustinovski* (ili *psihološki*) koji govori o dva djelovanja: spoznajno i voljno; taj model, koji je utemeljen na analogijama, gleda Duha Svetoga kao *ljubav* Oca i Sina, kao *zagrljaj* Oca i Sina.⁸⁰ Na temelju toga Augustin je imao jasan izričaj da Duh proizlazi od Oca i Sina, ali naglašava da prvotno (*principaliter*) izlazi od Oca.⁸¹ Slično su govorili Ambrozije i Lav Veliki, koji također jasno naučavaju o izlaženju Duha od Oca i Sina.

Istok je također poznao slike i analogije, no istočna analogija ostaje pri modelu izgovorene Riječi-Logosa, te izlaženja Duha od Oca; to ipak nije isključivalo Sina, u kojem (tj. Logosu) počiva Duh i kojega Duh objavljuje. Tako i istočni crkveni

⁷⁹ AG 2.

⁸⁰ Ovakvo učenje preuzeli su također Anselmo i Toma Akvinac.

⁸¹ Toma Akvinac kasnije će još reći da je Otac “*fons totius Trinitatis*”, no to se nekako “izgubilo” u zapadnoj teologiji.

oci (Atanazije, Bazilije Veliki, Grgur iz Nisse, Ćiril Aleksandrijski) govore da Duh Sveti izlazi od Oca *po (dia) Sinu*. Također je i Ivan Damaščanski govorio da Duh *izlazi od Oca, daruje se kroz Sina* i biva *priman od stvorova*.

Iz ovoga proizlazi da se praktično radi ne o različitim, nego o komplementarnim teologijama. Uzrok problema mogao bi biti u različitom shvaćanju terminologije. Naime, grčki izraz *ekporeuetai* (= *izaći, poteći, proisteći*) Vulgata je prevela s *procedit*. A u latinskom izraz *procedit* puno je šireg značenja nego grčki termin *ekporeusis* koji se odnosi samo na jedno (neposredno) počelo, a to je Otac i samo Otac. Za Sina bi bio moguć izraz *proienai* (= *posredno izlaziti*, a ne neposredno proistjecati).

Istočni oci već su prije sumnjičavo gledali Latine, kada su ovi preveli izraz „hipostaze” (*hypostaseis*) sa „*personae*”, a sada se sumnja i povećala kad su *ekporeuetai* preveli s *procedit*. No, glavni problem nastao je zapravo jednostranim uvođenjem dodatka *Filioque* u Nicejsko-carigradski simbol, čime je Zapad - prema Kasperu - iz *teološke formule* načinio *dogmatsku formulu!* Time se izričito kaže da Duh Sveti „*izlazi od Oca i Sina*”.

Povijest teologije pokazuje da je ovaj pojam umetnut u *Credo* u raspravama s tzv. priscilijancima (prilično nejasno krivovjerje nastalo kombiniranjem gnoze, dualizma, modalizma, arijanizma i fatalizma), koje su se vodile na iberском poluotoku između V. i VII. st. Na IV. sinodi u Bragi (Portugal) 673. g. izraz *Filioque* prvi je puta umetnut u *Vjervanje*, nakon što je odgovarajuće teološko naučavanje već bilo prošireno i našlo svoju mjerodavnu formulaciju u vjeroispovjesnim obrascima nekoliko sinoda u Toledu u VII. st.⁸² No, valja naglasiti i razlog uvođenja *Filioque* u Simbol; naime, uveden je zbog utvrđivanja vjere u istobitnost Sina s Ocem, protiv priscilijanskog krivovjerja, a ne iz želje da bi se Zapad suprotstavljao Istoku.

U VIII. st. praksa uvođenja *Filioque* prelazi iz Hispanije (Španjolske) u Galiju, i to na saboru u Gentillyu (787. g.), te na područja današnje Italije i Njemačke. Na sinodi u Aachenu (809. g.) car Karlo Veliki također je umetnuo *Filioque* u *Vjervanje*, odredivši da to vrijedi za cijelo franačko područje. No, papa Lav III. odbio je potvrditi

⁸² Najznačajniji vjeroispovijesni tekst dao je XI. crkveni sabor u Toledu 675. g. (usp. DS 525-532).

tu karolinšku sinodu; on je, doduše, priznao ispravnost dogmatskog naučavanja o *Filioque*, ali tada je zabranio uvoditi ga u *Credo*.

Ipak, vrlo brzo taj se obrazac vjere - sa *Filioque* - širio, te su 807./809. g. latinski (franački) monasi u Jeruzalemu pjevali *Filioque* u *Credo* i time izazvali sukob s grčkim monasima koji ga nisu prihvaćali.

Pape su ispočetka odobravali teološko učenje o *Filioque*, ali nisu dopuštali da se i službeno uvodi u Nicejsko-carigradsko vjerovanje, sve dok konačno papa Bededikt VIII. 1013. g., na inzistiranje cara Henrika II., nije dopustio da se *Filioque* umetne u *Credo* na misi Henrikove krunidbe.

Od VIII. st. nadalje, dijelom i zbog političkih sukoba između Franaka i Bizanta, istočne se crkve oštro protive izrazu *Filioque* u *Vjerovanju*. Nakon što je 867. g. carigradski patrijarh Focije iz tog dodatka načinio glavnu točku oporbe i napada na zapadnu crkvu, *Filioque* je jedan od najvažnijih predmeta teološke rasprave između katolika i pravoslavnih. Focije je, u enciklici *De mystagogia Spiritus Sancti*, 867. g. izravno napao *Filioque* i Latine, tvrdeći da *ek tou patros ekporeuomenon* znači *ek monou tou patros ekporeuomenon*, tj. da Duh Sveti izlazi *samo od Oca*. To bi se moglo shvatiti u duhu Augustinove formulacije *principaliter procedit ex Patre*. Da su latinski prijevodi imali ne "*procedere*" nego "*immediate procedere*" ili "*principaliter procedere*", čini se da možda i ne bi bilo sve ove problematike.

Istočni oci pozivali su se u ovoj kontroverziji na Efeški sabor (431.) koji u svom VII. kanonu određuje da je zabranjeno uspostaviti "*etera pistis*" (*drugačije vjerovanje*), tvrdeći da se Latini ne drže te odredbe. No, u tome i jest problem! Je li uvođenje *Filioque* u *Simbol* druga, odnosno nova vjera, ili je tumačenje stare vjere? Osim toga, znano je da na saboru u Efezu još nije bilo prihvaćeno za opću Crkvu Nicejsko-carigradsko vjerovanje, to se dogodilo tek na saboru u Kalcedonu (451.). Prema tome, ta odredba (VII. kanon) odnosila bi se na Nicejski simbol, a ne na Carigradski (odnosno na Nicejsko-carigradski). K tomu valja nadodati da je baš Carigradski simbol nadopunio onaj Nicejski (učenjem o Duhu Svetom). Tumačenja u

tom smislu uslijedila su osobito na IV. lateranskom (1215.) i na II. lionskom (1274.) te na Firentinskom saboru (1439. g.).⁸³

Suprotne pozicije glede *Filioque* bile su razlogom (ne jednim, naravno) konačne podjele Istočne i Zapadne crkve, odnosno crkvenog raskola 1054. g. popraćenog uzajamnom ekskomunikacijom. Na Saboru u Firenzi (1439.-1445.) došlo je do pokušaja ujedinjenja razdijeljenih crkava, donesena je čak i “formula ujedinjenja” u kojoj se potvrđuje da se dvije teze (*per Filium* istočne crkve i *Filioque* zapadne) ne isključuju međusobno⁸⁴, ali taj kompromis nije bio prihvaćen u Bizantu i sve je završilo na starom, možda i stoga jer je glavni motiv zbog kojeg su istočne crkve bile spremne na kompromis bio više političke naravi (turska najezda na jugoistok Europe) nego li teološke. U svakom slučaju, ovaj “sabor sjedinjenja” daje najjasnije objašnjenje glede *Filioque*: “Duh vječno izlazi od Oca i Sina kao iz jednog počela i jednim nadisanjem” (*tamquam ab uno principio et unica spiratione procedit*). Nešto kasnije, 1742. g. (bulom *Etsi pastoralis*) i 1755. g., papa Benedikt XIV. potvrđuje da se *Credo* bez *Filioque* može moliti u liturgijama crkava istočnog obreda koje su sjedinjene s Rimom (“Iako su Grci dužni vjerovati da Duh Sveti izlazi od Sina, nisu dužni to u Simbolu izraziti.”).⁸⁵

U današnje vrijeme ekumenski teološki dijalog je uznapredovao; s katoličke strane veli se da bi se, ne dođe li do krajnosti sličnih Focijevim, moglo naći rješenje za taj spor. S pravoslavne strane ipak se drugačije postavlja stvar: neki i dalje tvrde da *Filioque* ostaje neprihvatljiv, jer odatle dolaze svi nedostaci i greške katoličke teologije i ekleziologije. Ipak, drugi su više pomirljivi i u dvjema formulama vide tek dva načina teološkog razmišljanja, te su mnijenja da bi se moglo iznaći jednu zajedničku formulu.

Dakle, premda su predlagane i dijelom prihvaćane formule koje izražavaju konsenzus (“od Oca po Sinu”), ipak nije došlo do pravog prevladavanja suprotnosti. Razlog tomu je različito shvaćanje unutartrojstvenih odnosa:

⁸³ Usp. DS 800-805 koji govore da Duh izlazi *ab utroque*; DS 853 navodi izričito *Filioque*; 1300-1301.

⁸⁴ Usp. DS 1300.

⁸⁵ Usp. DS 2526-2540.

- istočna teologija polazi od Osoba: jedini Bog je Otac koji daje boštvo Sinu, a Duh Sveti prima boštvo od Oca po (*día*) Sinu.

- Zapadna teologija polazi od jedne božanske naravi (*natura*) koja se "realizira" u trima Osobama: u spoznaji koju Bog ima o sebi Otac rađa Riječ; iz međusobne ljubavi između Oca i Riječi izlazi Duh Sveti.

Dakle, moglo bi se reći i ovako: istočni teolozi govore o jednom Bogu u trima osobama, a zapadni o trima osobama u Bogu.

Shematska figura "istočnjaka" je, prema tome, linearna:

OTAC -----> SIN -----> DUH SVETI

Shematska figura "zapadnjaka" je u obliku trokuta:

OTAC (*ingenerans*)
generans *spirans*
SIN *spirans* DUH SVETI

Po istočnom učenju, dakle, Duh izlazi od Oca *po* Sinu, po zapadnom Duh izlazi od Oca *i* Sina (*Filioque*).

Klasična figura koja ilustrira orijentalnu perspektivu je ikona Trojstva od Rubljova (Andrey Rublev), s tri božanske osobe predstavljene kao tri misteriozne osobe koje su se ukazale Abrahamu (usp. Post 18,1ss).⁸⁶ Na Zapadu pak predstavlja se Otac koji sjedi na tronu, podržava Sinov križ, a iznad njih lebdi Duh u liku goluba.

DALJNI RAZVOJ TEOLOGIJE O PRESVETOM TROJSTVU

Iz svega rečenoga vidljivo je da je formiranje trinitarne dogme trajalo oko 150 godina, od početka III. st. do konca IV. st. (381.). Ono što je u tom razdoblju spoznato i formulirano ostaje trajnim temeljem za kasnija vremena povijesti Crkve. Čak se može reći da svi kasniji pokušaji propovijedanja i teologije o dogmi Presvetog Trojstva mogu biti shvaćeni i vrednovani kao tumačenja odluka donesenih u Niceji i Carigradu.

Bitna činjenica koju još valja naglasiti je sljedeća: trinitarna dogma izbija iz kristološke dogme i razvija se u njezinom ozračju. Isus Krist je povijesna objava Boga i Kristovo djelovanje je djelovanje ekonomskog Trojstva.

⁸⁶ Ikonu Svetoga Trojstva Rubljev je napisao oko 1400. g. Ikona govori o mnogim i različitim trinitarnim stvarnostima kroz svoju jednostavnu, ali vrlo rječitu strukturu. Njezin način prikazivanja Oca, Sina i Duha Svetoga ne pravi izrazitih vanjskih razlika, nego na vrlo suptilan način kroz simboliku boja progovara o Kristovu čovještvu, o djelovanju Duha Svetoga u svijetu te o ulozi Oca kao Počela. Susretanje pogleda Svete Trojice jasno dočarava komunikacijsku komponentu trojstvene dinamike života, a njihova smještenost u ljudski prostor iskazuje neizmjernu blizinu čovjeku, koja se najbolje izražava euharistijskom žrtvom, naznačenom na sredini stola.

Nicejsko-carigradsko vjerovanje dalo je, dakle, zaokruženu ispovijest vjere u Trojedinoga Boga, ali jasno da time razvoj nije stao. Za ukorjenjivanje trinitarne dogme u životu vjere Crkve značajan je *Simbol* koji je u povijest ušao pod imenom *Quicumque* (*Tkogod*; naziv je po početnim riječima)⁸⁷; nastao je vjerojatno u južnoj Galiji kao *regula fidei* (pravilo vjere) gdje je služio za tumačenje nicejskog naučavanja, a u svojim formulacijama sadrži Augustinovo naučavanje o Trojstvu. U tom simbolu jasno se govori o “jednome Bogu”, kao i o razlikovanju triju osoba.

Kao ni jedan prijašnji Simbol, *Quicumque* ističe nužnost vjere u Presveto Trojstvo za spasenje. U Crkvi je ovaj Simbol uživao veliki ugled. Dugo ga se (sve do XVIII. st.) nazivalo “*Atanazijev simbol*”, jer se smatralo da mu je sv. Atanazije autor. No, to je malo vjerojatno, što proizlazi i iz činjenice da je Atanazije iznad svega prijanjao uz Nicejski simbol; osim toga, ovdje se rabi, između ostalih, i izraz “*persona*” (osoba), od čega je Atanazije jako zazirao. Uopće, sav je Simbol augustinovsko-zapadnjački strukturiran: jedan je Bog i tri hipostaze koje se ne smiju niti sabelijanski pobrkati, niti arijanski odvajati. U sebi sadrži i izričaj “*et Filio*” (što bi odgovaralo *Filioque*), kao i razlikovni termin za Sina - “*genitus*” - i za Duha - “*procedens*”.

Od značajnijih crkvenih sabora koji naučavaju o Presvetom Trojstvu navodimo sljedeće:

Prva Lateranska sinoda (649. g.), ispovijedajući vjeru u Trojstvo, proširuje simbol *Quicumque*; poziva se na tradicionalnu (patrističku) vjeru, a izričajem: “jedan Bog u tri istobitne samostojeće osobe...” (*unus Deus in tribus subsistentiis consubstantialibus*) donosi i terminološku precizaciju koja izražava različite načine bitka u istom istobitnom biću. Uz to, razjašnjeno je također jedinstveno djelovanje prema vani (*ad extra*), jer je Trojstvo “bez početka” te “sve stvara i uzdržava”.⁸⁸

XI. Toledska sinoda (675. g.) predstavlja svojevrsni zaključak u razvoju zapadnog učenja o Trojstvu u patrističko doba. Ispovijest vjere te sinode jasno očituje prihvaćanje rezultata teološke spekulacije i učiteljsko naučavanje Crkve. Tu spada točnije određivanje unutarbožanskih izlaženje: Sin je označen kao *mudrost Očeva*, rađa se od Oca intelektualnim putem (spoznaja), dok je voljni karakter

⁸⁷ Usp. DS 75.

⁸⁸ Usp. DS 501.

drugog izlaženje (tj. izlaženje Duha Svetoga) izričito zasnovan na sljedećoj formuli: "... jer priznajemo da je on (= Duh Sveti) ljubav i svetost obojice" (*caritas et sanctitas amborum*).⁸⁹ Time je omogućeno označavanje vlastitosti i pojmovnih određenja osoba: Ocu je pridano naziv *ingenitus* (nerodjen) kao njegova vlastitost, a Duh Sveti je označen kao *amor et sanctitas* (ljubav i svetost).

S takvim tumačenjem i takvim elementima nagoviješteno je i srednjovjekovno shvaćanje otajstva Presvetog Trojstva. Srednjovjekovna se Crkva mogla uglavnom baviti razjašnjavanjem samo nekim točkama učenja o Presvetom Trojstvu te braniti ga od osporavatelja. U tom smislu *IV. lateranski sabor* (1215.) donosi obrasce kojima pobija neka zastranjenja⁹⁰; Sabor naglašava numeričko jedinstvo naravi osoba, a razlike su u Trojstvu samo među osobama.

Srednjovjekovno crkveno učiteljstvo polazilo je uvijek od patrističkih temelja, što se napose vidi i u "Simbolu za Grke" na *Lionskom saboru* (1274. g.)⁹¹, kao i u "Dekretu za Jakobite" na *Firentinskom saboru* (1439-42. g.)⁹². U "Dekretu za Jakobite", s kojima je bila sklopljena unija, nalazi se i jedna novost formalno-pojmovne naravi koja je kasnije prihvaćena kao osnovni trinitarni aksiom: "*In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*" (*u božanskim stvarnostima sve je jedno gdje nema opreke u odnosima*).⁹³

Iz svega ovoga proizlazi da je posao učiteljskog naučavanja Crkve glede dogme o Trojstvu u Srednjem vijeku bitno bio ograničen na spekulativno pronicanje i na formalno poboljšanje njezine doktrinalne strane. Pa i same trinitarne rasprave nisu više bile rezultat duboko proživljavane religioznosti i religioznih osjećaja niti toliko plod vjere, kao što je to bilo u patrističkom razdoblju; sama teologija, a tako i razmišljanje o Trojstvu, sve se više sljubljivalo s metafizikom, što je posebice vidljivo u srednjovjekovnoj skolastici. To, naravno, ne mora nužno biti i negativno, što se vidi i iz primjera sv. Tome Akvinskog, čije razmišljanje i pronicanje otajstava vjere predstavlja, bez sumnje, vrhunac skolastike, zajedno s naučavanjem sv. Bonaventure koji uvijek naglašava kristocentrizam kako u cjelokupnoj teologiji tako i

⁸⁹ DS 527.

⁹⁰ Usp. DS 800 (protiv Albingenza i Katara); 804-806 (protiv Joakima de Fiore).

⁹¹ Usp. DS 850-853.

⁹² Usp. DS 1330-1331; usp. također "Dekret za Grke" na istom saboru, 1439. g., DS 1300-1302).

⁹³ DS 1330.

u trinitarnom razmišljanju. U svakom slučaju, može se reći da je srednjovjekovna teologija poprimila pomalo apstraktne crte, da je postajala pojmovna, pomalo retorička i pravna, a kasnije je došlo i do racionalističkih tendencija (vrhunac takvih tendencija je iluminizam i idealizam).

U vremenu koje je slijedilo nakon skolastike mogu se uočiti nekoliko bitnih momenata glede teologije Trojstva: prije svega valja spomenuti crkvenu Reformu u XVI. st.; s katoličke pak strane nije se događalo nešto posebno novo, teologija se zadovoljavala ponavljanjem i sistematizacijom onoga što je prije rečeno (nakon Tridentinskog sabora gotovo se u pravilu vraćalo na Tomu Akvinskog te se stoga i govori o *drugoj skolastici*). Trinitarna slika Boga kao da "emigrira" u to vrijeme, s jedne strane, u *mistična iskustva*, a, s druge strane, u *filozofiju*. Tako teologija i duhovno iskustvo, koje su bile jedinstvene u patristici (pa i u skolastici), sada se odvajaju i dijele: teolozi postaju sve više apstraktni i udaljeni od konkretnoga crkvenog okružja, dok *mistici* (kao npr. Katarina Sijenska, Terezija Avilska, Ivan od Križa) postaju pravi crkveni učitelji, tj. nositelji unutrašnjeg iskustva trojedinoga Boga, iskustva impregniranog bogatim teološkim naučavanjem. Filozofsko razmišljanje, također odijeljeno od vjere i teološkog izražavanja, progresivno gubi dodir s kršćanstvom i, preko *teističkih* (Bog kao Apsolut - Apsolutno biće, spoznatljiv, ali izvan objave) i *deističkih pozicija* (Bog apsolutno transcendentan i dalek) dolazi do agnostičkih i dalje do ateističkih stavova. S druge strane pak, s njemačkim idealizmom Schellinga i Hegela, dolazi do tendencije (od strane filozofije, a ne teologije!) da se spekulativnim pokušajima dadne veća životnost naučavanju o Presvetom Trojstvu. No, oni su to činili na način koji se teologiji i crkvama činio vrlo problematičan i, zapravo, neprihvatljiv; Crkva je mogla samo negativno reagirati ako je htjela čuvati identitet i kontinuitet svoje tradicije i spoznaje što ih je u tome dobila. Očito je nedostajao tom vremenu jedan Origen, Bazilije ili Augustin, koji bi te rasprave i umna razračunavanja proveli na jedan produktivniji način, da iz snage protivnika crpe snagu za svoje dublje shvaćanje, da bi se dospjelo do jedne nove sinteze, a time i do inovacije u Tradiciji.⁹⁴

No, nužno je još malo vratiti se razdoblju koje je prethodilo svemu tome. Reformatori su prihvatili trinitarnu ispovijest vjere, dapače Luther je dao i neke nove

⁹⁴ Opširnije o tom razdoblju usp. W. KASPER, *nav. dj.*, 395-406.

poticaje u tom pogledu. On naučava da čovjek-grješnik biva opravdan samo milošću (*sola gratia*) Boga. Taj Bog, koji je po sebi *Absconditus* (*Skriveni*), ne može biti spoznat ograničenim ljudskim razumom, nego samo zahvaljujući njegovoj slobodnoj i svojevoljnoj objavi koja se događa po utjelovljenju, mucu i smrti njegova Sina Isusa Krista. Tako Luther dolazi do zaključka da je središte svake teologije i svake spoznaje Boga - križ Isusa Krista (usp. 1 Kor 2, 2; odatle i naziv *teologija križa*).⁹⁵ Lutherova zasluga je, dakle, u tome što je podsjetio da u središtu teologije i teološkog razmišljanja stoji križ kao put (samim tim i kao "metoda") koji vodi do spoznavanja Boga koji se objavljuje u Isusu Kristu. No, ni sam Luther nije otišao daleko u tim svojim razmišljanjima i nije uspio snažnije sadržajno povezati teologiju križa i trinitarnu teologiju.⁹⁶

Ostali Reformatori bili su kritičniji prema dogmi o Presvetom Trojstvu; Calvin je kritizirao trinitarne formule u Nicejsko-carigradskom vjerovanju, ali samu dogmu nije negirao, kao ni Zwingli, koji je ipak naglašavao da je samo molitva odlučujuća snaga u teologiji.

Napomenuto je već da je u Crkvi i u teologiji od XVII.-XIX. st. bilo malo novoga u produblivanju trinitarnog otajstva (to se ne odnosi na filozofiju). *Prvi vatikanski sabor* (1869./1870.) utvrdio je da ljudski razum može pomoću milosti donekle shvatiti Božje tajne "po analogiji onoga što po naravi spoznaje".⁹⁷ Bila je pripremljena i saborska shema učenja o Trojstvu, ali se o njoj, zbog prekida rada Sabora, nije raspravljalo niti glasovalo. U njoj je osobito istaknut otajstveni karakter Trojstva; govori o jedinstvu naravi i komunikaciji Trojice u jednoj naravi, nasuprot multipliciranju ili emanaciji. I ta shema jasno pokazuje da je time zapravo izloženo samo staro spekulativno učenje o imanentnom Trojstvu, te da stajalište vjere nije produbljeno uvrštavanjem biblijsko-teoloških i povijesno-spasenjskih vidika (perspektiva ekonomskog Trojstva).

⁹⁵ Valja napomenuti da takav vid nije nepoznat crkvenoj teološkoj tradiciji; i u patristici bila je živa svijest da za spoznaju Boga valja ići preko "ludosti propovijedanja", tj. ne može se doći do spoznaje slave osim preko križa. Srednjovjekovna teologija također je bliska takvom razmišljanju, posebice kod sv. Franje, u njegovoj mističnoj identifikaciji s raspetim Kristom, i kod sv. Bonaventure koji tvrdi da "*ad Deum nemo intrat recte nisi per Crucifixum*" (*Itinerarium mentis in Deum*, prol. 3).

⁹⁶ Pokušat će to mnogo kasnije (u naše vrijeme) posebice K. Barth i J. Moltmann.

⁹⁷ DS 3016. Tradicionalno naučavanje o Trojstvu to je načelo odavno prisvojilo (već od II. st., zatim kod Atanazija, Tertulijana, Augustina...) i tražilo slike, usporedbe, analogije iz naravnog područja, da bi se približilo otajstvu Presv. Trojstva.

Drugi vatikanski sabor, u skladu sa svojim pastoralnim usmjerenjem, nije formalno raspravljao niti je doktrinarno razlagao trinitarno naučavanje vjere Crkve. Sabor priznaje "otajstvo Presvetoga i nedjeljivog Trojstva, Oca i Sina i Duha Svetoga" kao objektivnu istinu i zbilju, te to smatra nužnim temeljem navješćivanja vjere. U svojim izjavama, Sabor posebice ističe djelovanje božanskih osoba u povijesti spasenja koje svoje središte i vrhunac ima u otajstvu Isusa Krista i koje ide prema svojem ispunjenju snagom Duha Svetoga koji je darovan Crkvi.⁹⁸ Tu je, dakle, u prvi plan stavljen ekonomijski vid Trojstva.

Teološko-trinitarne izjave Sabora donesene su, dakle, pod povijesno-spasenjskim vidom; u tom smjeru kreću se i opomene Kongregacije za nauk vjere od 10. III. 1972. g. usmjerene protiv nekih zabluda u svezi s vjerom u utjelovljenje i u Presveto Trojstvo⁹⁹, kao i enciklike Ivana Pavla II. *Redemptor hominis* (*Otkupitelj čovjeka*, 1979. g.: o otajstvu otkupljenja i o otkupljenom čovjeku u Crkvi i u svijetu), *Dives in misericordia* (*Bogat milosrđem*, 1980. g.: Isus, Otac i čovjek u poslanju Crkve) i *Dominum et vivificantem* (*Gospodina i Životvorca*, 1986. g.: o Duhu Svetom). No, u svemu tome nema nekih novih pomaka glede dogme o Presvetom Trojstvu, osim što ti izričaji crkvenog učiteljstva sve više stavljaju u prvi plan "ekonomijsko Trojstvo", te potiču na produbljivanje teološkog razmišljanja o odnosu imanentnoga i ekonomskog Trojstva.

⁹⁸ Usp. LG 4.

⁹⁹ Usp. AAS 64 (1972) 237-241.

IV. SUSTAVNO NAUČAVANJE O TROJEDINOM BOGU (TEOLOŠKO-SPEKULATIVNI DIO)

Klasična podjela teologije sadržavala je spekulativnu ili dogmatsku, te praktičnu ili moralnu teologiju. Spekulativna teologija se opet dalje dijelila na pozitivnu i skolastičku, pozitivna pak na biblijsku, patrističku, saborsku, kanonsku. Danas je ta podjela, naravno, drugačija (posebna cjelina je moralna teologija, zatim pastoralna, itd.). U svakom slučaju, dogmatska teologija je najstarija (teološka disciplina *par excellence*), a njezin *specificum* je upravo spekulativni dio. Zajedno sa skolastikom, taj dio možemo nazvati i “*ratio theologica*”, budući da se pojedina pitanja utemeljuju na “teološkom razlogu”.

Sam pojam *spekulativna* dolazi od lat. *speculum* (= zrcalo, ogledalo, ugledalo). Radi se, dakle, o promatranju; moglo bi se reći da je, nasuprot *praktičnoj* (tj. moralci), spekulativna teologija *teorijska* znanost (od grč. *theoria* = promatranje, motrenje). Prema tome, u spekulativnoj teologiji *promatramo* u pojedinoj disciplini određeni dio teologije; no, ovdje je važno napomenuti da teologija ne može nikada biti “čisto teorijska” znanost.

U ovom traktatu, dakle, promatra se, tj. razmišlja o Presvetom Trojstvu. Elementi za takvo razmišljanje su: biblijski, filozofski i povijesno-dogmatski.¹⁰⁰

1. Filozofski pojmovi u definiciji Presvetog Trojstva

Budući da su biblijski i povijesno-dogmatski pojmovi u definiciji Presvetog Trojstva već poznati (barem bi trebali biti i to se pretpostavlja!), navest ćemo temeljne filozofske pojmove koji se u tom naučavanju rabe. Pri tome valja imati na umu da tim pojmovima treba pridijevati onaj smisao koji su im crkveni oci pridavali, kako ne bi došlo do zabune.¹⁰¹

Jedinstvo u Bogu izražavaju pojmovi: bit (*essentia*), supstancija (*substantia, ousia*) i narav (*natura, physis*).

Trojstvo u Bogu izražavaju pojmovi: osoba (*persona, prosopon*), hipostaza (*subsistentia, hipostasis*).

¹⁰⁰ Usp. S. KUŠAR, *Bog kršćanske objave, nav. dj.*, str. 167-211.

¹⁰¹ Ovdje slijedimo, uglavnom, Bakšića (usp. S. BAKŠIĆ, *Presveto Trojstvo*, Zagreb 1941).

Essentia (bit) označava prvo unutrašnje počelo svake stvari, odnosno označava ono po čemu neko biće jest ono što jest, ili po čemu nešto jest to što jest (npr. čovječstvo čovjeka, stolstvo stola...; po svojoj biti biće spada u neku vrstu bića, svoj rod).

Substantia (lat. *sub-stare* = stajati ispod; supstancija) je trajni i nepromjenjivi nositelj svih promjena u biću. Prema tome, moglo bi se reći da je supstancija isto što i *bit*, ali pod drugim vidom.

Natura (narav) je unutrašnje počelo svega djelovanja (dakle, supstancija promatrana dinamički, aktivno).

Ako se usporede ovi pojmovi, vidi se da su u jednom biću stvarno isto i bit i supstancija i narav, te da je među njima samo pojmovna razlika; jedna ista stvar je i *principium essendi* (počelo bivstvovanja), *principium subsistendi* (počelo bivstvovanja u sebi i za sebe) i *principium agendi* (počelo djelovanja).

Hipostaza (*hipostasis*) je konkretna ili prva supstancija, potpuna i sasvim svoja. Drugim riječima - *subjekt*, počelo koje djeluje (*principium quod*; sve drugo što hipostaza posjeduje i čime djeluje je *principium quo*).

Subsistentia je način bivstvovanja, svojstven hipostazi. Od XIII. st. skolastika tim izrazom imenuje onaj zadnji razlog po čemu je neka hipostaza osoba.

Persona je hipostaza razumne naravi. Prema tome, osoba treba biti konkretna ili prva supstancija (a to je jednako hipostazi), tj. da bivstvuje u sebi.

Suvremeno naučavanje i današnja teologija o Presvetom Trojstvu¹⁰² obilježeni su dvama usmjerenjima. S jedne strane, postoje različite koncepcije “*socijalnog*” *učenja o Trojstvu* koje, čini se, nastoje nadići teorijski govor o trinitarnim pojmovima i modelima koji su sami sebi cilj, a nisu povezani s konkretnom praksom.¹⁰³ Ovdje se Božje Trojstvo gleda kao “otvoreno Trojstvo”, kao izvorni događaj objave upravljene ljudima, kako bi ih uvelo božansko zajedništvo ljubavi. Zajedništvo božanskih osoba

¹⁰² Neke primjere suvremenih “trinitarno-teoloških nacrtā” vidi u skripti V. Košića, *nav. dj.*, 91-108.

¹⁰³ Usp. J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980; *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, München 1991; L. BOFF, *Trinità e società*, Assisi 1987.

smatra se "izvornim modelom" ili "idealom" *koinonije* (zajedništva) prema kojem je usmjerena ljudska povijest.

S druge strane, mnogi suvremeni teolozi govore o Božjem Trojstvu polazeći od *trojstvene autokomunikacije u povijesti spasenja*, u kojoj se Otac *izriče* (tj. objavljuje) po Sinu na konačan i nenadmašiv način, te se *komunicira* ljudima u Duhu Svetom.¹⁰⁴ Drugim riječima, međusobno se usko povezuje učenje o Bogu kao vječnom trojstvenom biću, te njegovo milosno samoočitovanje u Isusu Kristu i davanje u Duhu Svetom. Ta činjenica, naravno, nije posebna novost u teologiji, ali puno jače je izražena i naglašena nego što je to bilo prije uobičajeno.

TROJSTVO KAO OTAJSTVO VJERE

Povijest novovjekog mišljenja nije samo povijest destrukcije trinitarne ispovijesti, nego je i povijest mnogovrsnih pokušaja njezine rekonstrukcije. No, zasluga za održavanje ideje o Trojstvu "svježom" i u moderno doba pripada ipak manje teologiji nego li filozofiji. Naime, u moderni (XVIII.-XX. st.) teolozi su naučavanje o Trojstvu uglavnom ponavljali i dalje predavali, doduše skolastički korektno, ali bez vlastitih ideja; filozofi su pak (Spinoza, Lessing, Fichte, Schelling, Hegel) pokušavali dati životnost nauku o Trojstvu, ali su to nerijetko činili na Crkvi neprihvatljiv način. Ipak, teologija je mogla i trebala učiti od te novovjeke filozofije, premda se ne mora i ne može u svemu slagati s njom. Posebice mora proturječiti filozofskom mišljenju prema kojem bi se Trojstvo dalo izvesti kao misleno nužno iz pojma *apsolutnog duha* ili iz pojma *ljubavi*; ipak, *Trojstvo je mysterium stricte dictum*: "Nitko ne pozna Sina nego Otac i nitko ne pozna Oca nego Sin i onaj komu Sin *htjedne objaviti*" (Mt 11,27; usp. Iv 1,18); nitko ne pozna Boga, samo Duh Božji (usp. 1 Kor 2,11). Teza da je Trojstvo *otajstvo u strogom smislu* upravljena je protiv *racionalizma* (koji hoće nauku o Trojstvu izvesti iz razuma) i tzv. *semiracionalizma* (koji tvrdi da se tajne vjere, nakon njihove objave, može shvatiti razumom). Istina, i teološka tradicija poznaje racionalne argumente za trinitarnu vjeru, kao npr. *analogije*

¹⁰⁴ Ovo se posebice odnosi na naučavanje K. Rahnera i K. Bartha, o čemu će poslije biti govora.

iz života ljudskog duha (donosio ih je naročito Augustin¹⁰⁵), ali one služe samo za *ilustraciju*, a nikako za *demonstraciju* trinitarne vjerske istine.

Pozitivno obrazloženje temeljne nespoznatljivosti Trojstva i nakon njegova objavljivanja dolazi odatle, što nam se Bog i u ekonomiji spasenja objavljuje samo pomoću povijesti, po ljudskim riječima i činima, a to znači po ograničenim likovima; zbog toga i “gledamo” Boga kao u nekom ogledalu, a ne “licem u lice” (usp. 1 Kor 13,12), odnosno i u ekonomiji spasenja Boga spoznajemo samo indirektno, po njegovim djelima (Toma Akvinski); ona nam daju spoznati da Bog jest i da je trojstven, ali nam ne daju spoznati njegovu bit “iznutra”. Drugim riječima, mi spoznajemo trojstvenog Boga po njegovim riječima i djelima u povijesti, ona su realni simboli njegove ljubavi koja nam se objavljuje; no, ta objava u povijesti spasenja ne razjašnjava nam otajstvo/tajnu Boga, nego nas dublje uvodi u to otajstvo/tajnu; po njoj nam se Bog i Božje otajstvo (tajna) objavljuju upravo kao *otajstvo (tajna)*.¹⁰⁶

Posebice su *tri pojma* koja našem razumu ostaju neshvatljivi i nedokučivi:

1. apsolutna jednost Božja uz stvarnu razliku osoba;
2. apsolutna jednakost osoba uz „ovisnost“ druge o prvoj, te treće o prvoj i drugoj;
3. vječnost Božjega bitka kao Otac, Sin i Duh unatoč njihovu „nastajanju” rađanjem i nadisanjem.

Budući da je Trojstvo *otajstvo vjere u strogom smislu*, polazište naučavanja o Trojstvu može biti samo u vjeri. Ne može se, dakle, polaziti od novovjeke filozofije niti od analogija iz stvorenog svijeta; to dvoje može naknadno preuzeti pomoćnu funkciju za dublje razumijevanje. Odlučujuće polazište “shvaćanja” mora biti u samoj ekonomiji spasenja. U tom smislu K. Rahner je postavio temeljni aksiom: “*Ekonomijsko Trojstvo jest imanentno Trojstvo i obratno*”.¹⁰⁷ Ovaj temeljni aksiom

¹⁰⁵ Već u II. st. susrećemo klasičnu usporedbu s vatrom koja se ne umanjuje ako se na njoj upali još jedna vatra (Justin); isto tako stara je i analogija s izvorom svjetla, sa svjetlom i odsjajem (Tacijan i Atanazije), sa korijenom i plodom, izvorom i rijekom, suncem i zrakom (Tertulijan), a cijela XI. knjiga Augustinova *De Trinitate* posvećena je toj temi.

¹⁰⁶ O ovoj tematici usp. W. KASPER, *nav. dj.*, 395-414, kojega i ovdje slijedimo.

¹⁰⁷ Usp. K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott als transzedenter Urgrund der Heilsgeschichte*, u: *MySa/II*, 317-401 (tal. izd. III, 401-507).

može se obrazložiti na sljedeći način¹⁰⁸: spasenje čovjeka je Bog sâm (*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”. Drugim riječima, u svojem spasenjskom djelovanju Bog je “za nas” prisutan i nama dan kao onaj isti kakav je on “u samome sebi”. *Ekonomijsko Trojstvo* (tj. trojedini Bog u svojoj spasenjskoj objavi ili za nas) izgubilo bi svaki smisao kada ono ne bi istodobno bilo također *imanentno Trojstvo* (tj. trojedini Bog u sebi). Eshatološki karakter objave u Kristu znači da se Bog u svome Sinu objavljuje na nenadmašiv način, posvema i bez pridržaja. Dakle, upravo u “događaju Isusa Krista” ne može ostati neki tamni “rub” ili “ostatak” nekog skrivenog Boga (*Deus absconditus*) “iza” objavljenog Boga (*Deus revelatus*); *Deus revelatus* je *Deus absconditus*, nedokučivo otajstvo Božje je otajstvo našeg spasenja.

Temeljni razlog koji je naveo Rahnera na govor o imanentnom i ekonomijskom Trojstvu jest činjenica da se izričaj: “U Bogu su tri osobe i zato je on označen kao trojedini Bog”, po njegovu mišljenju, danas krivo shvaća, i to u smislu “kršćanskog triteizma”, jer pojam “osoba” danas ima drugačije značenje nego li je to prije, u patristici, bilo; danas “osoba” označava prije svega *središte svijesti i slobode*. Zbog toga Rahner predlaže da se u govoru o Bogu umjesto “tri osobe” govori o “tri različita načina subsistencije”. Ovakvo pojmovanje trebalo bi se 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, po Rahneru, mora iznositi također trojnost njegova “načina subsistencije”. To je povezano s činjenicom da je Bog toliko sklon čovjeku da mu se sam priopćava. Pri tome je naglasak na tome da je Bog sam taj koji se priopćava, ne priopćava se nešto ili netko drugi, nije nešto (netko) od Boga različito. Taj Bog koji se priopćava čovjeku i čovjeka stvarno zahvaća tumači se na tri načina subsistencije koje kršćanska predaja imenuje “Duh Sveti, Isus Krist - Sin Božji i Otac, tj. ekonomijsko Trojstvo”. Ovaj ekonomijsko-trinitarni Bog je, naglašava Rahner, Bog sam, ne dakle neki Bog koji bi se razlikovao

¹⁰⁸ Usp. W. KASPER, *nav. dj.*, 409-414.

od pravoga, vječnoga i jedinog Boga. Prema tome, na ovaj način Rahner dolazi do zaključka, odnosno do svoga temeljnog aksioma: "Ekonomijsko Trojstvo *jest* imanentno, i imanentno Trojstvo *jest* ekonomijsko".

Razlog i izvorni smisao Rahnerova aksioma je također izbjegavanje i nadvladavanje mišljenja kako imanentno Trojstvo „ostaje bez funkcije“ i nepovezano s poviješću spasenja, odnosno s ekonomijskom samoobjavom Božjom. Na taj način imanentno Trojstvo ne samo da se povezuje s ekonomijskim, nego postaje unekoliko "razumljivije" za vjerovanje vjernika.

Nacrt trinitarne teologije koji se temelji na učenju o imanentnom Trojstvu i učenju o ekonomijskom Trojstvu koji se izričito međusobno povezuje susreće se i kod Y. Congara¹⁰⁹ i H. U. von Balthasara.¹¹⁰

OSNOVNI KLASIČNI POJMOVI TEOLOŠKOG NAUČAVANJA O PRESVETOM TROJSTVU

Dogma o Presvetom Trojstvu¹¹¹ je, dakle, *apsolutni misterij* koji i nakon objave (samoočitovanja) ostaje za čovjeka neshvatljiv i nedokučiv. Prvi vatikanski sabor naučava da "u Bogu ima tajni koje ne možemo ni naslutiti, osim kad su nam objavljene"¹¹²; tu svakako spada i dogma o Presvetom Trojstvu. Klasično teološko naučavanje, kakvo se nalazi u dogmatskim manualima, počinje s učenjem o imanentnom Trojstvu, i to od vječnog izlaženja Sina od Oca (*rađanje*) i Duha Svetoga od Oca i Sina (*nadisanje*); tek nakon toga govori se o povijesno-spasenjskom *poslanju* (*slanju*; govorilo se i "*šiljanju*") Sina i Duha u svijet. To je tzv. *red bitka* u Bogu, u kojem vječna izlaženja dolaze prije poslanja i utemeljuju ih. Ako bi se pak držalo tzv. *reda spoznavanja*, tad se mora polaziti od povijesno-spasenjskih poslanja (*slanja*) i njihove objave po/u Riječi, da bi se u njima (i po njima) spoznala vječna izlaženja kao temelj i pretpostavka. U ovom prikazu držat ćemo se ovoga drugog puta, jer on više odgovara našoj ljudskoj spoznaji koja uvijek polazi od iskustva, a u isto vrijeme taj put je i bliži svetopisamskim svjedočanstvima.

¹⁰⁹ Usp. Y. CONGAR, *Der Heilige Geist*, Freiburg 1982.

¹¹⁰ Usp. H. U. von BALTHASAR, *Theodramatik IV - Das Endspiel*, Einsiedeln 1983.

¹¹¹ Prijevod najvažnijih dokumenata crkvenog učiteljstva o otajstvu trojedinoga Boga v.: S. KUŠAR, *nav. dj.*, 205-215.

¹¹² DS 3225.

Teološko učenje o trojedinom Bogu bez sumnje je najteže poglavlje kršćanske dogmatike, jer se radi o najintimnijem otajstvu božanskog života pred kojim se ljudsko razmišljanje pokazuje nedostatnim i nedoraslim; osim toga, kada govorimo o trojedinom Bogu, služimo se pojmovima koji su po svojoj naravi usmjereni na zbilju ograničenih i pojedinačnih bića, dok je Bogu vlastita zbiljnost takva da je treba vidjeti i pokušati izraziti kao zbilju jednoga Boga (tj. jedne božanske naravi) u trima osobama. Zbog toga su sve analogije, primjeri i modeli nedostatni i podvrgnuti kritici. S druge pak strane, teološko naučavanje o trojedinom Bogu uspijeva pomoću njih barem donekle predočiti životnost, plodnost i bogatstvo toga središnjeg otajstva vjere.

Prema crkvenom naučavanju u teologiji o Presvetom Trojstvu valja inzistirati na tri reda iskaza i trajno ih čuvati:

a) Bog je Otac; Bog je Sin; Bog je Duh Sveti. Time je donesen iskaz o božanskoj biti: *Bog je Trojedini (Deus est Trinitas)*. Naravno, vrijedi i obrnuto:

b) Otac je Bog; Sin je Bog; Duh Sveti je Bog. U isto vrijeme valja izreći i njihovu međusobnu razliku:

c) Otac nije Sin i nije Duh Sveti; Sin nije Otac i nije Duh Sveti; Duh Sveti nije Otac i nije Sin.

Sustavna teologija o trojedinom Bogu nastoji izraziti i pokazati unutrašnju povezanost ovih iskaza. U tijeku razvoja trinitarne dogme razvila se tako i vlastita trinitarna ("klasična") terminologija. Najvažniji "stručni termini" po "redu spoznavanja" su sljedeći: *(po)slanja (missiones)*, *izlaženja (processiones)*, *odnosi (relationes)*, *osobe (personae; hypostaseis)*, *vlastitosti i spoznajni biljezi (proprietas et notiones)*, *prisvajanja ili pripisivanja (appropriationes)*, *pronicanje ili prožimanje (perichoresis; circumincesso)*.¹¹³

Govor osnovnih klasičnih pojmova učenja o Presvetom Trojstvu, odnosno sustavna teologija o trojedinom Bogu, je spekulativni govor, spekulacija, što će reći da je to i apstraktan govor. No, to je klasično tradicionalno naučavanje Crkve o Trojstvu koje - premda tako teorijsko i apstraktno - zapravo daje pregled ispravnoga govora o Presvetom Trojstvu. To učenje stvorila je teološka tradicija tijekom svoje

¹¹³ Usp. S. KUŠAR, *nav. dj.*, 252-254; ISTI, *Bog kršćanske objave, nav. dj.*, str. 190-194.

povijesti; tim govorom nastojala je iskazati ono što se ljudskim govorom može iskazati o božanskom Trojstvu, pazeći da ne kaže ništa krivo ili krivovjerno. Pri tome, dakako, treba imati na umu da se tim načinom govora nije izreklo sve o Bogu, o njegovu Otajstvu, jer to je i nemoguće, ono je neizrecivo.¹¹⁴

1. O Božjim poslanjima

Polazište i temeljna kategorija povijesnospasenjski zasnovanog učenja o Presvetom Trojstvu mora biti pojam *poslanja* ili *slanja* (*missio*; taj pojam u tradicionalnom naučavanju o Trojstvu dolazi tek na kraju). *Poslanje u Bogu znači vječno izlaženje jedne osobe od druge, a suoznačuje novi način bivstvovanja u svijetu. U Bogu postoje dva poslanja (missiones): Sina od Oca i Duha Svetoga od Oca i Sina.*

Sv. pismo svjedoči o poslanju Sina od Oca (usp. Gal 4,4; Iv 3,16-17; 4,34; 5,23; 6,57; 7,18) i o poslanju Duha od Oca (usp. Gal 4,6; Iv 14,16.26) i od Sina (usp. Lk 24,49; Dj 2,1-5; Iv 15,26; 16,7). Crkvena predaja također svjedoči o poslanju Sina i Duha. Tako sv. Augustin kaže: "Ako se pak po tome kaže da je Sin poslan od Oca, jer je on Otac, a on Sin, to ni na koji način ne priječi da vjerujemo da je Sin s Ocem istobitan i suvječan, a ipak od Oca poslani Sin."¹¹⁵

Poslanje u Bogu znači izlaženje koje je povezano s novim načinom bivstvovanja u svijetu, a tu se isključuje svaka nesavršenost. Temeljna teza o poslanjima (navedena gore) znači:

a) Poslanje u Bogu uključuje i pretpostavlja *stvarnu razliku između osobe* koja šalje i osobe koja biva poslana. To je očito i iz činjenice da nitko sam sebe ne šalje. Upravo time služili su se i crkveni oci u raspravama protiv sabelijanaca, tvrdeći da je po poslanju Sina i Duha vidljivo da su oni osobe koje su i međusobno i od Oca različite.

b) Božje poslanje uključuje u sebi *izlaženje osobe* koja biva poslana od one koja ju šalje. Odnos poslanog i pošiljatelja je ili fizički ili moralan ili supstancijalan. Budući da je u Bogu isključen svaki odnos koji bi se temeljio na fizičkom ili moralnom

¹¹⁴ S tim u svezi poznata je anegdota o sv. Augustinu i dječaku na morskoj obali...

¹¹⁵ AURELIJE AUGUSTIN, *De Trinitate*, 4, 20. 27. Slično je sv. Ćiril Aleksandrijski naučavao za Duha Svetoga.

utjecaju (jer su sve tri božanske osobe potpuno jednake i savršene, iste i jednake volje), iz toga proizlazi da u Bogu postoji odnos između poslanog i pošiljatelja jedino po izlaženju.¹¹⁶

c) Poslanje u Bogu suoznačuje i vanjski učinak, po kojem poslana osoba novim načinom bivstvuje u svijetu.

Poslanje božanskih osoba je dvostruko: *vidljivo* i *nevidljivo*.

a) *Vidljivo Božje poslanje* ostvareno je onda kad se poslana osoba na vidljiv način očituje ljudima. Prema Sv. pismu, to se zbilo na dva načina: prvi, tako da je božanska osoba (Sin) uzela ljudsku narav i s njom se sjedinila; drugi, nastajanjem nekoga vanjskog učinka koji na poseban način označava božansku osobu (Duh se očitovao u obliku goluba: usp. Mt 3,16, i pod prilikom plamenih jezika: usp. Dj 2,3). Prvo poslanje zove se *supstancijalno* ili *utjelovljenje*, a drugo *predodžbeno* (*missio figurativa* ili *repraesentativa*) ili *poslanje Duha Svetoga*. U ovom predodžbenom poslanju valja razlikovati *materijalni znak* (golub, plameni jezici), te *njegovo značenje*. Materijalni znak nastaje djelovanjem svih triju osoba (jer je svako Božje djelovanje prema van zajedničko svim trima božanskim osobama), dok značenje, koje taj učinak ima, može se isključivo odnositi samo na jednu osobu. Na primjer, lik goluba *nastao je* djelovanjem svih triju osoba, ali sam lik ili slika *označava* isključivo samo Duha Svetoga.

b) *Nevidljivo poslanje* je ono koje se zbiva u nutrini duše bez ikakva vanjskog očitovanja. Ono se ostvaruje *ulijevanjem posvetne milosti*. O tome svjedoči Sv. pismo: govori o Sinu koji se po milosti šalje na nevidljiv način, odnosno Sin dolazi i boravi u duši pravednika (usp. Iv 14,23). I Duh Sveti također je nevidljivo poslan, odnosno boravi u srcima opravdanih (= vjernika; usp. 1 Kor 3,16; 6,19; Rim 5,5; 8,11; Gal 4,6; Tit 3,6; Iv 14,16-17). Prema tome, to poslanje jest nevidljivo, ali ne i posvema nedostupno iskustvu.

Svrha poslanja je, dakle, nova prisutnost Sina ili Duha (te po njima Oca) u svijetu i u povijesti. Preduvjet poslanja je vječna "ovisnost" Sina o Ocu i Duha o Ocu i

¹¹⁶ Tumačeći Iv 16, 18 Augustin to ovako formulira: "Dakle, izići iz Oca i doći na svijet, to znači biti poslan." (*De Trinitate*, 2, 5. 7).

Sinu: Sin od vječnosti izlazi od Oca, Duh od Oca i Sina. Stoga dva (po)slanja u vremenu pretpostavljaju dva vječna unutarbožanska izlaženja.

2. O Božjim izlaženjima

Pojam Božjih poslanja vodi prema pojmu *Božjih izlaženja* (*processiones; ekporeusis*), točnije prema pojmu *međubožanskih izlaženja*.

Općenito gledano, izlaženje se može definirati na više načina; ono je: 1. Prostorno gibanje s jednog mjesta na drugo; 2. Prijelaz iz jednog stanja u drugo; 3. Istjecanje (*emanatio*) jednog bića iz drugoga (npr. kao što rijeka izlazi-istječe iz svog izvora, zraka iz sunca...); 4. Začetak ili postanak jednog bića iz drugog (npr. umjetničko djelo izlazi od umjetnika, rođeni od roditelja...). Govoreći o Božjim izlaženjima, ima se na umu prije svega ovo posljednje značenje. Pri tome valja naglasiti da se u govoru o Bogu radi samo o slikama, da je to govor u analogiji.

Pojmovno, mogu se razlikovati dva izlaženja: *processio ad extra* (*prema vani*) i *processio ad intra* (*prema unutra*). Prvim izrazom označuje se nastajanje stvorenja od Boga, a drugi izraz govori o dva unutartrojstvena izlaženja: a) *izlaženje Sina od Oca* (*rađanje, generatio*); b) *izlaženje Duha od Oca i Sina* (ili *po Sinu; nadisanje, spiratio*). Drugim riječima: *u Bogu postoje dva izlaženja po kojima druga božanska osoba izlazi iz prve, i treća iz prve i druge*. Služeći se Augustinovim rječnikom, moglo bi se to reći i ovako: Duh izlazi iskonski (*principaliter*) od Oca i, na jedan od Oca (Sinu) darovani način, od Sina, tj. Otac i Sin kao jedno počelo *nadišu* Duha.

Sv. Pismo također nagovještuje ta izlaženja. Ono govori da je *Sin izišao od Oca* (*ex Deo processit*; usp. Iv 8, 42), odnosno naziva ga "jedinorođeni Sin", "jedinorođeni od Oca", "jedinorođeni Sin Božji", "koji je u krilu Očevu" (Iv 1, 14. 18; 3, 16. 18; 4, 9 itd.). Također govori i o *izlaženju Duha od Oca i Sina* (usp. Iv 14, 16; 15, 26; Rim 8, 9; Gal 4, 6; 1 Pt 1, 10-11). Doduše, neki od ovih svetopisamskih tekstova odnose se više na "vremensko izlaženje", dakle na *poslanje*.

Oslanjajući se na Pismo, crkveni oci (Justin, Atanazije, Kapadočani, Ćiril Aleksandrijski, Ivan Damaščanski, Origen, Tertulijan, Augustin, Lav Veliki, Grgur Veliki, itd.) i crkvena tradicija također govore o božanskim izlaženjima, posebice u diskusijama protiv sabelijanaca, adopcionista, monarhijanista, arijanaca, pneumatoma, itd. Crkvena tradicija, pokušavajući točnije opisati ova izlaženja u

Bogu, *izlaženje Sina* opisuje kao *rađanje (generatio)*; Sin nije stvoren od Oca, nego (pro)izlazi po pravom (duhovnom) rađanju od Oca, tj. neograničenom komunikacijom biti.¹¹⁷ *Izlaženje Duha Svetoga* opisuje (oslanjajući se na Iv 15,26) kao *izlaženje u užem smislu*, koje se ne može nazivati rađanje.¹¹⁸ S obzirom na prvotni smisao riječi *Duh (spiritus/pneuma/ruah = vjetar, dah)*, u tradicionalnoj se teologiji i u skolastici kod izlaženja Duha govori o *nadisanju (spiratio)*; on je “dah” Oca i Sina. Razlikuje se: a) *aktivno nadisanje (spirare)*: djelovanje Oca i Sina (ili *po Sinu*); b) *pasivno nadisanje (spirari)*: Duh Sveti kao “učinak” tog djelovanja.

Službeno učenje Crkve o dva unutarbožanska izlaženja definirano je na Nicejskom saboru (“Boga od Boga, svjetlo od svjetla, pravoga Boga od Pravoga Boga”), na Prvom carigradskom saboru (“koji izlazi od Oca”), u Simbolu *Quicumque* (“Sin je od Oca samoga, Duh Sveti od Oca i Sina, ne učinjen, ne stvoren, ne rođen nego ishodi”), na Drugom lionskom (“Duh Sveti odvijeka iz Oca i Sina izlazi”), Četvrtom lateranskom (“Otac ne izlazi ni od koga, Sin od samoga Oca, a Duh jednako od obojice: Otac rađa, Sin se rađa, Duh Sveti izlazi”), te na Firentinskom saboru. Duh Sveti izlazi od Oca i Sina kao od jednog počela, kako to izričito navode Drugi lionski i Firentinski sabori.¹¹⁹

I *ratio theologica* (unutrašnji teološki razlog) navodi na zaključak o postojanju božanskih izlaženja, jer ako ih ne bi bilo, kako protumačiti mnoštvo osoba u Bogu?; po čemu bi se te osobe razlikovale? Osim toga, kad ih u Bogu ne bi bilo, tada bi Sin i Duh Sveti bili jednako «bez izvora» (bez počela, bezizvorni) kao i Otac, a to bi onda bio triteizam.

3. O Božjim unutrašnjim odnosima

Dva unutarbožanska izlaženja utemeljuju četiri *unutarbožanska odnosa* ili *relacije*¹²⁰ (*relationes*; pod tim pojmom podrazumijeva se odnos prema drugome). O opstojnosti stvarnih unutrašnjih odnosa u Bogu svjedoči i Sv. pismo i to: a) iz imena prve i druge božanske osobe; naime, činjenica da je prva osoba Otac znači da joj

¹¹⁷ Usp. DS 526. 805.

¹¹⁸ Usp. DS 485. 490. 527. 617.

¹¹⁹ Usp. DS 691. 1300. To je ona već spomenuta definicija: “... *tamquam ab uno principio et unica spiratione*”.

¹²⁰ Izraz *relatio* u tumačenju Presvetog Trojstva prvi je upotrijebio sv. Augustin. Još uvijek se susreće i izraz “odnošaj”.

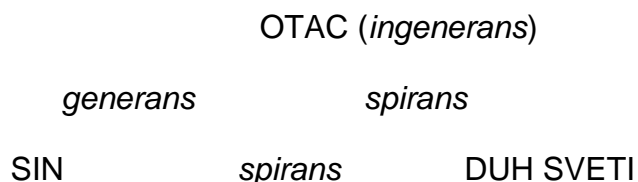
pripada *očinstvo* (usp. Ef 3,14-15), a da je druga Sin znači da joj pripada *sinovstvo*. A očinstvo je odnos, kao i sinovstvo (odnos Oca prema Sinu, odnosno Sina prema Ocu); b) iz Božjih izlaženja: osobe izlaze iz Božje naravi te tako stvaraju stvarne uzajamne odnose. I crkveni oci, kao npr. Grgur Nazijanski, Hilarije, Augustin i Fulgencije, također govore o odnosima u Bogu; oni su iz opstojnosti stvarnih oprečnih odnosa u Bogu dokazivali stvarnu razliku triju božanskih osoba.

U Bogu postoje četiri stvarna odnosa:

- odnos Oca prema Sinu: *očinstvo* ili *aktivno rađanje (generare)*;
- odnos Sina prema Ocu: *sinovstvo* ili *pasivno rađanje (generari)*;
- odnos Oca i Sina prema Duhu Svetom: *aktivno nadisanje (spirare)*;
- odnos Duha Svetoga prema Ocu i Sinu: *pasivno nadisanje (spirari)*.

Tri od tih odnosa mogu se realno međusobno razlikovati: očinstvo, sinovstvo i pasivno nadisanje; aktivno pak nadisanje identično je s očinstvom i sinovstvom, te pripada zajedno Ocu i Sinu. Prema razmišljanjima crkvenih otaca IV. i V. st., prisutnima već kod Atanazija, Grgura Nazijanskog i Augustina, a kasnije i kod Tome Akvinskog¹²¹, *biti Otac*, *biti Sin* i *biti nadahnut* označava stvarnost odnosa, te se razlike u Bogu ne tiču božanskog bitka (jednog božanskog bića), nego unutarbožanskih relacija. Ta je spoznaja bila prihvaćena i od crkvenog učiteljstva¹²², te je dovela do osnovnoga trinitarnog pravila: “*In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*” (*U Bogu je sve jedno gdje nema opreke odnosa*).

Shematski se to može prikazati na sljedeći način:



4. O Božjim osobama

Tri međusobno oprečne relacije u Bogu (očinstvo, sinovstvo, pasivno nadisanje) zapravo su apstraktna imena za *tri božanske osobe*. Pod pojmom *osoba*

¹²¹ Usp. *STh* I, q. 28, a. 4.

¹²² Usp. DS 528 ss.

(*hipostasis, subsistentia; prosopon, persona*) podrazumijeva se zadnji nositelj bitka i svega djelovanja (*principium quod*); narav je, naprotiv, ono po čemu osoba jest (to što jest) i djeluje: (*principium quo*). Ono zadnje i dalje nesaopćivo jedinstvo, a time i temelj razlikovanja u Bogu, jesu *relacije*; stoga Tomina definicija božanskih osoba i glasi: *božanske osobe su subsistentne relacije*¹²³ (subsistencija govori ono što kao nositelj naravi ili supstancije “leži” u temelju; numerički jedna božanska narav ili supstancija “posjedovana” je od tri nositelja, ili: božanska narav opstoji u tri relativno različita načina subzistiranja).

Imena koja se pridijevaju pojedinim božanskim osobama izvanjski su znakovi kojima izražavamo objektivne pojmove spoznate prije svega po objavi.

Vlastita imena prve božanske osobe su: *Otac, Nerođeni* (bezizvorni; *ingenitus*) i *Počelo* (*principium, arhe*). Vlastita imena druge božanske osobe su: *Sin, Riječ* i *Slika* (usp. Kol 1,15). Prema učenju i istočnih i zapadnih otaca, ovim posljednjim imenom izražava se jednakost Sina s Ocem. No, oci se ne slažu u tome je li to vlastito ime Sinu, ili se može pridijevati i Duhu Svetom. Naime, radi se o pitanju, što označava pojam “slika”. Zapadni oci i skolastika naučavaju da je “Slika” vlastito ime Sina (jer smatraju da je slika ne samo sličnost s predmetom koji odražava po rodu, nego i po vrsti; npr. Ambrozije reče: “Samo se Sin zove slika nevidljivog Boga zato jer je u njemu jedinstvo iste naravi i izražaj Božjeg veličanstva.”). Istočni oci pak drže da se ime “Slika” može pridati i Sinu i Duhu (jer shvaćaju da slika očituje ili objavljuje predmet koji predstavlja, a Sin je rekao za Duha da će od njegova uzimati i očitovati: usp. Iv 16, 14; tako Ivan Damaščanski kaza: “Sin je slika Oca, a Duh slika Sina”, što se slaže i s učenjem Atanazija, Bazilija i Ćirila Aleksandrijskog).

S imenom “Slika” povezani su i nazivi: *Svjetlo, Sjaj, Lice Božje, Život*, a također i *Kralj, Gospodin* i *Slava Očeva*.

Vlastita imena treće božanske osobe su: *Duh Sveti, Ljubav* i *Dar*. Radi pojašnjenja valja također reći da - ako se ime “Duh Sveti” uzima kao dva naziva (“Duh” i “Sveti”) - tada je ono zajedničko svim trima osobama, jer je svaka od njih i *duh* i *sveta*. Ako se uzima kao jedan naziv, “Duh Sveti”, tada je ono vlastito ime treće božanske osobe koja izlazi po ljubavi Oca i Sina. Uz to ime, za Duha Svetoga se

¹²³ Usp. *STh*, I, 29,4. To naučavanje preuzeli su i reformatori.

kaže da je i: *Nadahnitelj (Inspirator), Stvoritelj i Prst Božji*, sve u smislu Božjeg djelovanja prema svijetu, prema stvorenjima.

5. Božje vlastitosti (osobine) i spoznajni biljezi

a) *Božje vlastitosti ili osobine (proprietas, idiomata)* odnose se na ono po čemu se božanske osobe međusobno razlikuju. No, tu treba razlikovati vlastitost ili osobinu u Bogu *općenito*, što označava onaj objektivni pojam koji pripada kojoj od božanskih osoba; u tom smislu vlastitost je *aktivno nadisanje* koje je zajedničko Ocu i Sinu. Vlastitost ili osobina *u užem smislu* je ono što pripada samo jednoj božanskoj osobi. To su: *nerođenost* (za Oca), *očinstvo* (za Oca), *sinovstvo* (za Sina) i *pasivno nadisanje* (za Duha Svetoga). Vlastitost ili osobina *u najužem smislu* je onaj objektivni pojam koji isključivo pripada samo jednoj božanskoj osobi i to tako da daje osobi njezin osobni bitak. To su: *očinstvo*, *sinovstvo* i *pasivno nadisanje* (ili izlaženje Duha Svetoga).

O osobnim vlastitostima u Bogu govorili su i crkveni oci (Grgur Nazijanski, Bazilije, Ivan Damaščanski), a XI. toledski sabor izričito kaže: "Premda dakle ovo troje jest jedno, a jedno troje, ipak svakoj osobi ostaje njezina vlastitost."¹²⁴ U Bogu su, dakle, *tri osobne vlastitosti*, jer su samo tri nepriopćiva subzistentna odnosa koji čine Božje osobe, tj. *očinstvo*, *sinovstvo* i *pasivno nadisanje*.

b) *Spoznajni biljezi (znakovi; notiones)*: za razliku od vlastitosti u Bogu (za koje rekosmo da se odnose na ono po čemu se božanske osobe među sobom razlikuju), ono po čemu *mi spoznajemo* božanske osobe kao različite, naziva se *spoznajni biljeg* ili *znak (notio)*. Općenito gledano, spoznajni biljeg je ono po čemu raspoznavamo da je jedna stvarnost različita od druge. Govoreći o Bogu, spoznajni biljeg ili znak bit će ono po čemu mi spoznajemo da je jedna božanska osoba različita od druge. Na primjer, ono što prvu osobu čini Ocem je očinstvo; ono što drugu osobu čini Sinom je sinovstvo; ono što treću osobu posebno obilježava je pasivno nadisanje. No, očinstvo, sinovstvo i pasivno nadisanje su i osobne vlastitosti božanskih osoba; u kakvom su onda odnosu spoznajni biljezi i osobne vlastitosti?

¹²⁴ DS 531; *STh* I, q. 30, a. 2 kaže: "Premda su u Bogu četiri odnosa, ipak jedan od njih, aktivno nadisanje, nije odijeljen od osobe Oca i Sina, nego pripada i jednom i drugom. I tako, premda je odnos, ipak se ne zove vlastitost, jer ne pripada samo jednoj osobi. (...) Samo se ova tri odnosa: očinstvo, sinovstvo i izlaženje (tj. pasivno nadisanje) nazivaju osobne vlastitosti, kao one koje sastavljaju osobe."

Očito, tri osobne Božje vlastitosti (*proprietates*) su u isto vrijeme i spoznajni biljezi (*notiones*), ali osim tih ima i drugih spoznajnih biljega (znakova) po kojima nam se Božje osobe pokazuju kao među sobom različite i po kojima ih kao takve spoznajemo. Drugim riječima, sve vlastitosti su istodobno i spoznajni biljezi, ali svi spoznajni biljezi nisu vlastitosti.

U Bogu je *pet spoznajnih biljega (znakova)*: govoreći o Ocu, kaže se da je on *Počelo bez počela* i po tome se on razlikuje od Sina i Duha. Prema tome, pripada mu *nerođenost* ili *bezizvornost (innascibilitas)* kao spoznajni biljeg. Osim toga, od njega izlaze i druge osobe: Sin, po rođenju, i Duh Sveti, po nadisanju (koje je zajedničko Ocu i Sinu). Prema tome, razlikovni spoznajni biljezi za Oca su, uz *nerođenost*, također *očinstvo* i *aktivno nadisanje*.

Za Sina se kaže da je počelo koje je od drugog počela (od Oca), i to pasivnim rađanjem ili sinovstvom. U isto vrijeme on je i počelo od kojega je drugi (Duh Sveti), i to po aktivnom nadisanju. Prema tome, po tim spoznajnim biljezima (znakovima), tj. po *sinovstvu* i po *aktivnom nadisanju*, spoznajemo Sina kao različitog od Oca i od Duha, i to su njegovi spoznajni biljezi.

Duh Sveti je počelo koje je od drugoga (od Oca i od Sina), i to po pasivnom nadisanju. Prema tome, Duha spoznajemo kao različitog od Oca i od Sina samo po *pasivnom nadisanju* i ono je njegov spoznajni biljeg.

Budući da je Očevo aktivno nadisanje brojem isto sa Sinovim aktivnim nadisanjem, slijedi da u Bogu ima pet spoznajnih biljega (znakova): *nerođenost*, *očinstvo*, *sinovstvo*, *aktivno nadisanje* i *pasivno nadisanje*.

Ako se pak zajednički gleda na Božje vlastitosti (*proprietates*) i spoznajne biljege (*notiones*), može se zaključiti sljedeće: božanske osobe razlikuju se po svojim *vlastitostima (osobinama)* ili *proprietetima (proprietates)* i po svojim *spoznajnim biljezima* ili *oznakama (notiones)*; znakovi prepoznavanja i raspoznavanja božanskih osoba), koje su po samoj stvari identične vlastitostima. Razlikuju se *pet vlastitosti* i *spoznajnih biljega* po kojima se jedna osoba razlikuje od druge: *nerođenost (innascibilitas)*; za Oca), *očinstvo* (za Oca), *sinovstvo* (za Sina), *aktivno nadisanje* (za Oca i Sina) i *pasivno nadisanje* (za Duha).

6. Pripisivanja

Od proprijeteta i spoznajnih biljega valja razlikovati *pripisivanja svojstava i djelovanja* (*appropriationes*) ili *prisvajanja*. Naime, Božje djelovanje “prema vani” zajedničko je svim trima božanskim osobama, tj. one djeluju kao jedno počelo (*tres creantes - unus Creator*). Kao što je božanska narav jedna, tako je i djelovanje božanskih osoba “prema vani” - jedno; ni jedna osoba ne djeluje “prema vani” zasebno. O tome je govorilo (i svečano proglasilo) više crkvenih sabora i sinoda¹²⁵ koji temelje takvo učenje na Sv. pismu (usp. Iv 5, 17. 21-22; 14, 10; 1 Kor 12, 4-6) i na naučavanju crkvenih otaca; govoreći o jednoj božanskoj naravi, oni naučavaju i jedno jedinstveno Božje djelovanje “*ad extra*”: Otac sve čini po Sinu/Riječi u Duhu Svetom.¹²⁶

No, to Božje djelovanje prema vani (koje je jedno) ipak se nalazi u pojedinim božanskim osobama po nekom redu: Sin ga ima od Oca, Duh od Oca i Sina, a Otac ga ima kao počelo bez počela. S tim u svezi Toma Akvinac kaže: “Kao što božanska narav, premda je zajednička trima osobama, njima pripada nekim redom, ukoliko Sin prima božansku narav od Oca, a Duh Sveti od obojice, tako također i moć stvaranja, premda je zajednička trima osobama, ipak im pripada po nekom redu, jer ju Sin ima od Oca, a Duh Sveti od obojice.”¹²⁷ Upravo u tome se i sastoje pripisivanja (*appropriationes*). Naime, neka se svojstva i djelovanja, koja su zajednička svim trima božanskim osobama, pripisuju ili pridijevaju jednoj osobi kao da su njezino osobno svojstvo. Drugim riječima, *pripisivanje* se sastoji u tome da neko svojstvo ili djelovanje (koje po sebi pripada Trojici) pripisujemo jednoj božanskoj osobi kao da je to njezino osobno svojstvo, kako bismo time bolje istakli specifičnost njezina djelovanja. Tako se Ocu pripisuje stvarateljska moć, uskrisenje Isusa, providnost...; Sinu se pripisuju otkupljenje, mudrost (*Logos*), upravljanje Crkvom (*Glava*)...; Duhu se pripisuju posvećenje, ljubav, karizme, jedinstvo... Važno je pri svemu tome uočiti red djelovanja: od Oca po Sinu u Duhu.

¹²⁵ Govore o tome Prvi lateranski (DS 501), XI. Toledska sinoda (DS 535), Četvrti lateranski (DS 800) i Firentinski sabor (DS 1331).

¹²⁶ Posebice se to odnosi na Atanazija (“Jer Otac po Riječi u Duhu Svetom sve čini, te se tako čuva jedinstvo svetog Trojstva”), Grgura iz Nisse (“Svako djelovanje, koje od Boga izlazi k stvorenju, od Oca kreće i kroz Sina prolazi i u Duhu Svetom se završava”), Ćirila Aleksandrijskog i Augustina.

¹²⁷ *STh* I, q. 45, a. 6 ad 2.

Iz ovoga se vidi da su osobne vlastitosti (*proprietates*) i pripisivanja (*appropriationes*) po sebi slična, jer se pridijevaju osobama. No, u isto vrijeme postoji među njima i bitna razlika koja je u tome što svojstva ili djelovanja, koja se pripisivanjem pridaju jednoj osobi, ne pripadaju samo toj osobi, nego svim trima, dok osobne vlastitosti pripadaju isključivo samo jednoj osobi i samo njoj se pridaju.

7. Međusobno prožimanje božanskih osoba

Svi dosadašnji trinitarni pojmovi vode do zadnjega temeljnog pojma koji sve sažima: bivovanje jedne osobe u drugoj, odnosno međusobno prožimanje božanskih osoba ili *trinitarno prožimanje* ili *pronicanje* (*trinitarna perihoreza*; *perihoresis*, *circumincessio*).¹²⁸ Trinitarno prožimanje ima svoj novozavjetni temelj: “*Ja i Otac jedno smo*” (Iv 10,30. 38; usp. 14,8-9 ss; 17,21), a to bivovanje jednog u drugom i to međusobno prožimanje posvjedočeni su vrlo rano i u Tradiciji.¹²⁹ Augustin kaže da Trojstvo “nije pomiješano, premda je svaki pojedini u svojem vlastitom, a u odnosu na druge posvema u svakom drugome koji sa svoje strane predstavlja cjelinu, i premda je svaki pojedini u drugoj dvojici ili da su druga dvojica u svakom pojedinom, i tako je sve u svemu”.¹³⁰ Firentinski sabor, oslanjajući se na Fulgencija Ruspiskog, opisuje to međusobno prožimanje na sljedeći način: “Zbog toga jedinstva Otac je posvema u Sinu, posvema u Duhu Svetom; Sin je posvema u Ocu, posvema u Duhu Svetom; Duh Sveti je posvema u Ocu, posvema u Sinu.”¹³¹ Drugim riječima, *međusobno prožimanje božanskih osoba kazuje (i označava) da se tri božanske osobe međusobno savršeno pronicu i jedna u drugoj prebiva.*

U govoru o međusobnom prožimanju božanskih osoba, istočni oci su polazili od hipostaza i shvaćali perihorezu (*perihoresis*) kao *aktivno međusobno prožimanje ili pronicanje triju hipostaza*; tome odgovara latinski izraz *circumincessio*, pojam za unutarbožanski život koji znači da se tri božanske osobe u svojoj relacionalnosti međusobno prožimaju, tj. «ulaze» sasvim jedna u drugu. Drugi latinski izraz,

¹²⁸ Bakšić kaže: “Trajno jedna osoba izlazi iz sebe i ulazi u drugu. Osobe postoje zato i po tome što se neprestano, u svakom času, međusobno daju i saopćuju.” (*Presveto Trojstvo*, 354); usp. C. SORČ, Inkarnacijska i eklezijalna dimenzija perihoreze, u: *BS LXIX* (1999.), br. 1, str. 13-30; M. PEHAR, Perihoreza – stari pojam i njegova nova karijera, u: *OŽ 66* (2011.), br. 2, str. 201-218.

¹²⁹ Posebice kod Ireneja, Dionizija Rimskog i Atanazija; klasična formula kod Hilarija, pak, o odnosu Oca i Sina jest: “drugi od drugoga a obojica jedno; nisu oba jedan, nego jedan u drugome, jer u oboma nije nešto drugo” (*De Trinitate* III, 4); “Bog u Bogu, jer je Bog iz Boga” (*De Trinitate*, IV, 40).

¹³⁰ AUGUSTIN, *De Trinitate* IX, 5.

¹³¹ DS 1331.

circuminsessio, izražava više *statički mirno bivovanje* jedne osobe u drugoj; pri tom Latini uglavnom polaze od jedne božanske naravi (od jednosti bîti) i shvaćaju perihorezu kao *međusobno boravljenje* jedne osobe u drugoj (boravljenje se temelji na zajedničkoj naravi). Dakle, *perihoresis* ili *circumincessio* više naglašavaju dinamički, a *circuminsessio* više statički vid.

Naučavanje o perihorezi ima i pastoralno i spekulativno značenje. Pastoralno, jer otklanja svaki triteizam i modalizam; tri su osobe “nepomiješane i nepodijeljene”.¹³² Spekulativno promatrano, iz perihoretskog jedinstva u Trojstvu proizlazi model jedinstva između Isusa Krista i ljudi (usp. Iv 14, 20; 17, 23), ljudi međusobno (usp. Iv 17, 21), kao i između Boga i ljudi.

Iz ove klasične terminologije izveden je zanimljiv sažeti obrazac naučavanja o Trojedinom Bogu: “*Sunt quinque notiones, quattuor relationes, tres personae, duae processiones, una natura, nulla probatio*” (*Postoji pet vlastitosti, četiri odnosa, tri osobe, dva izlaženja, jedna narav, nikakav dokaz*). Ljudski pojmovi i terminologija ne mogu, dakle, obuhvatiti Otajstvo Presvetog Trojstva, ali ga mogu osvijetliti i pomoći čovjeku da misli Otajstvo kao Otajstvo.

SUSTAVNO RAZUMIJEVANJE UČENJA O PRESVETOM TROJSTVU

1. Jedinstvo u Trojstvu

Tvrdnja da je Bog jedan i jedincati pripada temeljnoj poruci starozavjetne objave koju Novi zavjet potpuno potvrđuje.¹³³ Tom porukom Sv. pismo na svoj način preuzima iskonsko pitanje čovječanstva o jedinstvu zbilje. Za biblijsku objavu jedan Bog je temelj jedinstva povijesti spasenja u redu stvaranja i u redu otkupljenja. Povijest spasenja, pak, smjera prema eshatološkom miru (*šalom*), tj. prema iscijeljenom čovjeku, prema čovječanstvu, prema svijetu gdje je Bog “*sve u svemu*” (usp. 1 Kor 15,28). Spasenje čovjeka je vjera u jednoga Boga koji po jednom Gospodinu Isusu Kristu djeluje i spašava čovjeka i u jednom Duhu dijeli mnoštvo darova. Ovdje čovjek nalazi svoj identitet i svoju cjelovitost, jer je uzet i prihvaćen u jedinstvo Oca, Sina i Duha Svetoga. Prema Iv 17, 21 jedinstvo između Oca i Sina temelj je jedinstva Kristovih učenika, koje je usmjereno prema jedinstvu svijeta. To

¹³² Usp. DS 302.

¹³³ Usp. W. KASPER, *nav. dj.*, 435-448; S. KUŠAR, *nav. dj.*, 264-267.

znači da je kršćansko naučavanje o Trojedinom Bogu kršćanski oblik monoteizma koji se mora i hoće potvrditi i obistiniti kao kršćanski odgovor na ljudsko pitanje o spasenju.

Povijest teologije i dogme pokazala je da se problem oko kršćanskog monoteizma dugo i mučno raspravljao, i to na dva fronta: protiv heretičkog *monarhijanizma* i *subordinacionizma*. U mnoštvu raspri presudnu ulogu odigrali su Kapadočani (naravno, njihova tumačenja i razmišljanja pretpostavljaju rezultate prethodnih teoloških razmišljanja o vjeri u Oca, Sina i Duha Svetoga; misli se prije svega na Origena, Tertulijana, Atanazija i druge). U svezi s Bogom kao jednim i jedincatim, posebice je značajan Bazilijev stav. On razlikuje između jednoga po broju (numerički jedan) i jednoga po naravi ili biti (bivstveno jedan). Budući da *numeričko jedno* pretpostavlja količinu, što se daje dijeliti, ono ne dolazi u obzir u pokušaju da se misli Božje jedinstvo. *Jedno po naravi* pak govori o jednostavnosti i jednosti čisto duhovnoga, te se na temelju toga daje reći da je Bog posvema s onu stranu broja, da nije broj, nego je po svojoj naravi jedan.¹³⁴ Polazeći tako od biti ili naravi Božje kao strogo jedinstvene i jedincate, isključeno je trojstvo na različitim razinama (subordinacionizam) kao i trojstvo na jednoj te istoj razini (triteizam).

Grgur Nazijanski tematizira pitanje, kako se unutar bivstvenog jedinstva (bitne jednosti) može misliti neko trojstvo. On podsjeća na Plotinov sustav, po kojem se mnoštvo ne može misliti bez jedinstva, bez Jednoga, a Jedno je ipak vezano uz mnoštvo, u smislu da se obilje Jednoga “razlijeva” u mnoštvo. Kod Plotina se čini da je to nužni proces odvijeka i Grgur to, naravno, odlučno odbacuje jer se to protivi pojmu Boga: ako se Bog nužno “prelijeva” u svijet, ako dakle Bog treba svijet da bi bio Bog, tada on ustvari i nije Bog. Božja transcendencija i sloboda samo su onda sačuvane u zbilji i u našem razmišljanju ako Boga ne mislimo kao onoga koji nužno treba svijet za svoje vlastito samoposredovanje (drugim riječima, da Bog bude Bog, trebao bi mu netko drugi). Da bi se mislilo *jedinstvo* Božje kao *Božje* jedinstvo, valja smjestiti posredovanje jedinstva i mnoštva u samoga Boga, a ne izvan njega, odnosno Boga valja misliti kao apsolutno transcendentnog, a to se pak postiže u priznanju vjere koja ispovijeda imanentno Trojstvo u Božjem jedinstvu.

¹³⁴ Usp. DS 530.

Ivan Damaščanski domislio je tu misao do kraja: kada “odozdo” gledamo prema Bogu, susrećemo se s jednom jedinom bîti; ako pak želimo reći u čemu se sastoji to biće i ta bît (tj. što je u sebi), tad moramo govoriti o Trojstvu osoba. U tom smislu kršćanska vjera čuva Božju monarhiju, ali je konkretizira i precizira u njezinoj unutrašnjoj bîti; tako gledano, *trinitarna ispovijest je konkretni monoteizam*. Time se pokazuje da Bog nije vječni usamljenik, on sam u sebi posreduje jedinstvo i mnoštvo, on je sam u sebi preobilje ljubavi; samo stoga što je on u sebi ljubav (*agape*), može njegovo obilje ljubavi prema svijetu biti shvaćeno kao slobodno i milosno, a ne nužno događanje. Samo zato što je Bog ljubav sam u sebi, može on biti i ljubav za nas.

Ta razjašnjenja prihvaća i *crkveni simbol vjere* te, nakon Niceje i dvaju Carigradskih sabora, ispovijeda jednu bît i jednu supstanciju Božju, a odbacuje svaki triteizam; s tim u svezi XI. pokrajinski sabor u Toledu (675), uz pojam *trinitas*, primjećuje: *non triplex sed trinitas*¹³⁵; *Rimski katekizam* primjećuje izričito da nismo kršteni u *imena*, nego u *ime* Oca, Sina i Duha Svetoga¹³⁶, a papa Pio VI., u buli *Auctorem fidei* (1794), drži da se može govoriti o Bogu *in tribus personis distinctis*, ali ne *in tribus personis distinctus*.¹³⁷

Novi vijek uglavnom je napustio konkretni monoteizam kršćanstva u korist apstraktnog teizma jednoga osobnog (personalnog) Boga koji kao savršeni “ti” stoji nasuprot čovjeku, ili pak “iznad” čovjeka kao imperijalni gospodar i sudac.¹³⁸ Upravo stoga to teističko razumijevanje jednoosobnog Boga novovjekog teizma dolazi u bezizlazan položaj, tražeći nekog sučelnika nasuprot Bogu; nalazeći ga u svijetu i u čovjeku, stavlja Boga i svijet u nužni odnos, a time taj teizam više ne može očuvati Božju transcendentnost i slobodu u ljubavi. Ako, dakle, hoćemo i u mišljenju dosljedno čuvati i održati biblijsku poruku o Bogu kao o apsolutnoj i savršenoj slobodi u ljubavi, onda je trinitarna vjeroispovijest Sv. pisma svakako prihvatljiva i vjerodostojna za vjerničko mišljenje.

¹³⁵ Usp. DS 528.

¹³⁶ Usp. *CATECHISMUS ROMANUS* II, 2, 10.

¹³⁷ Usp. DS 2697.

¹³⁸ Taj teizam filozofski su u raspravi s Hegelom zastupali kasni idealisti Weisse, Fichte, Sengler i dr.

Time nije narušena otajstvenost Trojstva. Naime, razlika između ljubavi koja vlada među ljudima i Božje ljubavi može se izraziti tako da se kaže kako čovjek ljubav *ima*, a Bog ljubav *jest*. Budući da čovjek ljubav ima, ova ne sačinjava svekoliko njegovo biće; on je s drugima ljubavlju povezan, a da nije s njima jedne biti (ljubav naime utemeljuje kod ljudi intimno i duboko zajedništvo osoba, ali ne i istovjetnost biti). Nasuprot tome, Bog *je* ljubav i ta njegova bit je apsolutno jednostavna i jedincata; stoga tri osobe Presvetog Trojstva posjeduju jednu jedincatu bit, a njihovo jedinstvo je jedinstvo biti, a ne zajedništvo osoba. Ovo Trojstvo u jedinstvu jedne biti je nedokučivo otajstvo Presvetog Trojstva koje ne možemo razumski shvatiti, nego samo donekle i tek u nekim polazištima približiti vjerničkom razumijevanju.

2. Trojstvo u jedinstvu

Budući da je trojstvo božanskih osoba u jedinstvu božanske biti za ljudski razum nedokučiva i neistraživa tajna, polazište za sustavno "razumijevanje" trojstva božanskih osoba može biti samo objava.¹³⁹ Da bi se razumjelo otajstvo Trojstva u jedinstvu *kao* otajstvo, ne polazi se, dakle, od jedne božanske biti i njezinih unutrašnjih očitovanja (spoznaje i volje), nego od objave Oca po Sinu u Duhu Svetom. Polazeći od toga otajstva kršćanske stvarnosti spasenja, nastoji se "shvatiti" otajstvo (tajna) triju božanskih osoba.

Sustavno polazište naučavanja o Presvetom Trojstvu nalazi se u Isusovoj oproštajnoj molitvi u Ivanovu evanđelju (usp. Iv 17; tzv. *velikosvećenička molitva*). Ta je molitva izrečena u trenutku rastanka, kad je došao Isusov "čas" (prema kojem teži sva Isusova egzistencija, *eshaton*; usp. Iv 17, 1. 5. 7), te ta molitva ima značajke Isusove oporuke. U njoj je, u času ispunjenja, sažet svekoliki smisao Kristova spasenjskog djelovanja, i to u trinitarnom obliku. U njoj je dana *in nuce* (u srži) cjelokupna teologija Presvetog Trojstva:

a) *Smisao naučavanja o Trojstvu*: Isusova velikosvećenička molitva započinje riječima: "Oče, došao je čas; proslavi Sina svojega, da Sin tvoj proslavi tebe". Radi se o eshatološkom času, o završnom i nenadmašivom ispunjenju spasenja čovjeka i svijeta. Taj čas spasenja događa se u Isusovom križu i uzvišenju; to je eshatološka

¹³⁹ Usp. W. KASPER, *nav. dj.*, 448-468; S. KUŠAR, *nav. dj.*, 267-274.

objava Božja. Otac proslavlja Sina po uzvišenju, a time se proslavlja sâm Otac po Sinu; u proslavi Sina objavljuje se i pokazuje vlastita Očeva slava; to je ista ona slava koju Sin od vječnosti ima kod Oca (r. 5). Prema tome, riječ je o eshatološkoj objavi vječne Božje bîti, o Božjem boštvu; veli se da Bog posjeduje slavu svojega boštva oduvijek u tome da Otac proslavlja Sina i Sin Oca.

U tu vječnu doksologiju uvode se sada vjernici. Oni su u vjeri prihvatili i priznali objavu Očeve slave po Sinu i Sinove po Ocu; tako je Sin u njima proslavljen (r. 10). Ova se proslava događa po “drugom Branitelju”, po Duhu istine. On naime uvodi vjernike u svu istinu; no, budući da on ne govori ništa sam od sebe nego samo ono što je Isusovo i što Isus ima od Oca, on priznaje slavu Sina i slavu Oca (usp. Iv 16, 13-15). Sâm Duh jest i čini da bude konkretno prisutna vječna doksologija Oca i Sina u Crkvi i u svijetu. On je eshatološko ostvarenje slave Božje, njezina prisutnost u povijesti. To je moguće stoga što i sâm izlazi od Oca (usp. Iv 15, 26) i jer je on, kao Duh istine, objava i slava (*doxa*) vječne slave samoga Boga. Središnji iskaz i svrha trinitarne vjeroispovijesti, dakle, zapravo nije neko naučavanje o Bogu, nego doksologija, eshatološka proslava Boga. U trinitarnoj vjeroispovijesti radi se o davanju slave Oca po Sinu u Duhu (“Slava Ocu po Sinu u Duhu Svetom”). U toj liturgijskoj hvali objavljuje se eshatološki-definitivno vječna slava Boga Oca i Sina i Duha Svetoga. Eshatološka proslava Boga istodobno je spasenje i život svijeta (“A ovo je život vječni: da upoznaju tebe, jedinoga istinskog Boga, i koga si poslao - Isusa Krista”; r. 3). Ova ispovijest vjere, prema Sv. Pismu, nije tek apstraktna spekulacija, nego udioništvo (participacija), zajedništvo života. Prema tome, u trinitarnoj vjeroispovijesti radi se o *imati zajedništvo s Bogom*, radi se o udioništvu na životu koji je Bogu vlastit. Stoga se može reći da teološko učenje o Presvetom Trojstvu ima svoj smisao u napetošću prožetom jedinstvu doksologije i soteriologije.

Napetošću prožeto jedinstvo doksologije i soteriologije znači da priznavanje Božje slave ne znači poniženje čovjeka. Priznavanje apsolutnoga Božjeg subjektiviteta ne znači podjarmljivanje ili ukidanje subjektiviteta čovjeka, dapače, ono spašava, oslobađa i usavršuje čovjeka. Smisao čovjeka i svijeta, njihov život i njihova istina sastoji se u proslavi Trojedinoga Boga; po toj proslavi mi bivamo uvedeni u unutartrijstvenu proslavu te imamo zajedništvo s Bogom.

b) *Sadržaj naučavanja o Trojstvu*: prema Isusovoj velikosvećeničkoj molitvi, proslava Boga i život svijeta događaju se time da se Bog Isusa Krista spozna i prizna kao “jedini pravi Bog” (r. 3); jedinstvo i jedincatost su predikati koji kazuju Božju bîti. Radi se, dakle, opet o spoznaji Božje bîti, Božjega boštva. No, ova spoznaja Božje bîti razlikuje se od filozofijskoga i starozavjetnog monoteizma po tome što ona uključuje spoznaju onoga kojeg je Otac poslao (r. 3) i koji je jedno s Ocem (r. 21s.; usp. 10, 30). Svijet, naime, nije spoznao jedincatost Božju, tek onaj koji je od vječnosti jedno s Ocem obznanio je to i objavio Očevo ime (r. 25 s.; usp. 1,18). Spoznaja jedinstva i jedincatosti Božje moguća je po spoznaji jedinstva Oca i Sina. U ovo jedinstvo trebaju biti uključeni također i vjernici, “da budu jedno kao što smo mi jedno” (r. 22), te da u tom jedinstvu budu savršeno jedno (r. 23). To jedinstvo vjernika međusobno, kao i jedinstvo s Ocem i sa Sinom je, kako u cijelom Novom zavjetu tako i kod Ivana, djelo Duha Svetoga; u Iv 14, 15-24 ta se sveza jasno pokazuje. Dolazak i ostanak Duha istodobno je ponovni dolazak Isusa i njegovo boravljenje kod vjernika, po čemu je Isus u njima kao što je i u Ocu.

Objava Trojstva je, dakle, objava najdublje, svijetu sakrivene bîti jedinstva i jedincatosti Božje koja, sa svoje strane, utemeljuje jedinstvo Crkve i po njoj jedinstvo svijeta. Time je naučavanje o Presvetom Trojstvu po sadržaju kršćanski oblik monoteizma; točnije: nauk o Trojstvu konkretizira onu prvotno apstraktnu tvrdnju o jedinstvu i jedincatosti Božjoj, određujući u čemu se to jedinstvo sastoji. Jedinstvo Božje određuje se kao zajedništvo Oca i Sina, a neizravno i uključeno također kao zajedništvo Oca i Sina i Duha, dakle kao jedinstvo u ljubavi. Zajedništvo ljubavi u Bogu nije kao zajedništvo među ljudima, zajedništvo različitih bića, nego zajedništvo u jednoj bîti (u jednom biću); tu vrijedi: “Sve moje tvoje je i tvoje moje” (r. 10). Augustin je to ovako izrekao: “Trojstvo je jedan i jedincati Bog, a jedan i jedincati Bog je Trojstvo.”¹⁴⁰ Naučavanje o Presvetom Trojstvu je, dakle, konkretni monoteizam.

c) *Otajstvo Trojstva (“problem” teologije Trojstva)*: već je rečeno da se trinitarno jedinstvo (*communio*) razlikuje od jedinstva-zajedništva (*communio*) među ljudima; ono je jedinstvo u jednoj te istoj bîti, a ne zajedništvo različitih bića. Ovdje je posrijedi

¹⁴⁰ AUGUSTIN, *nav. dj.* I, 4.

analogija sve veće razlike, uza svu sličnost.¹⁴¹ Stoga je konkretan način i oblik trinitarnog jedinstva uz istodobnu razliku osoba za nas nedokidiva tajna. Ipak, Isusova velikosvećenička molitva (usp. Iv 17) daje i u ovom, od svih najtežem, pitanju teologije Presvetog Trojstva polazišta i putokaze za daljnje i dublje promišljanje. Odgovor još jednom polazi od životnog gibanja davanja i primanja, tj. od gibanja ljubavi koja je sâm Bog. Pri pozornijem promatranju Ivanova teksta otkrivaju se unutar spomenutog gibanja tri različite relacije (odnosa): *Otac* je onaj koji daje i šalje; on je *beziskonski iskon ljubavi*, čisti izvor i čisto sebedarje. *Sin* prima od Oca život, slavu, moć, ali on to ne prima da bi se toga kao “plijena uhvatio”, da bi to posjedovao i uživao, nego da bi se toga opet “lišio” (usp. Fil 2, 6 s) kako bi to dalje davao. Ljubav koja bi se posvema ispunila u dvoje, te ne bi težila preko te granice, bila bi samo drugačiji oblik egoizma; stoga je Sin *posrednik* i čisto posredovanje, čisto davanje dalje. U *Duhu* napokon vjernici primaju dar Oca po Sinu, da bi imali udjela u daru. Duh nije ništa sam od sebe, on je čisto primanje, čisti dar i čisto darivanje. U tome je on čisto ispunjenje, vječna radost i blaženstvo, čista savršenost bez kraja i konca. Budući da je on izraz ekstaze ljubavi u Bogu (“radosni kliktaj ljubavi Oca i Sina”), Bog je u njemu i po njemu od vječnosti onaj koji sebe nadilazi, čisto preobilje. Kao darovanost u Bogu, Duh je eshatološki dar Božji svijetu, konačno posvećenje i dovršenje svijeta.

Savršeno zajedništvo (*communio*) u jednoj Božjoj bîti ne isključuje, dakle, razlike u načinu posjedovanja ove bîti. U *Ocu* ljubav je kao čisti iskon koji se razdaje, u *Sinu* kao čisto davanje dalje i čisto posredovanje, u *Duhu* kao radost čistog primanja. Ta tri načina, u kojima subsistira jedna Božja bît (ljubav), u određenom su smislu nužna, jer se ljubav ne može drugačije misliti; u tom smislu trinitarna vjeroispovijest ima za vjeru unutrašnju uvjerljivost i prihvatljivost. Ipak ono ostaje tajna, jer se radi o nužnosti u ljubavi, a time i u slobodi, što nije moguće ni iz čega deducirati prije nego li se njezina objava dogodila, niti je moguće nakon njezine objave racionalno uvidjeti. Logika ljubavi ima upravo u svojoj ni iz čega izvedivoj i nedokučivoj slobodi svoju unutrašnju skladnost, očevitost i uvjerljivost.

¹⁴¹ Usp. DS 806: “Jer između Stvoritelja i stvorenja ne može se navesti sličnost, a da se između njih ne bi trebala navesti i još veća nesličnost.”

Svaki od tri načina u kojima subsistira jedna ljubav Božja može se pojmiti samo u odnosu na druga dva. Otac kao čisto sebedarje ne može biti bez Sina koji prima. Budući da Sin ne prima nešto nego sve, *on jest* (= postoji) tek u/po darivanju i primanju. No, on ne bi primio Očevo sebedarje kad bi ga samo za sebe zadržao i ne bi ga dalje darovao. On postoji tako što prima samog sebe sasvim od Oca i opet se Ocu posvema predaje, proslavljajući sa svoje strane Oca, kako se to veli u velikosvećeničkoj molitvi. Ova obostrana ljubav, međutim, još jednom teži dalje: ona je čisto davanje samo onda ako se lišava svojeg jedinstva u dvojstvu, te iz čiste milosti uključuje jednoga Trećeg u kojem je ljubav kao čisto primanje, koji jest (postoji) tako što sebe prima iz zajedničke ljubavi između Oca i Sina. Tri osobe Presvetog Trojstva jesu, dakle, čista relacionalnost; one su relacije u kojima jedna Božja bît subsistira svaki put na nezamjenjivo drugačiji način; osobe su subsistentne relacije.

Ostaje ipak pitanje: koja korist od sustavnog prikazivanja naučavanja o Presvetom Trojstvu? Kakve ima veze takvo prikazivanje s doksološkim i soteriološkim smislom trinitarne vjeroispovijesti? Prvi odgovor na to pitanje već je dan: radi se o *uvidu vjere (intellectus fidei)*, o unutrašnjem razumijevanju vjere. Time se ne misli na razumsko shvaćanje, u okvirima i po mjeri ljudskog razuma (*ratio*) koji bi bio, u odnosu na vjeru, veći i sveobuhvatniji, te bi kao takav mogao poslužiti kao mjerilo. Naprotiv, radi se o shvaćanju iz vjere i o razumijevanju u vjeri, što ne izvodi iz vjere i ne uvodi u neko navodno "više znanje". Radi se, dakle, o dubljem uvođenju u samu vjeru, o vjerničkom shvaćanju otajstva kao Otajstva, kao tajne neistražive ljubavi i upravo po tome uvjerljive.

Time je pripremljen i drugi odgovor. Budući da je otajstvo ljubavi najviše mjerilo koje je uspostavila sama objava, odatle proizlaze mjerila za novo i dublje shvaćanje stvarnosti. Trinitarno jedinstvo zajedništva kao *communio* iskazuje se, po analogiji, kao *model kršćanskog razumijevanja stvarnosti*, a iz trinitarne vjeroispovijesti proizlazi i *model kršćanske duhovnosti nade i nesebičnog služenja po snazi nade*.

Dakle, teološko naučavanje o Trojedinom Bogu sadrži sumu cjelokupnoga kršćanskog otajstva spasenja, jer Presveto Trojstvo je unutrašnji i transcendentalni ni iz čega izvedivi uvjet mogućnosti spasenja. Samo stoga što je Bog u sebi savršena sloboda u ljubavi, može on biti slobodom u ljubavi također prema vani. Bog

Otac je po Isusu Kristu svome Sinu u Duhu Svetom spas svijeta. Otac kao iskon bez iskona je temelj i cilj povijesti spasenja; od njega sve proizlazi i k njemu se sve vraća. Sin kao čisto posredovanje u Bogu istodobno je posrednik kojeg Otac šalje i koji nam daruje Duha Svetoga. Konačno, Duh kao punina u Bogu eshatološka je punina svijeta i čovjeka. Kao što je on Božji put prema vani, tako on uzrokuje i povratak svekolike stvorene stvarnosti k Bogu. Po Duhu se soteriologija ponovno dovršava u doksologiji, a u nju će jednom, na kraju vremena kada Bog bude "sve u svemu", biti uključena svekolika stvarnost (usp. 1 Kor 15,28).

LITERATURA

1. Obvezatna:

ATANAZIJE VELIKI, *Pisma o Kristu i Duhu*, Služba Božja, Makarska, 1980.

COURTH FRANZ, *Bog trojstvene ljubavi*, KS, Zagreb, 1999.

KUŠAR STJEPAN, *Bog kršćanske objave*, KS, Zagreb, 2001.

2. Preporučena:

ALFARO J., *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Queriniana, Brescia, 1987.

ANSELMO CANTERBURYSKI, *Proslogion*, Demetra, Zagreb, 1997.

ARENAS O. R., *Teologia della rivelazione. Gesù epifania dell'amore del Padre*, Piemme, Casale Monferrato, 1989.

AUGUSTIN A., *Ispovijesti*, KS, Zagreb, 1983.

BAJSIĆ V., *Granična pitanja teologije i prirodnih znanosti* (skripta), Zagreb, 1991.

BAKŠIĆ S., *Presveto Trojstvo*, Zagreb, 1941.

BALTHASAR H. U. von, *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes*, u: *MySal* 2, 15-36.

ISTI, *Posebnost kršćanskog doživljavanja Boga*, u: *OŽ* 41 (1986.) 277-282.

ISTI, *Mysterium paschale. Sveto trodnevlje smrti, pokopa i uskrsnuća našega Spasitelja*, KS, Zagreb, 1993.

BAZILIJE VELIKI, *Duh Sveti*, Služba Božja, Makarska, 1978.

BOFF L., *Trinità e società*, Cittadella Editrice, Assisi, 1987.

BONAVENTURA (Sveti), *Put duha k Bogu*, KS, Zagreb, 1974.

BRAJIČIĆ R., *Opravdanje čistog uma. U svjetlu transcendentálnih odnosa*, FTI, Zagreb, 1988.

CODA P., *Evento Pasquale, Trinità e Storia*, Città Nuova, Roma, 1984.

ISTI, *Dio Uno e Trino*, Paoline, C. Balsamo, 1993.

CONGAR Y., *Der Heilige Geist*, Herder, Freiburg, 1982.

COZZI A., *Manuale di dottrina trinitaria*, Queriniana, Brescia, 2009.

ĆURIĆ J., *Dokazivanje Božje opstojnosti nekoć i danas*, u: *Kateheza* 4 (1982.) br. 2, 49-66.

- DENZINGER H. - SCHÖNMETZGER A., *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Herder (XXXVI izd.), Barcelona-Freiburg-Rim 1976.
- DOGAN N., *Isus na križu. Samoobjava trojstvenog Boga u umiranju i smrti*, u: *Riječki teološki časopis* 1 (1993.) 4-24.
- EKUMENSKO VIJEĆE CRKAVA, *Teologija o Duhu Svetom u dijalogu Istoka i Zapada*, KS, Zagreb, 1998.
- FORTE B., *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Paoline, Roma, 1985.
- FORTMANN E. J., *The Triune God. A Historical Study of the Doctrine of the Trinity*, London, 1972.
- FROSINI G., *La Trinità mistero primordiale*, EDB, Bologna, 2000.
- GALOT J., *Upoznajmo i slavimo Oca. Nacrt teologije o Ocu*, UPT, Đakovo, 1999.
- GOLUB I., *Prisutni. Misterij Boga u Bibliji*, GK, Zagreb, ³1995.
- ISTI, *Duh Sveti u Crkvi*, KS, Zagreb, 1975.
- ISTI, *Prijatelj Božji*, Naprijed, Zagreb, 1990.
- G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg-Basel-Wien, ⁵2007.
- GRGUR IZ NISSE, *Velika Kateheza*, Služba Božja, Makarska, 1982.
- HEINZ G., *Bog se ne otkriva samo riječima*, u: *Svesci* 47 (1982.) 8-14.
- HILL W. J., *The three-personed God*, Washington D. C., 1982.
- JOZIĆ B., *Isus je Sin Božji. Oglеди o genezi arijanizma*, u: *CuS* 27 (1992.) 65-77.
- KASPER W., *Ima li Bog još smisla?*, u: *BS* 60 (1990.) 1-9.
- ISTI, *Bog Isusa Krista*, UPT, Đakovo, 1994.
- KATEKIZAM KATOLIČKE CRKVE, HBK, Zagreb, 1994., str. 69-86 (br. 198-278); 121-127 (br. 430-455); 191-207 (br. 683-747).
- KNOCH W., *Bog traži čovjeka. Objava, Pismo, Predaja*, KS, Zagreb, 2001.
- KORDIĆ I., *Odnos filozofije i teologije*, u: *Filozofska istraživanja* 12 (1992.) 983-995.
- KOZELJ I., *Savjest. Put prema Bogu*, FTI, Zagreb, 1988.
- KÜNG H., *Postoji li Bog?*, Naprijed, Zagreb, 1987.
- ISTI, *Biti kršćanin*, Zagreb-Sarajevo, 2002.

- KUSIĆ A., *Filozofski pristupi k Bogu*, CUS, Split, 1980.
- KUŠAR S., *O praksi naravne teologije u Bibliji*, u: OŽ 46 (1991.) 432-445.
- ISTI (prir.), *Otajstvo Trojedinoga Boga*, Zagreb, 1994.
- ISTI, *Kad velim Bog. Kršćanski govor o Bogu - izazov našem vremenu?*, Teovizija, Zagreb, 1997.
- ISTI, *Vihor i oganj. Iskustvo Duha Svetoga u Crkvi i pojedincu*, Teovizija, Zagreb, 1998.
- LADARIA L. F., *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Piemme, Casale Monferrato, 1999.
- LATOURELLE R., *Teologia della rivelazione*, Cittadella, Assisi, 1983.
- LEON-DUFOUR X. (ur.), *Rječnik biblijske teologije*, KS, Zagreb, 1969.
- LUBAC De H., *La fede nel Padre, in Cristo, nello Spirito. Saggio sulla struttura del simbolo apostolico I*, Marietti, Torino, 1970.
- MACAN I. (ur.), *Filozofija u susret teologiji. Radovi simpozija*, FTI, Zagreb, 1989.
- MANARANCHE A., *Le monotheisme chretien*, Cerf, Paris, 1985.
- MESNARD J., *Bog po Isusu Kristu*, u: *Svesci* br. 34 (1979.) 59-65.
- MURRAY J. C., *Problem Boga u Bibliji*, u: *Svesci* br. 10 (1968.) 27-35.
- MILANO A., *Persona in teologia*, Ed. Dehoniane, Napoli, 1984.
- ISTI, *Trinità*, u: BARBAGLIO G. - DIANICH S. (ur.), *Nuovo dizionario di teologia*, Paoline, Alba, 1985., 1782-1808.
- MILANO A. - PAVAN A., *Persona e personalismi. Studi di teologia trinitaria*, Ed. Dehoniane, Napoli, 1987.
- MOLTMANN J., *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Kaiser, München, 1972.
- ISTI, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Kaiser, München, 1980.
- ISTI, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, Kaiser, München, 1991.
- O'CARROLL M. (ur.), *Trinitas. A Theological Encyclopedia of the Holy Trinity*, Washington, 1987.
- ORIGEN, *Počela*, Split, 1985.
- PAVIĆ J. - TENŠEK T. Z., *Patrologija*, KS, Zagreb, 1993.

- PUŠKARIĆ Đ., *Što kaže suvremena teologija o Presvetom Trojstvu?*, u: *CuS* 16 (1981.) 297-316.
- ISTI, *Otajstvo Trojstva i Crkve u propovijedanju Sv. Augustina*, u: *CuS* 21 (1986.) 5-20.
- RAHNER K., *Theos im Neuen Testament*, u: ISTI, *Schriften zur Theologie I*, Benzinger, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1954., 67-91.
- ISTI, *Der dreifaltige Gott als transzedenter Urgrund der Heilsgeschichte*, u: *MySal* 2, 317-401 (tal. izd. III, 401-507).
- ISTI, *Temelji kršćanske vjere: uvod u pojam kršćanstva*, Ex libris, Rijeka, 2007
- RAHNER K. - VORGRIMMLER H., *Teološki rječnik*, UPT, Đakovo, 1992.
- RATZINGER J., *Uvod u kršćanstvo*, KS, Zagreb, 1972.
- ISTI, *Zum Personenverständnis in der Theologie*, u: ISTI, *Dogma und Verkündigung*, Kaiser, München 1977., 205-223.
- RICOEUR P., *Religija, ateizam, vjera*, u: *Jukić* 9 (1979.) 72-94.
- REBIĆ A., *Religiozno iskustvo Duha u Bibliji*, u: *BS* 59 (1989.) 40-66.
- SALVATI M. G., *Teologia trinitaria della croce*, LDC Leumann, Torino, 1987.
- SCHEFFCZYK L., *Lehramtliche Formulierungen und Dogmengeschichte der Trinität*, u: *MySal* 2, 146-219.
- SCHIERSE, F. J., *Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung*, u: *MySal* 2, 85-130.
- SCHNEIDER A., *Na kraju ostaje tajna*, u: *OŽ* 40 (1985.) 216-226.
- ISTI, *Na putovima Duha Svetoga*, FTI, Zagreb, 1991.
- SERENTHA' L., *Gesù Cristo rivelatore del Padre*, Ut Unum sint, Roma, 1977.
- ŠAGI-BUNIĆ T., *Povijest kršćanske literature I. Patrologija od početka do sv. Ireneja*, KS, Zagreb, 1976.
- TAMARUT A., *Bog – Otac i Majka*, KS, Zagreb, 2002.
- TOMA AKVINSKI, *Izabrana djela*, Globus, Zagreb, 1981.
- ISTI, *Suma protiv pogana*) I-II, KS, Zagreb, 1993.-1994.
- TOPIĆ F., *Čovjek pred objavom Boga u misli Hansa Ursa von Balthasara*, Vrhbosansak katolička teologija, Sarajevo, 2006.
- VARONE F., *Nevolje s odsutnim Bogom. Religija, ateizam, vjera: tri pogleda na tajnu*, KS, Zagreb, 1998.
- WERBICK J., *Misliti Božje Trojedinstvo?*, u: *Svesci* 87-88 (1996.) 3-11.

- WERNER M., *Le origini del dogma cristiano I-II*, Rubbettino, S. Mannelli 1997.
- WIPFLER H., *Grundfragen der Trinitätsspekulation. Die Analogiefrage in der Trinitätslehre*, Regensburg, 1977.
- ZENGER E., *Der Gott der Bibel. Sachbuch zu den Anfängen des alttestamentlichen Gottesglaubens*, KBW, Stuttgart, 1979.

K R A T I C E

- AG - *Ad Gentes* (Dokumenti Drugoga vaticanskog sabora)
- BS - *Bogoslovska smotra*
- DF - *Dei Filius*, dogmatska konstitucija Prvoga vaticanskog sabora
- DS - DENZINGER H. - SCHÖNMETZER A., *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Herder (XXXVI izd.), Barcelona-Freiburg-Rim 1976
- DT - FRIES H. (prir.), *Dizionario teologico interdisciplinare*, I-III, Paoline Torino ²1977
- DV - *Dei Verbum* (Dokumenti Drugoga vaticanskog sabora)
- GK - Glas Koncila
- GS - *Gaudium et spes* (Dokumenti Drugoga vaticanskog sabora)
- EN - *Evangelii nuntiandi*, apostolski nagovor pape Pavla VI.
- KS - Kršćanska Sadašnjost
- MySal - FEINER J. - LÖHRER M. (ur.), *Mysterium Salutis*, Queriniana, Brescia 1967
- NDTB - ROSSANO P. - RAVASI G. - GIRLANDA A. (prir.), *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*, Ed. Paoline, C. Balsamo 1988
- NZ - Novi zavjet
- OŽ - *Obnovljeni život*
- PO - *Presbyterorum ordinis* (Dokumenti Drugoga vaticanskog sabora)
- RBT - LEON-DUFOUR X., *Rječnik biblijske teologije*, KS, Zagreb 1969
- SM - RAHNER K. (prir.), *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, I-IV, Freiburg i. B. 1967-1969 (tal. izd. I-VIII, Brescia 1974-1977)

- Sth - Sv. TOMA AKVINSKI, *Summa theologiae*
- SZ - Stari zavjet
- UR - *Unitatis Redintegratio* (Dokumenti Drugoga vaticanskog sabora)
- VS - *Veritatis splendor*, enciklika Ivana Pavla II.

Kratice biblijskih knjiga, usp. Biblija, Stvarnost, Zagreb 1968.

SADRŽAJ

U V O D.....	3
1. <i>Središte i objekt trinitarne teologije</i>	3
1.1. <i>Zadaća i cilj teologije</i>	7
2. <i>Metoda: povijest i ontologija.....</i>	8
I. ČOVJEK PRED MISTERIJEM BOGA: SPOZNAJA BOGA I SKRIVENOST BOŽJA	11
1. <i>Religija.....</i>	12
2. <i>Bog filozofa.....</i>	13
3. <i>Ateizam</i>	15
3.1. <i>Odnos ateizma i teologije</i>	18
4. <i>Naravna teologija (naravna spoznaja Boga): smisao i vrijednost.....</i>	21
4.1. <i>Naravna teologija u Svetom pismu</i>	22
4.2. <i>Red stvaranja i red otkupljenja</i>	25
4.3. <i>Naravna teologija i Crkveno učiteljstvo</i>	26
4.4. <i>Soteriološka vrijednost naravne spoznaje Boga</i>	27
5. <i>Govor o Bogu i problem analogije.....</i>	29
II. SPOZNAJA BOGA U VJERI	32
1. <i>Božja objava.....</i>	32
2. <i>Objava Božje skrivenosti i otajstvenosti.....</i>	35
3. <i>Dogmatska konstitucija Dei Verbum</i>	37
4. <i>Povijesni karakter objave</i>	39
5. <i>Neki važniji pojmovi.....</i>	40
III. BOG U ISKUSTVU VJERE STAROG ZAVJETA:	42
JAHVE, BOG IZRAELOV	42
BOŽJA OBJAVA U STAROM ZAVJETU	44
STAROZAVJETNI MONOTEIZAM.....	46
OBJAVA IMENA BOŽJEGA: JAHVE	52
1. <i>Značenje Božjeg imena Jahve</i>	55
2. <i>Jahve i povijest.....</i>	59
2.1. <i>Božja prisutnost u povijesti</i>	60
2.2. <i>Božja transcendencija nad poviješću.....</i>	61

2.3. Antropološko-socijalne posljedice	62
PROGRESIVNE ETAPE BOŽJE OBJAVE U STAROM ZAVJETU	64
1. Doba patrijarha (Post 12-50).....	64
2. Oslobođenje i Savez	65
3. Zakon	68
4. Izraelsko kraljevstvo i profetizam	68
5. Povijesne i Mudrosne knjige	72
6. Apokaliptička književnost	73
TEMELJNE ISTINE O BOGU U STAROM ZAVJETU.....	74
VAŽNOST STAROGA ZAVJETA ZA KRŠĆANSTVO	78
IV. BOG U ISKUSTVU VJERE NOVOG ZAVJETA:	80
BOG ISUSA KRISTA	80
NOVOZAVJETNI MONOTEIZAM.....	83
BOG - SVEMOGUĆI OTAC	85
1. Bog kao "Otac" u Starom zavjetu	88
2. Bog kao "Otac" u Novom zavjetu	91
2.1. Isus - objavitelj Oca	92
2.2. Konkretno lice Boga Oca	97
ISUS KRIST - SIN OČEV: ISUSOV GOVOR O BOGU	100
OBJAVA U ISUSOVU ŽIVOTU: IMPLICITNA KRISTOLOGIJA.....	103
1. Isusovo krštenje	104
2. Isusovo naučavanje i propovijedanje	105
3. Isusova čudesa	107
4. Isusova smrt	108
5. Isusovo uskrsnuće i silazak Duha Svetoga.....	110
ISUS KRIST, PUNINA OBJAVE: VRIJEDNOST KRISTOVA GOVORA O BOGU.....	113
1. Utjelovljenje kao otajstvo objave	114
2. Krist, subjekt i objekt objave.....	114
3. Trinitarna dimenzija objave	115
DRUGI DIO.....	117
U V O D.....	118
I. PRIPRAVA OBJAVE TROJEDINOGA BOGA	119
PRIPRAVA OBJAVE TROJEDINOGA BOGA U STAROM ZAVJETU	120
II. NOVOZAVJETNA OBJAVA TROJEDINOGA BOGA.....	124

KERIGMA O KRALJEVSTVU BOŽJEM	124
1. Odnos između Isusa i Boga Oca	125
2. Identitet i sinovska svijest povijesnog Isusa.....	128
DUH SVETI - GOSPODIN I ŽIVOTVORAC	130
1. Isus i Duh Sveti	130
PASHALNI DOGAĐAJ KAO TROJSTVENI DOGAĐAJ	134
1. Pashalna večera - ključ za tumačenje Pashe Novog saveza	134
2. Pashalni događaj kao čin Oca.....	135
3. Pashalni događaj kao čin Sina	137
4. Pashalni događaj kao čin Duha.....	138
NOVOZAVJETNO UTEMELJENJE VJERE U JEDNOGA I JEDINOGA BOGA KAO OCA, SINA I DUHA SVETOGA	140
1. Trinitarni izričaji u Pavlovim poslanicama	142
2. Trinitarno razmišljanje u Ivanovoj teologiji	144
ZAKLJUČAK O NOVOZAVJETNOJ VJERI U BOŽJE TROJSTVO	150
III. NASTAJANJE I POVIJEST DOGME O PRESV. TROJSTVU	152
PREDNICEJSKO DOBA: PRESVETO TROJSTVO - ŽIVLJENO I ISPOVIJEDANO U CRKVI	155
1. Presveto Trojstvo u liturgiji i u kršćanskom životu	155
2. Apologete, prva krivovjerja i prvi teolozi (II.-III. st.)	158
2.1. Antitrinitarna krivovjerja i rana teologija o Presvetom Trojstvu	161
OD NICEJSKOG SABORA DO SREDNJEG VIJEKA	168
1. Nicejski sabor (325. g.)	169
2. Postsaborske rasprave; Kapadočani	171
3. Carigradski sabor (381. g.).....	173
4. Augustinova teologija o Presvetom Trojstvu.....	176
PROBLEMATIKA NAKON NICEJSKO-CARIGRADSKOG SIMBOLA	178
1. Filioque.....	179
DALJNI RAZVOJ TEOLOGIJE O PRESVETOM TROJSTVU	184
IV. SUSTAVNO NAUČAVANJE O TROJEDINOM BOGU.....	190
1. Filozofski pojmovi u definiciji Presvetog Trojstva	190
TROJSTVO KAO OTAJSTVO VJERE.....	192
OSNOVNI KLASIČNI POJMOVI TEOLOŠKOG NAUČAVANJA O PRESVETOM TROJSTVU	195
1. O Božjim poslanjima	197
2. O Božjim izlaženjima	199

3. O Božjim unutrašnjim odnosima	200
4. O Božjim osobama	201
5. Božje vlastitosti (osobine) i spoznajni biljezi	203
6. Pripisivanja	205
7. Međusobno prožimanje božanskih osoba	206
SUSTAVNO RAZUMIJEVANJE UČENJA O PRESVETOM TROJSTVU	207
1. Jedinstvo u Trojstvu	207
2. Trojstvo u jedinstvu	210
K R A T I C E	221
SADRŽAJ	223