



crkva u svijetu

RASPRAVE I ČLANCI

ŠTO KAŽE SUVREMENA TEOLOGIJA O PRESVETOM TROJSTVU?

(Razmišljanje — I. dio)

Đuro Puškarić

Istina o Presvetom Trojstvu predstavlja središnji misterij novozavjetne objave. Od samih početaka kršćanstva ta je istina žarila s apostolskih spisa i bila je predmet razmišljanja veleuma kršćanstva, koje s pravom zovemo Ocima Crkve. Dosta je prisjetiti se samo nekih odlomaka Sv. pisma N. Z. (Mt 3, 16—17; 28, 19; Iv 1, 1—18. 32—34; 14, 5—31; Ef 1, 3—14) da bi se shvatila sva životnost ove objave, koju je kršćanska zajednica od samih početaka kao takvu prihvatila, prepoznavala, od nje živjela i ljubomorno je čuvala kao dragocjeni dar svoga Boga.¹ I u vrijeme Arijeva krivovjerja, podržavana kolebljivošću rimskih careva koji su često bili više carevi nego vjernici,² Crkva nije nikada prestala vjerovati i naviještati ono, što je već od samih njezinih početaka bilo sažeto i predloženo kao sadržaj vjere u Apostolskom vjerovanju,³ koje je nazvano prvom dogmatikom i prvim katekizmom.⁴

Iako je u pojedinim razdobljima povijesno-spasenjskog hoda Crkve kroz vrijeme i prostor misterij Presvetog Trojstva bio promatran sad pod ovim, sad pod onim vidom,⁵ cjelovitost objave o ovom otajstvu u nauci Crkve nikad nije došla u pitanje; dapače, pročišćavana od raznih natru-

¹ J. LEBRETON, *Histoire de dogme de la Trinité. Des origines au concile de Nicée II*, Paris, 1928, str. 192 sl.

² M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, 1975.

³ J. N. D. KELLY, *Apostolisches Glaubensbekenntnis*, u LThK, 1, 760—762.

⁴ F. LOIDL, *Patrologie*, Wien, 1964, str. 14.

⁵ K. RAHNER, *Dreifaltigkeit*, u LThK, 3, 543—554; ISTI, *Der Dreifaltige Gott als Transzendenten Urgrund der Heilsgeschichte*, u M. S., 2, str. 318 sl.

ha, koje su se počele razvijati u samoj Crkvi od njezinih početaka i koje su se, u biti iste, u različitim razdobljima pojavljivale u okvirima teoloških rasprava,⁶ ta je istina u istim povijesnim razdobljima postala izvor uvijek novih nadahnuća za prepoznavanje starog i sigurnog puta po kojemu čovjek ima pristup Tro-Jednome Bogu: Ocu po Sinu u Duhu Svetome; puta koji je isti Tro-Jedini Bog izabrao da bi došao u susret čovjeku.

I u našem vremenu osjećaju se živi teološki razgovori koji idu za tim, da otkriju modernom čovjeku taj stari i uvijek novi put pristupa Tro-Jednome Bogu. Upravo će ta činjenica biti predmet naših razmišljanja.

Ostavljajući za drugu priliku istraživanje nekih teoloških skretanja, na koje upozorava Crkveno Učiteljstvo u svojoj Izjavi od 8. ožujka 1972,⁷ ovdje se želimo izravno osvrnuti na pozitivne vidove suvremenih teoloških razmišljanja o Presvetom Trojstvu. Da bismo ova razmišljanja učinili po mogućnosti što preglednijima, podijelili smo ih u pet točaka koje čine okosnicu izlaganja.

1. Dvije stvarnosti: Bog i Čovjek

Svojom pastoralnom usmjerenošću, suvremena teologija pokazuje veliko zanimanje za čovjeka koji se nalazi sučelice Bogu Osloboditelju. Zato su u toj istoj teologiji stalno prisutna nastojanja koja žele razjasniti bilo *stvarnost Bog* pred kojim se, kao pred *poznatom nepoznanicom*, nalazi moderni čovjek, bilo pak *stvarnost Čovjek*: biće smješteno u *vrijeme i prostor*, po svojoj biti usmjereno prema stvarnosti koja nadilazi i vrijeme i prostor, *ontološki otvoreno* za stvarnost Bog.

Da bi na što učinkovitiji način mogla *služiti* modernom čovjeku, suvremena je teologija usmjerena, kako ćemo poslije vidjeti, na povijesno-iskustveni put, kojim želi dovesti čovjeka Bogu i na taj način pospješiti ostvarenje spasenjskog zajedništva, koje je već u klici tu — u vremenu i prostoru. obraćajući se suvremenom čovjeku, pritiješnjenu egzistencijalnim problemima sadašnjice, suvremena teologija ne zanemaruje povijest. Ona si s puno odgovornosti postavlja pitanja o povijesnosti spasenja — o njegovu *izvoru*, *tokovima* i *ontološkim uvjetovanostima*.⁸

⁶ Mislim ovdje na poznate trinitarne hereze iz prvih stoljeća Crkve: a) *Modalizam*, po kojemu bi Trojstvo bilo jedan vid Božjeg manifestiranja *za nas*. Po nauci modalista uvijek isti Bog manifestirao bi se naime sad kao Otac, sad kao Sin, sad opet kao Duh Sveti. — Afirmirajući jednu narav Božju, modalizam niječe Osobe koje su—postoje u toj istoj Božanskoj naravi i koja su—postoji u njima. b) *Subordinacionizam*, koji se pojavljuje u različitim oblicima i po kojemu bi Sin i Duh Sveti bili puka stvorenja Oca, već prema redu, prvo ili drugo stvorenje — u konačnici oslabljene moći jednoga boga. c) *Triteizam*, po kojemu bi Otac, Sin i Duh Sveti bili jednostavno tri boga, dok bi njihovo jedinstvo bilo samo pojmovno, a nikako bitno, naravno.

⁷ *Declaratio ad fidem tuendam in mysteria Incarnationis et Sanctissimae Trinitatis a quibusdam recentibus erroribus*, u AAS, 64 (1972) 238—239.

⁸ M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche*, München, 1969, sv. 1, str. 15 sl.

Da bi odgovorili na ova pitanja, suvremeni se teolozi obraćaju s jedne strane povijesti, tražeći u njoj spasenjske događaje koji su kao takvi trajnoga značenja, dok se s druge strane obraćaju čovjeku — *stvorenu malo manjim od Boga* (Ps 8, 6) — tražeći u njemu onu otvorenost za Boga, za koju Karl Rahner kaže da još ne bi bila milost,⁹ ali je možemo nazvati ontološkom korespondentnošću. Upravo po toj karakteristici svojega bitka čovjek je sposoban komunicirati s Bogom. Ta mogućnost proizlazi iz činjenice po kojoj je čovjek razumno i slobodno biće, ontološki usmjeren prema drugome: prema sebi sličnima i prema stvorenjima koja čine dio njegova svijeta. Kroz tu usmjerenost on je kadar otkriti samoga sebe kao dio stvorenoga što ga okružuje, u čijoj sredini on sam živi komunicirajući s njime. Općeći sa sebi sličnim i s materijalnim svijetom svoje okoline, čovjek postaje sposoban da nadiđe kako stvoreni svijet svoje okoline, tako i sebe samoga. Autokomuniciranje pomaže u isto vrijeme samo-određenju čovjeka, po kojemu on otkriva sebe i kao *ne-omeđeno* biće, koje je po svojoj biti usmjeren prema budućnosti; otkriva se zapravo kao *ens in fieri* (biće u nastajanju)! A baš to u nastajanju vodilo bi ga dalje prema jednoj budućnosti u kojoj bi, nadišavši samoga sebe i materijalni svijet svoje okoline, postigao svrhu svoga bivovanja.

Ne smijemo smetnuti s uma da je sama mogućnost susreta čovjeka s Bogom plod stvarateljskog poziva slobodnoga Boga, upućena slobodnom čovjeku u času njegova nastajanja: poziva za suradnju u slobodi. Bog se, dakle, svojim stvarateljskim činom otvara prema *vani*. Izlazi iz svoje *immanentnosti*. Želi se pripočiti, nekoga sobom obdariti; nekoga tko je sposoban prepoznati, spoznati, prihvatiti, voljeti i sebe kroz ljubav darivati. Samo sebedarje čovjeka bio bi svjesni i promišljeni čin, činjen u slobodi za slobodu, koji ima za posljedak oslobođenje — spasenje. Sa strane Božje bio bi to čin milosne silaznosti koja će poslužiti uzlaznosti, uzdizanju čovjeka, zapravo spasenju čovjeka u zajedništvu s Bogom.

Sam po sebi nameće nam se zaključak: Bog želi spasiti čovjeka kroz uzajamno sebedarje. On mu u tom smislu i objavljuje neslućene obzore, koje je čovjek u suradnji s njime kadar dosegnuti. Možemo dakle reći da drugovanje čovjeka s Bogom ima za čovjeka neosporni spasenjski karakter. Tako se u samim začecima dijaloga Boga s čovjekom naziru klice ekonomije spasenja, koja će kroz povijest Staroga zavjeta rasti i razvijati se do svoje punine i preraštajnog stapanja s novozavjetnom stvarnošću, koja će opet sa svoje strane težiti eshatološkoj punini.

Započinjući razgovor s čovjekom, Bog dotiče srž, najosobniji dio čovjekova bitka, čineći sposobnim cijeloga čovjeka da otkrije osobnoga i slobodnog Boga kao različita od sebe i kao izvor svojega bivovanja, a sebe samoga u odnosu prema njemu kao slobodno, ali o Bogu ovisno biće. Božji poziv, koji nailazi na odaziv, otvara tako novi vidik ljudskog bivovanja u slobodi, po kojemu je čovjek sposoban nadići samoga sebe, usmjerujući se i otvarajući prema nekome Drugome, Voljenome i Susretnutome *Ti*.¹⁰

⁹ K. RAHNER, *Theos im N. T.*, u *SzTh*, I, str. 96.

¹⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes*, u *M. S.*, 2, str. 17.

U tom susretu nazire se tako već spomenuta činjenica temeljne otvorenosti ljudskoga bitka prema Bogu koja, istina, po svojoj naravi pripada samome ljudskom biću kao razumnom i slobodnom stvorenju, ali koja mu je ujedno dana Božjim stvarateljskim zahvatom u času samog njegova nastajanja.¹¹ — Stvarajući čovjeka, Bog ga stvori *na sliku svoju, sebi slična* (Po 1, 27); stvori ga naime otvorenim za sebe; sposobnim da razgovara s njime. To u konačnici znači da je čovjek po svojoj naravi biće ontološki pripremljeno i otvoreno za objavljivanje koje počinje razgovorom, dijalogom. I kao što na početku svakoga dijaloga u naravnome redu evidentiramo susret, međusobno otkrivanje i uzajamno prihvatanje sugovornikâ u svoj njihovoj složenosti, tako isto na početku spasenjskog dijaloga ustanovljujemo u jednoj točki susret stvorenoga čovjeka s njegovim Stvoriteljem, otkriće Stvoritelja kao Drugoga, Različitoga Ti, te prihvatanje istoga Stvoritelja kao začetnika spasenjskog dijaloga. U toj točki susreta stječe se, da se izrazimo Rahnerovim riječnikom, tzv. naravna milost (ukoliko je čovjek biće po svojoj naravi otvoreno za Boga), i izvanredna milost, po kojoj stvoreno biće postaje privilegirani sugovornik svoga Stvoritelja; odgovorni suizgraditelj jedne nove povijesti, koja za svoga začetnika ima samoga Boga.¹²

Učinci toga prvog susreta za čovjeka jesu:

- prepoznavanje apsolutnoga *Ti* s obzirom na ograničeno *ja*
- prihvatanje Onoga koji voli i želi spasiti s obzirom na osobnu nemoć
- prihvatanje ponude na razgovor s obzirom na osobnu sposobnost za razgovor
- podređivanje spasenjskom planu s obzirom na osobnu slobodu.

Prepoznavši, prihvativši i susrevši Boga, čovjek dakle postaje svjestan *svoje uloge* u povijesti spasenja. U svojoj ograničenoj neograničenosti on postaje svjestan svoje egzistencijalne otvorenosti prema neizmjernomu. Stigavši do te točke susreta, čovjek postaje svjestan da Bog djeluje na njegov duh i na sve moći njegova bitka, ne budeći samo prirodene spoznaje njegova stvorenoga bitka, nego i pripočevajući mu prave spoznaje o sebi samome. Tako ta točka susreta postaje neprekidna sinteza Božjih inicijativa s jedne i odgovora stvorenoga bića s druge strane.

Inicijativa Božja ne može biti zov u prazno. Ona teži svome kompletiranju, tj. pozitivnom ili negativnom odgovoru sa strane sugovornika, kojemu je upućen poziv na razgovor. Tu dolazi do izražaja spremnost na drugovanje s Bogom po kojoj je čovjek, kao razumno i slobodno stvoreno biće, kadar reći Bogu da ili ne! Dotičemo se tako vrlo važne teme u odnosima između Boga i čovjeka. Radi se naime o ljudskoj slobodi, koje je čovjek u svome odnosu prema Bogu i svijetu svoje okoline, i te kako svjestan. Prihvaćajući Boga kao apsolutnog i slobodnog *Ti*, čovjek, istina, spoznaje sebe samoga kao ograničenog *ja*, ali kao *ja* koji je sposoban slobodno prihvatiti ili odbiti ponude svoga Sugovornika. Čovjek nam se

¹¹ J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, München, 1968, str. 73 sl.; A. BRUNNER, *Die Religion*, Freiburg, 1956, str. 21—92.

¹² K. RAHNER, *Philosophie und Theologie*, u SZTh, VI, str. 91—103.

predstavlja tako u svojoj složenosti: s jedne strane on je ontološki otvoren za Boga od kojega egzistencijalno ovisi, a s druge on je biće koje slobodno raspolaze svojom sudbinom. Zato povijest spasenja i jest povijest vjernosti i promašaja, povijest padova i ustajanja; povijest drugovanja uvijek vjernog Boga s manje vjernim, vjernim ili pak nevjernim čovjekom.

2. Povijest spasenja

Božji zov, koji premošćuje granicu neopipljivog svijeta, nalazi svoj korespondentni odgovor u vremenu i prostoru i počima se ostvarivati preko pojedinih povijesnih faza spoznate i življene stvarnosti koja, jer čini bitnu sastojnicu ljudskoga *biti* u određenom razdoblju, postaje evidentirana — gotovo opipljiva stvarnost: zov — odgovor = razgovor, koji za posljedicu ima niz određenih događaja.

U tom kontekstu možemo govoriti o povijesnosti objave, koju treba shvatiti kao povijesnost riječi i čina koji su se dogodili u određenom vremenu i prostoru, kojih su autori Bog i čovjek, koji imaju značenje i važnu poruku za budućnost i nosioci kojih su poznate biblijske osobe.

Iako je svako ljudsko biće stvoreno *na sliku Božju* i ontološki otvoreno za Boga, započinjući dijalog u povijesno-iskustvenim okvirima, Bog se služi pojedincima koje izabire kao predstavnike određene ljudske zajednice i koje šalje toj istoj zajednici da joj prenesu njegovu poruku koja, iako izrečena ljudskim riječima, poprima značenje same Božje riječi.¹³ Na taj način Bog dopire do čovjeka pojedinca po čovjeku kojega je izabrao iz zajednice i postavio u toj istoj zajednici kao svoga predstavnika.

Treba reći da Božja inicijativa za dijalog sadrži u sebi plan objave koja se projicira u bližu i dalju budućnost, koju ista potvrđuje. Ušavši u prijateljski razgovor s Bogom Noa se spašava i postaje ocem privilegiranog potomstva (Po 7, 1—9; 9—11). Abraham postaje ocem novoga Naroda, Naroda obećanja (Po 15, 5—6; 22, 15—18). Izrael postaje svjestan svoje nacionalne i vjerske identičnosti, Narod Božji i nosilac obećanja (Po 28, 13a—15). Mojsije postaje punosvjesni, od Boga izabrani i poslani vođa Naroda na putu u obećanu zemlju; Naroda s kojim Bog razgovara preko svoga sluga Mojsija (Izl 4, 10 sl.). Drugujući s pojedincima ili Narodom kojemu je odredio veliku zadaću, Bog tim istim pojedincima i Narodu objavljuje svoje ime.¹⁴ Najkarakterističnije objavljivanje Božjega imena jest ono Mojsiju (Izl 3, 14).¹⁵ Razmišljajući o tom događaju Izrael postaje svjestan slobodnog izbora sa strane svoga Boga; činjenica koja je od strane Naroda popraćena divljenjem i apsolutnom podložnošću istome Bogu.

Božje objavljivanje koje se poziva i uključuje poziv na drugovanje, i to ne na bilo kakvo drugovanje Boga s Ocima i njihovim potomcima, nego

¹³ M. SCHMAUS, *nav. dj.*, str. 23 sl.

¹⁴ X. LÉON — DUFOUR, *Bog govori o sebi*, u R. B. T., Zagreb, 1969, 74 sl.

¹⁵ J. RATZINGER, *nav. dj.*, str. 84 sl.

poziv na drugovanje koje se proširuje na sve, prerađuje u zajedništvo spasenja ; tj. u zajedništvo prijateljstva između slobodnih ljudi i osobnoga i slobodnog Boga koji nije nešto što postoji za se, nego *Netko* kojemu se pojedinac i Narod obraćaju sa *Ti*, jer se kao takav, uzimajući udio u povijest konkretnog Naroda, objavljuje svojim djelima i riječima. Svojim djelovanjem i moći on uređuje i upravlja povijesni tok pojedinca i zajednice uvažavajući njihovu slobodu i čineći ih u toj slobodi svojim suradnicima. U tom sklopu treba shvatiti i riječi: *Vidio sam jade svoga naroda u Egiptu . . . Znane su mi muke njegove. Zato sam sišao da ga izbavim iz šaka egipatskih . . .* (Izl 3, 7—8). Te riječi jasno izražavaju Božju spasiteljsku nakanu ,koja će se kroz čitavu daljnju povijest spasenja provlačiti kao zlatna nit: Bog je onaj koji želi spasiti, ali ne sam. On nudi spasenje. Pokazuje put k spasenju, ali traži suradnju. U kojemu stupnju dolazi do izražaja suradnja, u tom omjeru pojedinac i Narod uživaju plodove spasenja. Božji pak zahvat, tada započet, projicira se u budućnost tražeći svojoj svrhovitosti; tj. k spasenju pojedinca i Naroda i u tom smislu pribrajanju Izraela *Sabaotu*¹⁶. Takvo Božje spasiteljsko djelovanje i su-djelovanje pojedinca i zajednice, postavši jednom evidentni u povijesnim kategorijama, bilo u vremenu Noinu, ili Abrahamovu, ili pak onom Mojsijevu ,čine povijesno-spasenjsko događanje (*Heilsgeschichte*) koje je obilježeno sa slijedeće tri oznake:

- taj povijesni susret događa se u slobodi Boga i čovjeka
- na znakovit je način usmjeren prema budućnosti i kao takav je dinamičan i poprma vrijednost trajnosti
- ima veliko spasenjsko značenje za određenu zajednicu hic et nunc — ovdje i sada (*Geschichte*).

Kao takvo, to je događanje različito od događaja koji pripada prošlosti i koji nema neko posebno značenje ni za pojedinca, ni za zajednicu (*Histoire*).¹⁷ Kroza nj se kao nerazdvojna sastojnica provlači nakana njegova Začetnika da u dogledno vrijeme u punini i potpunosti objavi punu istinu o Sebi. I zato nije čudo što i unatoč takvom osobno-povijesnom susretu s Bogom ostaje nepoznanica da li je *Bog Otaca*, koji se objavio Mojsiju jedan jedini Bog (1 Kr 18, 21—39)? Jedinstvenost Božja objavljuje se naime u onom omjeru, u kojem dolazi do izražaja sposobnost, spremnost i pozornost istoga Naroda da čuje i poslušava svoga Boga i da kroz drugovanje s njime teži k suobličenju s njim (Lev 19, 1—2).

S druge strane, jedinstvenost se Božjega bitka očituje kroz Božja djela učinjena u povjesnim okvirima istoga Naroda. Bog se objavljuje tako kao transcendentni, neobuhvatni, moćni, veliki, nevidljivi i potpuno različiti od Izraela (Iz 6; 40, 9-31; Ps 139). Kao takav on je preko svoje riječi (*Dabar Jahve*) i svoga duha (*Ruah Jahve*), kroz svoju mudrost, unatoč svojoj transcendentnosti, aktivno prisutan u povijesti svoga Naroda. Transcendentni Bog objavljuje se dakle kao Bog koji kroz

¹⁶ *SABAOTH*, u Konstanzer Kleines Bibellexikon, Konstanz, 1963, str. 139; H. ERHARTER, *Sabaoth*, u LThK, 9, 186.

¹⁷ A. DARLAPP, *Zur Theologie der Heilsgeschichte*, u LThK, 5, 153—156.

drugovanje s Izraelom kojega želi spasiti, aktivno zahvaća u vrijeme i prostor postajući tako neospornim sudionikom u povijesti svijeta.¹⁸

Treba reći da Božja riječ, njegova mudrost i njegov duh ne djeluju odvojeno od njega, nego kroz njih on sam djeluje u svijetu i opći s čovjekom smještenim u vrijeme i prostor, objavljujući se kao onaj koji sudi i ratuje (1 Sam 17,45), koji voli i spašava (Izl 20,5-6), kao moćni koji pobjeđuje (Izl 14,30). Zato Bog Izraela nije produkt potrebe ili imaginarni posljedak filozofske spekulacije, nego je na temelju svojih određenih zahvata u narodno biće prepoznati *Ti* i spoznati *Različiti* (Iz 31, 3), koji se kao živi (1 Sam 17, 26) pojavljuje i djeluje u povjesnom nacionalnom ambijentu. On je nadalje Susretnuti i Otkriveni (Iz 6, 5), Stvoritelj i Svevladar (Jr 27, 5), Kralj i Gospodin (Ps 95, 3; Mih 4, 13), Otac i Zaručnik (Iz 63, 16; Jr 2, 2), Neopisivi i Nevidljivi (Izl 33, 18-23), uvijek *Živi Ti* (Iz 40, 25) sa svojim osobnim svojstvima. Svojom razornom moći, koja je u isto vrijeme konstruktivno spasenjska, on ostvaruje svoju volju (Izl 14, 28-31). Njegovo milosrđe i dobrotu temeljni su razlozi radi kojih izabire Izraela. Solidan pak temelj sinajskog Saveza jest njegova vjernost i ljubav. Svojom pravednošću on bdije nad Savezom i na taj način upravo je on čuvar pravednosti u Narodu (Lev 26, 14 sl). On je konačno Svetac Izraelov — *Kadoš Izrael* (Iz 1, 4),¹⁹ koji svojom aktivnom prisutnošću u zajednici Izraela, kao Otac, iznutra preporuča samu zajednicu, dajući povijesti Izraela nove, za sam Narod gotovo nesхватljive sadržaje.

Tako pojam Božjeg očinstva zauzima u povijesnoj cjelini Staroga zavjeta posebno mjesto. U tom kontekstu Jahve objavljuje svoj posebni odnos prema čovjeku (Post 1, 26—27). Dosljedno tom odnosu čovjek počinje shvaćati da mu je Jahve Otac, jer je ne samo njegov Stvoritelj, nego i Spasitelj koji spasenjski zahvaća u njegovu povijest.²⁰ Ta stalno rastuća spoznaja oblikuje se kroz različita povijesna razdoblja sve do pune afirmacije i prihvatanja od strane Izraela, postajući tako nerazdvojnomo sastavnicom religioznog ustrojstva Božjega Naroda. Objavom prosvjetljeni pogled unazad zamjećuje da je već u *Početku* Jahve stvorio nebo i zemlju, da je stvorio svakoga čovjeka pozvavši ga iz ne-bitka u bivovanje, te da je stvorio Narod Izraela (Post 1, 3—25; Ps 139, 13; Pnz 29, 9—12). U razvojnom procesu pojma Božjeg očinstva Patrijarsi zauzimaju posebno mjesto, jer u pozadini njihova ponašanja izraelski Narod nazire više očinstvo. Oni su zapravo nosioci mesijanskog obećanja.²¹

Božje očinstvo pojavljuje se u svijesti Izraela u najjasnijem svjetlu upravo u *Izlasku* od kojega zapravo i počima cijeli proces objave u širem smislu riječi. Kroz cio *Izlazak* uočuje se posebna Božja naklonost prema Izraelu koji je, kao Narod, Božji *prvorodenac i sin* (Izl 4, 22—23).

● C. PORRO, *Il mistero di Dio*, Brescia, 1976, str. 21 sl.

¹⁸ B. KRAFT, *Heilig*, u LThK, 5, 89 sl.

²⁰ G. LAMBERT, *La création dans la Bible*, u NRTh 75 (1953), 274—277; J. BRIGHT, *A History of Israel*, London 1960., str. 60—69; L. MORALDI, *La paternità di Dio nell'Antico Testamento*, u RivBib 7 (1959), 44—58.

²¹ S. VERGÈS — J. M. DALMAU, *Dio rivelato in Cristo*, Roma, 1972, str. 59; R. SCHULTE, *Die Selbsterschliessung des Dreifaltigen Gottes* (Die Heilsgeschichte vor Christus), u M. S., 2, str. 49—84.

Nešto poslije taj se pojam pojavljuje u novom svjetlu. Bog se na poseban način objavljuje kao Otac pravednikâ, a pravednici se pojavljuju kao sinovi Božji (Mudr 5, 5), i to s posebnim naslovom koji teži konačnom razvoju objave izuzetnog i jedinog Božjeg očinstva gledom na Mesiju.²²

Treba međutim reći da i pojam Božjega očinstva gledom na Mesiju ima svoj povijesni razvoj. U tom razvojnom nizu posebno mjesto zauzimaju kraljevi, posebno David. Kroz njihov život i djela, koji su znak objave očinske ljubavi prema budućem Mesiji koji će biti slika Očeva, a kojega su oni predlike, naslućuje se spasenje doneseno od Mesije koji je istodobno cilj obećanjâ danih Ocima. U njemu, koji je najdostojniji predstavnik Naroda, Bog žarče voli one koje on predstavlja, jer je samo on na izuzetan način Sin.

Bog je dakle Otac ne samo jer daje život, nego još više: jer nas voli očinskom ljubavlju u svome Mesiji. On je također Gospodin, i to ne samo svega stvorenoga u globalnom smislu, nego i svakog pojedinog čovjeka u sasvim određenom smislu, ukoliko je Otac svih u svome Izabraniku.²³

Osnovna karakteristika ove objave nije samo objavljivanje Božjega očinskog svojstva. To je u konačnici objavljivanje samoga Božjega bitka: Bog je Otac jer voli (Hoš 11, 1—8), ili kako bi to sv. Ivan sažeo: jer je Ljubav (1 Iv 4, 8).

Da bi pokazao svoju neizmjernu moć, Bog se služi svojim Duhom po kojemu djeluje u povijesti i daje život. U Starom zavjetu taj je Duh prepoznat kao *vjetar i dašak* (Izl 14, 21; 15, 10) koji uvijek stoji u službi Jahvinoj kao izvršitelj njegovih povijesno-spasenjskih planova. U nacionalnim okvirima Izraela uvijek je prisutan taj tajnoviti dašak: on uzrokuje kazne u Egiptu da bi oslobodio Izraela, dijeli Crveno more i prisutan je u sklapanju Sinajskog Saveza kao preteča Božanskog zakonodavca (Izl 10, 13; 14, 13; 19, 16). U vrijeme Pravednoga Kralja, tj. Mesije, jer ima stvarateljsku moć, taj će Duh preobraziti pustinju u voćnjak, a voćnjak u šumu i na taj će način proizvesti novo stvaranje (Iz 32, 15). Karakteristično je još za Duha Božjega da u posebnoj mjeri počiva na izabranicima Božjim, u redu njihova poslanja (Br 11, 25—27). Mesijanska vremena bit će tako obilježena posebnom prisutnošću Duha Božjega koji će ispuniti i preobraziti cijelu mesijansku zajednicu u novu, do tada ne iskušanu stvarnost (Iz 61, 1—3; 65, 17).

Svetopisamski tekstovi Staroga zavjeta pokazuju nam dakle jasno postupnu težnju objave prema objavljivanju osobe Duha, koji će biti veliki, zapravo najveći, dar budućega Mesije.²⁴

²² M. J. LAGRANGE, *La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament*, u RB 5 (1908), 481—499; P. TERNAND, *Vocabulaire de Théologie de l'A. T.*, u LumVie 29 (1956), 585—600.

²³ J. ISAAC, *La révélation progressive des personnes divines*, Paris, 1960, str. 35 sl.; R. SCHULTE, *nav. dj.*, str. 57 sl.

²⁴ P. VAN IMSCHOOT, *L'Esprit de Yahvé et l'Alliance nouvelle dans l'A. T.*, u EthL 22 (1936), 201—226; E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Paris, 1968, str. 98—103.

U vršenju svoje svevladarske moći Bog se služi i svojom riječju. Prvi svetopisamski susret s tom riječju pokazuje nam njezinu stvarateljsku moć. Po svojoj riječi Bog je zapravo stvorio sve što postoji. Ona već od samog početka ima smisao poslanja s osobinama imperativnog poziva (Post 1, 3 sl). Jednom izgovorena, ona je neopozivo usmjerena prema nekome ili nečemu. Kroz povijesni tok ona ne objavljuje samo kreativno-spasenjske nakane svoga izvora,²⁵ nego je dapače i sama autor spasenjskog događanja u povijesti.²⁶ Gledana pod tim vidom, riječ Božja nema samo značenje djelotvorne moći: ona ima i značenje objave u užem i širem smislu te riječi. Preko nje se naime Bog priopćuje Mojsiju, objavljujući mu istodobno svoj milosni naum s Izraelom (Izl 34, 27). Kroza nju nadalje isti Bog objavljuje svoju transcendentnost i svetost s jedne strane i svoje neizmjereno milosrđe s druge (Ps 107).

Budući da je manifestacija Jahvine stvarateljske moći prema Izraelu, ta riječ budi u Izraelu poslušnost i egzistencijalno prijanjanje uz svojega Boga. Zbog toga toliko prijanjanje Izraelaca uz Božju riječ koja sadrži sveobuhvatnost objavljivanja Jahvine spasiteljske poruke Izraelskom Narodu.

U posljednjem razdoblju Staroga zavjeta riječ se Božja uprisutnjuje u narodu kroz proročku riječ. Sam Bog govori proroku kroz sne i viđenja i, šaljući ga da bude njegov glas, stavlja mu u usta svoju riječ. Na taj način podsjeća narod na svoju spasenjsku pravednost i, navješćujući tom istom narodu budućnost kao ispunjenje svih obećanja, neprestano mu objavljuje svoju vjernost (Jr 1, 9 sl). U tom smislu sama riječ Božja izabire proroka, čini ga Božjim ustima i, podređujući ga svome utjecaju, čini ga autentičnim poslanikom sebe same (Jr 1, 5; Iz 6, 9; Ez 4—5). Upravo zato proročka riječ i postaje u povijesti Izraela odlučujućim čimbenikom. Kroz nju se sam Bog uprisutnjuje u povijest kao onaj koji naviješta i vlada, spasava i sudi (1 Sam 3, 10 sl; Hoš 6, 5). Proročka riječ postaje tako u Savezu živom stvarnošću koja čini povijesni hod Izraela prema Bogu dramatičnim i dinamičnim.

Razmišljajući o ovim povijesno-spasenjskim danostima, neki teolozi zamjećuju u njima skup pokazatelja koji usmjeruju na hipostatizaciju Riječi, iako je ta tendencija još uočljivija u Mudrosti.²⁷ Zato ne smijemo u našim razmišljanjima ispustiti iz vida starozavjetne izvještaje o Božjoj mudrosti, koja stoji u tijesnoj vezi s Božjom riječi (Jr 8, 9). Prema tim izvještajima mudrost proizlazi od Boga, te shodno tomu posjeduje božanska svojstva kao nepromjenjivost i svemogućnost. Pripada toliko sferi božanskoga da se objavljuje kao gotovo samostalna osoba (Mudr 9, 26—27; Izr 1, 2—33; 8; 9, 1—6; Job 28, 12—28; Bar 3, 9—4, 4).

Iz podudarnosti s novozavjetnim izvještajima (Iv 1, 1 sl.; Kol 1, 15; Heb 1, 2 sl.) može se uočiti jasna tendencija razvoja objave mudrosti koja teži svojoj punini objave u osobi Isusa Krista.²⁸

²⁵ G. VON RAD, *Theologie des A. T.*, München, 1960, sv. 1, str. 225.

²⁶ W. EICHRODT, *Theologie des A. T.*, Berlin, 1959, 2—3, str. 44 sl.

²⁷ E. JACOB, *nav. dj.*, str. 108—109; H. FRIES, *Wort*, u HThG, 1, München, 1962, str. 63; P. CEUPPENS, *Theologia biblica II: De SS. Trinitate*, Roma, 1949, str. 44; J. M. McKENZIE, *The Word of God in the Old Testament*, u ThS 21 (1960), 183—206.

U Mudr 7, 22; 8, 1 mudrost je opisana kao sami Bog koji je aktivno prisutan u svijetu u kojemu objavljuje svoje sveznanje. Iako se ne predstavlja kao Božanska osoba, ipak je kao takva opisana pa se neki egzegeti pitaju: Je li to možda samo opis uosobljenoga božjega svojstva ili je to pak stvarna objava Druge osobe Presvetoga Trojstva?²⁹

Ipak, sa sigurnošću možemo kazati da u Starom zavjetu ne može biti jasnog govora o objavljivanju božanskih Osoba. To je novina Novoga zavjeta, koji je definitivna objava u povijesti spasenja. Promatrajući djelovanje Božje u okvirima starozavjetne objave, možemo reći da duh Božji, njegova riječ i njegova mudrost, iako pokazuju sklonost prema svojoj jasnijoj određenosti i uosobljenosti, ni u kojem slučaju ne stavljaju u pitanje jedinstvenost Božjega bitka, nego upravo preko njih jednobožačka objava Staroga zavjeta dosiže svoju odlučnu savršenost sažetu u Pnz 6, 4: *Jahve je jedan!* Isto tako možemo ustvrditi da je prisutnost Božja u narodu preko predstavnika od njega izabranih i poslanih da navijeste narodu njegov plan spasenja u povijesti samo jedan vid Božje prisutnosti koja teži uprisutnjenju u Predstavniku koji je, po svome izboru i poslanju, kvalificiraniji i različiti od svih predstavnika i izabranika prije njega.³⁰ Kao Pomazanik — Mešiah on će biti sličan bilo kraljevima, bilo svećenicima koji su ga u slici navijestali. Kao Poslani od Jahvea da navijesti njegovu istinu i kao Posrednik svoga naroda (Iz 55, 5—12) bit će također sličan prorocima, ali po svome izvoru i svojoj biti sve će ih nadilaziti.³¹ U tom svojstvu on će biti centar povijesno-spasenjskog Božjeg djelovanja. Kao Emanuel, on će ostvariti spajenjsku prisutnost Božju u svome narodu (Iz 7, 14; Mih 5, 1; Dn 7, 13 sl). Njegovim posredstvom započet će novi Savez kroz koji će Bog prigrliti narod u gotovo nepojmljivo, tako reći ženidbeno zajedništvo, koje će trajati uvijek (Iz 42, 6; Ez 16, 62; Hoš 2, 2). Dolazak Emanuela bit će tako konačna uosobljena Jahvina Riječ svome Narodu. Objavljujući najskrovitije tajne božanskog života, On će naučavati pravu mudrost Jahvinu, koja je u njemu pohranjena i koje je on stvarni nosilac (1 Kor 1, 30).

3. Kristocentizam objave

Cijela povijest Staroga zavjeta sa svojim progresivno rastućim fazama, posmatrana u svojoj cjelini, može se uzeti kao priprava za nadolazeće događaje koji će biti vrhunac objave. Bit će to zapravo Objava Božja i to ne samo po stvoriteljsko-proročkoj riječi, nego još više: objavljivanje kroz utjelovljenu Riječ u kojoj će se sam Bog stvarno uprisutniti u

²⁹ B. BOTTE, *La Sagesse dans les livres Sapientiaux*, u RSPTh 19 (1930), 83—94; R. STECHER, *Die persönliche Weisheit in den Proverbien* c. 8, u ZKTh 75 (1953), 411—451; E. G. BAUXMANN, *Die Proverbien und die Sprüche des Jesus Sirach*, u ZAW 72 (1960) 33—63.

²⁹ F. CEUPPENS, *De conceptu »Sapientiae Divinae« in libris didacticis A. T.*, u Ang 12 (1935), 333—345.

³⁰ A. FEUILLET, *Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique*, u RB 60 (1953) 170—202. 321—346; A. GELIN, *Expérience et attente du Salut dans l'Ancien Testament*, u LumVie 15 (1954), 9—20.

³¹ E. DHENIS, *Testimonium Jesu de se ipso*, Roma 1958., str. 20.

vremenu i prostoru. Utjelovljena Riječ objedinit će u sebi spomenuti dvojaki vid objave; tj. onaj koji se događa po riječima i djelima izabranika Božjih i onaj koji će se dogoditi u Riječi, postavši tako Objavom kroz djela i riječi same utjelovljene Riječi koja će biti ispunjenje svih obećanja i ujedno početak jedne nove povijesne stvarnosti. Prosvjetljeni svjetlom novozavjetne objave, znamo tko je ta u vremenu i prostoru utjelovljena Riječ: Isus Krist — Mesija, koji se objavljuje ne kao netko, tko je slučajno nadodan Božjem planu spasenja, nego kao onaj koji stoji u srži toga plana od samih njegovih začetaka.³² Isus Krist se tako pojavljuje kao neosporni objedinitelj cijele povijesti spasenja, koja od samih svojih začetaka teži k njemu kao svome uviru i od njega teče dalje, kao od svoga izvora, težeći opet k njemu, svojoj eshatološkoj punini.³³ Zauzimajući centralno mjesto u povijesti spasenja, Krist nam se predstavlja kao ispunjenje svih obećanja, kao definitivni objavitelj Božjeg plana spasenja, te konačno kao sama Objava Božja među nama. Kristova objava pruža nam tako prevažne i konačne spoznaje o Bogu, koje potvrđuju starozavjetnu objavu. Po toj objavi Bog je jedini Stvoritelj svega (Mt 11, 25; Iv 17, 5—24). Kao apsolutna istina i bitno duhovno biće, on nije vezan za prostor pa će mu se shodno tomu i njegovi poklonici, nevezani za Jeruzalem ili koje drugo mjesto, klanjati u duhu i istini (Iv 4, 23). Njegova svetost odsjeva kroz njegove vjernike i ništa je ne može zasjeniti.³⁴ On je apsolutni gospodar povijesti koji upravo u svom utjelovljenom Sinu objedinjuje sve njezine faze. Objavljujući Boga kao imanentno biće, Krist nam priopćuje važne spoznaje o Bogu gledom na nas. Isusova objava o Božjem očinstvu i izjave o njegovom Božjem sinovstvu (Mt 10, 29. 32—33; Lk 12, 32) zauzimaju u tom kontekstu posebno mjesto.³⁵ Sama nam ta objava pruža dvojaku istinu:

S jedne strane, iz nje u svoj jasnoći izranja istina o posebnom Isusovu sinovstvu. U tom sklopu treba posmatrati i sam način na koji se Isus obraća Bogu Ocu. Taj je način sasna poseban; to je zapravo pravi obiteljski način koji podrazumijeva potpunu, osobnu i savršenu spoznaju roditelja.³⁶ Iz te spoznaje proizlazi njegov jedinstveni odnos prema Ocu i neposredna svijest njegova poslanja. On je dakle potpuno svjestan svoje mesijanske uloge, svoga jedinstvenog Božjeg sinovstva³⁷ i Duha Gospodnjega koji počiva na njemu (Lk 4,18). Zato je on i kadar pretočiti u riječi spoznaje koje ima o Ocu i Duhu, koji mu je zajednički s Ocem.³⁸ On se zapravo objavljuje kao produžetak i ujedno punina Božjeg objavlji-

³² J. BLANK, *Krisis. Untersuchungen zur iohanneischen Christologie*, Freiburg, 1964, str. 191; H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche*, Freiburg 1956, str. 300.

³³ M. SCHMAUS, *nav. dj.*, str. 43.

³⁴ R. SCHNACKENBURG, *Gottesherrschaft und Reich*, Freiburg, 1961, str. 70.

³⁵ Usp. G. KITTEL, *TWzNT I*, 4—6.

³⁶ A. GEORGE, *Le Père et le Fils dans les Evangiles Synoptiques*, u *LumVie* 21 (1956), 21—40; CH. DUQUOC, *Christologie. L'homme Jésus*, Paris, 1968, str. 280.

³⁷ M. B. VAN JERSEL, »Der Sohn« in *den synoptischen Jesusworten*, Leiden 1961., str. 166; G. VOSS, *Die Christologie der Lukanischen Schriften in Grundzügen*, Brüggge, 1965, str. 85 sl.; CH. DUQUOC, *nav. dj.*, str. 50.

³⁸ P. BENOIT, *La divinité de Jésus dans les Evangiles Synoptiques*, u *LumVie* 9 (1953), 47—76.

vanja među nama (Iv 7, 16), želeći nas učiniti dionicima istoga Očeva Duha.³⁹ Shodno tomu i njegova su djela, sukladna njegovim riječima, manifestacija stvarnog čina Božjeg očinskog zagrljaja nas posinjenih u Sinu.⁴⁰ Dapače, njegove same riječi objavljuju Očeva Poslanika, a njegov sinovski odnos prema Ocu potvrđuje da su on i Otac jedno: tj. Bog (Iv 17, 21).⁴¹ Nije dakle teško prepoznati u njemu isklijanu mladicu Jišajeva panja (Iz 11, 1—5).

S druge strane, Kristova nam objava, kako već rekosmo, pruža i drugu istinu, koja se tiče nas samih, a to je istina o našem posinaštvu. Naime, iz Isusovih riječi shvaćamo, da se kroz ljubav utjelovljenog Sina Bog Otac daruje svakome od nas, želeći nas spasiti i tako učiniti dionicima svoga božanskog života. On to postiže tako, da čin Sinovljeve poslušnosti uz našu suradnju proizvodi u nama stanje sinovstva, kojemu je začetak u poslušnosti Sina,⁴² koji je upravo kao Sin slika Očeva (Iv 14, 9) i u tom svojstvu obnovitelj izvorne slike u čovjeku na koju smo stvoreni. Obnovljeni tako poslušnošću Jedinorođenoga, postajemo mnogi u njemu jedno, rođeni po milosti, dok On sam kao Prvorođeni među mnogom braćom ostaje jedan, u naravi rođeni Bog od Boga, Svjetlo od Svjetla, pravi Bog od pravoga Boga. I dok u njemu objedinjeni kličemo Oče naš (Mt 6, 9—13), puni zanosa slušamo njegove riječi o njegovu Ocu (Iv 14, 21), koji nas u njemu ljubi (Iv 16, 27). U tom smislu Sin je manifestacija Božje očinske ljubavi među nama. Zbog svoga jedinstvenog položaja u povijesti spasenja, On predstavlja očinsku i sinovsku ljubav otajstveno objedinjene u jednoj osobi. Tako očinska ljubav koja se objavljuje u Sinu, na poseban način dolazi do izražaja u predanju jednorodenoga za nas (Fil 2, 6—11; Kol 1, 15—20).⁴³ Poniženje Jedinorođenoga istodobno ima za posljedak novo, u krvi Kristovoj, s Bogom izmireno stvorenje.

Na taj način Krist nas čini dionicima samoga Božanskog života i Duha ljubavi koji mu je zajednički s Ocem. Tako se u jasnom svjetlu objavljuje Kristova središnja funkcija u povijesti spasenja, koja se sastoji u prinošenju žrtve za grijeh (Heb 10, 12) koja ima za posljedak naše izmirenje s Njegovim i našim Ocem i izlivanje Duha Svetoga, u kojemu imamo zajedništvo po Sinu s Ocem; tj. u objavljivanju i aktualizaciji ekonomije spasenja, kojoj je začetnik Tro-Jedini Bog.⁴⁴

Gledano u tom svjetlu, velika novost Kristove objave jesu i njegove izjave o Duhu Svetome (Mt 28, 19; Lk 4, 18—19; Iv 3, 34; 7, 37—39; 15,

³⁹ J. MOINGT, *Connaître le Père dans le Fils*, u Ch 12 (1965), 195—202.

⁴⁰ A. GEORGE, *Les miracles de Jésus dans les Evangiles Synoptiques*, u LumVie 33 (1957), 7—24; P. H. MENOUD, *La signification du miracle selon Nouveau Testament*, u RHPR 1948—49, str. 173—194.

⁴¹ F. J. SCHIERSE, *Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung* (Der Vater Jesu), u M. S., str. 93.

⁴² K. RAHNER, *Theos im N. T.*, u SzTh I, str. 166.

⁴³ W. KOESTER, *Der Vater-Gott in Jesu und Lehre*, u Sch 16 (1941), 481—495; I. BONFIGLI, *Padre mio e Padre vostro*, u ViCr 25 (1955), 289—302; P. DE HAES, *Fili in Filio*, u ColectMachl 38 (1953), 674—678; H. FRIES—J. RATZINGER, *Einsicht und Glaube*, Freiburg, 1962, str. 421.

⁴⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Trinitätsoffenbarung als endgültige Gottesoffenbarung*, u M. S., 2, str. 50—53; J. PFAMMATTER, *Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes im Neuen Testament*, u M. S., 2, str. 272—290.

26) koji se i sam objavljuje (Dj 2, 3—4; 10, 44—46). Dosljedno tomu, onaj koji se po krštenju Kristovu spušta na nj pokazuje se kao različna i ujedno jednaka Osoba onima s kojima se istodobno objavljuje (Mt 3, 16—17; Mk 1, 10—11; Lk 3, 22; Iv 1, 32—34). I više, u njemu Otac pokazuje Sina i u njemu Sin komunicira s Ocem (Lk 10, 21). To nas navodi na zaključak da oni, koji opće u istome Duhu, posjeduju toga istog Duha u zajedništvu božanskog života i to na taj način da taj isti Duh nije supstancija Oca i Sina nego je, iako su-postoji u istoj supstanciji Oca i Sina, Osoba različna i od Oca i od Sina, koja čini zajedništvo njihova unutar-trojstvenog života tajnovito stvarnim zajedništvom, koje se manifestira kroz među-osobne, ljubavljive prožete odnose, po kojima je svaka od Triju Osoba različna u odnosu prema drugima dvijema, iako su sve tri tajnovito objedinjene u nikad okušano zajedništvo života koje u jedinstvu iste supstancije ili naravi dopušta različnost Osoba, a isključuje različnost bití (Iv 10, 30, 38; 14, 16—17). Od toga zajedništva života Isus se nikada ne dijeli pa shodno tomu možemo reći da u njemu djeluje nedjeljivo Trojstvo: Otac koji šalje Sina (Rim 8,32), Sin koji sluša Oca (Fil 2,8) i utjelovljuje se i Duh Sveti silom kojega postaje plodno djevičansko krilo Bogo-majke (Lk 1, 31—35). Taj isti Duh pokazuje se u času Isusova krštenja i ostaje nad Isusom, kako bi se ispunilo Izajino proroštvo (Iz 42, 1). Odatle i mesijanska moć Kristova, kojom u sili Duha izgoni đavle (Mt 12, 28). I samo Kristovo poslanje tako je tijesno povezano s Duhom, da odbijanje istog Duha postaje najvećim grijehom (Mk 3, 28—30).⁴⁵

Zanimljivo je da Kristova objava ne ostavlja mjesto sumnji, da bi on bio možda poslan od Oca i Duha Svetoga. On je nedvosmisleno jasan kad ističe svoje poslanje samo od Oca (Iv 3, 17; 10, 36; 17, 18). Razlog toga isticanja bila bi po našem mišljenju usmjerenost Očinstva na Sinovstvo i konačno na posinaštvo.

U sklop naših razmišljanja izvrsno se uklapaju i obećanja Duha učenicima (Lk 24, 49; Iv 14, 26; 15, 26; 16, 7). Ta obećanja tako jasno ocrtavaju božansku osobnost Duha Svetoga, da se ona nikako ne može zamijeniti s jednostavnom božanskom moći ili pak s božanskom supstancijom koju bi Otac i Sin dijelili, participirajući na njoj kao na nečemu što bi bilo izvan njih (Mt 10, 20; Mk 13, 11; Lk 12, 12).⁴⁶ I sam Kristov nalog za krštenje nedvosmisleno potvrđuje stvarnost božanske osobnosti Duha Svetoga koji je u istoj božanskoj naravi ili supstanciji nerazdvojno sjedinjen u nedjeljivo zajedništvo božanskog života i dostojanstva s druge dvije Osobe Presvetoga Trojstva (Mt 28, 19), i to tako sjedinjen da ista, jedna i nedjeljiva božanska narav su-postoji u Trima Osobama Trojstva ne kao stvarnost od njih različita, nego tako da su upravo te *Tri Osobe* jedina, sama, prava, nedjeljiva, nevidljiva, besmrtna i svemoguća božanska narav. Navedeni svetopisamski tekstovi objavljuju nam još jednu istinu naše svete vjere. Oni naime ističu poslanje Duha Svetoga u vrijeme i prostor kao djelo Oca i Sina, ističući ipak Oca kao počelo poslanja.⁴⁷

⁴⁵ F. J. SCHIERSE, *nav. dj.*, str. 97—102.

⁴⁶ F. CEUPPENS, *De Sanctissima Trinitate*, Roma, 1949, str. 115.

⁴⁷ X. LÉON—DUFOUR, *Poslanje Duha Svetoga*, u R. B. T., 921.

Ta nam činjenica da naslutiti tajnu unutar-trojstvenog ili imanentnog Božjeg života koja stoji u tijesnoj vezi s ekonomijom spasenja. Iz te veze izranja Bog Otac kao onaj koji je, kao Počelo poslanja Sina i Duha Svetoga u vrijeme i prostor u spasenjskom smislu, ujedno Počelo Božanstva u imanentnom trojstvenom životu: od njega je naime u jedinstvu božanske naravi vječno rođen Sin i od njega prvotno u jedinstvu te iste naravi izlazi Duh Sveti, jer je vječno rađajući Sina istome dao moć da i od njega izlazi Duh Sveti kao što izlazi od Oca. Ta Sinova moć posljedica je dakle njegova vječnog rađanja od Oca. Da bi ipak jasno istakao da Duh Sveti i od njega izlazi, Krist to pokazuje u prvome ukazanju učenicima poslije svoga uskrsnuća (Iv 20, 22). Otac i Sin objavljuju se tako kao jedan princip bilo izlaženja, bilo poslanja Duha Svetoga, a Duh Sveti predstavljen je kao onaj koji izlazi od Oca i Sina ili od Oca po Sinu.

Iz rečenoga izranja lik Krista koji je svjestan svoga božanskog sinovstva, svoga centralnog položaja u povijesti spasenja i konačno svoga stvarnog udioništva u trojstvenom božanskom životu i zato svjestan svoga božanskog poslanja.⁴⁸ On je stoga neosporna Objava božanskog trojstvenog života i u tom svojstvu objavitelj punine ljubavi i spasenja koje se upravo kroz njegovu osobu iz imanentnosti prelijeva u vrijeme i prostor.

4. Crkva

Isus je u apsolutnom smislu sažetak savršene Božje pravednosti i istodobno izražaj neograničenog milosrđa Boga Oca. Po njemu se ostvaruje neopoziva spasiteljska volja Božja, koja je odbljesak one svemoći, po kojoj je Bog jedini Gospodar povijesti; Onaj koji je objedinjenu i obnovljenu u Kristu usmjeruje prema njezinoj eshatološkoj punini. U Isusu se konačno usavršava Božji savez s ljudima. Nadilazeći svoje *materijalno* i prostorno značenje, taj savez prerašćuje u *duhovnu*, neograničenu stvarnost s općim značenjem: postaje *stvarnost u nama* (Lk 17, 21). Budući da je sam Isus neosporni centar te nove stvarnosti, prihvaćanje njega postaje bitan uvjet za svakoga tko želi ući u tu stvarnost koja je predokus života vječnoga (Iv 8, 12) i koja se počima ostvarivati u ovome svijetu kroz naviještanje *Kraljevstva Božjega* (Mt 4, 23; 10, 7). Samo pak Kraljevstvo Božje, koje je uspoređeno jednom sa sijačem (Mt 13, 4—16), drugi put su gorušičinim zrnom (Mt 13, 31—32), treći put s kvascem (Mt 13, 33), pa s blagom i biserom (Mt 13, 44—46), te konačno s velikom mrežom (Mt, 47—50) glavna je tema Isusova propovijedanja.

Naviješteno već u Starom zavjetu, to je Kraljevstvo tako tijesno povezano s osobom Utemeljitelja da se mirne duše može govoriti o *Mističnoj Osobi* koja je sva ispunjena prisutnošću Duha.⁴⁹ I kao što je u životu Kristovu vidna prisutnost Duha Svetoga, isto je tako ta tajnovita prisutnost uočljiva u Crkvi, jer upravo u Duhu Svetome Isus ostaje trajno prisutan među svojima sve do konca svijeta (Mt 28, 20). Duh Sveti, tajnovito

⁴⁸ KALAJDŽIĆ—DUDA, *Jesmo li sami na putu*, Zagreb, 1980, str. 14 sl.

⁴⁹ H. MÜHLEN, *Eine Person in vielen Personen*, Paderborn, ³1968.

prisutan u Crkvi kao njezina *duša*, čini istu Crkvu sposobnom za prepoznavanje istina koje joj je povjerio božanski Učitelj (Iv 14, 26).

Kao jedan i nedjeljivi Duh Oca i Sina, Duh Sveti je poslan od Oca i Sina u vrijeme i prostor da oživi novo stvorenje, suobličeno slici Sina Božjega. On nam u tom svojstvu i priopćuje klicu božanskog života. Na taj način djelovanje Duha Svetoga ulazi u isti spasenjski plan objave Jahvea-Oca, koja dolazi do izražaja kroz poslanje Sina i ustrojstvo njegova Mističnog Tijela, a kojoj je cilj da nas, posinjenu djecu, učini dionicima istoga Duha Božjega. Kristovo Mistično Tijelo živi tako od Kristova Duha, koji mu je zajednički s Ocem. Zato i možemo reći da u *zajedništvu* života s nama Otac dolazi po Sinu i da ga ostvaruje u Duhu Svetome. Na isti način i mi imamo uzlazni put k Ocu: po Sinu u Duhu Svetome. Sin bi tako bio jedan: Glava i udovi (Dj 9, 5), trs i mladice (Iv 15, 5), put i domovina u jednom (Iv 15, 5—6). Ta je istina izražena u euharistijskom slavlju snažnim liturgijskim jezikom, rječima: *Po Kristu i s Kristom i u Kristu...* Zajedništvo božansko-ljudskog ili ljudsko-božanskog ostvaruje se dakle u vremenu i prostoru u Crkvi, koja se, kao Mistično Tijelo, prepoznaje i kao djelo Duha Svetoga.⁵⁰ U njoj je, stoga, prosvijetljenoj i vođenoj Duhom Svetim, Objava, tj. Krist i njegova poruka, uvijek trajno prepoznavana, prihvaćena i naviještena kao živa stvarnost.

Budući da je potpomognuta trajnom prisutnošću Duha Istine (Iv 14, 16, 17), Crkva ne može pogriješiti u tumačenju Kristove poruke; inače bi zanijekala sebe i svoj Izvor. Poučena Duhom Svetim (Iv 14, 26), ona ne naučava bilo čiju nauku, nego istinu onoga koji je na otajstven način stalno prisutan u njoj, čineći je svojim sakramentom u ovome svijetu.⁵¹

Oživljena Duhom Svetim, Crkva snagom Davaoca života (Dj 2, 4) na novi život rađa svoju djecu. Preporođenjem Dvanaestorice u taj novi život i njihovim postavljanjem u temelj nove stvarnosti, stari Savez biva obnovljen i preporođen u novu stvarnost Crkve, u kojoj se ostvaruje toliko željeno, mistično i neraskidivo, gotovo ženidbeno (Ef 5, 32) zajedništvo života naroda s Bogom. Stoga je i poruka spasenja koja u njoj postaje življena stvarnost i koju ona pronosi na svome povijesnom hodu kroz vrijeme i prostor, autentična poruka Božja. Svjesna takvoga svoga identiteta, Crkva je kroz povijest svijeta trajna jeka objaviteljske Božje Riječi i istodobno objekt trajne Božje ljubavi.

U Crkvi je od prvih početaka živa svijest o dubokoj stvarnosti Božjega bitka. Ona nedvosmisleno isповijeda jedinstvo Božje naravi i trojstvo Osobâ. Trajno vjeruje u Boga Oca Stvoritelja svega stvorenoga, koji je izvor i počelo njezina nastajanja (Mt 16, 16 sl). Vjeruje u Boga Sina koji je njezina glava i put k Ocu. Vjeruje također, u Duha Svetoga, gospodina

⁵⁰ J. DUPONT, *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris, 1967, str. 501—519; G. BARDY, *Le Saint-Esprit en nous et dans l'Église, d'après le Nouveau Testament*, Albi, 1950, str. 80-154.

⁵¹ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Roma, 1970, str. 77—124.

i životvorca, koji je njezina duša i princip jedinstva unutar nje same i nje s Bogom (1 Kor 12, 4—11; Rim 8).⁵²

Važnost i životnost te vjere posebno je uočljiva u liturgijskim slavljinama, koja već od samih početaka izražavaju duboku svijest Crkve o Bogu Ocu, koji nam dolazi u susret po svome Sinu, da bi u Duhu Svetome stupio u zajedništvo života s nama.⁵³ Uz liturgijske manifestacije trinitarne vjere u prvobitnoj Crkvi, važno mjesto zauzimaju svjedočanstva slavnih predstavnika Crkve, koji u svojim spisima jasno izdižu činjenicu utjelovljenja Riječi kao objavu velike ljubavi Boga Oca prema ljudima; objavu koja se ostvaruje poslanjem Sina i izlivanjem Duha Svetoga.⁵⁴

Iz svega toga možemo zaključiti da u vjeri prvobitne Crkve neosporno, zapravo centralno mjesto zauzima istina o Tro-Jednome Bogu.⁵⁵ Kad god je bilo potrebno, Crkva je tu vjeru branila i tumačila njezin sadržaj. Činila je to i čini s toliko žara i sigurnosti, jer upravo na taj način ističe svoju svijest da je jedini, pravi i najsigurniji tumač objave, povjerene joj od njezina božanskog Utemeljitelja.⁵⁶

Crkva postaje tako jeka Božje Riječi upućene ljudima smještenim u vrijeme i prostor koji je pozornica povijesno-spasenjskih zbivanja, želeći postati riječ-odgovor svijeta Bogu. U tom smislu Riječ-odgovor teži objedinjenju božanskog i ljudskog razgovora u zajedništvu Crkve, želeći prerasti u eshatološko zajedništvo nebeske Crkve, u kojoj će *Bog biti sve u svemu* (1 Kor 15, 28). Držim da u ovom kontekstu možemo govoriti o eklezio-centrizmu, kojemu bismo u teološko-pastoralnim istraživanjima morali posvetiti više pozornosti, i koji bismo bez sumnje trebali staviti uz Kristo-centrizam, naglašeni ga promatrajući pod vidom Kristo-eklezio-centrizma.

5. Dva vida istoga misterija

Tok našega izlaganja logički nas vodi svojoj završnici. Pred nas se stavlja dvojako pitanje: da li je Bog koji djeluje u ekonomiji spasenja isti Bog koji živi u imanentnosti božanskoga života? Ako jest, kojemu od ta dva vida Božjega djelovanja i života treba dati prednost u teološko-pastoralnim istraživanjima?

⁵² B. GHERARDINI, *La Chiesa arca dell'Alleanza*, Roma, 1971.

⁵³ P. BORGOMEO, *L'Église de ce temps dans la Prédication de Saint Augustin*, Paris, 1972, R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im Neuen Testament*, Wien, 1966.

⁵⁴ *Der Klemensbrief LVIII, 2; LXVI, 6*: FUNK—BIHLMAYER, *Die Apostolischen Väter*, Tübingen, 1924; J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, London, 1960, str. 66—68.; J. B. LIGHTFOOT—J. R. HARMER, *The Apostolic Fathers*, Michigan, 1965, str. 55—58.

⁵⁵ J. MOINGT, *Théologie Trinitaire de Tertullien III*, Paris, 1966, str. 636—639; G. BARDY, *La théologie de l'Église de Saint Irénée au Concile de Nicée*, Paris, 1947, str. 154 sl.; M. LODS, *Précis d'histoire de la théologie chrétienne du au début du IV siècle*, Paris, 1966.

⁵⁶ J. N. D. KELLY, *nav. dj.*, str. 123—125; ORTIZ DE URBINA, *Nicée et Constantinople. Histoire des Conciles Oecuméniques I*, Paris, 1963.

Prije svega treba reći da se Bog kroz starozavjetnu objavu objavljuje kao apsolutni misterij. Iako razgovara s ljudima, svojim izabranicima, njega ipak nitko ne može vidjeti u ovom životu. Upravo taj i takav Bog objavio se Ocima i s njima povijesno surađivao, tvorno djelujući u određenom povijesnom prostoru, objavljujući im se po svojoj riječi i svome duhu, koji je gotovo nerazdruživi pratilac Božje riječi, koju kao takvu i čini prepoznatljivom.⁵⁷ U jedinstvu dakle sa svojom rječju i svojim duhom Bog se uprisutnjuje u životni tok svoga Naroda i, stvarno u njemu djelujući, uvijek ostaje misterij.⁵⁸ Cilj te prisutnosti, kako smo vidjeli, jest Božja spasenjska nakana koja je dosegla svoje apsolutno ispunjenje u Isusu iz Nazareta — Bogo-čovjeku, koji je objavio Oca i poslao Duha Svetoga. Njegov Duh prodire u najskrovitije kutke ljudskoga bića koje je ontološki otvoreno za Boga i, neopozivo ga usmjerujući prema Bogu, proizvodi u njemu radikalnu promjenu, zapravo novo stvaranje. Priopćujući ljudima klicu božanskog života, taj isti Duh oblikuje u određenim povijesnim danostima zajednicu otkupljenih — novi Narod.

Jedinstvenost Božjeg spasenjskog djelovanja u povijesti trajno je prepoznatljiva. Uvijek je to isti Bog koji se objavio Ocima i koji progresivno pripravlja svoje definitivno objavljivanje u Sinu, darovatelju Duhu. O tom objavljivanju govori nam Novi zavjet. — Dosljedno novozavjetnoj objavi možemo učiniti slijedeći zaključak:

— U imanentnosti svoga božanskog života Bog je Tro-Jedan: Otac (Počelo) koji u izvan prostornim kategorijama vječno rađa vječnu Riječ-Istinu o sebi (Sin) s kojom u skrovitosti božanskog življenja trajno razmjenjuje su-vječni, jednaki, zajednički i nedjeljivi Dar i Ljubav (Duh Sveti).

— S druge strane, isti se Bog objavljuje u prostornim kategorijama kao Otac, koji, šaljući Sina, u njemu izgovara vječnu Riječ o sebi koja je stvarno, trajno, nedjeljivo i s njenom ljudskom naravi nepomješano prisutna u osobi Isusa iz Nazareta, koji je svjestan svoje vječne i trajne povezanosti s Ocem u istom Očevu Duhu Ljubavi, u kojemu se zajedno s Ocem priopćuje onima, koji traže Boga iskrenim srcem.

Sin, vječna Riječ utjelovljena u vremenu i prostoru, ostaje u tom kontekstu jedini i neopozivi put koji vodi k Ocu u Duhu Svetome, koji je opet vječna Ljubav i vječni Dar Oca i Sina, u punini vremena darovan od istoga Oca i Sina; Dar u kojemu je Ljubav Oca i Sina stvarno i trajno prisutna u zajednici otkupljenih i u kojemu ta ista zajednica, smještena u vrijeme i prostor, ima zajedništvo, iako još nepotpuno, s Ocem i Sinom.

Polazeći od tih pozitivnih spoznaja o djelovanju Boga kroz povijest spasenja, teologija govori o dva vida iste stvarnosti: o *imanentnom* i *ekonomskom* ili *spasenjskom* vidu misterija Presvetog Trojstva. Prvi bi se odnosio na unutarnji Božji život: na među-osobna usmjerenja i izlaženja božanskih Osoba u nedjeljivom jedinstvu Božje naravi u kojoj te Osobe su-postoje i koja u njima su-postoji. Drugi bi se pak odnosio na isti misterij ukoliko je isti *imanentni* Bog začetnik i izvoditelj spasenja u

⁵⁷ K. RAHNER, *nav. dj.*, str. 341; R. SCHULTE, *nav. dj.*, str. 63 sl.

⁵⁸ K. RAHNER, *nav. dj.*, str. 342.

vremenu; govorio bi, dakle, o Bogu *za nas*. Spasenjski se ili *ekonomski* vid ističe tako kao polazišna i susretna točka s *imanentnim* vidom misterija.⁵⁹ Shodno tomu, kroz povijest spasenja objavljeno Trojstvo i u Crkvi življeni misterij, bili bi jedini i pravi put koji bi trebao dovesti do tajne Božjega bitka.⁶⁰

Moramo međutim reći da nam se jednostrani pristup trinitarnom misteriju, bilo samo njegovu spasenjskom ili samo njegovu imanentnom vidu, čini prilično riskantnim. Misterij bi po našem sudu trebao promatrati u njegovoj cjelini. Ako bismo, naime, težište trinitarnih razmišljanja usredotočili samo na *imanentni* vid trinitarnog misterija, kretali bismo se rubom beživotnog filozofiranja o Božjemu bitku. Isto tako bismo upali kušnju čistog historicizma, ako bismo težište razmišljanja o istom misteriju usredotočili samo na onaj spasenjski ili *ekonomski* vid istoga misterija.⁶¹ Razmišljanja o trojstvenom misteriju, o njegovu silaznom i ulaznom vidu, trebalo bi usredotočiti na misterij Crkve:

— kao *Majke* koja stoji uz Boga Oca, u krilu koje i po kojoj On sam u sili Duha Svetoga očituje svoju očinsku plodnost,

— kao *Mističnog Tijela* Kristova kroz koje se sam Krist u sili istoga Duha Svetoga trajno i stvarno uprisutnjuje u svijetu, objedinjujući i privodeći djelo spasenja eshatološkoj punini i konačno

— kao *Zajednice* kojoj je sam Duh Sveti duša, princip jedinstva i zajedništva, i ujedno počelo njizna teandričkog djelovanja u svijetu; Zajednice u kojoj se postiže već ovdje i sada, iako ne potpuno, zajedništvo s Bogom Ocem po njegovu Sinu u Duhu Svetomu.⁶² Gledan u tom svjetlu, misterij Crkve izranja u povijesti spasenja kao trajna impulzivna sinteza imanentnog i spasenjskog ili ekonomskog vida istoga misterija, te kao *put* od imanentnog do ekonomskog ili spasenjskog djelovanja i od spasenjskog djelovanja do imanentnog života istoga Boga — i konačno do gledanja istoga Boga i do života s Bogom u nebeskoj Crkvi.

Zaključak

Tok i sadržaj naših razmišljanja navodi nas na zaključke, koje želimo sažeti u nekoliko slijedećih točaka:

1. Suvremena je trinitarna teologija usmjerena pastoralnim putem. Polazište njezinih razmatranja je konkretni čovjek. Zato ona u prvom redu nastoji reći čovjeku složenu istinu o njemu samome. Trudi se kako bi potakla čovjeka da svoju pozornost svrati na sebe samoga, da on sâm, otkrivši u sebi možda zatamljenu glad za Bogom, postane iskreni Bogo-tražitelj.

⁵⁹ K. RAHNER, *Grund Kurs des Glaubens*, Freiburg — Basel — Wien, 1976. str. 294.

⁶⁰ VERGÈS—DALMAU, *nav. dj.*, str. 231 sl.

⁶¹ Usp. Đ. PUŠKARIĆ, *Chiesa e Mistero Trinitario*, u Aug 19 (1979), 487 n. 2.

⁶² Isto, str. 487—506.

2. Budući da nastoji biti pastoralna, suvremena trinitarna teologija svodi spekulativna razmišljanja o Božjem bitku na minimum. Njoj je zanimljiviji empirijski Bog. Zato čini zanimljivi izlet u povijest spasenja. U tom svjetlu promatra S. Z. kao uvod u Novi, a Novi kao ispunjenje Staroga. Oba zajedno, i Stari i Novi zavjet uzima kao Objavu, knjigu Crkve. Polazeći od vjere Crkve i historijskom metodologijom raščlanjujući Bibliju, želi uočiti objavljivanje i prihvaćanje Boga koji se javio za vrijeme povijesnog hoda. U tom svjetlu otkriva zov — odgovor = razgovor, zapravo Objavu u svim njezinim vidovima.

3. Posljedica je toga razmišljanja izraženi Kristo-centrizam, koji i nije toliko novost suvremene teologije, koliko možda više otkriće zaboravljene istine. Kao utjelovljeni Sin, Krist je Objava u Osobi i vrelo milosnog života. U tom svojstvu On je put i domovina istodobno.

4. Na Krista se logički, kao Mistično Tijelo, nadovezuje Crkva, koja je Kristov sakrament spasenja svijeta. Zato smatramo da s pravom možemo govoriti o Kristo-eklezio-centrizmu. Na produbljivanje te istine potiče nas i II. vat. sabor svojom uredbom *Svjetlost Naroda*.

5. Iako su jedna stvarnost, postoje dva vida Božjega življenja: onaj *imanentni* — u sebi i *ekonomski ili spasenjski* — za nas. Ni to nije otkriće suvremene teologije, iako ona naglašenije o tome govori. Treba ipak reći da je terminologija nova, iako je sadržaj stari.

Novost i ujedno poteškoća suvremene teologije bila bi u ovome: kojemu od ta dva vida Božjeg življenja dati prednost: imanentnom ili ekonomskom? Budući da svako davanje prednosti krije u sebi opasnost bilo neživotne spekulativnosti, bilo pak razdvojenog historicizma, potrebno je u sklopu povijesti spasenja uočiti nešto, što bi poput impulzivne sinteze objedinilo oba vida istoga misterija. To bi po našem sudu bila Crkva, koja proistječe iz Božjega trojstvenog života kao iz svojega izvora i koja ujedno, kao lađa spasenja, teži svom izvoru-uviru, kao svome konačnom cilju i luci spasenja. U njoj se zapravo susreću Bog i čovjek: u njoj se Otac po Sinu u Duhu Svetome daruje čovjeku; u njoj već ovdje i sada isti čovjek po Sinu u Duhu Svetome ima pristup k Ocu. Crkva bi shodno tomu bila središte Božansko-ljudskog susretanja u vremenu i prostoru, i istodobno mjesto uzajamnog Božansko-ljudskog darivanja u svijetu.

WAS SAGT DIE ZEITGENÖSSISCHE THEOLOGIE ÜBER DIE ALLERHEILIGSTE DREIFALTIGKEIT

Zusammenfassung

Seine Ueberlegungen über das Mysterium der Allerheiligsten Dreifaltigkeit in der zeitgenössischen Theologie beginnt der Autor mit der Einteilung der modernen theologischen Literatur über die Trinität in zwei Gruppen. Die erste Gruppe umfasst jene Literatur die — nach dem Urteil des kirchlichen Lehramtes — den Glauben der Kirche ernsthaft in Frage stellt. Die zweite Gruppe enthält solche Veröffentlichungen die mit ihrem Inhalt den Glauben vertiefen. Diesen letzteren wendet sich der Autor in seinem Beitrag zu.

Nach der Durchleuchtung und Auswertung der genannten Literatur fasst der Autor das Ergebnis zusammen:

- a) Die zeitgenössische trinitarische Theologie ist pastoral ausgerichtet, weil sie sich dem konkreten, Gott suchenden, Menschen zugewandt hat.
- b) Sie will weniger spekulativ und mehr empirisch sein.
- c) Sie findet den vorzüglichen Halt im fast vergessenen Christozentrismus.
- d) Der Christozentrismus weitet der Autor auf die Kirche — den mystischen Leib Christi und das Sakrament des Heiles aus. In diesem Kontext ist die Rede vom Christo-Ekklesio-zentrismus.
- e) In drei Gesichtspunkten der Kirche: Mutter, mystischer Leib und Gemeinschaft in der der Heilige Geist die Seele und das Prinzip der Eibheit und der Gemeinschaft ist, meint der Autor eine impulsive Synthese von beiden Betrachtungsweisen der Trinität — der immanenten und der heilsgeschichtlichen (ökonomischen) zu erblicken. Diese Synthese wird abschliessend als eine mögliche Lösung des Dilemmas vorgeschlagen, nämlich: Welchem von diesen beiden Aspekten der Allerhheiligsten Dreifaltigkeit soll man in den theologischen Untersuchungen den Vorzug geben?