

**SVEUČILIŠTE U SPLITU
KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET**

P n e u m a t o l o g i j a

**Priredio:
Mladen Parlov**

Split, 2013.

Pneumatologija

1. Uvod

Čini se da se brojni suvremeni kršćani pred stvarnošću Duha Svetoga ponašaju poput učenika koje je sv. Pavao susreo u Efezu. Na upit: „Jesu li primili dar Duha?“, odgovoriše kako nisu ni čuli da Duh Sveti postoji (usp. Dj 19,2). Premda gotovo svakodnevno čine znak križ, spominjujući i Duha Svetoga, kao da je Duh Sveti iščezao iz svijesti tolikih suvremenih kršćana. Ili možda ipak nije. I u suvremenom čovjeku postoji žeđ za autentičnom duhovnom stvarnošću, žeđ za Duhom. No, odmah se postavlja pitanje: A što je ustvari „duh“? Tko je Duh Sveti te kako je uopće moguće nešto o njemu znati te čak od tog znanja izraditi i određenu znanost?

Što je „duh“ ne može se jednostavno registrirati na statistički način niti se može izvesti iz kakvog prethodno izrađenog pojma. Što je Duh Sveti ne može se definirati neovisno o iskustvima samoga Duha koji su prethodno doživljeni. Je li možda, u govoru o Duhu Svetome, shodno proslijediti na empirički način? Kakva nam se ustvari predstavlja pneumatološka situacija danas? Kakvu je njezina važnost za nas danas, za ljude u čijoj tradiciji postoji i govor o Duhu Svetome? Kako se pomiruje naša ispovijest u Duha Svetoga i njegovo djelovanje s različitim korištenjem izraza *duh* u konkretnom životu?¹

Do prije tridesetak godina u zapadnom kršćanstvu o Duhu Svetome se gotovo nije niti govorilo. U iskustvu, u misli, u konkretnom životu zapadnog kršćanstva Duh Sveti nije igrao nikakvu ulogu. Jedan konkretan podatak: na području bivše Jugoslavije (6 naroda i 4 jezika) do 1985., godine nijedna stručna knjiga, studija, članak nije posvećen Duhu Svetome. Kako i zašto je, dakle, došlo do zaborava Duha Svetoga u zapadnom kršćanstvu? Kako je, hvala Bogu, došlo i do njegova ponovnog otkrića?

Zaborav Duha Svetoga

Može se činiti paradokslano, ali je istinito da je sam Duh Sveti jedan od glavnih uzroka vlastitog zaborava u zapadnom kršćanstvu. Naime, Duh je začetnik i nadahnitelj duhovskih pokreta koji su, kako kroz prošlost tako i danas, izazivali sumnjičavost i oprez kod crkvene hijerarhije. Kroz svu svoju povijest kršćanstvo je osjećalo kao smetnju, prijetnju i uznemirenje pojavak raznih duhovnih, zanesenjačkih i karizmatičkih pokreta koji su se prizivali na Duha Svetoga (na pr., montanisti, sljedbenici Joakima de Fiorea, baptisti, quekeri, pentekostalci itd.). Pred zamišljenim ili unaprijed zadanim alternativama „red ili nered, karizma ili služba/institucija“, nastojalo se je ne samo te pokrete kanalizirati, nego i ograničiti djelovanje samoga Duha. Upravo zbog toga smatrali su (možda još uvijek smatraju) istočni kršćani da je zapadna nauka o Duhu Svetome u prvome redu nauka o administraciji Duha sa strane Crkve. Posljedice ovoga razvoja bile su slijedeće: ograničavanje iskustva Duha Svetoga samo na početke Crkve; svodenje djelovanja Duha Svetoga na nutarnji život pojedinca; rastući dualizam između duha i materije na liniji jednog intelektualizirajućeg govora o Duhu Svetome.

¹ U uvodnim mislima slijedimo: B. J. Hilberath, *Pneumatologia*, Queriniana, Brescia 1996., str. 7-25.

Kako nikada jedna nevolja ne dolazi sama tako je uz nabrojene posljedice došlo i do premještanja teološkog interesa. Naime, minimaliziranje djelovanja Duha u životu vjere i u praktičnoj teologiji pronašlo je svoj odjek i u dogmatskoj teologiji. Duh je bio gotovo izagnan iz dogmatske teologije. Jedino bi u vremenima velikih kriza, kada su se javljali karizmatički i obnoviteljski pokreti, teologija Duha ponovno dolazila u središte zanimanja. To vrijedi i za oblikovanje trećeg članka vjerovanja na koncilu u Carigradu 381. Formulacija ove ispovijesti vjere i njezini pneumatološki dodaci u biti su plod duhovnog iskustva teologa monaha i pneumatološki utemeljene kritike koja je upućena imperijalnoj Crkvi, čiji je oblik tada kršćanstvo preuzelo.

Dogmatski će razvoj biti uređeno na kristologiju i trinitarnu teologiju. Nastojat će se razriješiti pitanje suodnosa Sina i Oca kao i pitanje različitosti naravi i jedinstva osobe u Sinu. Daljnje kristološke rasprave dovesti će do toga da se u govoru o Bogu, usprkos jedinstva božanske naravi i biti, božanske specifične povijesnospasenjske značajke (*proprietas*) počnu svoditi na jednostavne vlastitosti (*appropriationes*). Tako se je počelo na jasan način razlikovati između povijesnospasenjskog Trojstva od Trojstva u sebi te ih se je promatralo kao različite. Činjenica da Duh Sveti predstavlja posredovanje i vezu unutarbožanskog života sa spasenjskim djelovanjem trojstvenog Boga bila je potpuno izgubljena iz vida. Stoga je i došlo do toga da se tipično zapadne kristologije i soteriologije oblikuju gotovo na posve ne-duhovan način.

Zbog navedenoga u zapadnoj teologiji je došlo do pojave *kristomonizma*. Naprotiv, istočni teolozi su nastojali sačuvati specifičan profil sve tri božanske Osobe smatrajući Oca kao izvor božanstva i temelj jedinstva, iz kojega proizlaze i Sin, i na svoj način, Duh Sveti. Pneumatološki minimalizam Zapada, istočnjaci su ponekad proglašavali i pneumatološkim subordinacionizmom ili filiokvizmom, ne misleći toliko na trinitarnu herezu koliko na ekleziološke posljedice toga shvaćanja; naime na podvrgavanje karizmi instituciji, hijerarhiji. Istočne Crkve također zamjeraju Zapadu kristomonizam u liturgijskim činima te u sakramentalima te podsjećaju središnju ulogu epikleze u sakramentima, a koju su oni sačuvali kao svoju baštinu.

Zaborav Duha na Zapadu doveo je i do manjkave nauke o milosti. Zapadna je teologija vodila računa o povijesnospasenjskoj ulozi Duha Svetoga u nauci o milosti, ali je sve svedeno na nauku o 'prebivanju Duha Svetoga' u pojedinom kršćaninu. Skolastička distinkcija između nestvorene i stvorene milosti ponudila je mogućnost da se Duh Sveti označi kao nestvorena milost čiji se učinci osjećaju u čovjeku (ti učinci bili bi stvorena milost). Na taj način je istaknut osobni/pojedinačni značaj milosti.

Svi navedeni razlozi utjecali su da govor o Duhu Svetome postane gotovo posve nerazumljiv današnjem čovjeku. Jedan je suvremeni teolog (J. Comblin) napisao da postoji uska povezanost između širenja ateizma u suvremenom svijetu i nedostatka teologije i prakse o Duhu Svetome. Tamo gdje nedostaje iskustvo Duha ili se ne zamjećuje, govor o Duhu pretvara se u običan govor o duhu (pa makar to bio i duh Božji).

U raspravama, vođenima posljednjih godina, poneki bi isticali da Duh Sveti ipak nije posve bio zaboravljen. Barem su Duhovi, kao svetkovina Duha Svetoga, bili redovito slavljani i kao takvi utisnuti u kršćansku svijest, a školska je teologija govorila o nutarnjem djelovanju Duha Svetoga i, naravno još više, o njegovoj asistenciji crkvenog učiteljstva. Ipak, zazivanje Duha Stvoritelja rijetko se je događalo izvan liturgijskih okvira, a uloga Duha u teologiji milosti i unutar Crkve često je bila podcijenjena. S druge strane sam Duh je "krivac" za vlastiti zaborav. Naime, Duh najčešće djeluje skrivito, ne da se uhvatiti, ograničiti, uokviriti. Duha se je više

doživljavalo kao jednu moć, nego kao jednu osobu. U biti on i jest skriven te se očituje samo u svojim učincima, tj. u svojem djelovanju. Stvarnost Duha neće nikada biti posve spoznatljiva i dohvatljiva. I kada se očituje Duh upućuje na druge: na Oca i na Sina.

Ponovno otkriće Duha

Do ponovnog otkrića Duha nije dovelo toliko teološko razmišljanje koliko ljudsko religiozno iskustvo. Početkom 60-tih godina počeli su cvjetati karizmatički pokreti unutar kršćanskih Crkava. Osim karizmatičke obnove zajednica (župa) i pokreta (mladenačkog, započetog u Taizeu), pojavili su se brojni drugi karizmatički pokreti, osobito prisutni u Južnoj Americi. Znakovi Duha su, prema teolozima, novi interes za Bibliju i ponovno stjecanje sposobnosti da se moli na spontan i osoban način. Plod Duha su dalje iskustvo da se bude subjektom, djelujući bilo pojedinačno bilo u grupi; potom iskustvo oslobođenosti od raznih oblika navezanosti; potom snažno i oduševljeno svjedočenje vjere te iskustvo zajednice kao središta života.

Drugi vatikanski sabor, prema mnogim teolozima, bio je novi događaj Duhova za Crkvu. U biti sam događaj koncila i iskustva koja su koncilski oci mogli izmijeniti doživljeni su kao iskustvo Duha Svetoga. To se, kako ćemo vidjeti, osjeća u koncilskim tekstovima. Početno kristocentrično usmjerenje nauka o Crkvi ispravljeno je u pneumatološkom smislu: nastanak Crkve nije jednostavno samo produžetak Utjelovljenja Sina Božjega, nego je i sama Crkva podvrgnuta Kristu kao 'znak i instrumenat' opće spasenjske volje koja se dovršuje po Duhu Svetome. Tako Crkva postaje sakrament Duha Svetoga u svijetu!

Na obnovu interesa za Duha Svetoga pozitivno su utjecali i razni ekumenski događaji. Treće zasjedanje Katoličke crkve i metodista za temu je imalo Duha Svetoga. Potom Opće zasjedanje Ekumenskog vijeća crkava u Upsali (1968.) proširilo je u trinitarnom smislu temeljnu kristocentričnu formulu te ju je obogatilo u pneumatološkom smislu. Tema sedmog Općeg zasjedanja u Canberi (1991.) bila je "Dođi Duše Sveti i obnovi sve stvoreno".

Novi teološki interes za iskustvo i za teologiju Duha ima vanjske i unutarnje uzroke. Obzirom na širinu zadaće koja čeka daljnju obnovu ispravnog razumijevanja Duha i njegova djelovanja ne radi se samo o izvođenju novog teološkog traktata (pneumatologije kao dijela dogmatike) i pokušaja da se nanovo otkrije pneumatološka dimenzija gotovo svih dogmatskih traktata, nego je još više potrebno u pneumatološkom smislu obnoviti čitavu teologiju. Karl Barth (+ 1968) sanjao je o teologiji trećeg članka vjerovanja. Bio je svjestan da bi ona utjecala i na prva dva članka. No, prvi plodovi se već osjećaju tako da se je danas došlo do pneumatološke kristologije, a himan *Veni, creator Spiritus (Dođi stvorče Duše Svet)* se je uveo u teologiju stvaranja. Još izraženija bi trebala biti pneumatološka obilježnost ekleziologije.

Kako govoriti o Duhu danas? Današnje jezično/semantičko iskustvo nam kaže da se uz riječ *duh* često veže riječ *život*: tako često čujemo izraze „oživjeti duhom“, „predati se nečemu svom dušom/svim duhom“; čujemo kako je netko duhovan/duhovit; ili za nekoga se kaže da je pun duha; često puta se pod duhom podrazumijeva određena velika životna snaga. No, u jeziku nalazimo i izraze da je netko bez duše/duha, da je duhovno bolestan itd. Gdje su duh i život tamo se događaju i zajedništvo i saopćavanja (komunija i komunikacija), o čemu nam govore izrazi: timski duh; duh zajednice itd.

Duh, koji život znači i omogućuje komunikaciju nije nešto čime se može raspolagati; i to se čini kao druga značajka duha. Nemogućnost da se duhom raspoláže vodi nas do izvornog značenja duha: nevidljiv, neshvatljiv, dinamičan, pokretljiv, čini da izlazimo iz sebe, budi strah. Dakle, značajke živoga duha su nemogućnost da se njime raspoláže te snaga priopćavanja koja povezuje.

Koja je zadaća pneumatologije danas? Razmatranje situacije u kojoj se nalazi današnji kršćanski govor o Duhu Svetome dovodi nas do potrebe razlučivanja duhova. Kriteriji razlučivanja duhova, odnosno kriteriji koji nam pomažu prepoznati i definirati istinski život, pravi zanos, istinsko znanje, integralnost i zajedništvo razvijeni su na temelju kršćanske pneumatologije koja polazi od ispovjesti vjere u Duha, koji je “Gospodin i Životvorac”, kako je ustvrdilo Nicejsko-Carigradsko vjerovanje. Ova ‘pneumatološka klauzula’ ispovjesti vjere sadrži upravo dva kriteriji koji nas zanimaju: Duh je “Gospodin”, odnosno njime se ne može manipulirati, raspolagati s naše strane; On nije ‘Duh našega duha’, nego je Duh koji “proizlazi od Oca i Sina”; Duh Sveti jest duh koji oživljuje; biti u ‘Duhu Svetome’ je sinonim biti za u istinskom životu, tj. posjedovati istinski život. Na ovaj način stižemo do ‘pneumatološkog kruga’, naime ono što je Duh Sveti možemo znati jedino u Duhu Svetome. Ono što se dozna i iskusi o Duhu treba verbalno izraziti na način sukladan tom istome Duhu. Stoga nije dosta da se kao nekakav dodatak nauku o trojedinom Bogu doda i poglavlje pneumatologije, kako su činili teolozi između I i II. vatikanskog sabora. Nauk o Duhu Svetome, Gospodinu koji oživljuje, jest temeljno poglavlje nauka o kršćanskoj vjeri, tj. kršćanske dogmatike. Čak i još više: cjelokupni nauk o kršćanskoj vjeri treba izložiti u obliku govora u snazi Duha! Stoga bi s jedne strane pneumatologija mogla činiti prvo poglavlje dogmatskih priručnika i prvi svezak niza posvećena dogmatici, jer predstavlja u određenom smislu trajnu kriteriologiju cjelokupnog vjerskog nauka. S druge strane nije moguće formulirati kršćansku, normativnu i kritičku pneumatologiju osim polazeći od iskustava Duha koja su nam posvjedočena u Starom i Novom zavjetu i koja su utjecala na povijest vjere sve do danas.

U suglasnosti s ‘pneumatološkim krugom’ potrebno je stoga već od početka u kršćanskoj teologiji načiniti prostora perspektivi Duha Svetoga. Duh Sveti je Duh Oca i Sina; on proizlazi od obadvojice na različit način kako bi nam obojicu očitovao. Ono što ćemo pokušati učiniti na našim predavanjima jest promišljati stvarnost Duha Svetoga kako se ona doživljava u njezinim učincima (plodovima, darovima, karizmama, milostima itd.).

Danas postoje brojne i različite knjige o iskustvu Duha Svetoga u povijesti spasenja. Između brojnih i vrijednih knjiga, različitih autora, u našim predavanjima uglavnom ćemo slijediti dvojicu autora: F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1991.; B. J. Hilberath, *Pneumatologia*, Queriniana, Brescia 1996., i to ponajprije zbog njihove jasnoće, kako u izlaganju sadržaju tako i u preglednosti gradiva. Naravno da ćemo se u pojedinim poglavljima pozivati i na druge provjerene autore (Y. Congar, H. U. von Balthasara, J. Galot, Ch. Bernard i dr.).

I. DIO

BIBLIJSKI

I. Duh u Starom zavjetu

Stari se zavjet, obzirom na stvarnost Duha, predstavlja na iznenađujući način: s jedne strane mnogo se govori o Duhu Jahvinu, a s druge ne prepoznaje ga se kao osobnu stvarnost, kao što ga je prepoznao Novi zavjet. Uostalom ne može se shvatiti tko je Duh Sveti ako se zanemari ono što o njemu donose starozavjetni tekstovi. Pokušati ćemo ukratko izložiti što se o iskustvu Duha i o Duhu nalazi na stranicama SZ-a.²

1. Pojam “duha”

Pojam duh (lat. *spiritus*, muš.) prijevod je grčke riječi *pneuma* (srednji), a koji je opet prijevod hebrejske riječi *ruah* (ženski rod). Značenje riječi *ruah* je složeno, stoga je potrebno vidjeti kako se često pojavljuje, odakle dolazi i što se njome želi reći.

U SZ-u riječ *ruah* je jedna od najčešćih: pojavljuje se 378 puta (tome se mogu dodati i 11 puta u aramejskim tekstovima), od čega LXX u 279 slučajeva prevodi riječju *pneuma*. Ono što upada u oči jest da se pojam *ruah* najčešće pojavljuje u najstarijim starozavjetnim knjigama, malo kod proroka VIII. st., pr. K., a potom iznova osobito često u djelima napisanima u progonstvu i u vremenu poslije progonstva³.

Korijen riječi *ruah* je *rhw*, a u svim semitskim jezicima znači prostor, atmosferu, zrak. Iz tog korijena, primjerice, proizlazi i riječ *reawah* koja može značiti i udaljenost koju Jakov ostavlja između jednog stada i drugog koje šalje Ezavu (usp. Post 32,17), a može značiti i oslobođenje (usp. na pr. Est 4,14) ili čak osjećati se bolje, ugodnije, kao Šaul koji sluša Davidovo sviranje na citri i pjevanje (1 Sam 16,23). Iz ovog izvornog pojma zraka, atmosfere, proizlazi pojam “puhanja”: *ruah hayyom* je dnevni povjetarac, pri kojem se događa susret između Boga i čovjeka u raju zemaljskom (Post 3,8); *ruah* može značiti i žestoki vjetar, koji razbija brodove taršiške (Ps 48; Iz 7,2). U ovom životnom ozračju čovjek sudjeluje vlastitim dahom (*nephesh* ili *neshamah*), zahvaljujući *ruahu* koji Jahve može poslati ili oduzeti (Ps 104,29).

U hebrejskom imenica *ruah* je uvijek ženskog roda. No, budući da je rod neke imenice u hebrejskom određen njenim kontekstom ponekad je *ruah* i muškog roda. Stručnjaci još nisu ponudili jedno zadovoljavajuće rješenje ove promjene gramatičkog roda. Ipak, postoji mišljenje (H. Schungel-Straumann) da je *rhw* upotrijebljen u muškom rodu kada je riječ o nečemu što u sebi nosi nešto nasilnoga (razarajući istočni

² Na sljedećim stranicama uglavnom slijedimo izlaganja iz knjige: F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1991., str. 30-89.

³ Statistika riječi *ruah*: Post (11 puta); Izl (11); Lev (-); Br (14); Pnz (2); Još (2); Suci (10); 1 Sam (16); 2 Sam (3); 1 Kr (11); 2 Kr (5); Iz (51); Jer (18); Ez (52); Hoš (7); Joel (2); Am (1); Oba (-); Jona (2); Mih (3); Nah (-); Hab (2); Sof (-); Hag (4) Zak (9); Mal (3); Ps (39); Job (31); Izr (21); Rut (-); Pj (-); Prop (24); Tuž (1); Est (-); Dan (4); Ezd (2); Neh (2); 1 Ljet (5); 2 Ljet (10).

vjetar što razbija brodove taršiške - Ps 48; snaga koja može ugrabiti proroka, na pr. Ezekiel). Ženski oblik nije bio pogodan za izraziti razarajuću i nasilnu moć. No, gdje god postoji povezanost sa stvarateljskim djelovanjem, s moću koja podržava život i koja oživljava, *rhw* je uvijek ženskog roda. Čak i ondje gdje je povezan sa proročkom stvarnošću u smislu da se govori o nadahnuću i entuzijazmu. Također je ženskog roda ondje gdje se govori o stvarateljskoj životnoj/duhovnoj energiji.

Da zaključimo: u teološki značajnim kontekstima *ruah* se više puta odnosi na dinamičnu životnu, stvarateljsku i entuzijastičnu energiju/silu.

Semantički riječ *ruah* u SZ-u znači puhanje (vjetra), dah, disanje, vjetar, a također ponekad i srdžbu, bijes, nadarenost, božansku snagu itd... Pokušati ćemo ova značenja svrstati u tri grupe: a) fizičko-kozmoška; b) antropološka; c) teološka.

a) Kozmoška značenje

Prvo temeljno značenje riječi *ruah* je fizičko-kozmoško, koje susrećemo barem u trećini mjesta na kojima se koristi riječ *ruah*, a označava konkretno puhanje (dašak) vjetra. Nestabilan kakav jest a nalazi se između neba i zemlje, vjetar se predstavlja kao otajstvena snaga koji izmiče ljudskoj kontroli. On je slobodna i neuhvatljiva moć. Stari narodi na Bliskom istoku su divinizirali ovaj prirodni elemenat. Za Izraela, naprotiv, *ruah* nije čista moć prirode, niti je neka mitska stvarnost, ili neko autonomno božansko (demonsko) biće. Upravo zbog svoje misterioznosti, vjetar je uvijek u više ili manje užem odnosu s jedinim Bogom, JHWHom. Vjetar je njegovo stvorenje (Am 4,13) te on njime slobodno raspolaže (Jer 10,13 = Ps 135,7; Ps 104,4; Job 28,25; Izr 30,4). U kontekstu antipoliteističkih polemika *ruah* je jednostavno sinonim središnje točke, kao primjerice kod Ezekijela (37,9, četiri vjetra) ili čak znači ništa: obično "puhanje vjetra" (Prop 1,6). Vjetar je ipak privilegirani instrumenat kojim se Bog služi apsolutnom slobodom i to kako bi spasio (Izl 14,21; Br 11,31) ili kako bi kaznio svoj narod (Ez 13,11 sl.).

Na kozmičkom planu vjetar se prikazuje kao "stvarateljski čimbenik", ali SZ o tome ne govori mnogo: Post 1,2 je jedini redak koji se može navesti u ovom smislu.

Vjetar-*ruah* je također povezan s Bogom u smislu da prati njegova očitovanja (Ez 1,4; 1 Kr 19,9 sl.; Dn 7,2). Štoviše ponekad se *ruah* poistovjećuje s "dahom" samoga Jahve: u poetskoj verziji prelaska preko Crvenoga mora u Izl 15,8 Božjem se dahu pripisuje da je posušio more. Isti događaj Jahvista jednostavno povezuje s "vjetrom" koji je valjao vode (Izl 14,21). U 2 Sam 22,16 te u Ps 18,16 dubine morske i temelji zemlje su otkriveni prijatećim Jahvinim dahom (usp. također Iz 30,28 te Job 26,13). Ipak se ne može u tim se retcima, a niti drugdje u SZ-u, uočiti poistovjećivanje *ruaha* kao životnog daha sa samim Jahvom. Jahvim *ruah* je autorski genitiv te jednostavno znači da je Jahve gospodar vjetra. Kako proizlazi iz jahvističkog odlomka o stvaranju čovjeka (Post 2,7) te iz sličnih ulomaka, na pr. Job 33,4; Prop 12,7, ne radi se o pan-animističkoj konfuziji između Boga i vjetra-daha, nego o izvornom odnosu uzrok-posljedica: izvor života je Bog, a sva bića u svemiru žive u odnosu na njega u trajnom stanju stvorenosti i ovisnosti.

b) Antropološko značenje

Osim što se pripisuje Bogu, *ruah* se pripisuje i čovjeku u otprilike 50-tak tekstova SZ-a. Ti tekstovi imaju tri semantička značenja: fiziološko (disanje), psihološko (duša) i duhovno (duh).

U fiziološkom smislu *ruah* označava *ljudski dah*, *disanje* kao jednostavan pokazatelj života: “Dadoše mu grudu smokava i dva grozda suhoga grožđa. Kad je to pojeo, vratio mu se život/duh, jer tri dana i tri noći ne bijaše ništa jeo i ništa pio” (1 Sam 30,12). Tko diše živi, tko umre gubi *ruah* (Ps 78,39; Prop 3,21). Ovaj prvi smisao *ruaha* kao životnog daha nalazimo u više tekstova; na pr. Suci 15,19; Ps 31,6; 146,4; Job 9,18; 12,10; 17,1; 19,17). No, ne smije se zaboraviti da je prema biblijskog antropologiji životni dah uvijek Božji dar (Zah 12,1) te kada ga Bog oduzme čovjek se vraća u prah, ili kada Bog pošalje taj životni dah nastaje život i živa bića (Ps 104,29-30; Prop 12,7).

Drugo značenje *ruaha*, ukoliko je ljudski dah, je duša (psihološki smisao), kao sjedište osjećaja i stanja duše. Tako, primjerice, kraljica iz Sabe ostaje bez daha, odnosno divi se onome što joj je Salamon pripremio i pokazao (1 Kr 10,5). Ili duh patrijarha Jakova oživje kada je čuo da je Josip živ (Post 45,27). Postoji potom čitav niz izričaja koji opisuju ljudsku psihologiju pod mnogim vidovima: tako za Anu koja plače zbog vlastite neplodnosti, piše da je “izlijevala dušu svoju” (1 Sam 1,15). U mudrosnim knjigama se nalaze mnogi psihološki izrazi: govori se o tjeskobi duha (Job 7,11); oholica je “visoka *ruaha*” (Izr 16,18), ponizan znači čovjeka “niska *ruaha*” (Izr 29,23); strpljiv čovjek je duga *ruaha* (Prop 7,8).

Treća grupa tekstova shvaća *ruah* kao duhovno središte čovjeka. Odatle dolaze obraćenja i bitne životne odluke. U tom smislu *ruah* je vrlo sličan izrazu *nephesh* (duša) te izrazu *leb* (srce), odnosno nutarnjem središtu osobe (usp. primjerice, Ez 18,31 te 36,26 gdje su izrazi ‘novo srce’ i ‘nov duh’ gotovo sinonimi. Na ovome *ruahu* Bog može djelovati izravno te izvesti na čovjeku povijesno-spasenjsko djelo. Brojni post-egzilski tekstovi govore u ovom smislu. Primjerice, česta je formula: “Jahve probudi *ruah*...”, Jer 51,11; Ezd 1,15; 1 Ljet 5,26; 2 Ljet 21,16; 36,22.

c) Teološko značenje – Božji „dah“

Vidjeli smo kako *ruah* u svome temeljnom značenju vjetra upućuje na nešto otajstveno, neuhvatljivo, božansko. Stvarnost na koju upućuje ustvari je Jahvin *ruah*, Gospodinov “dah”. Prijevod riječi *ruah* riječju *dah* događajima iz povijesti spasenja daje realističniju notu, nego primjerice riječ *duh*. Jahvin *ruah* djeluje na kozmičkom ali i na povijesnom planu.

Već smo spomenuli Duha kao stvarateljskog djelatnika: vjernik SZ-a nije imao pozitivističke iluzije stečene na temelju poznavanje biloških procesa. Za njega je fenomen života imao čudesno i tajanstveno značenje, povezano s činjenicom da Bog daje ili oduzima svoj dah. “Sakriješ li lice svoje, tad se rastuže, ako dah im oduzmeš, ugibaju i opet se u prah vraćaju. Pošalješ li dah svoj, opet nastaju i tako obnavljaš lice zemlje” (Ps 104,29-30). U ovom smislu može se navesti i Job 33,4 te Post 1,2 iz kojeg ipak ne treba izvlačiti teoriju stvaranja *ex nihilo*, jer je prerana za vrijeme kad je spis nastao.

Izrael nadasve u vlastitoj povijesti prepoznaje spasenjsku prisutnost Duha Jahvina. U uskoj povezanosti između povijesti spasenja i Duha kao njena protagoniste treba tražiti izvornost i doprinos starozavjetne objave o Duhu. U otprilike 100-tinjak

redaka Jahvin *ruah* označava dinamičnu silu (moć) po kojoj Bog djeluje te u povijesti ostvaruje vlastiti plan spasenja. Pogledajmo kako to djeluje Jahvin Duh kroz povijest spasenja SZ-a!

2. Jahvin Duh

Stotinjak tekstova koji govore o jahvinu Duhu u povijesti spasenja SZ-a mogu se razdijeliti na četiri velike grupe, premda je moguće na razne načine vršiti podjelu tih tekstova. Mi smo izabrali put određenog povijesnog razvoja, bolje reći određene linije djelovanja jahvina duha.

a) Karizmatička linija

U najstarijoj se epohi tvrdnje o povijesno spasenjskom djelovanju Duha odnose na njegovu karizmatičku prisutnost. Ona je posve slobodna, dinamična, eksplozivna te obuzima čovjeka na kratko, prolazno vrijeme, u pogledu nekih čina, djela koja izabranik/karizmatik treba izvršiti u prilog spasenja svoga naroda.

U kritičnom razdoblju od oko 150 godina, od dolaska u obećanu zemlju do uspostave monarhije, Bog podiže karizmatičke vođe kako bi oslobađao i vodio narod. Radi se o jednostavnim osobama, nedoraslima poteškoćama situacije u kojoj se nalaze oni i narod. Te osobe, iznenada, obuzima *ruah* koji ih osposobljuje da izvrše zadaće koje su iznad njihovih mogućnosti. Deuteronomist, u tom smislu, koristi dinamičan ton, kao na pr., “Gospodinov *ruah* siđe na Otniela” (Suci 3,10); “obuze Gideona” (6,34). Kod Samsona se primjećuje povećanje snage i životnosti: “Jahvin *ruah* bijaše s njim” (13,25), “Duh Jahvin zahvati Samsona i on goloruk raskida lava” (14,6); “Tada duh Jahvin dođe na njega te on siđe u Aškelon i ondje pobi trideset ljudi” (14,19). *Ruah* se pojavljuje kao božanska snaga, izvanjska čovjeku, ali koja silazi na čovjeka kako bi upravljala poviješću spasenja.

U ovaj karizmatički okvir smješta se i fenomen *nabiizma*, koji se razlikuje od klasičnog profetizma po cijelom nizu elemenata ekstatičkog tipa, a koji su obilježavali čitave grupe ili religiozna “bratstva”, a u rasponu su od frenetičnih pjesama do plesa u zanosu, sve do psihičkog transa: “Tada će na te sići duh Jahvin te ćeš pasti u proročki zanos s njima i promijeniti ćeš se u drugog čovjeka” (1 Sam 10,6 - Samuelove riječi Šaulu, usp. također 10,10; 19,23). *Ruah* se pojavljuje kao nadljudska sila koja obuzima čovjeka i njime gospodari, na prolazan ali snažan način. Obuzima sve čovjekove sile, čak i njegovo tijelo. Zanimljiv tekst, obzirom na karizmatičko izlivanje Duha, nalazimo u knjizi Brojeva (usp. 11, 14-17.24-30). Radi se o postegzilskoj redakciji, koja čuva slojeve starije tradicije (možda elohističke)? Ako je s jedne strane ograničavanje izlivanja *ruaha* na sedamdesetoricu služilo nekim proročkim grupama da se prizovu na *ruah* koji je bio na Mojsiju, a time i na njegovu službu, s druge strane, druge su grupe reagirale na ovu institucionalizaciju proročke karizme pa su isticale, preko priče o Eldadu i Medadu, dinamički element djelovanja *ruaha*. *Ruah* djeluje i izvan službene grupe oko Mojsija (usp. r. 26-29).

b. Kraljevska linija

Uspostavom monarhije *ruah*, koji je na sucima djelovao na privremen i iznenadan način, sada djeluje na stabilan i trajan način. Ako je Šaul posljednji u lancu koji ide do vremena sudaca i začetka kraljevskog razdoblja (1 Sam 10,6-13; 11,6), a

posvećenjem Jišajeva sina za kralja “Duh Jahvin obuze Davida od onoga dana” (1 Sam 16,13). Dva elementa označavaju ovaj prijelaz: prvo, kako sugerira sam izraz (izraz *tsalah el*, koji nikada nije upotrijebljen za suce) radi se o “stabilizaciji *ruaha*“. Riječ sugerira ideju trajnog ineopozivog prožimanja “od onoga dana” pa nadalje. Drugo: *ruah* nije više sila koja djeluje spontano, nego je povezana s obredom pomazanja (usp. također Iz 61,1), polaganja ruku (Pnz 34,9 - Mojsije polaže ruke na Jošuu). Moglo bi se možda govoriti o jednoj vrsti institucionalizacije *ruaha*.

Obziroma na lik mesijanskog kralja (usp. brojne navještaje spasenja iz vremena progonstva i poslije progonstva) dar *ruaha* je bitna kvaliteta u obavljanju njegove zadaće koja se sastoji u osiguranju spasenja i mira za Izrael. Obećani je kralj već kod Izaije predstavljen kao onaj na koga Jahvin duh ne samo da silazi, nego počiva: “Na njemu će duh Javin počivat” (Iz 11,2). Riječ *nuah* - počivati (usp. također Br 11,25; 2 Kr 2,15) označava osobito uski odnos između Duha i Mesije. Duh Gospodnji na trajan način počiva na svome pomazaniku kako bi ovaj mogao vladati prema tipično kraljevskoj kreposti, tj. u pravdi (Iz 11,4). Na taj način vladavina kralja-mesije je ustvari nasljedovanje vladavine Boga-kralja nad njegovim narodom.

c) Proročka linija

U klasičnom pred-egzilskom periodu, od Amosa do Jeremije, proročka služba nije toliko povezana s Duhom, koliko s riječju Gospodnjom (dabar Jahve. Podsjetimo na tipične proročke formule: “Tako kaže Gospodin”, “Riječ je Gospodnja” itd. Povezivanje proročkog djelovanja s *ruahom* nalazi se samo kod Hoš 9,7, no opis proroka kao “nadahnutog” mogao bi ustvari biti pejorativni izraz protiv Hošejinih protivnika. Dakle, ne bi se odnosio na samoga Hošuju (Nek zande Izrael! Lud je prorok, nadahnut bunca!). U drugom tekstu, kod proroka Miheja, u kojem se prorok proglašava “punim snage i duha Jahvina” (Mih 3,8) vjerojatno se radi o umentku iz vremena egzila ili post-egzila. Čak se niti kod Izaije proročko djelovanje ne povezuje s djelovanjem Duha. No, to je i shvatljivo ako imamo na pameti borbu Jahvinih proroka protiv lažnih proroka, koji su se prizivali na djelovanje Jahvina *ruaha* (osobito kod proroka Jeremije).

No, posve je drugačija stvar o prorocima u vrijeme i poslije progonstva, dakle od Ezekileja pa nadalje, gdje se nalaze česti prizivi na utjecaj *ruaha* na proroka i njegovo djelovanje (na. pr. Ez 3,12; 8,3; 11,1.24). Valja primjetiti da je djelovanje Duha u ovim tekstovima dinamičko, odnosi se na prorokovu aktivnost, a ne na njegovu riječ. Samo kod Ez 11,5 (no možda se radi o glosi koja je nastala poslije) govori se o utjecaju Duha kao onoga koji daje objavu: “i duh Jahvin siđe nada me i *kaza* mi: ‘Reci: Ovako govori Jahve Gospod...’”. Tek kod mlađih proroka se proroštvo doživljava kao učinak djelovanja Duha. Tako se primjerice kod Nehemije, obzirom na djelovanje proroka, može pročitati: “... i svojim si ih Duhom opominjao po službi svojih proroka, no nisu slušali”. Duh i proroci nalaze se u paralelizmu i kod Zaharije 7,12: “Otvrdnuše srcem kao kremen, da ne bi čuli Zakon i riječi koje im je slao Jahve nad Vojskama, svojim duhom, preko drevnih proroka”.

d) Mesijansko-eshatološka linija

U vrijeme egzila i poslije njega dolazi do sve većeg sazrijevanje određene sinteze triju prethodnih linija. O tome osobito govore pjesme o Sluzi Jahvinu. U njima se karzimatska, kraljevska i proročka služba stapaju u jednu. No, prije kratke analize

tih pjesama, podsjetimo se na Izaijino mesijansko proroštvo, koje smo već spomenuli: “Isklijat će mladica iz panja Jišajeva, izdanak će izbit iz njegova korijena. *Na njemu će duh Jahvin počivat*, duh mudrosti i umnosti, duh savjeta i jakosti, duh znanja i straha Gospodnjega. Prodahnut će ga strah Gospodnji: neće suditi po viđenju, presidivati po čuvenju, već po pravi će suditi ubogima i sud prav izricati bijednima na zemlji” (Iz 11,1-4). Duh, do sada uvijek smatran “duhom Gospodnjim” izričito je pripisan mesiji u okviru mesijansko-individualne pneumatologije. Papa Ivan Pavao II, razmatrajući ovaj odlomak, drži ga jako važnim za cjelokupnu SZ-u pneumatologiju. Smatra da je ovaj odlomak kao “most” između antičkog poimanja “duha”, shvaćena nadasve kao “karizmatskog daha”, i novozavjetne objave Duha kao osobe i kao dara (DeV 15).

U prvoj pjesmi o sluzi Jahvinu (Iz 42,1-7), ova je tajanstvena osoba označena kao cilj izlivanja Duha (“na njega sam svoga duha izlio”, r. 1) i to u pogledu onoga što on treba učiniti, a to je djelovanje proročkog (“da proglasi pravo narodima”), a isto tako i povijesno spasenjskog tipa (“oslobođenje”, r. 7). Prisutnost *ruaha* s ovakvom dvostrukom funkcijom, koja je prije bila obavljana preko sudaca kraljeva (oslobođenje) te preko proroka (naviještanje, donošenje) čini od izabranika slugu na kraljevskom prijestolju ogrnutom proročkim plaštom.

Čak je i u tzv. Trito-Izaiji (usp. Iz 61,1-3) mesijanska pneumatologija nerazrješivo povezana s djelovanjem Duha Gospodnjega, Duha koji od sluge čini pomazanika, i poslanika (“posla me”). No, poslan je ne samo naviještati (“donijeti radosnu vijest ubogima”), nego ponuditi i spasenje (“iscijeliti srca slomljena, navijestiti slobodu zarobljenima” - r. 1; “dati vijenac umjesto pepela” - r. 3).

Uz ovu mesijansku individualnu pneumatologiju koja naglašava ulogu izabranika, navještaji koji se odnose na konačno buduće oslobođenje govore također o Duhu koji nije ograničen na pojedine osobe, nego će biti darovan svim vjernicima. Ako je u prošlosti Duh obuzimao pojedinca za dobro cijelog naroda, u eshatološkom spasenju Duh će se izliti na sav narod te na svakog pojedinca, ukoliko je član izabranog naroda. Ovaj obrat je jako jasan kod proroka Ezekijela: “Dat ću vam novo srce, nov duh udahnuti ću u vas! Izvaditi ću iz tijela vašega srce kameno i dat ću vam srce od mesa. Duh svoj udahnuti ću u vas da hodite po mojim zakonima i da čuvate i vršite moje naredbe” (Ez 36,26-27, usp. 11,19 sl.). “Nov duh”, koji se u početku ima čini se tek antropološki smisao (r. 26), ustvari je Duh Jahvin: najintimnije središte samoga Boga (*ruah*) postaje središte ljudskog bića i počelo njegova novoga života. U Ezekijelovu 37. poglavlju nalazimo sakupljene različite semantičke izričaje *ruaha* kao nigdje drugdje u Svetom Pismu. Radi se o čuvenom poglavlju o “suhim kostima”: nakon što je Jahve obećao udahnuti svoj *ruah* (dah, životnu snagu) u beživotne kosti razasutih po dolini (rr. 5-6: “i duh ću svoj udahnuti u vas i oživjet ćete”), *ruah* dolazi od četiri *ruhot* vjetra (vjetra, strane svijeta, rr. 9-10); na koncu ova *ruah* je izričito poistovjećena s Duhom Gospodnjim: “Svoj ću duh (*ruhi*) udahnuti u vas i živjet ćete”.

S još izričitijim i uopćenijim riječima progovara prorok Joel: “Poslije ovoga izlit ću Duha svoga na svako tijelo, i proricat će vaši sinovi i kćeri, vaši će starci sanjati sne, a vaši mladići gledati viđenja. Čak ću i na sluge i sluškinje izliti Duha svojeg u one dane” (Joel 3,1-2). Izlivanje Duha, koje se odnosi čak i na robove/sluge, navješćuje početak eshatološkog vremena (“dan Gospodnji” - r. 4) i obnovljenog svijeta (“pokazat ću znamenja na nebu i na zemlji” - r. 3). Na ovaj se tekst sv. Petar izričito poziva u svome govoru na dan Pedesetnice, nakon što se je dogodilo izlivanje Duha na prvu zajednicu (usp. Dj 2,17-21).

Na pragu Novog Zavjeta nalazimo “mudrosnu” pneumatologij u mudrosnim knjigama, osobito u aleksandrijskoj knjizi Mudrosti. U mjeri u kojoj se mudrost personificira te i sama postaje eshatološko-mesijanski lik (usp. Izr. 1,20-33; 8,1-9,6) nailazimo na sve veći dodir Duha i mudrosti, čak i do njihova poistovjećenja. Retci u kojima se to osobito očituje jesu Mud 1,6 sl; 7,7; 7,22; 9,17. Osobito treba upozoriti na paralelizam između Mudrosti i Duha u Mud 1,4-5: “Jer mudrost ne ulazi u dušu opaku i ne nastanjuje se u tijelu grijehu podložnu. Jer sveti duh pouke bježi od prijevare i uklanja se od misli bezumnih, i uzmiče kad se nepravda pojavi”. Sličan paralelizam nalazimo i u Mud 9,17: “Tko bi doznao tvoju volju da ti nisi dao mudrosti i da s visine nisi poslao Duha svoga svetoga”.

Ovaj odnos Duh-Mudrost zaslužuje posebnu pažnju. Jeremija je navjestio kao poseban dar novoga saveza, interiorizaciju zakona: “Zakon ću svoj staviti u dušu njihovu i upisati ga u njihovo srce... svi će me poznavati... oprostiti ću bezakonje njihovo” (Jer 31,33-34). Ova će se interiorizacija zakona, prema Ezekijelu, ostvariti darom Duha: “Duh svoj udahnuti ću u vas da hodite po mojim zakonima... Izbavit ću vas od svih vaših nečistoća...” (Ez 36,27-29). I za autora knjige Mudrosti dar božanske Mudrosti se tumači kao dar Duha. Na taj se je način pripremio NZ, u kojem se Mudrost neće poistovjetiti sa Zakonom (usp. Sir 24), nego s Duhom (usp. 1 Kor 12,8; Dj 6,10; Gal 3,2).

Rekli smo nekoliko riječi o eshatološko-mesijanskom liku Mudrosti; ustvari postoji uski paralelizam između atributa Mesije i atributa Duha-Mudrosti: obadvoje imaju sferu općeg utjecaja (Ps 2,8; 72,8; Mud 8,1); obadvoje sjede uz Boga (Ps 110,1 i Mud 9,4); obadvoje imaju božansko porijeklo (Ps 2,7 i Mud 7,25 sl.). Ako se u djelovanju Mudrosti mesijanske nade čine već djelomice ostvarenima, razne aluzije na tjelesno-kozmičko otkupljenje, razasute u trećem dijelu knjige Mudrosti (pog. 10-19) vode nas do zaključka da će se puno i konačno spasenje dogoditi tek u budućnosti.

Duh Jahvin u SZ-u: pokušaj sažete definicije⁴

Starozavjetni govor, vodeći računa o njegovoj mnogostrukosti, potvrđuje da se ‘duh’ po svojoj naravi opire preciznoj definiciji. Elementi gibanja i učinkovite moći/snage sjedinjeni su s nemogućnošću da se njime raspolaže i s nepredvidljivošću: on uvijek ostaje ‘drugačiji/stran’. Ono što se može opisati u učincima ove tajanstvene snage, u tijeku izraelske povijesti poprima sve jasnije crte te se polako i sve jasnije *ruach* očituje kao duh Božji/Jahvin. Ova *ruach* stvara život i oživljava stvorenje, podiže i vodi karizmatske figure osloboditelja i proroka, počiva na kraljevima, a osobito na obećanom eshatološkom kralju/sluzi/proroku, a naposljetku će biti izliti na svako tijelo.

Pneumatologija Staroga zavjeta otvara perspektive koje pomažu čovjeku da bolje definira iskustvo sebe samoga i drugih, odnos između stvaranja i povijesti (povijest saveza), odnos između obećanja i eshatološkog ispunjenja, odnos između službe i karizme. Obzirom na teološki jezik u užem smislu postavlja se pitanje: što ili tko je duh Božji i u kojem je odnose prema Bogu (Jahvi)? Pitati se o stvarnosti ovoga duha polazeći od njegovih učinaka ne znači pokušati identificirati u ovim tekstovima bit samoga duha, u smislu daljne teologija o Presvetome Trojstvu. Ipak možemo se upitati o specifičnom profilu Jahvina *ruacha* i *ruacha* kojeg Jahve/Bog udjeljuje čovjeku.

⁴ U sažetku starozavjetne pneumatologije slijedimo izlaganja iz: B. J. Hilberath, nav. dj., str. 48-50.

U tri hebrejska teksta SZ-a (Iz 63,10.11; Ps 51,13) nalazimo izraz ‘duh sveti’. Taj izraz ima za cilj kvalificirati božanski duh kao sveti, za razliku od ljudskog duha, te također izraziti suverenost djelovanja božanskog duha, kojim se ne može raspolagati. *Ruach*, premda se ponekad pojavljuje kao snaga/moć koja djeluje gotovo samostalno, nikada u SZ-u ne postaje neovisna božanska bit (ili nekakva božica) uz Jahvu. Slično kao i u slučaju drugih posredničkih entiteta SZ-a ‘riječ’, ‘mudrost’, Jahve u konačnici uvijek ostaje subjekt djelovanja te monoteizam nikada nije ugrožen. Obzirom na odnos ruacha prema ljudima, govor u ‘duhu svetome’ znači da taj duh izlazi iz svoje transcendentnosti kako bi spasio i obnovio ljude te njegova svetost cilja na spasenje, na ozdravljenje i na posvećenje. U SZ-u Jahvin *Ruach* je Božja stvarateljska snaga koja dariva i uzdržava život, snaga koja djeluje u svemiru, intervenira u povijesti kako bi spasila i obećaje jedan novi i konačni život kako pojedincu tako i zajednici. U SZ-u ne nalazimo nekakvu definiciju biti duha u pojmovima nematerijalnosti, supstancijalnosti ili hipotatske stvarnosti.

No, ipak se vrijedi upitati koliko iskustvo duha u SZ-u doprinosi pneumatologiji. U tom pogledu postaje nam jasno da pojmove biti i osobe treba shvatiti na temelju iskustva duha svetoga. Govoreći o Ps 104,29 sl., vidjeli smo iznenađujuću povezanost između duha Božjega i duha ljudskoga, lica Božjega i lica zemlje. Na zanimljiv način Septuaginta predovi *ruah* s *pneuma*, a *panim* (lice) e *prosopon* - osoba. Ova posljednja postaje tehnički pojam u govoru trinitarne teologije te kristologije, a u latinskom je uvedena kao *persona*/osoba. Ne izražava li se ovdje iskustvo ‘duhovnog’ po činjenici da biti osoba nosi sa sobom bitno *biti-u-odnosu* (s Bogom ili s bližnjim)? Nije li tada Jahvin *ruah* božanska oživljujuća snaga, koja omogućuje Jahvi ekstazu, u smislu izići-iz-sebe te ostati-u-odnosu, ne izražava li snagu otvorenosti sebe i zajedništva?

3. Poimanje duha u periodu između dva Zavjeta

Od izagnanstva pa nadalje Izrael je izložen velikim vanjskim utjecajima, najprije za dva stoljeća perzijanskom, a što je značilo sraz s dualističkom mišlju, s idejom dobrih i zlih duhova. Dugotrajnije i teže utjecaje židovska vjera je pretrpjela u susretu s helenizmom, osobito posredstvom židovstva iz dijaspore. Kao i u drugim teološkim kontekstima, također i na polju pneumatologije može se ustvrditi - usprkos Sedamdesetorici i Filonu – povezanost, tj. ukorijenjenje prvotnog kršćanstva u palestinsko židovstvo. Zbog toga potrebno je uzeti u obzir razmatranje osim pseudografa (apokrifa) i rabinsku literaturu, nadasve Kumranske spise. Radi se dakle o spisima nastalima u I. i II. st. poslije Krista, zbog čega je moguće pronaći recipročan utjecaj između kršćanske i židovske (rabinske) teologije.⁵

Helenističko židovstvo - U izvanbiblijskom grčkom ozračju, *pneuma* se koristi u temeljnim značenjima daha, vjetra, disanja (u medicinskim spisima i spisima naravne filozofije)⁶. Kao i hebrejski *ruach*, *pneuma* služi kako bi se označilo životno disanje, ali može značiti i dušu različitu od tijela prema karakterističnom načinu grčke misli (podsjetimo i na riječi: *psihe*, duša; *nous*, duh, razum). Obzirom na religiozni jezik, *pneumu* susrećemo u pjesničkim tekstovima i to u značenju daha koji uzrokuje

⁵ U ovom poglavlju slijedimo misli iz knjige: B. J. Hilberath, nav. dj., str. 50-60.

⁶ Usp. H. Kleinknecht, *Pneuma im Griechischen*, u: ThWNT 6, str. 333-357 (usp. također *Pneuma nella greccità*, u: GLNT 10, 776-848).

nadahnuće i napunja entuzijazmom. Ovdje ekstatički momenat igra veću ulogu, nego kod izraelskog profetizma, te je posvema stran biblijskoj misli entuzijastički ulazak božanstva u ljudsko stvorenje. Novi Zavjet će izbjeći odgovarajuće grčke izraze te će skovati vlastiti izraz (*lalein glossais = govoriti u jezicima*). *Pneuma*, koja se doživljava kao nešto božansko, u grčkom profanom jeziku naziva se *pneuma Theu*, (Božji duh) ili *pneuma Theion* (božanski duh), dok se izraz *pneuma haghion* (duh sveti) ne susreće nikada.

Osobitu pažnju zaslužuju stoici, čiji pojam pneume uključuje značenja *psyche* i *nous-a*. Kada govore o *spiritus sacer*, misle na boga prisutnog u čovjeku. *Pneuma* može dakle “značiti bilo supstancu imanentnog božanstva, bilo pojedinu dušu..., jer pojedine duše se smatraju dijelovi opće duše svijeta” (G. Verbeke, *Geist II. Pneum.*, u: HWP 3, str. 158). Ponekad u grčkom svijetu *pneuma* označava i *soma* (tijelo) što pokazuje kako grčki svijet, osobito stoici, poimaju duhovno kao materijalnu supstancu (ma koliko bila fina). *Pneuma*, koja je jedna vrst *petog bitka* (*quinta essentia*), koji povezuje četiri ostala temeljna elementa svijeta, prožima svemir. U neraskidivom jedinstvu materije, snage, života, oblika i duha, *pneuma* je *proton aition* (prvi uzrok) u smislu da opstoji svako drugo biće, uključujući i Boga.

Prijevod ruacha kod LXX i knjiga Mudrosti - LXX prevode tri četvrtine svih redaka u kojima dolazi *ruach* s *pneuma*, držeći se temeljnih značenja oba termina. U antropološkom kontekstu prijevod čuva, preko upotrebe drugih riječi nadasve u odnosu na stanja duše, širinu značenja hebrejskog *ruacha*. S druge strane, već po jednostavnom prijevodu, oni su raširili i favorizirali djelomice viziju svijeta i filozofske ideje helenističkog svijeta. Stoičko poimanje *pneume* vrši izravan utjecaj na knjigu Mudrosti, koja je značajna po činjenici da *pneuma* ne označava samo životno načelo, nego se poistovjećuje sa *sofiom* (mudrost), koja se udjeljuje kao intelektualni dar onome tko je traži u molitvi (usp. Mud 7,7; 9,17). Odlomak iz 7,22-8,1 osvjetljava bit mudrosti nabrajajući njen 21 atribut (3x7). Stoički obojen je i redak iz 1,7: “Doista duh Gospodnji ispunja svemir i on, koji drži sve, zna i sve što se govori”. Naravno, u ovom slučaju *pneuma* nije samostalna emanacija božanske biti, jedno posredničko biće, nego izravan Božji zahvat u stvarima svijeta. Prema 7,2 *pneuma* stoji u jedinstvenom odnosu prema Bogu (izraz *monoghenes = jedinorođeni*). Ovdje kao i u 1,5 i 9,17 susrećemo izraz *pneuma haghion*, koji LXX koriste i u Dn 5,12; 6,4 i 13,45.

Filon - Izraz *pneuma haghion*, osobito zanimljiv s kršćanskog gledišta, ne susrećemo kod Filona Aleksandrijskog (+45/50), čije pneumatološke tvrdnje ne čine jedan sukladan sustav. Utjecaj različitih tradicija očituje se u njegovu jeziku gdje se *pneuma*, *sophia* i *logos* koriste gotovo kao sinonimi. *Pneuma* je uvijek izraz Božjeg djelovanja u svijetu, bez da zbog toga postane panteistički princip. Ona označava s jedne strane specifičnost ljudske duše ukoliko je razumna, a time je u nju utisnuta božanska snaga, i ukoliko je *loghikon pneuma* analogna je Stvoritelju. S druge strane, čovjeku, biću sastavljenu od zemaljskog i nebeskog elementa, prema Post 2,7 udahnuta je *pneuma theion*, bez da Filon objašnjava razliku između dviju *pneumata*. Osim toga Filon poznaje *pneumu* kao princip/načelo profetskog spoznanja, a koje je najviše znanje koje postoji, a to je ono što njega osobito zanima. Kod njega susrećemo i stoičko poimanje *pneume* kao sveprisutnog kozmičkog duha, koju Filon shvaća kao stvarno biće, ali - za razliku od stoika -, netjelesno. Gotovo da se *pneuma* pokazuje kao hipostatsko biće koje posreduje objavu i koje se može usporediti s anđelima. Takvim pneumatološkim poimanjem Filon je bliži kršćanskoj teologiji nego onoj židovskoj.

Na kraju zaključimo da bi značajne točke pneumatologije helenističkog židovstva bile slijedeće: Usprkos sličnom etimološkom značenju *pneuma* se razlikuje od *ruacha*: 1. Zbog raširena dualizma (tijelo - duša) *pneuma* često označava ljudsku dušu, a kod Filona dio duše po kojemu se čovjek razlikuje od drugih živih bića. 2. Grčka misao, usredotočena na pojam supstancije, i zbog pomanjkanja jasnog monoteizma, dovela je do poimanja pneume kao autonomne kozmičke supstancije (koja se ponekad naziva božanska). 3. U poeziji *pneuma nadahnuća* uzrokuje potpuno gubljenje razuma u korist ekstaze. Kod Filona proročka pneuma je (na tragu Platona) najveće znanje koje Bog udjeljuje čovjeku (a ne toliko poseban poziv koji Bog upućuje čovjeku).

Kakva se iskustva kriju iza ovakvoga govora o duhu? Očito pneuma igra veliku ulogu u traženju vlastita identiteta sa strane čovjeka. S jedne strane pneuma je nešto što je postalo dio ljudskog bića; s druge strane ona je božanska moć koja uređuje svemir.

Palestinsko židovstvo - Izvori su nam pseudografski spisi (apokrifi) koji su nastali između II. st. prije Krista i I. stoljeća poslije Krista, potom svjedočanstva rabinske teologije izrađene poslije 70 poslije Krista te napokon Kumranski spisi (Kumran je razoren 68. poslije Krista). Ti dokumenti su usko povezani sa SZ-om te odgovaraju na pitanja svoga vremena o odnosu između duha-duše-tijela, odnosu između ljudskog i božanskog duha, odnosu između dobrih i zlih duhova, pitanje o ljudskoj slobodi, duhu proroštva u prošlosti, sadašnjosti i budućnosti te o odnosu između duha i iščekivane eshatološke stvarnosti.

Kod *pseudografike i rabinske literature ruah* nastavlja označavati vjetar i disanje/dah, kao i ljudsku dušu (kao sinonim *nefesh-a*). U skladu s tradicijom ne pravi se razlika između duha i duše, dok se pravi razlika između duha/duše i tijela. Tumačenje Post 2,7 im omogućuje da ljudski duh nazovu božanskim, svetim duhom, ipak ne brišući razliku između Stvoritelja i stvorenja: i preegzistentna duša je stvorena, ona ne predstavlja 'božanski element', bitni božanski dio u čovjeku. To potvrđuje i eshatološko iščekivanje: uz ideju da će se duh - koji i poslije smrti nastavlja živjeti na posebnom mjestu u nebu - vratiti u tijelo, opstoji i ideja da će Bog udijeliti novi (svoj) duh. Naprotiv kozmička i oživljujuća djelatnost duha igra podređenu ulogu; tako se *ruah* iz Post 1,2 tumači jednostavno kao vjetar, kao duh Adamov ili kao (božanski) duh milosrđa.

Nadahnuće i podizanje proroka smatraju se specifičnim djelima duha; kod rabina duh sveti i duh proroštva se koriste kao dva sinonima. Pažnja je usmjerena na proročki duh koji govori u SZ-u. (Pitanje nadahnuća je odlučujuće u govoru o kanonu svetih knjiga). Značajan element proroka (i proročica) ili ono što proroka čini prorokom prepoznato je u njihovu (pred)znanju koje im je priopćeno od Duha svetoga, a sukladno prema Božjem spasenijskom planu. Rabini izrađuju teološko poimanje utruća duha, tj. prestanka duha u njegovoj proročkoj aktivnosti, prestanka koje se već dogodilo s krajem prvog hrama. Očekivanje se usmjerava na kraj vremena, a duh se počinje doživljavati kao "nacionalna karizma" koja će se udijeliti pojedincu samo u krilu naroda. No ovo poimanje se ne drži strogo te nije rigidno; djelovanje duha nije posvema prestalo; neki smatraju da je duh s proroka prešao na rabine.

Posve drugačiji naglasak nudi ideja nastavka djelovanja duha, koji se udjeljuje kao nagrada za moralan, svet život, život u skladu sa zakonom. Na način posvema različit od Ez 36 dar duha se ne shvaća kao uzrok, nego kao posljedica života ugodna Bogu. Ovdje Duh sveti postaje 'etička kategorija' te se shvaća kao 'pojedinačna karizma'. Govor o duhu postaje govor o duhu pravednosti i duhu istine. Na liniji Ez

36 i 37 te Joela 3 i Br 11,29 isčekuje se moralna obnova te udijeljivanje dara duha svemu narodu i to na kraju vremena. Istaknuti su različiti aspekti: dok se u rabinskoj literaturi stavlja naglasak na duh proroštva koji silazi na sve, a o Mesiji punom duha govori se samo u *targumin*, koji se odnose na Iz 11,2; u pseudoepigrafskim spisima isčekivanje se koncentrira isključivo na Mesiju ili proroka (slugu, kralja) na kraju vremena, na kojeg će biti izliven duh u svoj njegovoj punini.

Tko je dakle Duh (sveti Božji)? Kršćanska pneumatologija s velikim oprezom postavlja pitanje 'biti' duha obzirom na spomenute tekstove. Izraz *ruah hakodesh* izmiče jednoznačnom tumačenju. Pridjev 'svet' označava ipak razliku između božanskog duha i ljudskog duha. Osim toga neprestano se tvrdi da izraz 'duh sveti ili duh svetosti' treba povezati s pokušajem da se izbjegne spominjanje Božjeg imena. U rabinskoj literaturi velika je povezanost između izraza 'duh sveti' i 'svetišta' kao privilegiranog mjesta objave. Hebrejski izraz *ruah hakodesh* preveden na grčki kao *pneuma haghion* (duh sveti) ne izražava posvema sadržaj hebrejskog izraza. Točnije bi bilo prevesti ga s 'duh Božji koji se objavljuje u svetištu kao mjestu susreta između Boga i čovjeka'. Ova povezanost između 'svetišta' i 'duha' objašnjava rabinsku tezu kraja/prestanka prvog hrama, a to je prestanak djelovanja duha (prestanak proročkog razdoblja).

Duh je dakle usko povezan sa *shekhinah* (svetištem), s osobitom Božjom prisutnošću unutar svoga naroda. Duh se, na određeni način, predstavlja kao autonomni 'entitet' te se može zamisliti kao netko tko govori Bogu. Ovdje se ne može zanemariti velika sklonost personifikaciji, osobito u svezi sa svetopisamskim navodima (citativima). Stoga se teško može govoriti u nekakvoj hipostatizaciji duha, to više što je njegova prisutnost opisana neosobnim izričajima. Potrebno je stoga imati na umu dvije stvari: duh djeluje na autonoman način, ali koji posvema proizlazi od Boga. Posjedovanje duha nije surogat, nego prisutnost samoga Boga.

Na kraju zaključimo: 1. Nauka o *shekhinah* pojašnjava osobni karakter duha: duh je djelatna prisutnost samoga Boga. Duh je prisutnost osobnog Boga. Duh je nešto više od nekog Božjeg atributa i nešto više od Božjeg dara stvorenju; duh je Božja *empatia* (suosjećanje). 2. Ideja *shekhinah* ukazuje na senzibilnost duha Božjega: duh nastanjuje, duh sutrpi; duh je rastužen i ugašen; duh se suraduje; u svojem prebivanju u griješecem i trpečem stvorenju duh je nostalgija za zajedništvom s Bogom te teži miru u novom savršenom stvorenju. 3. Ideja *shekhinah* aludira na *kenozu duha*: u svojem *shekhinah* Bog se odriče vlastite nepovredivosti te postaje trpljiv, jer želi ljubiti. *Teopatia* duha nije antropomorfizam, nego je omogućena njegovim prebivanjem u stvorenju.

Kumran - U Kumranskoj zajednici o Duhu svetome se ne govori na jedinstven način: promatra se u odnosu na proroštvo te na službenu karizmu velikog svećenika. Pravilo zajednice (1 QS) je značajno napisima o borbi između 'duha istine' i 'duha nepravde'; u svicima Himana ili psalmima zahvale (QH) Duh sveti se pojavljuje - na pozadini kontrasta između čistog i nečistog - kao božanski dar, preko kojeg članovi zajednice su već sada izabranici, na čelu s Učiteljem pravednosti koji upravlja Kumranskom zajednicom (usp. 1 QH XII, 11b 12: "Ali ja, koji sam mudar, poznajem tebe, moj Bože, u snazi duha kojeg si izlio na mene; slušao sam najvjerodostojne stvari, preko tvoga Duha svetoga o tvome čudesnom otajstvu"). Konačno pročišćenje je djelo Duha Svetoga.

Zaključak - Palestinsko židovstvo, pod utjecajem prethodnih tradicija i novih utjecaja, ne nudi nekakvu pravu 'pneumatologiju'. Ipak govor o 'duhu svetosti' odražava na mnoge načine iskustvo već udijeljene ili obećane Božje blizine.

Konkretno poimanje duha (svetoga i posvećujućega) oscilira između ‘autonomije’ i ‘čistog odnosa’, dok odnos između njegova djelovanja i djelovanja čovjeka oscilira između pola ‘prethodne/prateće milosti’ i pola ‘popratne nagrade’.

Za židovstvo utemeljenje na tradiciji je temeljno. U tijeku dodira s perzijskom i grčkom kulturom očuvana je razlika između Stvoritelja i stvorenja. Očuvana je i svijest da Bog često dariva svoga duha neočekivano i pod vidom osobitog dara. Činjenica da Bog udjeljuje vlastiti duh sada ili u budućnosti pojedincu, izabranim pravednicima, ili čitavom narodu ostaje živo iščekivanje, makar se djelovanje duha Božjega sve više promatra kao općenito djelovanje. Uz pitanje kriterija koji omogućuju prepoznati je li duh nastavlja djelovati, pojavljuju se problemi, osobito obzirom na ideju duha Božjega u čovjeku: kako je moguće držati da je Bog sve stvorio (u svojem duhu)? Što misliti o ljudskoj slobodi u borbi između dobra i zla? Jesu li mudrost, moralnost i čistoća dio temeljne naravne čovjekove obdarenosti ili su posebni darovi duha? Kako pomiriti rastuće uvjerenje o besmrtnosti duše kao o naravnoj urođenoj datosti s tradicionalnim obećanjem novog i oživljujućeg duha Božjega koji će čovjeku udijeliti besmrtnost?

II. Duh u Novom zavjetu

“Ispunilo se vrijeme”, prve su Isusove riječi, kako ih donosi evanđelista Marko (1,14). Izražavaju prvotnu sigurnost koja prožima čitavi Novi Zavjet: posljednja vremena su došla, obećani Duh je izliven Na Isusa te od njega na sve druge. Nakon vremena obećanja i očekivanja, događa se ispunjenje u punini. Umjesto da slijedimo kronološko-literalni red svetih spisa, početi ćemo od događaja-Duha u njegova dva temeljna “momenta”: prije Pashe (*Duh darovan Isusu*) te poslije Pashe (*Duh darovan od Isusa*). Odmah napomenimo da se radi o jedincatom eshatološkom vremenu koje je započelo kristovim dolaskom, a nastavlja se po djelovanju Duha u Ckrcvi do konca vremena, do paruzije. Drugo, evanđeoski tekstovi koji govore o Duhu u Isusovu životu prije njegova uskrsnuća, prožeti su uskrsnim svjetlom.⁷

1. Duh darovan Isusu

a) Redakcija i tradicija evanđeoske pneumatologije

U NZ-u pojam *pneuma* susrećemo 379 puta. Obzirom na opseg tekstova, daleko češće nego u tekstovima SZ-a (378 puta), premda su puno važniji izričiti navodi o Duhu, nego njihova brojnost. Ako usporedimo tekstove unutar NZ-a, nailazimo na često spominjanje Duha osobito u Djelima te u pavlovskim spisima i četvrtom evanđelju, dok je kod sinoptika dosta oskudno. Sinoptici vrlo umjereno spominju djelovanje Duha u odnosu na pretpashalnog Isusa. To je ustvari i potvrda da je pravo vrijeme Duha pashalno vrijeme. Suzdržljivost sinoptika u pogledu spominjanja Duha ne treba tumačiti kao negaciju prisutnosti samoga Duha. Oni samo naglašavaju tu prisutnost u odlučujućim poglavljima svojih izvještaja, dajući nam

⁷U izlaganju novozavjetne pneumatologije slijedimo: F. Lambiasi, *nav. dj.*, str. 48-84.

naslutiti da ta prisutnost prati Isusa kroz sav njegov život. To se osobito očituje u Lukinu evanđelju.

Obzirom na pneumatologiju pojedinih sinoptika, ističu se sljedeći elementi: *Marko i Matej* donose vrlo malo pneumatoloških izričaja. Ova suzdržanost prema spominjanju Duha potvrđuje vjernost tradicije izvornog kršćanstva koje, premda obilježeno snažnim iskustvom Duha, nije rektroprojiciralo to bogato iskustvo u Isusov zemaljski život.

Marko jako naglašava prisutnost Duha na početku Isusova javnog života ističući njegovo vrhovništvo (Mk 1,8), otajstvo (1,10) i izvor njegova djelovanja (1,12). Duh je snaga kojom Isus raspolaže u borbi protiv Zloga (Mk 3,22-30) te koju će dati i svojim učenicima u trenucima teškoća (Mk 13,10).

Kod *Mateja* djelovanje Duha u odnosu na Isusa prikazuje se još snažnije i šire. Zahvat Duha potvrđen je već u Isusovu začecu, kako bi se objasnilo njegovo ljudsko-božansko porijeklo (Mt 1,18-20). Za *Mateja* je tipično prizivanje na Pisma, odnosno na ispunjenje Pisma. Isusa stoga prikazuje kao onoga koji, nakon što je kršten u Duhu, pobjeđuje zloduh grijeha. Tako, primjerice, Mt 12,18 sl. donosi najduži starozavjetni citat od svih u prvom evanđelju (4 retka iz Iz 42,1 sl.), a što *Mateju* služi da predstavi Isusa kao Mesiju upravo jer je primio Duh. Kod *Mateja* postaje jasno izražena ideja da u Isusovu djelovanju je na djelu Duh Sveti, osobito u onim činima u kojima Isus pobjeđuje sotonu (Mt 12,28 - "po Duhu Božjem"; kod Luke je "prstom Božjim" - Lk 11,20). Na kraju Isus šalje apostole u poslanje u "ime Oca i Sna i Duha Svetoga" (Mt 28,19).

Kod *Luke* se, pojam *pneuma*, koji označuje Duha Božjega, pojavljuje tri puta više nego kod Marka. Već ova statistička datost svjedoči o pažnji koju evanđelista Liječnik udjeljuje Duhu. Inače, Lukino se djelo smješta u vrlo delikatan trenutak u povijesti Crkve. Poslije početnih velikih nada i žarkog iščekivanja skorog Kristova povratka, u kršćanskoj se zajednici polako javlja razočarenje: ako se paruzija još nije dogodila, kako se može očekivati da će Gospodin jednom, prije ili poslije, doći i donijeti spasenje? Luka se hrabro suočava s ovom poteškoćom koju razrješava na sljedeći način: paruzija nije poništena, nego je jednostavno odgođena, a ta je odgoda ustvari providencijalna: između Uskrsnuća i Kristova slavnog povratka nalazi se kao u "intervalu" poslanje Crkve. A vrijeme Crkve je vrijeme milosti u koje se uključuje Duh sa svojom silom (*dynamis*: Lk 24,49; Dj 1,8).

No, prije nego pokaže kako je Duh izliven na Crkvu, Luka pokazuje na koji način Duh trajno prebiva na Isusu. Isus za Luku nije bilo kakav karizmatik. On je od početka svoje egzistencije pod utjecajem Duha (1,35). Luka osobito djelovanje Duha opisuje kao *proročku snagu*, koja je povezana s evangelizacijom, tj. širenjem evanđelja. U evanđelju djetinjstva Duh je predstavljen kao onaj koji ispunja Ivana već u utrobi majke (Lk 1,15-17). Krstitelj je darom Duha posljednji i najveći od svih proroka. I Elizabeta i Zaharija su ispunjeni Duhom Svetim te mogu "prorokovati" (Lk 1,44.67), kao što je i starac Šimun obdaren proročkim duhom (Lk 2,25-26).

Kristovo javno poslanje počinje krštenjem i silaskom Duha što Luka predstavlja kao proročko pomazanje: "Duh Gospodnji na meni je jer me pomaza. On me posla blagovjesnikom biti siromasima" (Lk 4,18; citira Iz 61, 1-2). Ovo su od Krista prve izgovorene riječi prema Luki. Isus ih izgovara u sinagogi u Nazaretu. Drugi Lukin tekst koji govori o silasku Duha na Isusa nalazi se također u okviru proročko-misijskom okviru: nakon poslanja 72 učenika (Lk 10,1-20) Isus, vidjevši njihovu radost, "uskliknu u Duhu" "zbog objave, koja je sakrivena mudrima i umnima a objavljena malenima". (usp. Lk 10,21).

Dva puta kod Luke Isus navješta koja će biti uloga Duha u životu učenika. Prvi tekst je samo Lukin, ne nalazimo ga kod sinoptika, odnosno malo izmijenjena. Kod Mt 7,15 Isus kaže apostolima da će im Otac dati dobre stvari koje ga zaištu, a kod Luke: “Otac će dati Duha svetoga onima koji ga zaištu” (Lk 11,13). Drugi tekst - kojeg nalazimo i kod druge dvojice sinoptika -, prikazuje Duha kako nadahnjuje učenike kada budu trebali dati svjedočanstvo u sinagogama ili pred vlastima: “Duh sveti će vas poučiti u onom trenutku što ćete govoriti” (Lk 12,12; usp. Mt 10,20; Mk 13,11).

U trećem evanđelju dar je Duha usko povezan s misionarskom aktivnošću Isusa i njegovih učenika. To isto susrećemo i u *Djelima apostolskim*. Duhovi su za Crkvu “krštenje u Duhu Svetom” (Dj 1,5), te kao za Isusa i za učenike to krštenje označava početak misijskog poslanja. Svaki put kada se u *Djelima* govori o darovima povezanim sa službom riječi (dar proroštva, glosolalia, misionarski žar, hrabrost pred sudovima: Dj 4,13.20; 6,10; 8,29; 11,12.24.28; 16,6-7; 20,22) ti darovi su uvijek povezani s Duhom Svetim. Duh je dakle snaga misijskog poslanja Crkve.

Kod *Ivana* Duh je, više negoli snaga koja djeluje u i po Isusu, prikazan kao dar koji Isus daje. Naravno, i Ivan govori o Duhu koji je sišao na Isusa, ali dodaje da “ostaje na njemu” (1,32-33), što nas podsijeca na slavu Gospodnju koja je ostala / prebivala na šatoru (Br 14,10). Isus je prikazan kao novi hram, novo mjesto gdje prebiva duh Gospodnji. On stoga može Duha darovati bez mjere (3,34) jer je izvor Duha (Iv 7,37-38). Taj će se dar verificirati/ostvariti u času križa (Iv 19,30.34), času koji zajedno s uskrsnućem, tvori jedincati događaj koji se teološki približava Lukinim Duhovima. Kod Luke je okupljena velika grupa ljudi, o kojoj su govorili proroci, a kod *Ivana* govori se o raspetom-uzdignutom koji će privući sve ljude (Iv 12,32). Osim što naglašava ulogu Duha kao Isusova dara, Ivan naglašava da Duh nije toliko počelo apostolskog poslanja prema dalekima, kao kod Luke, koliko je nutarnji učitelj koji potiče, produbljuje i brani vjeru u srcima vjernih (Iv 14-16 i 1 Iv 5,6).

Nakon ovog kratkog sažetka tipe *Redaktionsgeschichte* pitamo se je li moguće reći nešto o prethodnoj fazi evanđelja preko analize izvorne tradicije (*Formgeschichte*)? Prije svega treba istaknuti vjernost tradiciji. Usprkos što je proizišla iz zajednice s jakim iskustvom Duha te jedne već izrađene pneumatologije (Pavlove) označena je općenitom suzdržanošću obzirom na djelovanje Duha na, u i po Isusu te gotovo s diskreциjom donosi Isusove riječi o Duhu. Nije li to znak poštovanja kojeg je prva, karizmatksa zajednica imala prema Isusovu zemaljskom životu? Primjerice, nigdje u evanđeljima ne susrećemo kod Isusa fenomen glosolalie, a s druge strane kako objasniti predstavljanje Isusa kao “proroka” kada se je taj naslov u prvoj Crkvi praktički prestao pripisivati Isusu⁸.

Novozavjetna tradicija se apsolutno slaže: Isus je obećani Mesija, Krist, jer je povezan s duhom Svetim, a s druge strane Duh se prikazuje u stalnom odnosu s Isusom: na početku svakog evanđelja nailazimo na Duha, premda ga pojedina evanđelja spominju u trenutku krštenja, a druga u trenutku začeca. Nije postojao nikakav “evolutivni” razvoj pneumatologije NZ-a, koji bi započeo s Markom pa išao preko Mateja, Luke do Pavla i *Ivana*. Radi se o više nezavisnih tradicija i

⁸ Isusa židovski narod doživljava kao proroka (Mk 6,15; 8,28; Mt 21,11.46; Lk 7,16; Iv 4,19; 6,14; 7,40; 7,52; 9,17); takvim ga smatraju i farizejski krugovi (Lk 7,39; Mk 8,11), sami učenici (Lk 24,19). Isus se sam ubraja u niz proroka (Lk 13,13; Mt 23,31.34.37-39) te izjavljuje da posjeduje Duha što je jednako reći da je prorok (Mk 3,28-29; Mt 12,28).

svjedočanstava koje su sve doživljavale i prihvaćale Isusa kao Krista, Gospodina i Sina Božjega.

b) Tekstovi o Isusovu krštenju

U govoru o sebi samima, o tome tko su i što su, kršćani prvih generacija se trajno vraćaju događaju na Jordanu. Kada je trebalo naći zamjenu za Judu Petar traži učenika koji je s njima dijelio život, počevši od Ivanova krštenja na Jordanu (Dj 1,22). U govoru u Kornelijevoj kući isti Petar sažimlje Isusovu povijest “počevši od Galileje, nakon krštenja koje je propovijedao Ivan” (Dj 10,37). Sličnu shemu koristi i Marko u redakciji svoga evanđelja: *početak* radosne vijesti (1,1) identificiran je u Ivanovu propovijedanju i krštenju na Jordanu, i čim Isus “izađe iz vode, ugleda otvorena nebesa i Duha poput goluba gdje silazi na nj” (1,10).

Isusovo krštenje, kako ga opisuje Marko, pod utjecajem je izvorne teologije prve Crkve koja je silazak Duha gledala kao “pomazanje”: “Nakon krštenja koje je propovijedao Ivan, kako Isusa iz Nazareta Bog pomaza Duhom Svetim i snagom, njega koji je, jer Bog bijaše s njime, prošao zemljom čineći dobro i ozdravljajući sve kojima bijaše ovladao đavao” (Dj 10,38). Drugi evanđelisti, obzirom na Marka i pomazanje Duhom idu još unatrag. Matej i Luka u trenutak začeća, a Ivan u vječno rađanje, prije postanka svijeta (Iv 1,1sl.) kada je Riječ, prema nekim crkvenim ocima, primila pomazanje kako bi on jednom mogao pomazati i uresiti svaku stvar. Makar je bio pod utjecajem Duha od trenutka začeća, odnosno i prije krštenja, za vrijeme svoga života u Nazaretu Isus, čini se, nije bio kao netko tko djeluje u snazi Duha. Odatle i čuđenje njegovih sugrađana nakon njegova javnog nastupa, jer nikada u njemu nisu vidjeli ništa izvanredno.

Krštenjem na Jordanu Isus “postaje” “Krist”, tj. Pomazanik, Posvećeni. Ovo “mesijansko rađanje” ne treba razumjeti u adopcionističkom smislu, kako su htjeli gnosticici (ebioniti): u trenutku krštenja nebeski Spasitelj, Krist, sišao bi na Isusa i ušao u njega. Pod ontološkim vidom Isus je Sin Božji po hipostatskom sjedinjenju sve od trenutka začeća. Duh je prisutan u Isusu i prije krštenja, ali pod vidom “ekonomije spasenja” Isus je u trenutku krštenja “postao” - ne samo proglašen - Sin Božji za nas. Isus je javno očitovan za nas kao mesijanski nositelj Duha. Nakon što je Duh sišao na Mariju na Jordanu silazi iznova kako bi inaugurirao djelovanje Mesije, što će svoj vrhunac imati u uskrsnuću kada će Isus biti “postavljen Sinom Božjim u snazi, po Duhu posvetitelju, uskrsnućem od mrtvih” (Rim1,4). Obzirom na rečeno piše sv. Irenej: “Nije istina da je Krist tada (tj. na krštenju) sišao na Isusa niti da je Krist jedno a Isus drugo, nego je Riječ Božja, Spasitelj svih i Gospodin neba i zemlje, koji je, kako smo već pokazali, Isus, koji, nakon što je uzeo tijelo i bio posvećen od Oca u Duhu, postao Isus Krist” (*Adv. Haer.* 3,9,3).

Hermeneutika događaja na Jordanu odvija se na tri nivoa. Prije svega na *eshatološkom*: otvaranje nebesa označava komunikaciju između Boga i ljudi u posljednjim vremenima (Iz 63,7-64,19); potom na *zajedničarsko-ekleziološkom*: golubica u SZ-u nikada ne označava Duha, nego narod Božji (Hoš 11,11; Ps 68,19; Pj 2,14; 5,2; 6,9), barem u izvornom smislu i prema židovskom tumačenju. Golubica ne označava toliko narav Duha koliko djela koja treba ostvariti, odnosno konstituiranje novog naroda Božjega, početak eshatološke zajednice, koju Crkva označava i anticipira. Krštenje na Jordanu također treba promatrati u odnosu na Isusovu osobnu situaciju (*kristološki nivo*): spominjanje Duha koji “silazi na nj” podsjeća na Iz 11,2, a osobito Iz 42,1 te na Ps 2,7: “Gospodin mi reče: Ti si sin moj”. Isus se predstavlja kao

Sin čiji je program života i djelovanja program Sluge Jahvina. Posvećen je i poslan naviještati radosnu vijest, kako će sam o sebi reći u Nazaretu: “Duh Gospodnji na meni je jer me pomaza! On me posla blagovijesnikom biti siromasima...” (Lk 4,18).

c) *Isusov javni život*

Na temelju novozavjetnih izvještaja mogu se istaknuti osobito tri učinka pristunosti Duha u Isusovu životu:

- Duh vodi Isusa u pustinju kako bi se suprostavio Zlome (Mk 1,2);
- Isus je Duhom pomazan kako di siromasima donio blagovijest (Lk 4,18);
- Isus u Duhu uskliknu u molitvi hlave Ocu nebeskom (Lk 10,21).

Iz rečenoga je očito da je Duh sila koja donosi oslobađanje, vodi k evangelizaciji te uvodi u kontemplaciju.

1. Isus je potaknut i ojačan Duhom stupio u borbu za oslobođenje protiv Zloga. No, kako bi oslobodio svijet od Zloga Isus se najprije treba pobijediti Sotonu i ono što on predstavlja. To je smisao izvještaja o napastvovanju Isusa u pustinji.

Zajednički elementi pred-sinoptičke tradicije u ovom izvještaju su: Duh sveti koji, prema nezgrapnoj Markovoj formuli “gura” (*ekballei*) Isusa u pustinju (Mk 1,12), kod Mt 4,1 ga “vodi” (*anechte*) u pustinju, dok Lk 4,1 dvaput spominje Duha Svetoga te kaže da je Isusa “vodio pustinjom” (*egeto*, imperfekt koji označava trajnu radnju). Isus je bio “pun Duha”. Drugi zajednički elemenat je đavao, kako ga zovu Matej i Luka, ili Sotona kod Marka, koji se koristi semitskim izrazom; napokon zajednički elemenat su pustinja i 40 dana, koji podsjećaju na 40 godina Izraela u pustinji.

Analizirajući odlomak prema povijesti redakcija, Isus je u Markovoj perspektivi prikazan kao novi Adam, koji, nakon što je pobijedio napasnika, dovodi čovjeka u izgubljeni raj, na što podsjećaju divlje životinje i anđeli koji su služili Isusu. Prema Mateju tri napasti, u kojima se triput citira Ponovljeni zakon, objašnjavaju se u svjetlu izlaska: Isus je predstavljen kao novi Mojsije i kao istinski Izrael - borac Božji koji nadvladava kušnju obnovljenom vjernošću prema Očevu planu. Luka, između Isusova krštenja i kušnje u pustinji, umeće Isusovu genealogiju u kojoj kaže da je sin Adamov i Božji (Lk 3,38). Pobjeđujući napasti Isus se otkriva kao sin Božji (Lk 4,3.9). Treći evanđelista prikazuje Isusa kao hodočasnika u pustinji, kao onog koji hodi *u pustinji*. Time aludira na Pnz 28,2 (Septuagintu) gdje stoji: “put kojim te je vodio Gospodin Bog tvoj u pustinju kako bi te iskušao”. Prema Luki napasti kulminiraju u svetom gradu. Sotona će pobijeđen odstupiti “do druge prilike”. Na taj način Luka usmjerava napasti ne prema povijesti Izraela, nego prema onome što se tek ima dogoditi, odnosno prema događajima muke i smrti Kristove (Lk 22,3.53).

U srcu ovog događaja, zajedničkog svima trima redakcijama, ističe se Kristov lik koji snagom Duha pobjeđuje Sotonu. A upravo tema borbe i pobjede nad sotonom provlači se kroz čitavo evanđelje (osobito kod Marka). Evanđelisti to naglašavaju više puta: napast kruha ponavlja se nakon umnoženja kruhova kada narod želi Isusa zakraljiti (Iv 6,15), no on odbacuje prihvatiti i živjeti mesijanizam u vlastitu korist; “znak s neba” koji je zatražio sotona, odnosno izvanredno čudo čime bi zadivio i uvjerio nevjernike, tražili su i pismoznanci i farizeji, ali Isus im nudi “znak Jone”, odnosno da će “Sin čovječji tri dana i tri noći ostati u utrobi zemlje” (Mt 12,38-40). Novi napad napasnika, sličan trećoj kušnji, imamo u zgodi kada Petar odvraća Isusa od trpljenja i smrti. Isus, prema Mateju, odbija napast istim riječima kojima je odbacio

treću kušnju: “Odlazi Sotono! *Ypage Satana*” (Mt 4,10 i 16,23). Zaključak koji se može izvući iz ovih borbi sa sotonom je isti: napastvovan od sotone, Isus ga pobjeđuje: “zapovijeda i zlim dusima te mu se pokoravaju” (Mk 1,27).

Odakle Isusu moć da pobjeđuje zle duhove i da njima zapovijeda? Zasigurno ne od sotone: tko se to usudi tvrditi griješi protiv Duha Svetoga (Mk 3,22-30), jer on izgoni zloduhe “prstom Božjim” (Lk 11,20), a Matej objašnjava: “Duhom Božjim” (Mt 12,28). Ova “psovka”/grijech protiv Duha Svetoga nije uvreda Duhu riječima, nego odbacivanje spasneja koje Bog nudi čovjeku po Duhu Svetome. U tom smislu radi se o grijehu koji je neoprostiv. Sv. Toma Akvinski pojašnjava da se radi o grijehu “neoprostivom po svojoj naravi, ukoliko isključuje one elemente, zahvaljujući kojima se zadobiva oprostjenje grijeha” (STh II-II, q.14, a 3). Odbacivanje oprostjenja kojeg Duh Sveti udjeljuje, u stvari znači samoosudu: tko sebe dovede u ovakvo stanje đavolske zatvorenosti, koristi se “pravom” da ustraje u zlu. Duh ne može osloboditi i spasiti čovjeka koji ne želi izići iz zatvora u kojem se je sam zatvorio (usp. DeV 46).

I u smrtnoj agoniji u Getsemaniji Isus je još jednom napastvovan da odbaci kalež, no on se predaje u ruke Očeve te poziva učenike da bdiju i mole “kako ne bi pali u napast” (Mk 14,32-42). Premda mu je duša uznemirena, on ne moli Oca da ga spasi od križa (Iv 14,27; Mk 14,35), nego se poslušno predaje vršenju njegove volje: napast “spasiti svoj život” je nadvladana poslušnošću koja vodi Sina da “izgubi” život iz ljubavi, da postane zrno pšenice spremno umrijeti kako bi donijelo ploda (Iv 12,24-25).

Naposlijetku, čas križa je “čas tmine” (Lk 22,53) u kojem sotona dolazi kako bi učenike prorešetao poput pšenice (Lk 22,31): raspeti podnosi posljednji sotonski napad koji ga kuša preko okupljenog naroda (Mt 27,39-40), svećenika (Mt 27,41-43), razbojnika (r. 44), no Isus ne silazi s križa kako bi spasio sama sebe te tako svojom “smrću obeskrjepi onoga koji imaše moć smrti, to jest đavla” (Heb 2,14).

Navješćujući evanđelje spasenja Korneliju, prvom obraćenom poganinu, Petar nudi sintezu Isusove povijesti koju prikazuje kao dramatičnu borbu i nadpobjedu nad zloduhom: “pomazan u Duhu Svetom”, Isus iz Nazareta je prošao zemljom “ozdravljajući sve kojima bijaše ovladao đavao” (Dj 10,38). Isusovim dolaskom “sotona je izgubio moć u prisutnosti Duha Svetoga (Bazilije, *De Spirit. S.*, 19).

2. Duh Sveti je za Isusa i snaga *evangeliziranja*. Ovaj vid jako naglašava Luka. U trećem evanđelju - još više nego kod Mateja i Marka -, početak Isusove evangelizacijske aktivnosti je povezana s djelovanjem Duha. Nakon kušnje u pustinji “Isus se u snazi Duha vrati u Galileju... (gdje) naučavaše po njihovim sinagogama” (Lk 4,14-15). Kao da Luka aludira da Isus naučavaše jer je bio u snazi Duha i jer je definitivno porazio sotonu.

Luka izričito spominje prisutnost Duha u Isusovu evangelizatorskom djelovanju kada smješta početak ove aktivnosti u Isusov grad Nazaret (Lk 4,16-30). Radi se u stvari o Isusovu programu koji može stajati kao prolog cjelokupna Isusova djelovanja, odnosno njegova života. Već sada na početku sve je “zapisano”: “izbaciše ga iz grada”, a Isus “prođe između njih i ode”: ovdje imamo prefiguraciju Kristova otajstva kojeg Izrael odbacuje, a pogani mu se otvaraju. Prema ovom Lukinu odlomku Isus započinje svoje propovijedanje citirajući dugački odlomak proroka Izaije 61,1-2: “Duh Gospodnji na meni je, jer me pomaza! On me posla blagovijesnikom biti siromasima, proglasiti oslobođenje sužnjima...”. Citat se zauszavlja na retku: “proglasiti godinu milosti Gospodnje”, dok kod Tritoizaije slijedi i “dan odmazde Boga našega”. Duh šalje Isusa kako bi navijestio Evanđelje milosrđa, a ne dan Božje srdžbe o kojem je govorio Krstitelj (Lk 3,7-9; 7, 18-23).

Puna snage Duha Isusova riječ je nova riječ (“nova nauka” - Mk 1,27), zapovijedna (“naučava kao onaj koji ima vlast” - Mk 1,22.27), slobodna i osloboditeljska (“zapovijeda čak i nečistim dusima te mu se pokoravaju”). U novosti snazi kojima su ispunjene njegove riječi, Isus nadvisuje zakon (Čuli ste da je rečeno... a ja vam kažem... - Mt 5-7). Na njegovu riječ ribari postaju ribari ljudi (Mk 1,16-20), a njegova čudesa inauguriraju mesijansko doba (Lk 7,22). Isus ne samo da evangelizira u Duhu Svetome, nego evangelizira *o Duhu Svetome*, evangelizira Duha Svetoga. Kod sinoptika nalazimo potvrđene dvije Isusove *logie* o Duhu Svetome: onu o psovci/grijehu protiv Duha Svetoga (Mk 3,29; 12,31; Lk 12,10) te o pomoći koju će Duh dati učenicima pred sudovima (Mk 13,11; Mt 10,20; Lk 12,12). Duh Sveti će biti odvjetnik i branitelj vjernika u budućim progonima.

Ukratko, Duh podjeljuje Isusu-Mesiji proročko pomazanje, čineći ga ne jednim od proroka nego prorokom posljednjih vremena, konačnim prorokom (Dj 3,22; Pnz 18,15). Dok je kod SZ-tnih proroka nadahnuće bilo djelomično i vremenski ograničeno, povezano s osobitim trenucima u životu naroda ili proroka, kod Isusa utjecaj Duha je potpun i trajan: on je “onaj koga Bog posla, Božje riječi govori jer Bog Duha ne daje na mjeru” (Iv 3,34). Duh omogućuje da se u Isusu ispune starozavjetna obećanja: u Duhu, Isus ne samo da govori i ostvaruje riječi Božje, nego je On Riječ Očeva tijelom postala (Iv 1,1.13).

3. Duh potiče Isusa i na molitvu/kontemplaciju. S trenutkom primanja Duha Svetoga u krštenju, Luka povezuje prvo spominjanje Isusove molitve: “i dok se molio, rastvori se nebo, siđe na nj Duh Sveti” (Lk 4,21-22). U evanđeljima, osobito Lukinu⁹, posebna se pažnja posvećuje Isusovoj osobnoj molitvi, ali je samo jedanput izričito rečeno da je izvor Isusove molitve Duh Sveti. Nakon povratka 72 učenika “u taj isti čas uskliknu Isus u Duhu Svetom: ‘Slavim te, Oče, Gospodaru neba i zemlje, što si ovo sakrio od mudrih i umnih, a objavio malenima. Da, Oče, tako se tebi svidjelo’” (Lk 10,21). Mada je izričito spominjanje Duha sadržano samo u ovoj molitvi, treba primjetiti da sve Isusove molitve, u sva četiri evanđelja - s izuzetkom molitve u Mk 15,34, citat psalma 22,2 - zajednički imaju zaziv “Oče”. Kako je pokazao J. Jeremias ovaj zaziv, u svojem aramejskom obliku (Abba), izražava nečuvenu intimnost s kojom se nijedan pobožan židov ne bi usudio obratiti Bogu. Po objavi znamo da je Duh onaj koji viče “Abba! Oče!” (Gal 4,6): Duh to ne može vikati zbog sebe sama budući da nije rođen od Oca, nego od Oca “proizlazi”. Od Oca je rođen Sin. Dakle, samo u Sinu i onima koji su primili posinstvo Duh može vikati “Abba! Oče!”. S druge strane treba reći da svaki put kada se ovim zazivom obratio Ocu, znači da nam Duh nadahnjuje tu molitvu. Bez Duha uprazno izgovara ‘Abba’, tko god ga izgovara (Augustin, *Ser.*, 71,18).

2. Duh kojeg Isus dariva

Povijesni Isus, na kojeg je izlivena punina Duha, postaje darivatelj Duha. Ovu pneumatološku misao naglašava nadasve apostol Ivan, evanđelist koji najviše otkriva najintimniji odnos između Isusa i Duha Svetoga. Već na početku svoga mesijanskog

⁹ U Lukinu evanđelju molitva prati i prožim cjelokupni Isusov život: u propovjedanju kada je pritisnut gomilom ljudi (Lk 5,15-16); u izboru apostola čija se imena rađaju u njegovu srcu za vrijeme noćne molitve (Lk 6,12-13); u zgodi kod Cezareje Filipove kada poziva učenike da se opredijele (9,18); u preobraženju na gori Taboru, što se događa u srcu molitve (9,28-29); nakon poslanja učenika (10,21); prije nego će učenike poučiti ‘Oče naš’ (11,1); na koncu života, kada moli za Šimuna Petra (22,31-32); u Getsemaniju (22,41); na križu (23,34.46).

djelovanja Isus je, kako apostol Ivan zapisuje svjedočanstvo Ivana Krstitelja, onaj na kome ostaje, počiva Duh (usp. Iv 1,32). Glagol *menein* (ostati, počivati) LXX koristi, primjerice u knjizi Br 14,10 gdje se govori o slavi Gospodnjoj koja je prebivala nad šatorom sastanka. Isus je dakle novi hram u kojem je Duh Sveti prisutan na trajan način te stoga može krstiti Duhom (Iv 1,33), jer ga posjeduje u punini.

Prema svjedočanstvu Krstitelja Isus se objavljuje kao onaj koji daje Duha nadasve u i po svojoj riječi: “Onaj koga Bog posla Božje riječi govori jer Bog Duha ne daje na mjeru” (Iv 3,34). Isus može dati Duha po svojoj riječi ukoliko ga posjeduje u punini u sebi samome, u svojoj osobi. Isus može dati Duha jer je, kako zgodno reče Origen, “izvor Duha”: “Bilo je razboritih ljudi, koji su posjedujući Boga govorili njegove riječi. Oni su ipak samo djelomično imali Duha Božjega... Naprotiv Spasitelj, poslan da govori riječi Božje, ne dariva Duha na dijelove, jer ga on nije primio kako bi ga onda darovao drugima. On je poslan odozgor te je nad svima, on sam dariva Duha jer mu je izvor” (*In Io. 48*).

Važan ivanovski pneumatološki odlomak nalazi se u Ivanovu opisu Isusova susreta sa Samarijankom. Isus sebe predstavlja kao izvor žive vode, a onome tko je pije ta voda postaje izvorom koji struji u život vječni (usp. Iv 4,1-14). Očito je aluzija na izlivanje Duha Svetoga koji će omogućiti onima koji ga prime da se Ocu klanjaju u duhu i istini.

Drugi značajan pneumatološki redak iz Iv je 7,38: “Rijeke će žive vode poteći iz njegove utrobe”. U najsvetčanijem trenutku blagdana sjenica veliki je svećenik išao sa zajednicom na bazen Siloam kako bi zagrabio vodu te je donio u Hram pjevajući psalme i redak iz Iz 12,2: “S radošću ćete crpsti vode iz izvora spasenja”. Potom je izljevao vodu kao žrtvu ljevanicu na žrtveni oltar. Za vrijeme obreda molilo se je za jesenje kiše, no u Isusovo vrijeme pažnja je bila usmjerena na stijenu iz pustinje (Izl 17,1-7; 1 Kor 10,4), a još više na stijenu budućnosti iz koje su, prema proročkim tekstovima Ez 47,1-2 i Zah 14,8, trebale poteći mesijanske vode. Ti su se proročki tekstovi čitavi za vrijeme slavlja.

U hramu te u ozračju navedene liturgije, koja je odisala mesijanskim iščekivanjem, Isus povika: “Ako je tko žedan, neka dođe k meni! Neka pije koji vjeruje u mene. Kao što reče Pismo: ‘Rijeke će žive vode poteći iz njegove utrobe’. To reče o Duhu kojega su imali primiti oni što vjeruju u njega. Tada doista ne bijaše još došao Duh jer Isus još nije bio proslavljen” (Iv 7,37-39). Očit je mesijanski ton koji priziva stijenu iz pustinje i eshatološku stijenu iz samoga Hrama u Jeruzalemu. Isus sebe predstavlja kao novi hram iz kojega će poteći živa voda Duha. Obećanje će biti ispunjeno njegovom proslavom. Kako ta proslava, prema Ivanu, počinje na križu, onaj još nije iz 39 retka upućuje na čas Isusove smrti na križu.

a. Isusova smrt i uskrsnuće kao priopćenje Duha

Pashalni čas je, prema Ivanu, Isusov čas i čas Duha Svetoga. Ivan za Isusovu smrt na križu ne koristi Markov izraz *izdahnuti* (*exepneusen*, Mk 15,37), niti Matejev izraz *ispusti duh* (*afeken to pneuma* - Mt 27,50), nego kuje novi izraz: “predade duh” (*paredoken to pneuma* - Iv 19,30), koji osim očitog značenja “umrijeti-izdahnuti” znači i predati Duh: za Isusa umrijeti nije jednostavno ispustiti posljednji dah, nego priopćiti svoga Duha. Isusov kopljem probodeni bok simbolički priziva temu žive vode: “jedan od vojnika mu kopljem probode bok i odmah poteče krv i voda”. U tom trenutku “sve je dovršeno” (Iv 19,30), sve je ostvareno u punini, tu se ispunja obećanje da će iz Mesije poteći izvori vode žive (Iv 7,37-39). Na početku evanđelja

Krstitelj je “vidio i svjedoči” da Duh poput golubice ostaje na Isusu, a na koncu ljubljenu učenik je onaj koji je “vidio i svjedoči” da je živa voda potekla iz Isusova boka. U obje zgode u tekstovi se odnose na dar Duha.

Po uskrsnuću, u susretu s apostolima, Isus im osobno saopćava dar novoga života po darovanom Duhu: “Primate Duha Svetoga” (Iv 20,22), ovo rekavši “dahne u njih”, gotovo kao da se radi o novom stvaranju. Po darivanju Duha Isus im daje vlast opraštati grijeha (Iv 20,22-23). Ivan je jedini koji dar Duha predstavlja kao oprostjenje grijeha. Osim dara Duha Isus u apostolima izaziva i jača vjeru. To je smisao pokazivanja rana na uskrsnom tijelu. Od nevjernika apostoli, gledajući Kristove rane, trebaju postati nositelji vjere koja će zapaliti svijet. Duh kojeg Isus saopćava “kao kroz rane svoga raspeća” (DeV 24) djeluje u učenicima kao “Gospodin i Bog”. Ivan prikazuje Kristovo uskrsnuće kao “uzlazak Ocu” (Iv 20,17). No to ne znači da se Isus definitivno povlači te da s učenicima ostaje samo Duh. Duh ustvari omogućuje Isusu da se “vrati”, ili bolje reći, da se “vrati” zajedno s Ocem te da boravi s onima koje ljubi (Iv 14,32). Radi se o novoj, duhovnoj prisutnosti, tj. o prisutnosti u Duhu, o prisutnosti koja je stvarnija negoli zemaljska. Isus je prije svoga časa bio s učenicima, a s njima je bio i Duh kojeg je Isus bio pun. No, poslije Isusova časa Isus je *u učenicima*, a ne samo s njima i Duh je u njima (Iv 14,17). U tjelesnoj odsutnosti Isus je prisutan upravo preko svoga Duha.

Duh kao predstavnik Krista i Oca - U svojim oprostajnim govorima Isus govori o svojem uzdignuću i proslavi te o slanju Tješitelja. Napetost između obećanja i ispunjenja nije uklonjena Kristovim uzdignućem na križ te njegovom proslavom. Stoga oprostajni govori ne odražavaju samo situaciju učenika i učenica koji su doživjeli Isusa svim svojim bićem/osjetilima i to svjedoče (usp. 1 Iv 1,1-4), nego i situaciju onih koji dolaze do vjere na temelju ovog svjedočanstva te, u vrijeme Gospodinove odsutnosti, žive po njegovu Duhu te prenose dalje svjedočanstvo. Tri elementa karakteriziraju *Sitz im Leben* ivanovskih oprostajnih govora: Isusov odlazak - ostavljanje učenika i učenica - obećanje Duha. Posredstvom izreka o Tješitelju, evanđelist odgovara na pitanje o Isusovoj trajnoj prisutnosti i značaju njegova autoriteta.

Slijedeća shema sažima funkcije koje se pripisuju Duhu, kao i način na koji je izraženo njegovo porijeklo:

Redak	Uloga	Temeljna oznaka	Porijeklo
14,16s.	<i>Drugi tješitelj</i>	<i>Paraklit/Duh istine</i>	<i>Očev dar na traženje Sina</i>
14,26	<i>Poučiti i podsjetiti</i>	<i>Paraklit/Duh Sveti</i>	<i>Slanje sa strane Oca u ime Sina</i>
15,26	<i>Posvjedočiti</i>	<i>Paraklit/Duh istine</i>	<i>Slanje sa strane Oca i Sina</i>
16,7-11	<i>Uvjeriti</i>	<i>Paraklit</i>	<i>Slanje sa strane Sina</i>
16,13-15	<i>Uvesti u svu istinu, proslaviti Sina</i>	<i>Paraklit</i>	<i>Uzeti od Sina što je Sin uzео od Oca</i>

Drugi Paraklet/Tješitelj - Za vrijeme nakon svoga odlaska Isus garantira svojim drugoga Tješitelja, kojeg će Otac poslati. Ta tvrdnja znači da je Isus prvi Tješitelj kojeg je Otac poslao. U 1 Iv 1,21 Krist je doista nazvan Tješiteljem/Parakletom, ali u svojoj specifičnoj povijesnospasenjskoj ulozi nebeskog zagovornika za grešnike.

Uloga Duha-Tješitelja je različita. Prema oprostajnim govorima Duh ne vrši ulogu zagovornika; ipak je njegova uloga Tješitelja predstavlja drugotni vid onoga što Duh čini. Čini se da se Ivan služi izvornim etimološkim značenjem riječi *paraklet*, a koja znači “pozvan biti uz”, iz kojeg se je razvio juridički pojam “odvjetnik” te da se služi odgovarajućom tradicijom. Očito ono što mu je na srcu jesu asistencija i svjedočanstvo istine u procesu između objavitelja Isusa i “svijeta” koji ga ne poznaje i koji ustrajava u nevjeri. To znači da, dolaskom drugog Tješitelja, započinje vrijeme nakon Isusa, ali ne u smislu jedne nove povijesnospasenjske epohe (“epoha Duha”). Ukoliko je onaj koji nastavlja Kristovo djelo, Duh zauzima mjesto predstavnika koji podsjeća na Isusove riječi (14,26), za njega svjedoči (15,26), uzima od njegova, ukoliko je Sin to primio od Oca (16,14sl.). Ne radi se dakle o jednom prekidu božanskog spasenjskog djelovanja, nego o njegovu kontinuitetu.

Ako Ivan ne zove zemaljskog Isusa Tješiteljem to je bez sumnje zbog činjenice da Isus vrši druge uloge, tj. ulogu optuženoga i optužitelja, u procesu protiv nevjere ovoga svijeta. Ipak u oprostajnim govorima pripisane su mu uloge koje su slične s aktivnostima Duha.

Duh istine - U svojstvu drugog Parakleta Pneuma je nadasve “Duh istine” (14,17; 15,26; 16,13). Ovu oznaku za Duha izvan Ivanova evanđelja nalazimo samo u 1 Iv 4,6 i 5,6. Formulacije iz 1 Iv 4,1-6 podsjećaju na paralelne kumranske tekstove, no bez njihova naglašenog dualizma duhova. Ivanovska teologija značajna je prije po suprostavljanju “vjere” i “nedostaka vjere/nevjere”: tko vjeruje može primiti Duha, vidjeti i ostati u Duhu (14,17) jer Duh ostaje u njemu.

Duh istine ima slijedeće službe: poučiti i podsjetiti na Isusove riječi; dati svjedočanstvo Sinu, što istovremeno znači uvjeriti svijet o nevjeri te suditi knezu ovoga svijeta (usp. Iv 16,8-11). Napokon, a to gotovo da sažima sve ostalo: uvesti učenike u svu istinu te proslaviti Sina. Ono što je rečeno o funkciji drugog Parakleta vrijedi i ovdje: Duh istine ne donosi neku novu nauku, nego aktualizira Isusovu nauku; ne objavljuje nešto novo, nego svjedoči da je Isus objavitelj Oca. Tako Sin postaje posrednik i za Ivana: Isus, koji navješta riječi života (6,68), koji je štoviše put,istina i život (14,6) dariva svoga Duha u punini (3,34), jer su njegove riječi “duh i život” (6,63). S druge strane također je istina da Duh istine nije tek onaj koji ponavlja već rečeno; on produbljuje vjeru te uvodi u puninu istine (usp. Iv 16,13).

Za razliku od Iv evanđelja i 1 Iv poslanice Otkrivenje je napisano u znaku Duha proroštva, čija je uloga ipak usporediva s ulogom Duha istine, jer ono što Bog objavljuje preko Duha proroka (Otk 22,6) u biti je svjedočanstvo Isusu (19,10).

Život u snazi Duha i u Duhu - U središtu ivanovske pneumatologije nalazi se Paraklet kao Duh istine. Ovo poimanje u sebi sažima staro/antičko iskustvo veze između Duha i života. Da je to tako svjedoči međusobna povezanost tipično ivanovskih *theologumena* “riječ-istina-život”. Ono što Pavao u 1 Kor 15,45 kaže o duhovskom/pnematskom Kristu kao definitivnom čovjeku, kod Ivana postaje značajka Duha: on je *pneuma zoopoiun*, Duh koji daje život (Duh Životvorac) (6,63a). Isusove riječi su “duh i život” (6,63b) jer se u njima saopćava Duh Životvorac. Osim toga Ivan poznaje vezu između vjere i primanja Duha, između krštenja i novog života u snazi Duha: “Ako se tko ne rodi iz vode i Duha ne može ući u Božje kraljevstvo” (3,5). To ponovo rađanje je rađanje “iznova” (3,7: *anóthen*, doslovno ‘odozgo’), “od Duha” (3,6), što u biti znači: od samoga Boga (usp. 1,13). Različiti konteksti pokazuju da se to ne događa automatski te da se ne radi o nekom magičnom ili misterioznom procesu, nego o slobodnom prihvaćanju i odgovoru. To dokazuje i slijedeći redak 3,8 (“Vjetar puše gdje hoće; čuješ mu šum ali ne znaš gdje ide i odakle dolazi. Tako je sa svakim

tko je rođen od Duha”). Ivan govori o slobodi Duha koji se ne da manipulirati niti uhvatiti. Prema 1 Iv 4,13 dar Duha je znak sjedinjenja s Bogom, a rađanje od Boga pokazuje se u odsutnosti grijeha, u pravednosti te u ljubavi prema bližnjima (braći i sestrama) (1 Iv 3,9sl; 4,7). Spasenjsko djelovanje Duha, njegova životna snaga, njegova pomoć i svjedočanstvo za istinu, doživljavaju se ponajprije u nutrini, u intimnosti čovjeka, no ta iskustvena sigurnost teži prema van te želi biti potvrđena svjedočanstvom života. Ivan ne govori o izvanrednim fenomenima Duha. Ono čemu je Pavao pridavao važnost nalazi se i u središtu ivanovskih spisa: primanje novog života događa se u svakodnevnom životu kršćana, života kojeg ne mogu vidjeti oči ovoga “svijeta”.

Prema Pavlu (1 Kor 12,3) vjeru u Isusa se može ispovjediti samo u Duhu. Slično tome Ivan tvrdi da se ispravno može moliti samo u “duhu i istini” (4,23sl.). Motivacija toga, “Bog je duh” (4,24) potvrđuje karakter dara duhovne ehzistencije: budući da se Bog, koji je za ljude svjetlo i život (1 Iv 1,5; 4,8.16), dariva ljudima u Duhu, oni mu mogu pristupiti samo u tom istom Duhu. Kao što mi možemo ljubiti braću i sestre jer nas je Bog prije uzljubio (usp. 1 Iv 4,7-16a) tako se možemo Bogu približiti u molitvi jer nam se on obraća u Duhu, jer nam je dao svoga Duha i jer nas je rodio po svome Duhu.

Duh djeluje u svim članovima zajednice. Premda je prema Ivanovu evanđelju Duh udijeljen samo prvim svjedocima, a prema 1 Iv propovjednicima apostolskim nasljednicima dan je poseban dar Duha za navještanje, ipak nije nesuglasje tvrdnja da je Duh udijeljen i zajednici u cjelini, što potvrđuje 1 Iv 2,27: “Koliko je do vas, pomazanje koje ste od njega primili ostaje na vama te ne treba nitko da vas poučava”.

Odnos Duha s Ocem i Sinom - U oprostajnim govorima Duh se prikazuje kao Duh Oca i Sina. S jedne strane Ivan pridaje važnost paralelizmu poslanja Sina i poslanja Duha, s druge strane za ivanovsku, teološki razvijenu školu, poslanje Sina od Oca je očito. Zanimljivo je dinamičko jedinstvo između Sina i Oca, koje je izraženo u četiri od pet govora (Iv 13-17). Iznenađujuća je dvostruka tvrdnja iz 15,26 (“kojeg ću ja poslati od Oca”/“koji proizlazi od Oca”), koja se tumači kao plod redakcije ivanovske škole koja bi naglasila preegzistentnost Duha “od Oca”. No, ovdje se ne misli na unutartrajno proizlaženje Duha; proizlaženje Duha od Oca se odnosi na njegovu povijesnospasenjsku ulogu, koja se može usporediti s poslanjem Sina (usp. 8,42; 13,3; 16,27sl.; 17,8). Polazeći od te uloge može se pokušati razumjeti “bit/esencija” Duha, koji prema Ivanu, ukoliko je Duh istine, daje svjedočanstvo Sinu i tako omogućuje vjernicima da sudjeluju u novom životu. Na još jasniji način od Pavla, kod Ivana se Duh pojavljuje kao onaj u kome spasenjski događaj koji od Oca proizlazi preko Sina doseže vjernike, uključuje ih u dinamiku spasenja, oblikuje ih na trajan način te ih sjedinjuje s Kristom te po njemu s Ocem. Isto tako Duh je onaj koji povezuje Oca i Sina u njihovu životnom dinamičkom zajedništvu, kao Duh Oca i Sina.

Zahvaljujući ulozi koju vrši još se jasnijom čini i “osobnost” Duha. Govori o poslanju Duha, o njegovoj osobitoj ulozi Parakleta/Tješitelja naglašavaju osobnost Duha (njegov subjektivitet), koja se ne može objasniti samo kao jedna književna tvorevina. Prema Ivanu Duh je, kao Kristov predstavnik, svjedok istine koja je objavljena po ‘riječima života’ te potpomaže/podupire vjernike pred nevjerom svijeta. Tko vjeruje posjeduje iskustvo preporođenosti u snazi Duha Životvorca, Duha Oca i Sina; ima iskustvo da mu Duh pomaže, da ga osposobljava da živi na način koji je u skladu s onim što od njega zahtijeva Bog, koji je duh i život, svjetlo i istina te ljubav.

Zaključak - Isus, koji opstoji i djeluje u snazi Duha Svetoga, navješta i uspostavlja kraljevstvo Božje kao Prorok, Sluga Božji i eshatološki Mesija ispunjen Duhom. Ovjerovljen/potvrđen u svojem uskrsnuću i uzdignuću u Duhu, Isus postaje Duh životvorni. Duh Sveti svjedoči istinu ove objave Oca po Sinu, djeluje u propovjednicima te potiče vjeru. Zahvaljujući Duhu vjernicima se omogućuje pristup u novi (božanski) život, na koji bi oni trebali odgovoriti osobnim novim životom u zajednici vjernika te u misijskom poslanju. To im omogućuje snaga Duha. U sadašnjim i budućim poteškoćama (progonima, problemima) Duh se objavljuje kao podrška i pomoć te kao zalog eshatološkog konačnog ostvarenja. Budući da je on duh Božji, Duh Oca i Sina, on je i put kojim se pristupa u zajedništvo s Bogom. U naravi je Duha da bude otvoren drugima, da omogućuje komunikaciju te da vodi jedinstvu, zajedništvu (*koinonia/communio*).

U konačnici, Duh nije neka ljudska mogućnost ili sposobnost, nego darovana životna Božja snaga, koja po objavi Isusa Krista prima jedno ime, ime Duha Oca i Sina, ime Duha Svetoga.

b. Duh izvor i život Crkve (Djela apostolska)¹⁰

Prije Drugog vatikanskog sabora Crkvu se je shvaćalo kao “nastavak i produženje Kristova utjelovljenja” (A. Moehler i Rimska škola). Ovo razmišljanje nije prihvaćeno na Drugom vatikanskom saboru, gdje se je inzistiralo na Crkvi kao narodu Božjem. U novije vrijeme teolozi (H. Muehlen, *Una mystica Persona*) naglašavaju da je Crkva u stvarnom smislu nastavak, produženje Isusova Duha u više osoba, tj. u Kristu i vjernicima. Crkva se, prema Djelima apostolskim, predstavlja kao spasenjsko otajstvo prisutnosti Duha Svetoga. Djela apostolska su evanđelje početka Crkve i njena razvoja.

1. Porijeklo Crkve, prema Djelima, povezuje se sa silaskom Duha Svetoga. U drugom Lukinu djelu, odlomak posvećen silasku Duha zauzima središnje mjesto te je ključ razumijevanja svega ostaloga, kao uostalom i mjesto Isusova krštenja u Lukinu evanđelju: počeci Crkve se uspoređuju s početkom Isusova javnog života. Kao što Isus, nakon krštenja u Duhu (Lk 3,21-22) započinje svoje poslanje nastupom, govorom u Duhu u sinagogi u Nazaretu (Lk 4,16 sl.), tako i Crkva, nakon što je primila krštenje u Duhu (Dj 2,1-4) započinje svoje javno poslanje Petrovim govorom u Jeruzalemu (Dj 2,14 sl.). na taj način Luka predstavlja cjelokupno evangelizacijsko djelovanje Crkve, kao i Gospodinovo, pod utjecajem i poticajem Duha.

Događaj Duhova, kako ga Luka opisuje, pretpostavlja kontekst židovske svetkovine “pedeset dana” (gr. *pentekoste*) nakon Pashe. Izvorno se je radilo o svetkovini u čast završetka žetve (Izl 23,16), poslije se je slavila u spomen sklapanja saveza na Sinaju. U III. st. pr. Krista svetkovina pedesetnice odgovarala je slavlju uspostave obnovljenog saveza sa Jahvom (usp. 2 Kr 15,10-15). Najjasniji tekst u ovome smislu nalazi se u knjizi Jubileja Kumranske zajednice iz I. st. pr. Krista, gdje se je fešta pedesetnice slavila kao najvažniji blagdan u kalendaru. Rabinska tradicija je bila drugačija: farizeji izvorno nisu slavili darivanje Zakona na dan pedesetnice, nego su ga slavili na I. mjeseca Tishrija (Filon, *De spec. Leg.*, II,188-192). U Isusovo vrijeme, te u vrijeme redakcije Djela, na dan pedesetnice se je slavio spasenjski događaj na Sinaju kada se je uspostavio židovski narod kao narod Božji. Luka ima

¹⁰ Usp. F. Lambiasi, *nav. dj.*, str. 64-69.

pred očima upravo taj događaj te dan nove, kršćanske pedesetnice predstavlja kao dan uspostave novog naroda Božjega - Crkve.

Tekst Djela apostolskih o pedesetnici postaje još jasniji ako se pred očima ima sadržaj židovske pedesetnice: vjera u konačno izlijevanje Duha (Joel), koji je trebao progovoriti nakon smrti posljednjih proroka; iščekivanje uspostave novoga saveza (Jer 31,31 sl.; Ez 36,26); tema velikog eshatološkog okupljanja u Jeruzalemu (Iz 60; Ps 68,30-32, psalam koji se je recitirao u samome slavlju fešte). Lukin opis Duhova podsjeća na ono što se je događalo na Sinaju: "Sav je puk bio svjedok grmljavine i sijevanja, svi čuše zvuk trube i vidješe kako se brdo dimi; gledali su i tresli se i stajali podalje" (Izl 20,18).

Događaj Duhova na dan Pedesetnice, kako ga Luka opisuje, ima više dimenzija:

- *kristološku*: Duh koji silazi je Duh uskrsloga Krista (Dj 2,33); uskrsli Krist šalje Duha.
- *eshatološku*: darom Duha ispunjava se očevo obećanje (Lk 24,49; Dj 1,4);
- *ekleziološku*: Duh silazi na učenike koji su sjedinjeniu molitvi; u vrijeme kada su svi bili okupljeni na istome mjestu (Dj 1,14; 2,1).
- *misijsku*: svi narodi, na idealan način predstavljeni, u Jeruzalemu čuju kako se na njihovim jezicima naviještaju silna Božja djela (Dj 2,11); poput Isusa u Nazaretu i njegova Crkva u snazi Duha postaje proročka zajednica zauzeta u naviještanju radosne vijesti svim narodima. Daljna egzegeza često će istaknuti paralelizam između pomutnje jezika kod kule Babilonske (usp. Post 11,9) i čuda govora i razumijevanja jezika u Jeruzalemu. Kako je tamo ljudska komunikacija bila prekinuta pomutnjom jezika, tako sada iznova postaje moguća i to preko razumijevanja jedincate poruke spasenja u mnoštvu jezika. Ovakvo tumačenje čini se opravdanim u smislu duhovnog tumačenja Pisma i cjelovitog razmatranja narativne biblijske tradicije.

Ono što se je od Pedesetnice dalje događalo u trajnoj hvali i navješćivanju svi su mogli čuti. Događaj Pedesetnice postaje od odlučujuće važnosti; taj događaj je prototip, jedinstven kao inicijalni, ali ne i isključivi događaj. Ono što je započelo na dan Pedesetnice nastavilo se je u drugim 'Pedeseticama' - a u povezanosti s izvornim svjedocima - u Samariji (8,14-17) i među poganima (10,44-48; 11,15sl.). Paradigmatski govor kojeg je Petar održao na dan Pedesetnice nagoviješta dar Duha i slušateljima, no ne kao dar za osposobljavanje u propovijedanju, nego kao posljedicu obraćenja i krštenja te u uskoj povezanosti s otpuštanjem grijeha i s eshatološkim spasenjem. Ipak, u svjetlu citiranog Joela, nije isključeno da i obraćenici, ispunjeni Duhom, postanu svjedoci.

Na početku Djela opisani su prvi Duhovi, svečani i paradigmatički. U stvarnosti Crkva je na početku svoga postojanja upoznala i druga duhovska iskustva. Tako u Dj 4,31 čitamo kako je cijela jeruzalemska zajednica primila dar Duha proroštva: "I pošto se pomoliše, potrese se mjesto gdje bijahu sabrani, i svi se napuniše Duha Svetoga te stanu navješćivati riječ Božju smjelo". Dj 10,44-47 izvješćuju o događaju Duhova nad poganima: "Dok je Petar još govorio te riječi, siđe Duh Sveti nad sve koji su slušali tu besjedu. A vjernici iz obrezanja, koji dođoše zajedno s Petrom, začudiše se što se i na pogane izlio dar Duha Svetoga. Jer čuli su ih govoriti drugim jezicima i veličati Boga. Tada Petar reče: 'Može li tko uskratiti vodu da se ne krste ovi koji su primili Duha Svetoga kao i mi?'. Spomenimo i događaj Duhova nad Ivanovim učenicima u Efezu: "Čuvši to, krste se u ime Gospodina Isusa, pa kad Pavao položi na njih ruke, dođe Duh Sveti na njih te stanu govoriti drugim

jezicima i prorokovati” (Dj 19,5-6). Dakle, ne samo na početku života Crkve u Jeruzalemu, nego i na početku svakog crkvenog iskustva nalazimo Duha, a s njim i dar Riječi: iz Duha i Riječi rađa se Crkva Gospodinova.

2. Djela nam apostolska pokazuju da Duh ne djeluje samo na početku Crkve, nego prati sav njen razvoj i rast. U biti sva Djela su prožeta aluzijama na prisutnost i djelovanje Duha; od početka, kada je Krist obećao Duha svojim učenicima (Dj 1,5) do kraja, kada se Pavao poziva na Duha u govoru o otvrdnuću srca kod Židova (Dj 28,25). S razlogom se Djela apostolska nazivaju “evanđelje Duha Svetoga”.

Luka iznosi i opisuje povijest početaka Crkve kao povijest u kojoj, u svim bitnim trenucima, intervenira Duh Sveti, kao što se je to dogodilo i u svim važnim događajima u povijesti Izraela. U Dj 8,29.39 dva puta Duh je opisan kao glavni djelatnik spasenja. Duh, preko Filipa, dovodi do obraćenja i krštenja etiopskog eunuha. Duh je onaj koji uvećava broj vjernika te vodi Crkvu; Duh je onaj koji otvara Crkvu poganima (10 pog.), vodi Pavlovo i Barnabino poslanje prema Europi (Dj 16,6 sl.). Duh nadasve vodi Jeruzalemsku zajednicu te pomaže zajednici da donese sudbonosne odluke o izlasku iz judeo-kršćanskih okvira: “Odlučimo Duh i mi...” (Dj 15,28).

Obzirom na odnos između krštenja i primanja dara Duha, za Luku je odlučujuća činjenica da su Isusovi učenici ispunjeni Duhom Svetim. Poslije ‘Pedesetnice’ čini mu se normalnim tu činjenicu povezati s krštenjem, bez da se jasno odredi što je prije: ponekad je krštenje prije primanja Duha (usp. 2,38; 19,2), a ponekad je obratno (10,44-48); oba događaja se mogu zbiti neposredno jedan iza drugoga (9,17sl.) ili nakon nekog vremena (8,14-17). Primanje Duha i krštenje su usmjereni prema uključivanju u zajednicu te stoga nije moguće stavljati u opreku krštenje u Duhu i krštenje vodom. Povezanost između polaganja ruku i primanja Duha, spomenuto u dva navrata Djela (8,14-18: Petar i Ivan u Samariji; 19,1-7: Pavao u Efezu), otkriva Lukino nastojanje da poveže podjeljivanje Duha s Crkvom i njenim izabranim svjedocima. To dakako ne znači, kako su neki egzegete znali prigovoriti Luki, crkvenu kontrolu nad Duhom; naime prema 8,15 polaganju ruku je prethodila molitva. Duh Sveti je stoga odlučujuća snaga u vodstvu Crkve (usp. 5,1-11: Ananija i Petar; 15,28 - odluka sa Sabora), osobito u njenom misionarskom poslanju (usp. 9,19; 13,4; 16,6sl.; 20,22s.; 21,11; 28,22) tako da Luka može sažeto ustvrditi da se je Crkva “izgrađivala i napredovala u strahu Gospodnjem te rasla utjehom Duha Svetoga” (9,31).

Ako se Djelima pristupi na panoramski, općenit način može se uočiti nekoliko naglasaka.

Prvi se odnosi na način na koji se opisuje djelovanje Duha: od 13. poglavlja, u kojem počinje drugi dio Djela (Pavlov ciklus), uočava se naglasak na izravno djelovanje Duha (Dj 13,2.4; 16,6 sl.; 20,22.23.28; 21,4.11). Duha se prikazuje kao onog koji izravno intervenira u ljudsku povijest. U prvom djelu u ovom smislu nalazimo samo u Dj 8,29.39 (Duh i Filip) i Dj 10,19 - (Duh reče Petru...), a inače se naglašava da ljudi djeluju pod utjecajem Duha.

U Djelima se Duh - *pneuma* spominje 68 puta. U većini (36) slučajeva govori se o djelovanju Duha u uobičajenim i redovitim situacijama, a samo u 18 slučajeva radi se o izvanrednim fenomenima pod utjecajem Duha, a i od toga u 11 slučajeva imamo samo aluziju na djelovanje Duha u vidu izvanrednih fenomena. Luka, s jedne strane, prikazuje Duha na liniji SZ-a kao izvanrednu snagu za neobična djelovanja, a s druge, Duh je onaj koji je udijeljen zajednici te djeluje u svakodnevnim trenucima.

Dar je Duha, prema teologiji Djela apostolskih, eshatološki dar. Njegovim su silaskom započeli posljednji dani (Dj 2,17 sl.). No Duh je, prema Djelima, i povijesni dar: on je snaga za poslanje Crkve. Osobito ovaj drugi vid Luka naglašava. U snazi Duha apostoli svjedoče Isusa sve do granica zemlje. Upravo je to obećanje kojim se otvara čitava knjiga Djela apostolskih (Dl 1,8; usp. također 4,31; 5,32; 15,8). Knjiga se zaključuje svjedočanstvom sv. Pavla koji je u Rimu “propovijedao kraljevstvo Božje i naučavao o Gospodinu Isusu Kristu sa svom slobodom, nesmetano” (Dj 28,31). Njegovo svjedočenje je u snazi Duha po kojem je Božja riječ stigla iz Jeruzalema sve do *eshatona* (do na kraj, tj. u središte) zemlje (Dj 1,8).

c. Duh “Isusa Krista” (pavlovska perspektiva)¹¹

Sv. je Pavao autor koji najčešće koristi riječ *pneuma*, čak 139 puta (drugi je Luka, u Lk i Dj - 109 puta). No, novost sv. Pavla nije u učestalosti spominjanja riječi *pneuma*, nego jer Pavao shvaća Duha kao eshatološki dar. On je kristificirao pojam Duha. Naime, nigdje u SZ-u niti u međuzavjetnim spisima ne govori se o Mesijinu Duhu; govori se isključivo o Jahvinu Duhu, ili Duhu Božjemu. (U čitavom judaizmu samo je jedanput spomenut *ruah-messija*, i to u III. st. poslije Krista u komentaru rabija Šimuna ben Laqisha, koji u Duhu Gospodnjem koji lebdi nad vodama prepoznaje Mesijina Duha). I u drugim novozavjetnim spisima, osim Ivana, Duh je Duh Božji.

Kod Pavla po prvi put nalazimo u apsolutnom smislu izričito pripisivanje *Pneume* Isusu kao Mesiji (2 Sol 2,8; Gal 4,6; Rim 8,9; Fil 1,19). Ovako primjerice piše u Rim 8,9: “A vi niste u tijelu, nego u Duhu, ako Duh Božji prebiva u vama. A nema li tko Duha Kristova, taj nije njegov”. Pavao je prvi novozavjetni autor koji na izravan i osoban način pripisuje Duha Isusu. Kako razumjeti ovo pripisivanje? Ne na način čistog atributa, kao primjerice kad govorimo o “duhu kard. Stepinca”. U ovom smislu Pavao potiče Filipljane da budu istih misli i osjećaja kao u Kristu Isusu (Fil 2,5). Ovo pripisivanje treba razumjeti u smislu: “Duh Božji koji je u Kristu i koji djeluje po Kristu” ili: “Krist živi i djeluje po Duhu Božjemu”. Da u ovom smislu treba razumjeti Pavlove izričaje o Isusovu Duhu svjedoči sam Pavao: “Jer ne bih se usudio govoriti o nečemu što Krist rječju i djelom, snagom zanmenja i čudesa, snagom Duha nije po meni učinio da k poslušnosti privede pogane”. Krist je očito subjekt djelovanja koje se ispunja po Duhu. Krist je “Gospodin” ukoliko djeluje isključivo i posvema po Duhu.

Ako je “krističnost” Duha novost pavlovske pneumatologije, istina je da i kod njega još uvijek prevladava pripisivanje Duha Bogu (Ocu) i to u 19 slučajeva. U ovome je Pavao vjeran tradiciji: Duh Isusa Krista je Duh Božji. To je osobito uočljivo u Rim 8,9 gdje su formule “Duh Božji” i “Duh Isusa Krista” paralelne. Pavlove izričaje o Duhu Svetome možemo promatrati pod tri vida, tri vida: 1. Krist i Duh; 2. Crkva i Duh; 3. Kršćani i Duh.

1. *Krist i Duh* - Pavao vidi djelovanje Duha nadasve u pashalnom Isusu. Uskrsnuće, koje najčešće pripisuje Bogu, odnosno Ocu (1 Sol 1,10; 1 Kor 6,14; 15,15; 2 Kor 4,14; Gal 1,1; Rim 4,24; 10,9), objašnjava također i kao djelo Duha, kojeg naziva “Duh onoga koji je uskrisio Isusa od mrtvih” (Rim 8,11; 1 Kor 15,45). Prema Rim 1,4, Isus je “uskrsnućem od mrtvih” “postavljen Sinom Božjim u snazi, po Duhu

¹¹ Usp. F. Lambiasi, nav. dj., str. 70-76.

posvetitelju”. To “postavljanje” odgovara novom silasku Duha Svetoga”. “Stoga možemo reći da mesijansko ‘uzvišenje’ Krista u Duhu Svetome dosiže svoj vrhunac u uskrsnuću u kojem se on objavljuje i kao Sin Božji, ‘pun snage’” (DeV 24).

Odnos između Isusa i Duha je tako dubok da kod Pavla susrećemo formule “u Kristu” te u “u Duhu” kao sinonime: kršteni smo u Kristu (Gal 3,27), ali u u Duhu (1 Kor 12,13); vjera je u Krista (Gal 3,26) i u Duha (1 Kor 12,9); kršćani su hram u Kristu (Ef 2,21) i prebivalište u Duhu (Ef 2,22); u kršćanima prebiva Krist (Rim 8,10), ali i Duh (Rim 8,9); ljubav je u Kristu (Rim 8,39), ali također i u Duhu (Kol 1,18). Tako i mir (Fil 4,17 i Rim 14,17), radost (Fil 3,1 i Rim 14,17) itd. No to nije razlog da se Krist i Duh poistovjete ili da dođe do zabune: samo Krist ima tijelo, ne postoji tijelo Duha; samo je Krist bio raspet te je uskrsnuo; funkcija je Duha da Kristov život, njegova neponovljivost i bogatstvo, postanu život u Kristu.

Prema sv. Pavlu prisutnost uskrslog Gospodina čini jedno jedinstvo s darom Duha Svetoga (Božjega). U tom pogledu osobito je važan tekst iz 1 Kor 14,45: “Prvi čovjek, Adam, postade živa duša, posljednji Adam - duh životvorni”. Za razliku od staroga Adama koji je za čovječanstvo bio počelo tjelesnog života (“živa duša”: *psyche* *zosan*), života ograničena i propadljiva, Krist, novi Adam, je postao “Duh životvorni” (*pnema zoopoioun*): on je preobražen životnom snagom Duha tako da je postao počelo novoga života za vjernike; života koji preobražava čovjeka čak i u njegovoj tjelesnoj dimenziji.

Drugi važan odlomak koji naizgled govori o istvojetnosti uskrslog Krista i Duha je iz 2 Kor 3,17: “Gospodin je Duh, a gdje je Duh Gospodnji, ondje je sloboda”. Nije baš lako protumačiti ovaj odlomak. Egzegete se spore u tumačenju. Neki (Gunkel, Deissmann, Arnal) tumače “Gospodin” kao uskrslog Krista te drže da za Pavla postoji odnos identiteta između proslavljenog Krista i Duha: Duh je ustvari Krist. Drugi, katolički egzegete (Hermann), identificiraju u Gospodinu Krista, ali drže da odnos između Krista i Duha nije ontološkog reda, nego egzistencijalnog reda, dinamičan. U smislu: “Gospodin je Duh za mene, u pogledu mene, za mene se predstavlja kao Duh. kao što imam iskustvo sunca u njegovim zrakama, tako imam iskustvo Krista kao *Pneume*”.

Najizglednijim rješenjem čini se treće mišljenje (McNamara) koji u “Gospodinu” ne vidi slavnoga Krista, nego Boga Izraelova. Redak 2 Kor 3,17 je ustvari vrhunac cijele midraške literature o velu (prevjesu) na Mojsijevu licu (usp. Izl 34, 29-35) koji zastire židovska srca koja ne vjeruju u Krista. Ovaj je prevjes prestao u Kristu (2 Kor 3,14). Pavao pred očima ima ono što se je događalo u šatoru sastanka u kojem je Bog govorio Izraelu: “Kad bi god Mojsije ulazio pred Jahvu da s njim razgovara, koprenu bi skinuo dok opet ne bi izišao” (Izl 34,34). U rabinskim tekstovima pojam “Bog” ili “Gospodin” je zamijenjen izrazom “shekinah” (Prisutnost), “dibbera” (Riječ), “bath qol” (Glas) ili Duh sveti. Slično je uradio i Pavao u svojem “midrašu”. Židov se treba obratiti Gospodinu kako bi se prevjes uklonio. Dakle, kada Pavao kaže “Gospodin je Duh” želi reći da je Gospodin, o kojem se govori i u Izl 34,34, Duh ukoliko vrši ono što je vršio u SZ-u, naime da Izraelu objavljuje volju Božju. Gospodin Bog sada je Duh ukoliko se objavljuje kršćanskoj zajednici. Dakle, niti na temelju 2 Kor 3,17 nije moguće pobrkati Krista i Duha.

2. *Crkva i Duh*. Tri su glavne djelatnosti Duha u odnosu na Crkvu. Prije svega, Duh *izgrađuje* Crkvu. Crkva je „hram Duha Svetoga“ (1 Kor 3,16); „U njemu (Kristu) ste i vi ugrađeni u Božje prebivalište u Duhu“ (Ef 2,22); Duh Crkvu *oživljuje* svojim darovima mudrosti, znanja, ozdravljenja, čudesa, proroštva, razlučivanja, jezika,

tumačenja itd. (1 Kor 12,7-11); Duh Crkvu *sjedinja* na način da svi vjernici postaju jedan (*eis*) u Kristu Isusu (Gal 3,28): jedan Duh tvori jedno tijelo (Ef 4,4; 1 Kor 12,8; Rim 12,6).

Unutar Crkve svaki je kršćanin animiran od Duha Svetoga: Pavao je prvi koji u Duhu Božjemu prepoznaje *temelj* kršćanskog života. Duh nas čini sinovima u Sinu, nismo više robovi (Gal 4,7), nego slobodni (Gal 5,1) kako bismo živjeli kao sinovi te hodili po Duhu (Gal 5,16-21) koji u nama kliče: „Abba! Oče!“ (Rim 8,18; Gal 4,6).

Pavao očito poima Duha prisutnog u vjernicima kao počelo, dinamizam novoga života, tvorca novog bića (Gal 6,15; 1 Kor 5,25) i novog djelovanja: „Ako po živimo po Duhu, po Duhu se i ravnajmo“ (Gal 5,25). Točnije rečeno, zahvaljujući daru Duha možemo Bogu služiti na ispravan i autentičan način. U Fil 3,3 Pavao govori o istinskom bogoslužju (*latreuein*) kojeg kršćani obavljaju u ovome svijetu. Kao izvor ovog novog života i nutarnje preobražavajuće počelo Duh Sveti sve više i više suobličuje vjernike Kristu u trajnom procesu preobraženja, iz slave u slavu (2 Kor 3,18), sve dok ne postignu „duhovno tijelo“ konačnog uskrsnuća (1 Kor 15,35 sl.). Pavao govori o *soma pneumatikon* – *duhovno tijelo*, što se na prvi pogled čini kontradiktornim, tj. gotovo jednim dualističkim govorom koji suprotstavlja materiju i duh, dušu i tijelo. No, kod Pavla nije tako. Za Pavla *tijelo* nije dio čovjeka, nego je sam čovjek promatran u svome odnosu prema Bogu i svijetu; to *tijelo* može biti podvrgnuto egocentričnom dinamizmu *sarksa* (tijela), ili se može otvoriti oslobađajućem djelovanju Duha. To je, uostalom, ono što se zbiva na konačan način u uskrsnuću, a što je ustvari potpuno »produhovljenje«*»* tijela onih što uskrisuju na život.

Na ovaj je način Duh istodobno tvorac i jamac potpunog eshatološkog ostvarenja, kada ćemo primiti posinstvo, otkupljenje svoga tijela (Rim 8,23). Sada nam je buduće konačno spasenje darovano kao prvina ili kapara (*aparche* i *arrabon*: Rim 8,23; 2 Kor 5,5; 1,22; Ef 1,14).

Djelovanje Duha u tijelu Kristovu - Slično onome što se je događalo u SZ-u, Duh se objavljuje kao Duh života koji ljudima udjeljuje novu otvorenost i sposobnost da uspostave nove odnose te ih sabire u novom zajedništvu. Tko je s Kristom umro i uskrsnuo primio je od Duha novi život te je postao ud Kristova tijela, čiji su život i jedinstvo djelo samoga Duha: „...kršteni jednim Duhom u jedno tijelo“ (1 Kor 12,13). Sličnost između „biti u Kristu“ i „biti u Duhu“ vrijedi stoga i na planu zajednice: ona je tijelo Kristovo i hram Božji u kojem prebiva Duh (1 Kor 3,16).

Crkva je za Pavla bitno duhovno/duhovsko zajedništvo. Svojim apostolskim poslanjem on priopćava duhovni dar i milost (usp. Rim 1,11: *charisma pneumatikon*), a zajednica ima udijela na darovima Duha (Rim 15,27: *pneumatika*). Unutar ovog zajedništva svakome se udjeljuje vlastiti dar i vlastita milost/karizma (usp. 1 Kor 7,7; 12,11) čija je punina koju Pavao opisuje u 1 Kor 12-14 i Rim 12 darovana od jednoga te istog Duha. Naravno Pavao ima razloga kako bi potaknuo vjernike da prose darove Duha, jer ne žive svi kao duhovni (1 Kor 3,1: *pneumatikoi*), ili se možda zadovoljavaju manje vrijednim darovima (usp. 1 Kor 12,31).

3. *Kršćani i Duh* - Živa prisutnost Duha u pavlovskim zajednicama potvrđena je od samoga Pavla. Nadasve zajednica u Korintu je bogata darovima Duha: Korinćani su bogati u svemu „u svakoj riječi i spoznanju“ (1 Kor 1,5). Obzirom na prisutnost i življenje karizmi u korintskoj zajednici Pavao mora intervenirati i dati neka objašnjenja. Pojašnjava da ovi darovi dolaze od Duha: „Sve to djeluje jedan te isti Duh dijeleći svakomu napose kako hoće“ (1 Kor 12,11); ti su darovi dati na korist zajednice (1 Kor 12,7) kako bi Crkvi osigurali različitost službi koje su joj potrebne (1

Kor 12,12-27). Te darove treba cijeniti ne na temelju njihove spektakularnosti, nego po doprinosu koji pružaju u izgradnji zajednice. Stoga je najveći od svih darova dar ljubavi (1 Kor 13-14).

Plod Duha - Pavlova duhovna maksima - "Tko je primio Duha treba po Duhu i živjeti" - uključuje dvije stvari: tko je u Duhu Svetome primio dar slobode djece Božje, ne smije više postati rob; biti slobodan od stvari koje usmrćuju (grieh, đavao, smrt) odgovara slobodi za Krista, i u nasljedovanju Krista, za bližnjega. U ovom kontekstu Pavao u Gal 5,19-26 djelima tijela suprostavlja plod Duha te naglašava značaj dara Pneume/Duha te jedinstvo novog života. Prije "radosti, mira, strpljivosti, velikodušnosti, dobrote, vjernosti, krotkosti, vladanja sobom" on spominje ljubav. U ljubavi se konkretizira sloboda Duha, u ljubavi se sažima za Pavla čitavi zakon (usp. osim Gal 5,14 i Rim 13,8, a nadasve 1 Kor 13). Kako bi izbjegao bilo kakav nesporazum on ne govori o novom zakonu, nego o "zakonu Kristovu", kojeg treba svojevrijem opsluživati u međusobnom služenju (usp. Gal 5,13 i 6,2). Dok se slični kumranski tekstovi razlikuju po govoru o dva duha, za Pavla novi život po zakonu Duha (Kristova) je ustvari odricanje od djela tijela (*sarks*), tj. od egoističnog usmjerenja na same sebe (usp. 1 Kor 6,19; 2 Kor 5,14-15; Rim 14,7). Budući da kršćani žive u jednoj vrsti privremene duhovne egzistencije (Duh je aktualni dar i залог onoga što se treba konačno dogoditi), strpljivost i ustrajnost su bitni elementi za njihovu duhovnost. Budući da oni u biti i ne znaju "što treba moliti" i molitva postaje jedan čin Duha Svetoga (usp. Rim 8,26 sl.; 8,15 i Gal 4,6).

Punina darova Duha - Pod *pneumatika* Pavao općenito podrazumijeva darove koje Duh udjeljuje za službu u zajednici. Potaknut vjernicima koji su težili isključivo za iskustvima i izvanrednim učincima Duha, Pavao se očituje u 1 Kor 12-14: "Milosni su darovi različiti, ali je isti Duh. Različite su i službe, ali je isti Gospodin. Različiti su i učinci, ali je isti Bog koji čini sve u svima" (1 Kor 12,4-6). Termin *učinci-energhemata*, upotrijebljen samo u 1 Kor 12,6.10, preuzet je od njegovih protivnika; naime pojam označava čudesna i izvanredna djelovanja. "Službe" (*diakonai*) je tipično pavlovski pojam koji označava darove udijeljene za izgradnju i život zajednice. Osim apostolima, prorocima i učiteljima (usp. 12,28), spominju se i predsjedatelji, upravitelji i oni koji se trude (usp. 1 Sol 5,12; 1 Kor 16,15sl.; Rim 12,7) kao i darovi i službe tješnja, pouke, spoznanja i mudrosti (1 Kor 2,6sl.; 12,8; 13,3.8.12; 14,6; Rim 12,8) koji se vjerojatno navode u okviru zadaće naviještanja (kerigme). "Darovi milosti" (*charismata*) znače bilo redovite bilo izvanredne darove Duha. Osobito spomenuti su: dar jezika (1 Kor 13,1.8; 14,2-32); tumačenje jezika (1 Kor 12,20; 14,10-19.26-28.30); proroštva (1 Sol 5,20; 1 Kor 12,10; 13,2.8; 14,1-40; Rim 12,6); objava/očitovanje (Duha) (1 Kor 14,6.26); govor znanja (1 Kor 12,8; 13,2.8; 14,6); govor mudrosti (1 Kor 12,8; 14,6); razlikovanje duhova (1 Kor 12,10); pouka/poučavanje (1 Kor 14,7.26; Rim 12,7); snaga vjere (1 Kor 12,9; 13,2); dar tješnja (Rim 12,8); mudrosti (1 Kor 13,13); ljubavi (1 Kor 13); dar ozdravljanja (1 Kor 12,10.28sl.); dar činjenja čudesa (1 Kor 12,28); dar pružanja pomoći (1 Kor 12,28; 13,3; Rim 12,8); dar upravljanja (1 Kor 12,28).

Govoriti u jezicima - bio je shvaćen - a i danas se shvaća - kao osobito iznenađujući i jasni znak karizmatičkog zanosa. Pavao ne prezire ovaj dar Duha koji je bio i njemu udijeljen (usp. 1 Kor 14,18), no Pavao ga smješta u život zajednice. U 1 Kor 14 on jasno smatra ovaj dar nižim od dara proroštva, jer on ima manju važnost u izgradnji zajednice, osim ako onaj tko govori u jezicima ili tkogod drugi ne objasni

ovaj govor (često puta nerazumljiv i nepovezan). Dar jezika ima svoje jasno mjesto u službi molitve, a ne u službi propovijedanja.

Dvije stvari karakteriziraju Pavlovu nauku o karizmama: 1) darovi Duha nisu neku izvanredni fenomeni, nego temeljni kršćanski stavovi (vjere, ufanja, ljubavi; karitasa/diakonie) i svakodnevno nastojanje kako bi bili kršćani; 2) i “službene” funkcije/službe su darovi Duha te moraju služiti duhovnom životu zajednice.

Razlučivanje duhova - Pavlu je na srcu duhovno uređenje života zajednice, a osobito kult, no još mu je više na srcu individualizacija darova Duha i raspoloživost da im se omogući očitovanje. Već u 1 Sol 5,19-21 on potiče: “Ne trnite Duha, ne prezirite proroštva; sve provjeravajte, dobro zadržite”. Razlučivanje/razlikovanje i uređenje darova Duha zahtijevaju također karizmu koja se udjeljuje zajednici u cjelini ili pojedinim služiteljima, a osobito proročkoj i učiteljskoj službi, no može biti udijeljen i drugima (usp. 1 Kor 12,10). U prosuđivanju svih karizmi treba voditi računa o dvije stvari, dva kriterija: ispovijest vjere u Isusa Krista i izgradnja zajednice (usp. 1 Kor 12,3.7).

Duh poslanja - U nasljedovanju Raspetoga koji je uskrsnuo, udijeljeni darovi Duha ne očituju se u prvom redu kao moć da se čine čudesa, nego kao vjera koja, popraćena sviješću o vlastitoj slabosti, dovodi do pouzdanja u Božju snagu, a ne u sebe same. Ta vjera govori da se, poput Raspetoga, treba staviti u službu drugima (1 Kor 2,1-5). Duh potiče propovjednike da izvan granica svoje zajednice i vlastitog kulta obavljaju misionarsko poslanje. Tako Pavao definira svoje djelo evangelizacije među poganima kao jedno svećeničko poslanje, “kako bi i pogani postali ugodan prinos, Duhom Svetim posvećen” (Rim 15,16). Prije nego će u Rim 12 progovoriti o mnoštvu darova, potiče članove zajednice da se “prinesu kao žrtva živa, sveta i Bogu ugodna”, jer je to istinsko “duhovno bogoslužje” (12,1).

Obzirom na Luku koji vidi Duha kao snagu koja je darovana Crkvi u međuvremenu između uskrsnuća i paruzije, Pavao shvaća Duha kao eshatološko počelo, izvor spasenja i novoga života, koji je vlastit posljednjim vremenima, ali je darovano već sada. Dokaz tome je dar posinjenja po kojem Boga možemo zvati „Ocem“. Za Luku Duh je prije svega Duh poslanja Crkve u svijetu te je u tom pogledu i prikazan funkcionalno i instrumentalno. Za Pavla on je subjekt koji ostvaruje novi život darovan u Kristu; on je stvarateljsko počelo ljudskog otkupljenja, protagonista kozmičke obnove. Sveti Otac piše u *Dominum et Vivificantem*: „U tekstovima sv. Pavla naslagane su jedna na drugu te se uzajamno miješaju dimenzije: *ontološka* (tijelo-duh), *etička* (ćudoredno dobro i zlo), *pneumatološka* (djelovanje Duha u redu milosti). Njegove nam riječi, osobito one u *Poslanici Rimljanima* i *Galaćanima*, otkrivaju i omogućuju da živo osjetimo žestinu te napetosti i borbe koja se odvija o čovjeku između otvaranja djelovanju Duha i otpora i odbijanja prema njegovu spasenjskom daru. Suprostavljaju se pojmovi i polovi: s čovjekove strane – njegova ograničenost i grešnost te ranjive točke njegove psihološke i etičke stvarnosti; a s strane Božje – otajstvo dara koji u sebi sadrži darivanje božanskog života u Duhu Svetomu. Tko će pobijediti? Onaj koji bude umio primiti dar“ (DeV 55).

Tko je Duh Sveti? - U neosporno Pavlovim poslanicama pojam *pneuma* više od sto puta označava Duha Božjega. Pavao izrazom *pneuma haghion* upućuje na Boga, tj. da je to Duh Božji; samo dva puta Pavao govori o “Duhu (Isusa) Krista” (Rim 8,9; Fil 1,19) te jednom u “Duhu svoga Sina” (Gal 4,6). Pavla ne zanima razglabanje o unutartrojstvenim odnosima, nego da vjernici po Duhu dođu k vjeri, k spoznanju Boga te postanu dionici novog života i nove zajednice koja je na Kristu utemeljena i koju je Krist utemeljio. Premda ponekad Pavlov govor o Duhu zvuči

neosobno ili se čak može zamijeniti s govorom o mudrosti (*sophia*) ili o snazi (*dynamis*) (usp. 1 Kor 2,4 sl. 13), za njega Duh nije anonimna snaga, nego je način djelovanja proslavljenog Gospodina, Božji eshatološki dar i snaga. Stoga Pavao ne usmjerava svoju pozornost na distinkciju, koliko na jedinstvo spasenjskog djelovanja Oca, Sina i Duha. S druge strane, usprkos suglasju djelovanja između proslavljenoga Krista i Duha Svetoga, Pneuma nije jednostavno tek drugi termin za Krista ili Boga. Duh se pojavljuje kao poseban subjekt u procesu oslobađanja (usp. Gal 4,5-7; 2 Kor 3,17; Rim 8,2), oživljavanja (2 Kor 3,6; Rim 8,10), posvećivanja (1 Kor 6,11; Rim 15,16). On udjeljuje karizme (1 Kor 12), svjedoči (Rim 8,16), posreduje (Rim 8,26sl.), objavljuje (1 Kor 2,10.13; 2 Kor 6,4.6), nadahnjuje propovjednike (1 Sol 1,5; 2 Kor 3,6), vodi i upravlja (Rim 8,14).

Ono što Pavao u svojim pozdravima želi zajednicama kojima piše udjeljuje se u Duhu (usp. 1 Kor 1,3; 2 Kor 1,2; Fil 1,2; Flm 3; Rim 1,7): “Milost vam i mir od Boga Oca našega i od Gospodina Isusa Krista”. Uobičajen kristološki zaključak njegovih poslanica (usp. 1 Sol 5,28s.; 1 Kor 16,23sl.; Gal 6,18; Fil 4,23; Flm 25) u 2 Kor 13,13 je proširen u formulu trinitarnog značenja: “Milost Gospodina Isusa Krista, ljubav Boga (Oca) i zajedništvo Duha Svetoga neka budu sa svima vama”. Očito Pavao misli da je zajednica/zajedništvo djelo Duha i da može postojati samo u Duhu. Slične naznake nalazimo i u 1 Kor 12,4-6; Gal 4,4-6 i Rim 5,1-5. Ovo poimanje Pavao ne razvija dalje; njegova teološka postavka objavljuje se kao skladan razvoj tradiciionalne vjere i misli u pravcu potpune teološke trinitarne formulacije kršćanskog iskustva Boga koja će se dogoditi poslije.

Što (tko) je Duh Sveti može se ustanoviti samo na temelju onoga što on čini. U Duhu vjernici doživljavaju ljubav Božju u Kristu Isusu, ljubav koja dariva novu mogućnost života (slobode) i novu sposobnost da se uspostave novi, drugačiji, izgrađujući odnosi. Posredstvom Duha kao eshatološkog Božjeg dara uskrsli Krist sjedinjuje sa sobom svoju braću i sestre te ih također sjedinjuje međusobno.

SINTEZA BIBLIJSKE PNEUMATOLOGIJE¹²

a) Duh života i snage

Neporecivi zna prisutnosti Duha je život: Pavao ga naziva “Duh života” (*pneuma tes zoes*: “Zakon Duha života u Kristu Isusu oslobodi me zakona grijeha i smrti”). Crkva je ispovjedila, na saboru u Carigradu 381., da je Duh “Gospodin i životvorac” (*zoopoion*).

Već od prvog spomena Duha na stranicama Svetoga pisma njegova je djelatnost vezana za život: “Duh je božji lebdio nad vodama” (Post 1,2); potom dolazi stvarateljska riječ: “I reče Bog... i bi tako”. Riječ Božja i Duh su stvarateljska Božja svemoć koja dokida ništavilo i podiže život: “Riječju Božjom sazdana su nebesa i dahom usta njegovih sva vojska njihova” (Ps 33,6). Sve stvoreno ovisi o ovom životnom dahu (Duhu). Zahvaljujući udahnutom dahu čovjek je postao živo biće (Post 2,7). No, ako Bog dah im oduzme ugibaju i u zemlju se vraćaju” (Ps 104,29-30; Job 34,14-15).

Kao stvarateljska moć *ruah* vrši svoje dobrohotno i oživljujuće djelovanje nadasve u pogledu Izabranog naroda (Izraela), najprije obuzimajući slabe ljude te ih

¹² Usp. F. Lambiasi, nav. dj., str. 84-89.

preobražujući u karizmatske vođe (1 Sam 10,6), a potom u vrijeme najdublje krize čitavoga naroda, kada su se činili kao hrpa usahlih kostiju, obećaje se Duh koji će izravno intervenirati u život naroda da ga oživi (Ez 37,1-14).

U Isusu Duh se u punini očituje kao izvor života, bilo s obzirom na sam njegov život, bilo na njegovo djelovanje. Od početka njegove zemaljske egzistencije Isusov je život pod znakom Duha: začet je silaskom Duha Svetoga te je sav njegov život prožet životvornom prisutnošću Duha. Nakon krštenja na Jordanu Isusu se mogu pripisati riječi proroka Izaije: “Duh Gospodnji na meni je jer me pomaza” (Lk 4,14). U snazi pomazanja kojeg je primio od Duha Isusu je moguće, kako reče Petar u Djelima, oslobađati i “ozdravljati sve kojima bijaše ovladao đavao” (Dj 10,38). Sam se Isus, u objašnjenju vlastite moći kojom liječi i izgoni đavle, poziva na prisutnost Duha koji je u njemu (Mt 12,28; Lk 11,20). Uskrs je najintenzivnija tučka i kulmen djelovanja oživljujuće snage Duha Svetoga, koji se objavljuje kao “Duh onoka koji je uskrisio Isusa Krista od mrtvih” (Rim 8,11). Zahvaljujući oživljujućoj provali Duha u grob, mjesto smrti i raspadanja, Duh zaslužuje naziv “snaga Božja”. Isus “bi raspet, istina, po slabosti, ali živi po snazi Božjoj” (2 Kor 13,4), ili, kako za Krista reče sv. Petar: “Ubijen doduše u tijelu, ali oživljen u Duhu” (1 Pt 3,18).

Od uskrslog Krista život se prelijeva i izarava na njegovu Crkvu: “Ja šaljem na vas Obećanje Oca svojega. Ostanite zato u gradu dok se ne obučete u Silu odozgor” (Lk 24,49). Na duhove Crkva je primila snagu odozgor, tj. “silu Duha Svetoga” (Dj 1,8; 2,4,31) te je time postala zajednica života. “A vi niste u tijelu”, piše sv. Pavao, “nego u Duhu, ako Duh Božji prebiva u vama” (Rim 8,9). Isti Duh koji je uskrisio Isusa od mrtvih sada djeluje u životu kršćana, koji po njemu imaju novi život: “Sada pak, umrijevši onomu što nas je sputavalo, riješeni smo zakona te služimo u novosti Duha” (Rim 7,6). Ucjepljenje u uskrsloga Krista završit će se konačnom pobjedom Duha nad smrću: “Onaj koji uskrisi Isusa od mrtvih, oživit će i smrtna tijela vaša po Duhu svome koji prebiva u vama” (Rim 8,11).

b) Duh svetosti i slave

Duh Sveti je Duhu vlastito ime, ali samo se u kasnijim i rijetkim tekstovima SZ-a povezuju Duh i svetost (Iz 63,10-14; Ps 51,13), osobito u knjizi Mudrosti (1,5; 7,22; 9,17). U rabinskoj i kumranskoj literaturi to će biti konstanta.

U Bibliji “svet” ne znači prije svega moralnu kvalitetu. Radi se ustavri o atributu koji Boga označava u njegovoj transcendentnosti i nedostupnosti: “Svet, svet, svet, Gospodin nad vojskama” (Iz 6,3); “Ja sam Bog, a ne čovjek: sveto je moje ime” (Hoš 11,9; usp. Ps 71,22). Du je ustvari transcendentnost, “sila odozgor”, on “silazi na” nekoga (Br 11,17.25; Suci 3,10 sl.; Iz 11,2); “silazi na” Mariju (Lk 1,35), na Isusa (Mk 1,10), “poslan je s neba” (1 Pt 1,12), od Oca (Iv 14,26; 15,26), od Isusa kod Oca (Iv 15,26; 16,7), silazi nad apostole poput silne oluje i plamenih jezika (Dj 2,2). Posvema nebeski i božanski Duh ne dolazi u povijesti poput sjemena koje klija odozdo, nego kao dobrohotno priopćenje odozgor.

U NZ-u nazvan je “Duh Sveti” (Mk 13,11 i Iv 14,26), Duh posvećenja (Rim 1,4). Sve što dolazi od njega je ‘sveto’: Isus koji se rada u snazi Duha je ‘svet’ (Lk 1,35), on je “svetac Božji” (Mk 1,24; Iv 6,69). Ako je tijelo grijeh (Gal 5,17-21 i Rim 8,2) Duh je “posvećenje” (2 Sol 2,13; 1 Pt 1,2; Rim 15,16; 1 Kor 6,11) koje donosi “ljubav, radost, mir, strpljivost, dobrohotnost, dobrotu, vjernost, blagost, vladanje nad sobom” (Gal 5,22).

Duh posvećuje na način da omogućuje da u svijetu blista Kristova slava, koja je odsjaj Očeve slave (2 Kor 4,6), akršćeni trebaju postati odsjaj Kristove slave: “A svi mi, koji otkrivenim licem odrazujemo slavu Gospodnju, po Duhu se Gospodnjem preobražavamo u istu sliku - iz slave u slavu” (2 Kor 3,18). To omogućuje Duh, koji je “Duh slave” (1 Pt 4,14) koji nas po sudjelovanju u Kristovim patnjama vodi u Kristovu slavu. Ustavri sam Duh se naziva slavom, tumači Grgur Veliki: “Nitko ne može nijekati da se Duh Sveti naziva ‘slavom’. Doista kaže Gospodin: ‘Slavu koju si ti dao meni ja sam dao njima’” (Iv 17,22). On je imao tu slavu i prije postanka svijeta. U vremenu ju je primio kada je uzeo ljudsku narav. Od kada je ta narav proslavljena po Duhu Svetom, sve što se povezuje s tom slavom postaje sudjelovanje na istome Duhu” (*Hom. In Cant.*, 15).

c) *Duh ljubavi i jedinstva*

Proroci su navijestili da će mesijansko vrijeme biti obilježeno izvanrednim izljevanjem Duha (Zah 4,6; 6,8; Joel 3,1-2; Dj 2,16-21) koji će za svakog čovjeka postati počelo radikalne nutarnje obnove: “Dat ću vam novo srce, svoj duh udahnut ću u vas, izvadit ću vam srce od kamena i dat ću vam srce od mesa. Svoga ću Duha staviti u vas da živite po mojim zapovijedima i hodite po mojim zakonima” (Ez 36,26-27).

Uspostavljanjem novog saveza “ljubav je Božja razlivena u srcima našim po Duhu Svetome koji nam je dan” (Rim 5,5). Najviši vrhunac ove ljubavi dogodio se je na Kalvariji gdje se je objavio Bog-Ljubav (1 Iv 4,8.16), koji je “toliko ljubio svijet da je dao svoga Sina Jedinorođenca” (Iv 3,16). Raspeti je konkretan izričaj najveće ljubavi: “Nitko nema veće ljubavi od ove...” (Iv 15,13).

Premda se to ne kaže izričito ovu je ljubav moguće poistovjetiti s Duhom Svetim (Rim 5,5). Postoji naime paralelizam između pavlovskih formula “u Duhu” i “u ljubavi”: hodi se u Duhu (Rim 8,4) i u ljubavi (Ef 5,2); kršćani su posvećeni u Duhu (Rim 15,16), ali i u ljubavi (Ef 1,4); tijelo se Kristovo gradi u Duhu i po Duhu (Ef 2,22) ali i s ljubavlju (Ef 4,16). Približavanje Duha i Ljubavi otkriva se i u činjenici da je prvi plod Duha upravo ljubav (Gal 5,22) te je to najveći dar (1 Kor 13,13). Pavao Duha naziva “Duhom ljubavi” (Rim 15,30) ili zajedništvom Duha Svetoga (2 Kor 13,13; Fil 2,1). On je onaj koji približava i sjedinjuje: “Ta u jednom Duhu svi smo u jedno tijelo kršteni, bilo Židovi, bilo Grci, bilo robovi, bilo slobodni” (1 Kor 12,13; usp. Ef 4,4 i Kol 3,11). Tako zajednica ulazi u svezu ljubavi koja veže Oca i Sina. Alternativa ovom zajedništvu Duha je samo jedna, smrt (1 Iv 3,14ss.).

d) *Duh slobode i istine*

Duh živi i oživljujući, sveti i posvećujući, zajedništva i stvaratelj zajednice, po svojoj je naravi slobodan i oslobađajući. Simboli koji se koriste da izraze stvarnost Duha - voda, vjetar, vatra - osim snage i moći, upućuju i na neuhvatljivost Duha. On je dinamičan i suveren; njime se ne može zagospodariti, nitko ga ne može ukrotiti. Tko se izloži i prepusti ovome Duhu, i sam počinje imati iskustvo slobode: “Gdje je Duh Gospodnji, tu je i sloboda” (2 Kor 3,17).

To je iskustvo Izraela u najtežim vremenima, nadasve u trenucima koji su označili povijest čitavoga naroda (prijelaz preko Crvenoga mora itd.).

Iskustvo Duha koji oslobađa imao je i Gospodin Isus koji se “pun Duha Svetoga zaputi u pustinju” (usp. Lk 4,1). Duh ga oslobađa sotone te se stoga može

predstaviti kao konačni osloboditelj: “Duh Gospodnji na meni je... posla me proglasiti sužnjima oslobođenje, vid slijepima, na slobodu pustiti potlačene” (Lk 4,16-19). Isus je jedini istinski osloboditelj: “Ako vas Sin oslobodi, zbilja ćete biti slobodni” (Iv 8,36). Budući da je on istina “istina će vas osloboditi” (Iv 8,31), istina je potpuna stvarnost dara Oca i njegova spasenja, ali je i Duh Duh istine (1 Iv 4,6). Nema slobode bez Duha Kristova (2 Kor 3,17).

Vrhunac oslobađanja koje donosi Duh jest Uskrsnuće, prijelaz od smrti u tijelu u život u Duhu, pobjeda nad trima velikim tiranima: grijehom, smrću i đavlom. Po Duhu oslobođen od vlasti smrti, uskrsli Isus saopćava svojim dar uskrsne slobode: “Primitite Duha Svetoga; kojima otpustite grijeha otpuštaju im se...” (Iv 20,22). “Zakon Duha života u Kristu Isusu oslobodi me zakona grijeha i smrti” (Rim 8,2). Duh koji smo primili nije duh “robovanja da se opet bojite, nego primiste Duha posinstva u kojem kličemo: ‘Abba! Oče!’” (Rim 8,15).

Krist nas je oslobodio, piše Pavao. No kako bismo ostali slobodni potrebno je “hoditi u Duhu” (Gal 5). Konkretno to znači da treba ljubiti, oslobođeni od staroga ropstva trebamo postati sluge Božje (Rim 6). Služiti jedni drugima u ljubavi (Gal 5,13). Kvasac oslobođenja već je postavljen u brašno stvorenja, koje nestrpljivo isčekuje i uzdiše u porođajnim bolima, u nadi “da sudjeluje u slobodi i slavi djece Božje” (Rim 8,21).

Duh života i sile, Suh svetosti i slave, Duh ljubavi i jedinstva, Duh slobode i istine, sve je to Duh ukoiko je prije svega Duh Isusa Krista. Ako je u SZ-u Duh intervenirao na prolazan i privremen način donoseći privremeno oslobođenje, s Isusom započela su eshatološka vremena. S njim je Duh konačno izliven na “svako tijelo” (Joel 3,5; Dj 2,16-21). Mi već živimo od Duha i po Duhu, no ipak moramo nastaviti hoditi u Duhu sve dok cjelokupna povijest se po Duhu ne ulije u beskonačni ocean Trojstva.

II. DIO POVIJESNI

ISKUSTVO DUHA KROZ POVIJEST CRKVE

1. POČECI PNEUMATOLOGIJE U PRVOJ CRKVI¹³

Iskustva Duha života, Duha istine i Duha slobode bez sumnje čine temelje pneumatologije prve Crkve, koja je ipak, zbog prevladavanje drugih teoloških tema, često puta samo neizravna i uključiva. U postapostolskoj zajednici Duh Sveti se doživljava kao onaj koji nas uvodi u spoznanje Krista, kojeg se prihvaća u vjeri krštenja te koji nas potiče da vodimo duhovni život (to je primjer spisa *Pastora Herme*, penitencijalni spis apokaliptičkog tipa prve Crkve). Dok izvanredni darovi, kao dar jezika, postaju sve rjeđi, sve veća važnost, zbog misijskog poslanja i situacije same Crkve, pripisuje se karizmama koje se odnose na istinsko spoznanje vjere i koje njoj služe (proroštva, propovijedanje, tumačenje Pisma, upravljanje zajednicom). Dosljedno tome nadahniteljska i objaviteljska uloga Duha dolaze u središte početnog pneumatološkog razmišljanja apostolskih Otaca, u prvom redu Justina (+ oko 165). Duh Sveti koji je govorio prorocima u SZ-u, isto tako je nadahnio apostole i sadašnje svjedoke te ih osposobljava da se suoče i sa mučeništvom (tj. da daju svjedočanstvo za Isusa). Crkva početaka, piše Y. Congar, razumjela je samu sebe kao Crkvu podložnu djelovanju Duha Svetoga i ispunjenu njegovim darovima.¹⁴

Na tragu 2 Tim 3,26 (“Sve Pismo je od Boga nadahnuto */theopneustos/* i korisno za poučavanje, uvjeravanje, popravljavanje i odgajanje u pravednosti”) Duh Sveti se shvaća kao istinski autor Svetoga Pisma (usp. 1 Klem 22; 45,1; Barn 9,2). Ovdje se utemeljuje važnost pneumatološkog/duhovnog tumačenja SZ-a. Da su i prvi kršćanski spisi nadahnuti izričito je potvrđeno oko 180. od Teofila Antiohijskog (+ oko 186), koji nastavlja tradiciju izjednačivanja Duha i mudrosti te kvalificira evanđeliste kao proročke nositelje Duha, a njihova djela, zajedno s Pavlovim poslanicama, kao “svete i božanske riječi” (usp. Teofil, *Ad Autolyicum II,22; III,13s.*).

U djelu *Adversus haeresis*, napisanu između 180. i 185., Irenej (umro oko 202.) ne naziva Duha Svetoga Bogom, nego mudročću Božjom, te označava Duha i Sina kao dvije Božje ruke kojima je Bog stvorio čovjeka. Preko proroka i apostola Duh otkriva božansku ekonomiju spasenja, koju može upoznati svatko tko u Crkvi u skladu s tradicijom čita nadahnuta Pisma. Pred hereticima Irenej naglašava intimni odnos između Crkve i Duha Svetoga, koji je dan svima: “Gdje je Crkva, tamo je Duh Božji; i gdje je Duh Božji tamo je Crkva i svaki vid milosti; i Duh je istina” (III,24,1). Duh Sveti kao Duh Kristov ima ne samo objaviteljsku ulogu, nego i spasiteljsku (soteriološku). Za Ireneja je značajna povezanost između kristologije Duha i teorije o rekapitulaciji: u Kristu glavi (lat. *caput*) stvorenog čovječanstva obnovljena je i usavršena slika Božja u Crkvi po Duhu.

Veliko vrednovanje proroštva u prvoj Crkvi (usp. Didache, Ignacije, Herma, Justin) naglo završava zbog polemike s montanistima. Naime oko 170. u Frigiji se je pojavio Montan (umro 179.), koji se je smatrao prorokom i govornikom Parakleta te

¹³ U ovome dijelu slijedimo izlaganja iz knjige: B. J. Hilberath, nav. dj., str.112-130.

¹⁴ Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo. I. Lo Spirito santo nell'Economia. Rivelazione e esperienza dello Spirito*, Editrice Queriniana, Brescia 1981., str. 77.

je smatrao da je, zajedno sa svojim družicama Priscilom i Maksimilom, u ekstatičkim iskustvima primio nove objave Duha. Iščekivanje skorog kraja svijeta, strogi asketizam i rigorizam bile su značajke ovog pokreta, kojemu se je pridružio i Tertulijan. On u biti nije bio fasciniran karizmatiskim fenomenima koliko montanističkim rigorizmom te je prizivanjem na Duha opravdavao svoju kritiku protiv laksizma biskupa u provedbi penitencijalne prakse. Ovaj elitistički mentalitet izabranika bio je značajka i gnostika, koji su se smatrali, za razliku od običnih kršćana, tzv. *psihika/tjelesnih*, smatrali pneumaticima koji su imali udjela u božanskom Duhu te su tvrdili da znaju stvari nedostupne običnim smrtnicima.

Pred montanističkim tvrdanjama da su im udijeljene nove objave te da posjeduju dublje i veće spoznanje, u episkopalnim Crkvama se počinje biskupima pripisivati punina dara Duha Svetoga (na primjer Hipolit /+236/, *Didascalia*, Ciprijan /+258/) te se garantira istinitost crkvene nauke preko izrade ideje o apostolskom naslijeđu i preko fiksacije kanona svetih Knjiga te preko ustanovljenja *regule fide* (malo šira i izražajna redakcija krsne ispovijesti vjere). Ipak, snažni sraz s montanistima ne može se, kako su neki pokušali, jednostavno svesti na alternativu 'karizma ili služba'. Nositelji službe morali su pokazati da su nositelji Duha unutar krila zajednice koja je čitava Duhom animirana. Dosljedno tome odlučujuće pitanje gdje Duh konkretno djeluje u biti znači pitanje: je li Duh prisutan u novim proroštvima ili u karizmatškoj i apostolskoj zajednici, što bi značilo da su oni prvi u biti pseudoproroci/lažna proročka zajednica.

S odlučnom osudom montanizma proroci i proročice nestaju iz crkvenog života, dok karizmatški naučitelji nastavljaju obavljati važnu ulogu i kroz čitavo III st. Origen povezuje, za razliku od Klementa Aleksandrijskog, idealan lik gnostičkog pneumatika s nositeljem službe. Uz njih se i askete, udovice te nadasve mučenici smatraju karizmaticima. Za daljna stoljeća može se egzemplarnim smatrati činjenica da se u kriznim vremenima javljaju proročki, karizmatški i eshatološki/apokaliptički pokreti koji protestiraju protiv mlakog kršćanskog života, protiv prevelikog vrednovanja struktura te protiv klerikalnih zahtjeva za većom vlašću. Značajka ovih pokreta je briga za identitet vjere, koji se nalazi u opasnosti zbog neprimjerena propovijedanja ili pretjerane prilagodbe, kompromisa.

Tertulijan i Origen - Na početku povijesti teologije nalazimo na Zapadu s latinskim jezikom sjevernoafrikanca Tertulijana, a na Istoku s grčkim jezikom aleksandrinca Origena. Zapadna, latinska teologija duguje Tertulijanu prijevode i kovanje mnogih temeljnih teoloških pojmova. A o Origenu i njegovoj ulozi u istočnoj teologiji još i danas traje rasprava. No, značajka oba teologa je njihovo osobno duhovno iskustvo te se u svojstu 'pneumatika/duhovnih' osoba nalaze na određenoj kritičnoj, djelomično i polemičkoj, distanzi prema službenom kršćanstvu.

Prijelaz Tertulijana montanistima nije imao velika utjecaja na njegove pneumatološke tvrdnje u kontekstu ispovijesti vjere u Presveto Trojstvo. Nadasve se zanima za ekonomiju spasenja te je vidi unaprijed pripremljenu u samome Bogu. Duh čini dio ove intimne božanske *dispositio* te Tertulijan dokazuje jednom svom protivniku modalisti da *Trinitas* ne razara *unitas* božanske monarhije (biti). Tertulijan naziva Duha Svetoga "objaviteljem/propovjednikom jedincate monarhije, ali i tumačem ekonomije" (*Adversus Praxean* 30,5). Pod pneumatološkim vidom zasluge koje je Tertulijan stekao u povijesti teologije sastoje se u činjenici da on izričito na Duha primjenjuje egzegetsku metodu prosopologije i prosopografije, koje je preuzeo iz gramatike. Radi se dakle o metodi identifikacije govornika u pisanim tekstovima po kojoj Tertulijan u Duhu ne vidi samo jednog trećeg, o kojemu govore prve dvije

osobe, nego i trećoj osobi dodjeljuje ulogu govornika. Duh tako postaje onaj koji govori, u svojoj ulozi trećega (usp. *Adversus Praxean* 11,7: *ex tertia persona de Padre et Filio*). U božanskom jedinstvu (tri 'persone' u jednoj 'substanciji' Oca) postoji stupnjevitost koja je uvjetovana povijesnospasenjskim ulogama: u svojstvu *tertius gradus* / trećeg stupnja Duh je "od Oca po Sinu" (*Ad. Prax. 4,1: a Patre per Filium*). Za Tertulijana je očito da Duh djeluje u Crkvi ('tijelu trojice', *De baptismo* 6). Ipak u skladu sa svojim montanističkim pozicijama on precizira: "I Crkva je upravo i na najizvrsniji način duh u kojem je nazočno jedincato božanstvo Trojstva, Otac, Sin i Duh Sveti. Duh okuplja onu Crkvu za koju Gospodin kaže da postoji ako se već troje okupe... Stoga Crkva može otpuštati grijeha, ali duhovna Crkva po pneumatском - duhovnom čovjeku, a ne Crkva kao zbor biskupa" (*De pudicitia* 21).

Origen (+ 254) - prvi je veliki teolog antičke Crkve, pod čijim su se utjecajem razvile velike teološke, trinitarne i krstološke, kontroverze - a često su to bili sporovi za ili protiv Origena. On je i prvi koji je na sustavan način progovorio o Duhu Svetome u svome djelu o glavnim vjerskim istinama, *De principiis* - *Počela I*, 3. U cjelini njegova je teologija obilježena više kristologijom nego pneumatologijom. Za Origena je očito da Sveto pismo svjedoči opstojnost Duha Svetoga te da je krštenje valjano i učinkovito samo ako je obavljeno u ime Trojstva. Osobito djelovanje Duha on ovako opisuje: Otac udjeljuje stvorenjima bitak, Sin (Logos) im dariva razum, a Duh ih posvećuje. To znači ustvari jedno ograničavajuće djelovanje ukoliko Duh "prožima samo svete" te djeluje samo u onima koji "su se obratili na bolje te nastavljaju hoditi 'Kristovim putovima', u onima koji žive vršeci 'dobra djela' te ostaju u Bogu" (*Počela I* 3,5). Za Origena krštenje ne podjeljuje *ipso facto* dar Duha, nego se on udjeljuje onima koji stupaju na put božanske pouke, na put usavršavanja i pobožanstvenjenja, kako bi se suobličili slici Sina. I njegova pneumatologija odaje jasno njegovo iskustvo Crkve koja raste brojčano, ali istovremeno se sve više snizuje i sekularizira. Dok Klemen Aleksandrijski (umro prije 215.), u polemici s gnosticima, još uvijek naglašava da svi u krštenju primaju Duha, za Origena samo etičan i asketski život duhovne osobe pokazuje da je ta osoba primila dar Duha. Kao što se samo duhovnoj, pneumatskoj osobi po Duhu omogućuje da primi Krista te da vidi Boga, tako se samo duhovnoj osobi udjeljuje dar da može shvatiti duhovni smisao Pisma. Origen razlikuje dva tj. tri i čak četiri smisla Svetoga Pisma: tjelesni smisao (doslovni, povijesni), psihološki (tropološki, moralni) te duhovni (alegorijsko-mistični). (U biti radi se o temeljnoj podjeli na doslovni i duhovni smisao, a ovaj posljednji se potom grana na tropološki (moralni), alegorijski (tipološki) te anagoški (eshatološki-mistični)

2. OBLIKOVANJE ISPOVIJESTI VJERE U BOŽANSTVO DUHA SVETOGA

Atanazije (+ 373.), pionir nicejskog pravovjerja, i trojica Kapadočana, od polovice IV st. bili su prisiljeni istražiti posljedice arijanske hereze za teologiju Duha Svetoga. Početkom 60-tih godina arijanci su povelili bitku protiv jednakosti Logosa (Sina) s Bogom te se je činilo da su svojim tezama nastojali postići rješenje kojim bi bili zadovoljni i na polju pneumatologije. Na koncu sv. Baziliju (+ 379.) pripala je čast da, zbog njegova iskustva, njegove kompetencije u crkvenoj politici i zbog njegove teološke kompetencije, postavi temelj dogmatske definicije Carigradskog koncila (381.). No i u ovoj fazi razvoja pneumatologije ne treba izbiti iz vida karizmatski procvat, koji se je dogodio osobito u monaštvu. Upravo u ovoj temeljnoj fazi u razvoju pneumatologije, u kojoj su postavljeni temelji kršćanske ispovijesti

vjere, otkriva se uska povezanost između iskustva stvarnosti Duha Svetoga i njegova djelovanja te razmišljanja o njima.

Pneumatomasi - U četiri pisma koja je napisao oko 358. Serafionu iz Thmuisa (+ poslije 362.), Atanazije naziva svoje protivnike osobama “koje se bore protiv Duha” (*pneumatomachuntēs*). Bazilije govori o *pneumatomahima*, koji se poslije nazivaju *macedonijancima*, što označava grupu okupljenu oko Macedonija (do 360 bio biskup u Carigradu). *Pneumatomasi* nisu bili jedna tek marginalna sekta; oko 375 držali su gotovo sve biskupske stolice sjeverne Male Azije. Bili su ukorijenjeni u doslovnom biblicizmu i teološkom tradicionalizmu kao i u asketizmu obilježenom estatičkim iskustvima. Rigorizam i entuzijizam obilježili su, primjerice, život Eutazija iz Sebaste (+ poslije 377), suosnivača monaštva u Maloj Aziji, koji je tvrdio da je posjedovanje Duha izražaj jednog savršenog ponašanja/života “na ovome svijetu, ali ne od ovoga svijeta”, te da je asketski život sinonim života onoga tko nosi Duha. Duh služi kako bi nas doveo do Boga; on je dar i kao takvog ga treba častiti, ali nije darivatelj. *Pneumatomasi* su osuđeni na raznim sinodama. Najvažnije su one Atanazijeva, održana 362. u Aleksandriji protiv onih koji kažu da je Duh obično stvorenje, potom rimska sinoda iz 378. protiv svih oblika *pneumatomahije*, te napokon Carigradski sabor iz 381., gdje su *pneumatomasi* osuđeni kao heretici.

Atanazije - Već je u svojim govorima protiv arijanaca Atanazije objasnio da Duh Sveti čini dio biti Presvetog Trojstva. Još točnije on ga predstavlja kao Duha Sina, kojemu pripada i od kojega je poslan za naše posvećenje. Na taj način Atanazijeva teologija se predstavlja kao refleksija/razmišljanje o prvom, izvornom kršćanskom iskustvu: mi - u Duhu Svetome - po Sinu - k Ocu. Nadasve u prvom pismu Serapionu Atanazije, iz izbjeglištva, objašnjava svoju poziciju no bez izrade cjelovite pneumatologije. Disputa se vodi oko božanstva Duha Svetoga, za kojeg *pneumatomasi* tvrde da je stvorenje na temelju tumačenja određenih redaka iz Svetoga Pisma te ga izjednačavaju s nižim služničkim duhovima (anđelima). To je njihov odgovor na pitanje o način Duha proizlazi od Boga bez da bude poistovjećen sa Sinom te ugrozi Sinovljevo jednorodstvo. Atanazije pobija *pneumatomahe* na temelju Svetoga Pisma koje čita u svjetlu tradicionalne vjere Crkve. Odlučujuća je distinkcija između stvoritelja i stvorenja postavljanja u nicejskom izrazu *homousios* (istobitan ili iste biti, naravi). Ovu distinkciju Atanazije primjenjuje i na pneumatologiju bez da izričito Duha Svetoga nazove “Bogom”. Njegova središnja teza je utemeljana na tvrdnji o nedjeljivu jedinstvu Trojstva, jedinstvu koje bi dopuštajući u njemu štogod stvorenog bilo narušeno. Atanazije ne spekulira dalje o unutartrojstvenim odnosima i proizlaženjima, nego se zadovoljava konstatacijom da postoje dva različita proizlaženja Sina i Duha te ih opisuje ilustrativnim metaforama. Za njega je od odlučujuće važnosti jedinstvo božanskog djelovanja koje on opisuje u kristološko-soteriološkim pojmovima: Duh Sveti je Duh Sina i vjernika koji su po njemu obnovljeni i posvećeni.

Atanazije dokazuje božanstvo Duha pomoću analogije između jedinstva Oca i Sina i one između Sina i Duha: “Ako oni, zbog jedinstva *Logosa* s Ocem, ne dopuštaju da je Sin dio stvorenja, nego drže, kao što i je istina, da je On stvoritelj svih stvorenih stvari, zašto potom Duha Svetoga nazivaju stvorenjem, budući da on sa Sinom posjeduje isto jedinstvo koje Sin posjeduje s Ocem...?” (*Epistola I ad Serapionem* 2). Kao odsjev Sina Duh proizlazi od Oca: “Duh nije doista izvan *Logosa*, nego je u *Logosu* i po njemu u Bogu” (*Epistola III ad Serapionem* 5). Otac djeluje po Sinu u Duhu stvarajući, prosvjetljujući i udjeljujući darove svoje milosti. U svojstvu slike Sina Duh nas čini dionicima Sina, koji je slika Oca.

Odlučujući, posljednji dokaz protiv pneumatomaha, kojim Atanazije ide još dalje od Origena, jest soteriološki dokaz: “Kad bi Duh Sveti bio jedno stvorenje, po njemu ne bismo ušli u zajedništvo s Bogom; naprotiv bili bismo sjedinjeni sa stvorenjem i ostali bismo izvan dodira s božanskom naravi jer na njoj ne bismo niti najmanje sudjelovali. No budući da je rečeno da smo dionici Krista i Boga, time je dokazano da pomazanje i pečat koji su u nama ne pripadaju naravi stvorenih stvari, nego onoj od Sina, koji pomoću Duha koji je u njemu, nas sjedinjuje s Ocem” (*Epistola I ad Serapionem* 24). Točno u Atanazijevu smislu Aleksandrijska sinoda iz 362. osuđuje one koji “kažu da je Duh Sveti stvorenje te dijele njegovu bit od Krista” (usp. Atanazije, *Tomus ad Antiochenos* 3).

Bazilije: dogma i religiozno iskustvo - Bazilije, poput Atanazija, u polemici protiv arijanaca ističe načelo nicejskog pravovjerja prema kojem ne postoji nijedan posrednik između Boga i stvorenja, između stvarnosti koja upravlja i posvećuje i one koja služi i koja je posvećena. Već u svojem ranom djelu *Adversus Eunomium*, upravljenu protiv neoarijanca Eunomija (umor 392/393), on izvlači pneumatološki zaključak: Duh je na strani stvoritelja; on je dakle Gospodin te je svet.

On se u početku zadovoljava da negativnim propozicijama upotpuni nicejski *credo* (Duh nije stvorenje, on se ne može odijeliti od božanske naravi). No to ne čini samo iz poštovanja nicejskog Simbola i jer je svjestan neproncljivosti otajstva Duha Svetoga, nego to čini i zbog svoga karakterističnog načina poimanja odnosa između kerigme i dogme (usp. *De Spiritu Sancto* 27.28). Kerigma, kao javno propovijedanje Crkve, mora se ograničiti na temeljne tvrdnje vjere; dogma, kao daljnji razvoj i dublje spoznanje, ima svoje mjesto u uskom krugu stručnjaka. Tako on opravdava trajnu šutnju u Crkvi svojeg vremena, a mišljenja je da javna diskusija dovodi samo do profaniziranja istine. Iza njegove suzdržanosti krije se nešto više od jednostavne taktike koju diktiraju zahtjevi crkvene politike; njegov stav upućuje na izvore njegove teologije: Sveto Pismo, apostolska tradicija usmeno prenesena te religiozno iskustvo monaštva.

Bazilije je u onoj “krizi identiteta kršćanstva” nastojao odgovoriti na pitanje: “Što za kršćanina znači biti kršćanin u kršćanskom društvu?”. Javila su se duhovna iskustva nanovo zaživljenih karizmi prve Crkve, objavljivanje otajstava spasenja. Eustazije i Bazilije izvukli su iz svojih duhovskih iskustava različite teološke zaključke. Usprkos ovom ukorijenjenju u specifičnom iskustvu monaštva treći članak vjeroispovijesti, formuliran na obvezujući način 381., ne predstavlja ipak neku ‘monašku dogmu’. U tijeku kontroverze iskustvo krštenja za Bazilija sve više postaje odlučujuća polazna točka teološke argumentacije. Za njega specifična iskustva monaštva uokviruju se u temeljno kršćansko iskustvo koje izvire iz krštenja, iz vjeroispovijesti koja se rađa iz zahtjeva krštenja i doksologije. “Vjerujemo kako smo kršteni te dajemo hvale onome u koga vjerujemo” (*Epistola* 159). Kako bi objasnio vjeru za Bazilija je dostatno Sveto Pismo, naravno ne tek jednostavno slovo, nego duhovni smisao priznat od Crkve; dostatan je Simbol, kojeg treba zaštititi od krivih tumačenja; sve ostalo proizlazi iz uvjerenja koje je plod zajedničkog iskustva. U skladu s tim temeljnim uvjerenjem Bazilije ne naziva Duha Svetoga “Bogom”, premda je za njega božanska narav Duha očita (usp. *Epistola* 233; *De Spiritu Sancto* 24.26). na temelju *homousia*, jednakosti biti, on naglašava *homotimia*, jednakost u časti izražena u doksologiji, jednakost koja uključuje za njega jedinstvo i jednakost *usie*.

Njegov prijatelj Grgur Nazijanski (+ 390) bez imalo sustezanja naziva Duha Svetoga “Bogom” i *homousios* te razlikuje proizlaženje Duha, koje Bazilije pak ne objašnjava, kao *ekporeusis*, od proizlaženja Sina. I Grgur Nisenski (+ 394), Bazilijev brat, izričito je podržavao *homousios* te naglasio posredstvo Sina u proizlaženju Duha.

Bazilije je teško ulazio u polemike. Stoga nastoji postići jedan dogovor s Eustazijem iz Sebaste, koji je i postignut u Nikopolu 373. (usp. Bazilije, *Epistola* 125). Prema tom dogovoru jedan dostatan temelj, kako bi se održalo crkveno zajedništvo, jest i slijedeća vjeroispovijest: *Duh nije stvorenje i služničko biće, nego je po svojoj naravi svet kao Otac i Sin od kojih se ne treba dijeliti; on nije niti nerođen niti rođen, nego proizlazi kao Duh istine od Oca te je aktistos - nestvoren*. No Eustazije nije dosljedan, ne drži do tog dokumenta pomirenja tako da dolazi do raskida. Bazilije se povlači u šutnju, dok mu prijatelj-protivnik sve više klizi prema radikalizmu pneumatomaha.

Pod nagovorom Anfilohija (+ 394/403) Bazilije (biskup Cezareje) javno izražava svoje stajalište o Duhu Svetome u spisu *De Spiritu Sancto*, napisanu oko 374/375. U prvom dijelu (pog. 2-8) Bazilije iznosi biblijski temelj i opravdanost doksologije “zajedno u Duhu - sa Sinom” /*syn - meta*/, koja se je u njegovoj biskupiji koristila zajedno s formulom “u Duhu - po Sinu” /*en - dia*/. Obje formule su opravdane te se razlikuju po svojoj perspektivi: s drugom (u - po) zajednica izražava vlastitu zahvalnost zbog primljene milosti koju je Otac udijelio po Sinu u Duhu; s prvom (zajedno - s; i - i; usp. Mt 28,19) ona slavi njihovo isto dostojanstvo i istu čast. Drugi dio (pog. 10-29) razvija teologiju Duha Svetoga, koja polazi od iskustva krštenja: “Ako priznamo da je spasenje djelo Oca, Sina i Duha Svetoga, zašto bismo trebali napustiti ovaj oblik nauke koju smo primili” (*De Spiritu Sancto* 10). Iz krsne formule proizlazi nerazdvojivo zajedništvo (*koinonia*) Oca, Sina i Duha Svetoga, njihova jednakost i njihovo isto dostojanstvo. Iz učinaka Duha Svetoga priznajemo njegovo dostojanstvo, dostojanstvo Duha čija bit ostaje skrivena (nespoznatljiva) kao što skrivena ostaje i Božja bit.

Carigradski simbol (381.) - Oci Kapadočani utjecali su na odluke Carigradskog sabora, koji je službeno stavio konac disputi s pneumatomasima. Bazilije, umro dvije godine prije Koncila, svojim prethodnim radom utjecao je kako na sadržaj tako i na metode Koncila; Grgur Nazijanski, kao predsjedavajući Koncila utjecao je na Koncil svojim govorima od godinu prije u Carigradu, a Grgur Nisenski svojom suradnjom na izradi konačnog teksta. Carigradski simbol nije bio prihvaćen sa strane pneumatomaha. Danas se još uvijek raspravlja jesu li saborski oci formulirali jedan posve novi tekst (formulu) (hipoteza koju malo tko prihvaća); ili su se koristili već postojećom formulom, koja bi dolazila iz Palestine ili su samo dometnuli dodatak postojećem Nicejskom simbolu. U raspravama koje su uslijedile poslije Niceje, a gdje su se Oci zadovoljili s formulom “i u Duha Svetoga”, osjećala se je potreba da se upotpuni Credo barem nekim dodacima: naime da Duh Sveti nije stvorenje te da nije izvan božanske naravi. Kratka nicejska formula upućuje da su i u to vrijeme bile u upotrebi Simboli s razvijenim trećim člankom. Naime niz “Duh - Crkva - krštenje - oproštenje grijeha - uskrsnuće” nije shvaćeno kao jednostavno nabranje pojedinih istina vjere, nego kao izricanje djelovanja samoga Duha.

Potpuni treći članak NC vjerovanja glasi: “(Vjerujem) u Duha Svetoga, Gospodina i Životvorca (daje život), koji proizlazi od Oca, koji se s Ocem i Sinom skupa časti i slavi, koji je govorio po prorocima” (DS 150). Ispovijest vjere u Duha Svetoga formulirana je prema biblijskim izričajima te prizivanjem na doksologiju.

Čak iako se Duh Sveti ne naziva “Bogom” te *homousios*, ne radi se o kompromisnoj formulaciji, jer su biblijske i doksološke tvrdnje jasne: u svojstvu *svetoga* Pneuma - Duh stoji na strani Boga, stvoritelja i posvetitelja; stoga se opravdano naziva Gospodin (dakle nije jedno služničko biće/*andeo*). Također i svojstvo Duha da je Životvorac, onaj koji daje život, pokazuje da je on božanski Duh, budući da samo Bog može stvoriti život te ga obnoviti u obraćenju i krštenju. Tvrdnja da Duh “proizlazi od Oca”, preuzeta iz Iv 15,26 (s prijedlogom *ek* a ne *para*) još uvijek ne ulazi u problematiku *Filioque-a*, nego se tumači kao kontrapozicija arijanskim tvrdnjama, prema kojima bi Duh bio tek stvorenje Sina. Središte pneumatološke klauzule/tvrdnje u biti je opravdanje doksološke formule: *lex orandi* i *lex credendi*, pravilo molitve i pravilo vjere uzajamno se potvrđuju! Izraz “koji je govorio po prorocima”, na grčkom izrečena u aoristu, odnosi se na proroke SZ-a te naglašava kontinuitet povijesti spasenja. Nije isključeno i ekstenzivno tumačenje koje bi uključivalo i novozavjetne autore, apostole i trenutne proroke u Crkvi.

Pneumatološki dodatak uključen u Simbol jasno potvrđuje božanstvo Duha bez da ga se naziva “Bogom” i bez korištenja izraza *homousios*. Ovaj dodatak potvrđuje poziciju Bazilija prema kome je Nicejski simbol, dopunjen neophodnim pojašnjenjima, dostatan za kerigmu Crkve (sadržaj propovijedanja) i kao vjeroispovijest zajednice. (Budući da se tekst Carigradskog koncila, za razliku od Nicejskog, nije smatrao svetim/nedodirljivim, nego kao jedna vjeroispovijest u smislu temeljne nakane Koncila iz 325. te budući da je od Kalcedona pa dalje Simbol predstavljan kao tekst Carigradskog koncila iz 381., opravdano nosi ime Nicejsko-Carigradsko vjerovanje).

Karakter Nicejskog pravovjerja potvrđen je i dodatkom prvog kanona (DS 151), u kojem se kaže da se vjera 318 koncilskih otaca u Niceji ne može povrijediti, nego da ostaje čvrsta te da treba osuditi svaku herezu protivnu toj vjeri. Zauzimanje stava pred krivim mišljenjima spomenutim po imenu svjedoči pravovjernu poziciju, predstavljenu kao srednji put između arijanskih, subordinacionističkih i pneumatoloških pozicija s jedne strane temonarhističkih i modalističkih s druge. Ova srednja linija ispovijeda, polazeći od krštenja, vlastitu vjeru u jedinstvo božanstva, djelovanja i *usie* (lat. *substantia*), kao i u jednakost časti i slave te sve to vidi ostvareno u tri savršene hipostaze (lat. *subsistentiae*) ili *prosopa* (lat. *personae*).

Usprkos ovoj jasnoći ne može se zanemariti činjenica da je doktrinalni tekst ostavio otvorena neka pitanja koja će karakterizirati daljni razvoj dogmi: kao na pr. kako pojasniti odnos između ‘*usia*’ i ‘*hypostasia/prosopon*’, između ‘*substantia*’ i ‘*subsistentia/persona*’? U čemu je razlika između porijekla Sina u obliku rađanja (*ghenesis*) i prioizlaženja (*ekporeusis*) Duha Svetoga? Ovo posljednje pitanje već je nagovijestilo daljnu kontroverzu oko *Filioque-a*.

3. RAZLIČITI RAZVOJ U ISTOČNOJ I ZAPADNOJ CRKVI¹⁵

Daljni teološki razvoj označen je sve većim udaljavanjem između istoka i zapada, do tada zajedniče ekumene. Osim političkih razloga tome je doprinijelo i nedovoljno poznavanje koje su oba dijela kršćanstva imala jedan o drugome kao i nepoznavanje terminologije. Na polju pneumatologije te su razlike postale još

¹⁵ Usp. B. J. Hilberath, nav. dj., str. 133-146.

izraženije u slučaju dispute o *Filioque-u*, tj. o dodatku Carigradskom simbolu da Duh Sveti proizlazi “i od Sina”.

Kada je riječ o razvoju teologije, osobito trinitarne - a time i pneumatologije -, na Zapadu osobita važnost pripada sv. Augustinu (+ 430.). Model “psihološke nauke o Trojstvu”, povezana nadasve s njegovim imenom, ne smije zaboraviti *Sitz im Leben* augustinovske nauke o Presvetom Trojstvu. Ono što je na srcu sv. Augustina, biskupa i crkvenog naučitelja, ustvari je ozdravljajuća snaga vjere, koju on želi dovesti na svjetlo pomoću povijesnospasenjske i kristocentrične sheme, čak i u svojem velikom djelu *De Trinitate*. To se osobito odnosi na tvrdnje o Duhu Svetome. Biblijski temelj on pronalazi u Rim 5,5 koji trajno citira: “Ljubav je Božja razlivena srcima našim po Duhu koji nam je darovan”. U svjetlu ovog iskustva on se pita o temelju, korijenu povijesnospasenjske uloge Duha u imanentnom Trojstvu (tj. u najintimnijoj biti samoga Boga), kao i o razlici (distinkciji) između njegova poslanja i proizlaženja i Sinovljeva. Upravo to nastoji objasniti koristeći se analogijom unutarpsihičkih procesa u čovjeku, koji mu pomažu da bolje razumi.

Augustin, De Trinitate - U prvom dijelu djela *De Trinitate* (knjige I - VIII) Augustin izlaže ckrvenu vjeru u Pres. Trojstvo te objašnjava pojmove kojima to čini. U tom pogledu koristi se, pod metodičkim vidom, tumačenjem Svetoga Pisma kako ga koristi Crkva te prosljeđuje s nakanom da, pod sistematskim vidom, dokaže jednakost te, u njoj uključeno, jedinstvo Oca, Sina i Duha Svetoga. Obzirom na poslanja (*missiones*) Sina i Duha, odbacuje svaku primisao na subordinacionizam: Trojica - što je moguće više htio bi izbjeći pojam ‘osobe’ - nisu podijeljena niti u djelovanju niti u bitku. No, kako Augustin unutar ovog jedinstva bitka (bića, naravi; Augustin koristi riječ *essentia* namjesto *sustantia*) shvaća razliku? Problem je razriješen pomoću pojma *relatio*, kojeg on preuzima iz aristotelizma, kako bi objasnio kako unutar jedinstva biti (supstancije-esencije) može postojati jedna odnosna različitost koja niti samo akcidentalna. Aksiom, koji će poslije biti široko prihvaćen, prema kojem je u Trojstvu sve jedno, osim gdje se radi o odnosima međusobno suprotstavljenima, već je ovdje predoznačen. No dok je to lako dokazivo za odnos Otac-Sin taj dokaz se čini teško prihvatljivim kada je riječ o Duhu Svetome.

Augustin nastoji na dva načina okarakterizirati vlastitosti (*proprietas*) Duha Svetoga: Duh je dar (*donum*) Oca i Sina te je ujedno i zajedništvo (*communio*) između njih. “Kako dakle jedna oznaka, koja pripada obojici, označava njihovo međusobno zajedništvo, dar obojice zove se Duh Sveti” (*De Trinitate* V 10,11). Činjenica da je dar ne znači nikakvu inferiornost Duha, jer su ovo darivanje i biti darovan uključeni u jedinstvo unutartrajstvene ljubavi. Pojmom ljubav (*caritas*) spomenuta je i treća značajka Duha Svetoga. Na završetku prvog dijela *De Trinitate* (VIII 10,14) Augustin ukazuje na analogiju onoga koji ljubi, onoga koji je ljubljen i same ljubavi: “Što je dakle ljubav ako li ne život koji sjedinjuje ili koji teži sjedinjenju dvaju bića, odnosno onoga tko ljubi i onoga koji je ljubljen?”.

Augustin ne razvija dalje ovu ‘interpersonalnu’ postavku te u drugom dijelu knjige (Knjige IX-XV) nastoji spekulativno produbiti crkveni dogmatski nauk upotrebljavajući tzv. psihološku analogiju. Protuarijanska polemika i njegova filozofska (neoplatonizam) formacija potiču ga da se nadasve zanima za jedinstvo božanske biti. U tom pogledu ide dotle da se koristi slikom funkcioniranja ljudskog duha (triada *sjećanje/memorija, razum, volja*) kao slikom Presvetoga Trojstva. S pneumatološke točke gledišta zanimljivo je da se Augustin utječe ovim analogijama jer želi objasniti različita proizlaženja Sina i Duha: on gleda proizlaženje Sina u analogiji s proizlaženjem *intelgentia* iz raz/uma i *memoria* - sjećanja, a proizlaženje

Duha u analogiji s proizlaženjem *voluntas* - volje, koja nužno proizlazi iz *intelligentia* (usp. *De Trinitate IX i dalje*).

Na taj način on postavlja temelj tvrdnje da Duh proizlazi iz Oca i Sina, tvrdnje koja se će poslije pretočiti u *Filioque*. Augustinova trinitarna nauka nije tek jednostavna dedukcija iz antropologije, nego je pokušaj da se poput slijepca približi tajni trojedinog Boga i to polazeći od povijesnospasenjskog iskustva. On je svjestan sličnosti ali i još veće razlike koju svaka analogija u sebi nosi. Budući da Duh dariva ljubav te nas dovodi u zajedništvo, *intellectus fidei* u tome prepoznaje i njegovu trinitarnu ulogu. Naime, Augustin često naziva Duha Svetoga "Darom (Božjim)". Poziva se na Sveto pismo (usp. Dj 2,37-38; 8,18-20; 10,44-46 i 11,15-17; Ef 4,7-8). Duh je darovan jedino ako postoje stvorenja koja su sposobna primiti ga te u njemu uživati; no Duh odvijeka proizlazi kao onaj koji može biti darovati te je u tom smislu "Dar". To je jedna od njegovih vlastitosti, oznaka, jedno od njegovih osobnih imena. Kada nam je darovan on nas sjedinjuje s Bogom i tvori jedinstvo između stvorenja po istom načelu koje zapečaćuje u samome Bogu jedinstvo Ljubavi i Mira. Duh Sveti je načelo jedinstva Crkve... (usp. *De Trinitate V 15,16*).

Augustin je teologiji slijedećih stoljeća ostavio veliko i bogato pneumatološko naslijeđe: ideju o Duhu Svetome kao *vinculum amoris* i kao *communio* (vez/svezu ljubavi i zajedništva) između Oca i Sina; ideju Duha Svetoga kao dara Oca i Sina (ideju koju nalazimo dosta jasno ocrtanu i u Svetome pismu); psihološke analogije jedinstva božanske biti (Deus-Trinitas). Nadasve će ove posljednje biti prihvaćene te će biti uzrokom jednostranosti zapadne trinitarne nauke.

Duh u Crkvi te u životu kršćana - Kako svjedoči često citiranje Rim 5,5 Augustinov interes za Duha Svetoga ne porizlazi u prvom redu iz spekulativnog interesa za teološka pitanja, nego iz religioznog iskustva. Označavanje Duha kao *communio*, *caritas* i *dar* u uskoj je povezanosti s ekleziologijom i naukom o milosti. Augustin uspoređuje djelovanje Duha s djelovanjem ljudske duše: "Vi vidite što duša čini u tijelu. Oživljava sve udove... Dariva život svim i pojedinačnim funkcijama pojedinih udova... Ono što je duša tijelu, to je Duh Sveti u čitavoj Crkvi... Ako dakle želite živjeti po Duhu, čuvajte ljubav, ljubite istinu, težite za jedinstvom i stići ćete u vječnost" (*Govori 267,4,4*). On vidi u Crkvi kao dva nivoa ili dva kruga: prvi *communio sacramentorum*, koji je djelo Krista te drugi *communio sanctorum*, koji je djelo Duha Svetoga. Tu najdublji dio Crkve, njenu dušu, on naziva *ecclesia in sanctis*, *unitas*, *caritas*, *Pax*, pa čak i *Columba*, jer joj se u temelju nalazi Duh Sveti, koji je u Crkvi ono što je duša u tijelu. Na suvremeni način reklo bi se slijedeće: u Crkvi postoji *institucija*, koja potječe od Krista (od Riječi, sakramenata, službi). Kako bi ova institucija donijela ploda neophodan je događaj, zahvat, djelovanje Duha.

Kao što Augustin u srazu s arijancima brani jednakost božanskih osoba tako u polemici s donatistima ističe povezanost između Duha i Crkve, služeći se pojmom *caritasa*. Prisutnost Duha doživljava se u sakramentima, premda treba razlikovati vanjski čin i nutarnji učinak (*effectus sacramenti*); kriterij za razlučivanje duhova jest ljubav (i to ljubav prema bližnjemu). Iz rečenoga proizlazi recipročni odnos: tko ljubi Crkvu prima i posjeduje Duha; a Duh sa svoje strane Crkvi, kao zajednici u kojoj vlada ljubav, udjeljuje mjeru po kojoj se ona sama treba mjeriti. Dok Duh udjeljuje darove svoje milosti, Crkva se izgrađuje kao kuća slobode i istine (usp. *De Trinitate, XV 19,34*). Još značajnijom od ove konkretne ekleziologije čini se Augustinova nuaka o milosti koju on modelira na pneumatološki način (polazište je Rim 5,5). Milost kao božanska snaga je djelatna snaga Duha Svetoga te istovremeno i privlačna snaga njegove ljubavi. Govoreći o njoj Augustin ističe eshatološku dimenziju te

hodočasnički karakter kršćanske egzistencije. Kada govori o prebivanju Trojstva u čovjeku, Augustin specificira da prebivanje Duha Svetoga znači posjedovanje nezasluzenoga dara njegovih sedam darova. Potom sama prisutnost Duha, koji je *donum, caritas* i *communio* u osobi, omogućuje život, ljubav, zajedništvo i jedinstvo. Bog nas želi sa sobom sjediniti preko istoga Duha koji je veza između Oca i Sina. Duh Sveti, pečat unutarbožanske plodnosti koju nam priopćava, ujedno je i načelo našeg povratka Ocu po Sinu. U Duhu Svetom duša se vraća svojem izvoru. Ideja o povratku duše k Bogu (*reditus animae ad initium*) platonskog je porijekla. Augustin ju je prihvatio i uklopio u svoja razmišljanja. Duh je Sveti završetak, pečat i kruna životnih tokova u Presvetome Trojstvu. Zato je on i počelo našega povratka k Bogu. U njemu dotičemo svoj izvor, temelj svih stvari. On je u našim dubinama Želja koja nas pokreće k Ocu i koja nas Ocu približava: *Donec requiescat in Te!*

Problematika Filioque-a - Premda sam Augustin nije skovao pojam *Filioque*, ipak mu je postavio teološke temelje. Premda svjestan ograničenosti ljudskog razuma, odvažnije od istočnih teologa nastoji pokazati kako je povijesno - spasenjsko Trojstvo usidreno u imanentno. Kao Duh Božji i Duh Kristov, kao dar Očev i dar Sinov, ljubav koja ih sjedinjuje, Duh Sveti proizlazi od Oca i Sina. Augustin ne samo da pojašnjava ovu istinu primjerom psiholoških procesa u ljudskom razumu (proizlaženje volje iz razuma i inteligencije), nego drži to istinitim na temelju unutarbožanskih odnosa. Naglašava da Duh proizlazi poglavito, prvenstveno *principaliter* od Oca, ali dodaje da proizlazi također i zajedno, *communiter* od Oca i Sina, jer Otac rađanjem sve prenaša na Sina: "Otac je rodio Sina na način da njihov zajednički dar proizlazi također i od Sina te da Duh Sveti bude Duh obojice" (*De Trinitate XV 17,29*).

Augustinovo poimanje proizlaženja "od obojice" (*ab utroque*) može se smatrati kao jedna varijanta formule "od Oca po Sinu" (*a Patre per Filium*), a koja se je upotrebljavala na Istoku premda ne znamo je li i koliko je Augustin poznao istočnu trinitarnu teologiju. Općeniti pojam *processio* (proizlaženja), koji je u zapadnoj teologiji postao svakodnevnik, u sebi krije distinkciju između rađanja Sina i specifičnog načina na koji proizlazi Duh Sveti. No, upravo o tome, prema istočnoj trinitarnoj teologiji sve ovisi, jer ona definira hipostaze/osobe upravo na temelju njihovih izvornih, unutartrinitarnih odnosa (počelo bez počela, biti rođen, biti nadisan/proizlaziti). Ono što je zajedničko osobama pripadalo bi božanskoj biti (naravi) te ne imalo konstitutivni značaj za same osobe. *Filioque* je dakle moguć u povijesnospasenjskoj perspektivi (u smislu *per Filium*), ali ne bi mogao biti uveden u imanentno Trojstvo. Za Istok Otac je izvor božanstva, iz kojega se rađa Sin i iz kojeg proizlazi Duh. To je dokazuje svjedočanstvom Svetoga pisma, ali se ne može dalje od toga objasniti zbog nedostupnosti božanske biti.

Različite impostacije trinitarne teologije, koje smo ukratko iznijeli pod pneumatološkim vidom, na početku drugog tisućljeća dovode do raskida između Istoka i Zapada i u pogledu ovoga pitanja. No, može se reći da bi kontroverze oko *Filioque-a* koje predstavljaju različite teologije, teško dovede do raskola (šizme) da nije bilo drugih, političkih razloga. Povijesni razvoj ovih kontrovezri može se podijeliti na tri faze:

Prva faza: oblikovanje različitih naglasaka, ali bez polemike. Na temelju augustinovske impostacije trinitarne teologije *Filioque* je gotovo nužna posljedica. U Španjolskoj, u V. st., ta formula se je raširila kao nešto što je samo po sebi razumljivo, a poslije, usljed nastalih kontrovezri, kao integralni dio same vjere. Grčki istok nije izradio trinitarnu nauku polazeći od Boga-Trojstva (*Deus-Trinitas*), nego polazeći od

Oca kao jedincatog izvora božanstva. Stoga je, prema njima, nužno odbaciti *Filioque* ukoliko tvrdi da Duh “proizlazi i od Sina”. Govoreći o problematici vezanoj za *Filioque* potrebno je voditi računa o povijesnom kontekstu same formule *Filioque*, budući da isti izrazi na Istoku i Zapadu mogu imati različito značenje, dok s druge strane verbalno različite formule mogu imati isto značenje. Tako se na zapadu prizivaju na odgovarajuće izraze (“od Oca po Sinu”, štoviše upravo na izraz “i od Sina”) koji se susreću kod Ćirila Aleksandrijskog (+ 444); i Maksim Ispovjedalac (+ 662) brani *Filioque*, smatrajući da taj izraz brani jedinstvo i identitet božanske biti. Ali on, s druge strane, smatra da *Filioque* govori o proizlaženju (*proienai*) po Sinu, bez da se Sina smatra uzrokom (*aitia*), tj. počelom proizlaženja (*ekporeusis*) Duha. Uoči same polemične faze kontroverze o *Filioque-u* Ivan Damaščanski (+ 754), u svojem izlaganju o pravovjerju (usp. *De fide orthodoxa* I 8) ovako sažima vjeru Istoka: “Duh je od Oca, ne od Sina; ipak se kaže ne samo Duh Oca, nego i Duh Sina, po kojem je objavljen i po kojem je saopćen”.

Druga faza: Filioque u kontekstu raskola. Sve do danas se raspravlja do koje je mjere *Filioque* korišten kao instrumenat u disputama između Istoka i Zapada te do koje mjere ovaj izraz odražava duboke razlike trinitarnih teologija Istoka i Zapada. Kontroverza je izbila u kontekstu sučeljavanja franačke Crkve i franačkog kraljevstva pod Karlom Velikom s jedne strane te bizantske Crkve i istočnog rimskog carstva s druge. Izravni sraz između Istoka i Zapada povezan je s pojavkom i sudbinom patrijarha Focija (+ 897), a u to su se uplele i različite crkvene politike. Nakon objavljivanja uzajamnih izopćenja papinski izaslanici potvrđuju ponovno ustoličenje Focija - koji je bio osuđen 869 - odobreno na carigradskom koncilu (879/880). Istočni kršćani broje ovaj koncil kao osmi ekumenski sabor, a ne onaj prethodni iz 869. Na tom koncilu oni su potpisali Simbol vjere bez formule *Filioque-a*. No, u temelju svega nije bila nikakva teološko-dogmatska disputa, jer sa zapadnjačke strane nije bilo kvalificiranih sugovornika. Nakon toga Focije na radikalna način naglašava neke vlastite postavke te *Filioque-u* suprostavlja formulu “samo od Oca” (*ek monu tu Patros*). To čini, gotovo izazivački, ignorirajući otačke spise, koji opisuju prvenstvo Oca, no koje Otac rađanjem priopćava Sinu. Tako dolaze do govora o aktivnom sudjelovanju Sina u proizlaženju Duha. Kod Focija odnos između Logosa i Pneume ostaje nerazjašnjen. Teško da se djelovanje Duha Svetoga može okarakterizirati kao djelovanje Kristova Duha.

U ovom poimanju odlučujuće je teološko trinitarno načelo prema kojem se Otac, Sin i Duh ne razlikuju po vlastitostima (*proprietas*) koje su priopćive, tako da te vlastitosti mogu pripadati samo naravi ili samo hipostazama. Ono što je zajedničko dvjema osobama/hipostazama ne može utemeljiti subzistenciju/opstojnost i osobitost treće hipostaze (Duha Svetoga). Štoviše na taj bi način Duh, snagom zajedničke naravi, također bio izvorom samog sebe. Premda s Augustinom razlikujemo između *principaliter* i *communiter*, između relacija koje su u temelju osoba i onih koje to nisu, ipak ostaju otvorena neka pitanja. Ponajprije, pitanje odnosa između povijesno - spasenjskog Trojstva i imanentnog Trojstva, između biblijskog i filozofskog jezika. Da su ove nejasnoće utjecale na definiciju stvarnosti i djelovanja Duha čini se dosta jasno na temelju ove faze povijesti pneumatologije.

Filioque nije bio uzrokom raskola između Istoka i Zapada 1054. god., premda je kardinal Hubert da Silva Candida (+ 1061) ovom formulom još više potpalio vatru pod već razbuktalu polemiku. Raskol je ponajviše uzrokovan nastalim otuđenjem i nerazumijevanjem između Istoka i Zapada. Pod kanonskim vidom crkveno zajedništvo je postojalo sve do 1009., kada je patrijarha Sergije II ispustio iz kanona

papino ime. I *Filioque* je, barem na izvanjski način, prisutan također do početka drugog tisućljeća (kada papa Sergije IV šalje u Carigrad ispovijest vjere koja je sadržavala *Filioque*). Ipak niti to, niti uključenje *Filioque-a* u službeno Vjerovanje 1014., sa strane Benedikta VIII (+ 1024), a pod pritiskom cara Henrika II (+ 1024), nisu imali odlučujuću važnost za odnose s Istokom.

Usprkos različitim teološko-trinitarnim poimanjima Istoka i Zapada može se reći: kamen spoticanja za istočne kršćane nije u prvom redu bilo značenje *Filioque-a*, koliko njegovo uključenje u Simbol, čime je promijenjen izvorni, kanonski tekst samoga Simbola.

Treća faza: uzaludni pokušaju sjedinjenja. Do sjedinjenja Crkava pokušalo se je doći na saborima u Lionu (1274.) i Ferari-Firenzi (1438-1445). No, prepotentnost zapadnjaka i iskazana okrutnost pri osvajanju Carigrada (1204.) stvorile su atmosferu u kojem je *Filioque* proglašen izražajem papinske žeđi za vlašću te se je sam pojam dugo vremena instrumentalizirao u ideološkom smislu. Crkveno-politički razlozi s jedne strane te različiti mentaliteti i jezici, s druge, priječili su sve pokušaje da dođe do sjedinjenja crkava. Na zasjedanju koncila u Ferari (1438.) istočni kršćani su tražili da se *Filioque* briše iz Vjerovanja. Pozivali su se na odredbe Efeškog koncila (431.) na kojem je odlučeno da se zabranjuje mijenjanje vjerovanja, odnosno sastavljanje neke “druge vjere” (usp. DS 265). To se je latinima činilo kao da trebaju priznati da su pogriješili na polju vjere. Slijedeću godinu (1439.) na zasjedanjima u Firenzi počelo se je raspravljati slobodnije i mirnije i to zahvaljujući novom metodološkom načelu, po kojem su se trebali pozivati na nauk zajedničkih crkvenih Otaca, čiji nauk nije bio u kontradikciji, premda su postojali određeni različiti naglasci. Formula Maksima Ispovjedaoca (+ 662), koje je *Filioque* tumačio u smislu *dia tu hyiu (per Filium - po Sinu)* učinio im se je kao najbolje rješenje.

Kako bi se potvrdila jednakost dviju formula vjere, istočne i zapadne, trebalo je voditi računa o slijedećem:

da *Filioque* uključuje prvu uzročnost Oca (*principaliter*), od kojeg samo Sin prima sposobnost da zajedno s njim postane počelo (*communiter = počelo od počela*);

da se “*samo od Oca*” odnosi na ovu prvu uzročnost (*počelo bez počela*), bez da isključi sudjelovanje Sina u vječnom proizlaženju Duha.

Dogovor iz Firenze postao je moguć kada je grčka većina prihvatila argumente koje je iznio Bessarion (+ 1472.) u svojem glasovitom “teološkom govoru”. U njegovu izlaganju *dia (po)* i *ek (od)* u biti su identični: “*po*” ne znači samo objavljivanje i sudjelovanje u istoj biti (konsupstancijalnost), kako su tvrdili Focije i njegovi sljedbenici. Na taj način se je izrazila bula ujedinjenja *Leatentur caeli*, od 6.7. 1439. (usp. DS 1300-1302):

“Svi trebaju ispovijedati da je Duh odvijeka od Oca i od Sina, da ima svoju bit i bitak koji su subzistenti s Očevim i Sinovim, te da odvijeka proizlazi od jednoga i drugoga kao iz jednoga počela i jedincatim nadisanjem. Izjavljujemo da ono što tvrde sveti učitelji i oci - da Duh proizlazi od Oca po Sinu - znači da je i Sin kao i Otac uzrok prema grcima, počelo prema latinima, subzistencije/opstojnosti Duha Svetoga. Budući da je sve ono što je Očevo sam Otac rađanjem predao Sinu, osim biti Otac (tj. odnosa očinstva o.m.), samo ovo proizlaženje Duha Svetoga od Sina je također odvijeka, kao što se i Sin odvijeka rađa od Oca. Definiramo također da je objašnjenje dato s izrazom *Filioque* legitimno i opravdano dodano Simbolu kako bi istina postala još jasnija i zbog povijesne nužnosti”.

No, u cjelini i sjedinjenje iz Firenze činilo se je jednostranim: istočni kršćani nisu bili dužni prihvatiti *Filioque*, no ipak su trebali opozvati izrečeno izopćenje latina te svoju formulu “*po Sinu*” tumačiti u smislu *Filioque-a*. Sjedinjenje je propalo zbog političkih i teoloških razloga. Istočni su opozvali svoju odluku da zapadnima dopuste korištenje *Filioque*, a monasi i svećenstvo je pobunilo narod da ne prihvate sjedinjenje s latinima, koji su ih toliko ponizili (bolje u Carigradu islamski turban, nego latinska tijara!).

Koncili koji su nastojali uzaludno postići sjedinjenje kršćana, ipak su ukazali na jedan put koji bu ubuduće mogao donijeti ploda, ukoliko su predložili dva metodološka načela: priziv na zajedničku tradiciju te nastojanje da se legitimnim smatraju različite formule vjere. U promijenjenim političko-ekumenskim situacijama vrijedna je činjenica da su oba koncila izbjegavala govor o anatemama te da su nastojali više odbraniti legitimitet i pravovjernost zapadne tradicije, nego da herezom proglase stav istočnih kršćana. Pod vidom sadržaja teologija sve do danas si postavlja zadatak da pokušava pomiriti različite postavke teologije o Presvetom Trojstvu. Ponovno cvjetanje pneumatologije u zapadnoj Crkvi stvorilo je jednu pogodniju klimu za ovaj pothvat.

4. NEKI NAGLASCANI PNEUMATOLOGIJE ISTOČNIH CRKAVA¹⁶

Pitanje proizlaženja Duha Svetoga istočnim se teolozima postavlja samo kada se nađu u prijeporu sa zapadnim kolegama te kada su prisiljeni zauzeti određeni stav o tom pitanju. Nastanak trećeg članka Vjerovanja u kontekstu rasprave s pneumatomasima pokazuje koliko su službeni kult Crkve te duhovno iskustvo monaha, u smislu izvora i kriterija, odlučujući za teološku misao Istoka.

Obzirom na liturgiju zanimljiva nam je ne samo svetkovina Duhova, koja uključuje slavljenje pashalno-trinitarnog otajstva, kao slavlje zajedništva i živog jedinstva u Duhu Svetomu, nego i općenito pneumatološka dimenzija liturgijsko-sakramentalnog čina. Sve do danas istočni teolozi ukazuju na važnost *epikleze* u cjelini euharistijskog slavlja, a kritiziraju fiksiranje euh. čina na riječi posvete. Uvjerjenje o posvećujućoj snazi zaziva Duha Svetoga nije strana niti Zapadu, no povijesno-teološki razlozi (zapadna reakcija na pneumatološki subordinacionizam) doveli su do toga da zapadni misni kanon šuti o djelovanju Duha.

Daljna značajka teologije i života istočne Crkve je isticanje činjenice da Krist djeluje u sakramentalnom životu Crkve (u širem smislu) u snazi Duha Svetoga: službenici se smatraju službenicima Duha Svetoga zbog ovlasti koja im je udijeljena. No pored njih postoji i mnoštvo različitih darova Duha; jedinstvo u mnoštvu istočnih Crkava je pneumatološki motivirana, nešto poput mogućnosti da Duh djeluje i izvan institucionalne Crkve. Već smo rekli da je duhovno iskustvo monaštva utjecalo na izradu trinitarne teologije i dogme. Budući da otajstvo imanentnog Trojstva ostaje nedostupno, zatvoreno ljudskom razumu, ascetsko-mistična iskustva dobivaju sve više na važnosti. Od Grgura Nisenskog (Niškog) te od Dionizija Aeropagita pa dalje povezanost između pobožnosti i praktičnog kulta te složenih trinitarnih ideja ostaje osobitost pravoslavne teologije. Iskustvo ispunjenosti Duhom Svetim dovode do izrade mistike Duha, kojoj je Evagrije Pontiko (+ 399) postavio temelje. U nasljedovanju Isusa Krista mistik doživljava intimno sudjelovanje u životu

¹⁶ Usp. B. J. Hilberath, nav. dj., str. 147-155.

posvećujućeg i ozdravljujućeg Duha te prepoznaje djelovanje Duha u cjelokupnom kozmosu te po Duhu ulazi u božansku stvarnost. Preko sirijskog monaštva takva mistika Duha utjecala je na islamsku sufijsku mistiku. Nastavila je živjeti u krilu bizantskog asketizma usprkos početnom protivljenju, da bi preko Grgura Palamasa (+ 1359.) dala velike poticaje religioznosti ruskog naroda.

Majčinski Duh Sveti u sirijskoj i armenskoj pneumatologiji - Činjenica da je mistika Duha pronašla svoj plodni *humus* nadasve u Siriji ovisila je o posebnosti sirijske teologije, koja se je osamostalila obzirom na grčko-bizantsku teologiju. Prvi sinod sirijske Crkve u perzijskom kraljevstvu (410. u Seleuciji) vratio se je izvornom Nicejskom Simbolu vjere na mjesto onog Carigradskog. No razlog tome nije prvenstveno teološke, nego političke naravi. Već kod *Afraata* (+ poslije 345.), najpoznatijeg i najstarijeg sirijskog teologa, javlja se neovisnost o grčkoj filozofiji i pojmovnosti, kao i način argumentiranja koji je bio u uskoj svezi sa Svetim Pismom i pod utjecajem rabinskog židovstva. *Efrem* (+ 373.), kojeg jednostavno nazivaju 'Sirski', nazvan "citarom Duha Svetoga", izabire himne kao literarni oblik u kojem želi reći da je religioznost satkana od ispovijesti vjere i pobožne šutnje. Posvema na liniji sa svojim suvremenikom Bazilijem on ne naziva izričito Duha Svetoga Bogom, nego usporedbama i slikama (osobito toplinom i ognjem) opisuje vlastito iskustvo spasenjskog djelovanja Duha: "Doista, od Oca proistječe preko Sina, koji svima udjeljuje život po Duhu" (*Govor o vjeri* 80,2).

U sirijskoj i armenskoj krsnoj liturgiji Duh Sveti se prikazuje kao majčinski Duh. Simbol goluba/ice je izražaj kristologije Duha i izvorne kršćanske pneumatologije. Jedan teolog (G. Winkler) je dokazao da u egzegetskoj tradiciji Mt 11,27-29, posvjedočenu u sirijskim, armenskim i apokrifnim izvorima, postoji povezanost između spoznaje i počinka te da se to dovodi u odnos s činjenicom da Duh počiva na Isusu u Jordanu. Duh koji počiva na Isusu majčinski je Duh.

U apokrifnom evanđelju Hebrejima "majka, Duh, očekuje Isusov dolazak svaki put kada se pojavi neki prorok, kako bi konačno mogao ostvariti svoj majčinski počinak na očekivanom, obećanom Mesiji/Proroku. Kada je Isus kršten u Jordanu 'sav izvor/vrelo majčinskog Duha Božjega sišao je na Isusa i počinuo na njemu (*descendit fons omnis et requievit*)'. Svečano objavljenje Isusova sinovstva kulminira u iskazivanju razloga zbog kojeg majka Duh na Jordanu počina na njemu: u Isusovu sinovstvu majka/Duh pronalazi svoj eshatološki počinak te je Sin razlog počinka majčinskog Duha".

U Isusovu krštenju, promatranu na ovaj način, nalazi se porijeklo sirijske kristologije Duha, dok posvema nedostaje kristologija Logosa. Polazišna točka je majčinski Duh, koji Isusa, krštavajući ga, rađa iz vode. U najstarijem sloju sirijsko-armenske nauke o krštenju nikada se ne govori o Logosu (preegzistentnom), niti o pavlovskoj kristocentričnoj mistici smrti i umiranja (Rim 6), koje su toliko prisutne na Zapadu. Os oko koje se vrte teološke tvrdnje je majčinski Duh, koji na početku stvaranja proizvodi sav život, a na Jordanu silazi na Isusa kako bi otpočinuo na njemu. Taj čin uzdiže Isusa na nivo Sina ispunjena Duhom te ga proslavlja kao jedinorođenom i prvorođenom Sina, dok Sin priznaje odmah Oca, kao što Otac priznaje Sina te daje svjedočanstvo za njega. Ovaj govor o Duhu kao mjeci sačuvan je tek u fragmentima u nekim sirijskim spisima te novozavjetnim apokrifima. U armenskim izvorima o majčinskom Duhu se govori u svezi sa stvaranjem i paralelno s tim s krštenjem kršćana. Obzirom na aktualnu diskusiju o feminitnosti/majčinstvu Duha Svetoga možemo reći da se barem u izvornim sirijskim tekstovima Duha Svetoga naziva majkom. No tu se, dakako, radi o 'simbolizmu stvarateljskog čina' koji se doživljava kao rađanje, a ne o osobnoj spolnosti.

U biblijskim spisima više puta je posvjedočena činjenica da je Bog Bog života, onaj koji rađa život, koji ga uzdržaje i čuva, preobražava i usavršava. Time je posvjedočena Božja majčinska, ženstvena strana. I danas je važno o tome voditi računa ne samo zbog cjelovitog antropološkog pogleda, nego i zbog cjelovite ekleziologije. U ovom smislu u ovo razmišljanje dobro se uklapa još jedan simbol Duha koji nam dolazi iz starog sirijskog kršćanstva. Radi se o slici koja Duha Svetoga predstavlja kao “rebro Logosa”: kao što je Eva oblikovana iz Adamova rebra, tako je i Crkva oblikovana iz rebra Logosa, tj. Duha Svetoga. Eva je majka živih (života), a Duh Sveti - ne Marija kako kaže nama bliska tradicija -, je majka novoga života, novih živih.

Šimun Novi teolog, iskustvo Duha - Liturgija i duhovno iskustvo sve do danas čine osobitost pravoslavne pneumatologije. Obzirom na djelovanje Duha Svetoga nalazimo različite naglaske samo u definiranju odnosa između duhovnog iskustva i sakramentalnog života. Kada je riječ o razmišljanju o ‘bitku/naravi’ Duha, distinkcija između njegovih spoznatljivih učinaka i neistražive biti postala je općeprihvaćeno uvjerenje. O ulozi iskustva u spoznanju djelovanja Duha osobito je važan *Šimun Novi teolog* (+ 1022.). Istočna Crkva ga naziva ‘teologom’, naslovom koji su prije njega dodijelili samo sv. Ivanu Apostolu i sv. Grguru Nazijanskom. “Novi teolog” znači da je na ‘novi’, mistični način iskustvo Boga te to drugima priopćio. Njegova nauka proizlazi iz njegova iskustva. Kao što kod drugih prevladavaju simboli topline i ognja (vatra), tako kod njega, osim izvornog simbolizma ‘disanja’, glavni simbol Duha koji oživljava, rasvjetljuje i prožima sav duhovni život je svjetlost. Šimun opisuje kako je prešao od vode do svjetlosti, tj. od čina očišćenja - što simbolizira asketski napor, do provale svjetlosti u njegov život; tu svjetlost on naziva “svjetlost Duha Svetoga” (usp. *Katekeza XXII: 104,273*). Svjetlost igra veliku ulogu u njegovu mističnom iskustvu. Njegova mistika je posvema pneumatološka i posvema kristološka. Na Istoku su rijetke molitve Duhu Svetome, no kod Šimuna ih nalazimo na početku njihovih himana: “Dođi svjetlo istinsko. Dođi živote vječni... Dođi svjetlo bez zalaza... Dođi, ti kojeg žudi moja bijedna duša...” (156,151 sl.). Duh Sveti je, prema Šimunu, počelo svega duhovnog života. “Po Duhu se ostvaruje i uskrsnuće i to ne samo konačno uskrsnuće mrtvih, nego svakodnevno uskrsnuće duše iz snrti, ponovno rođenje i duhovno uskrsnuće” (*Kat. VI 104,45 sl.*). Za Šimuna utjelovljenje kao svoj cilj i svrhu ima upravo priopćenje Duha Svetoga, što odgovara ekomoniji spasenja i redu proizlaženja u Bogu. Svrha ekonomije spasenja odgovara punini unutartrinitarnog života, a to je u biti naše pobožanstvenjenje koje se ostvaruje sangom Duha Svetoga. Prema Šimunu postoji uska povezanost između Krista i Duha Svetoga, između utjelovljenja Druge te izljeva Treće božanske Osobe. “krist je, piše Šimun, početak, sredina i kraj, on je u svima”.. Duhovni život se ostvaruje po Kristovu pozivu. Odvijanje ekonomije spasenja određuje ostvarenje i progres kršćanskog života: potrebno je prijeći kroz muku da bi se stiglo do uskrsnuća kojeg ostvaruje Duh Sveti; potrebno je slijediti put askeze kako bi se stiglo do sjedinjenja.

Dobru povezanost između kristologije i pneumatologije nalazimo u metafori Krista kao vrata (koja vode u kuću tj. k Ocu) i Duha Svetoga kao ključa. Bez Duha nije moguće otvoriti vrata te unići u kuću. Šimun iznosi neke tvrdnje koje dovode do određene autonomije pneumatologije, ali ne prema Kristu, nego prema sakramentima i crkvenoj hijerarhiji. Za Šimuna sakrament nije drugo doli figura, navještaj, početak i upućivanje. Potrebno je da se sakramentu pridruži djelovanje Duha kako bi sakrament postao učinkovit. “Ako se tko ne krsti u Duhu Svetom ne postaje djetetom

Božjim i subaštinikom Kristovim”. Šimun vjeruje u Kristovu prisutnost u euharistiji, ali zahtijeva i njeno duhovno razumijevanje, tj. da se prima na duhovna način. Isto vrijedi i za sakramenat pomirenja i pokore te osobito za sakramenat svetoga reda. Šimun ne niječe sakramenat svetoga reda, ali osuđuje one koji si nepozvani prisvajaju zadaću odrješivanja i koji je obavljaju a da sami nisu sveti. Kao što je sakramenat bez Duha prazan, tako je i sa svećenikom (igumanom) koji nije svet. Drugim riječima, izvanjski način djelovanja, čak ako je i kanonski opravdan, ne osposobljava nekoga samim time što je primio sakramenat da ga i vrši, tj. da odrješuje i veže, odnosno da udjeljuje samoga Duha (Duh je ključ). Značenje Šimuna za zapadnu teologiju: dvostuko... sakramenti *ex opere operato*... (usp. Schneider, str. 108-109).

Na kraju samo kratko spomenimo Grgura Palamasa (+ 1359) koji u govoru o Bogu razlikuje između *esencije/bit*i i *energija* (njegov nauk je za pravoslavce do danas normativan). Svojim nauk on još više produbljuje jaz između imanentnog i ekonomijskog (spasenjskog) Trojstva. Prema Palamasu Božju bit/narav u povijesti spasenja ne objavljuju i očituju hipostaze/osobe, nego energije koje treba razlikovati od biti ostvarene u hipostazama, a koje ipak treba držati nestvorenima. Ova distinkcija između “biti/esencije - hipostaze - energija” želi na gnoseološko-teorijskom planu te na polju nauke o milosti, sačuvati razliku između Stvoritelja i stvorenja. Za nas je Božja bit/esencija neistraživa, na njoj ne možemo sudjelovati, nego samo na energijama koje su nestvorene, tj. božanske. Za pneumatologiju su zanimljive posljedice ovakvog razmišljanja. Čii se da Grgur Palamas naglašava određenu neovisnost između povijesnospasenjskog i imanentnog Trojstva: unutar imanentnog Trojstva poredak hipostaza je ustanovljen proizlaženjima samo od Oca; naprotiv povijesnospasenjsko Trojstvo, koje se očituje u nestvorenim energijama, poštuje načelo triada, tako da možemo govoriti o proizlaženju Duha “od Oca po Sinu” te “od Oca i od Sina”. I ovaj red proizlaženja postoji odvijeka.

Kada grčki teolozi, slijedeći Grgura Palamsa, govore o proizlaženju Duha Svetoga - kao na koncilu u Ferrari-Firenzi -, ne misle na red po kojem se energije očituju u povijesti spasenja, nego na unutarbožanski red samih hipostaza. Stoga govore o proizlaženju Duha “samo od Oca”. Ovo proizlaženje nije dostupno ljudskom razumu niti je, prema Palamasu, spoznatljivo u mističnom iskustvu. Ne preostaje drugo doli držati se svjedočanstva Svetoga pisma i nepromijenjene crkvene tradicije. Pred današnjim ekumenskim dijalogom nalazi se zadatak da nauče razlikovati između nauke koju treba obdržavati te teoloških pokušaja da pokušaju objasniti tajne vjere, kako je to činio i sam Grgur Palamas.

5. SREDNJOVJEKOVNA PNEUMATOLOGIJA¹⁷

Srednji vijek, razdoblje od sredine 7. (Izidor Seviljski + 636.) do kraja 15. st., s jedne je strane veoma bogato duhovskim gibanjima i plodovima, a s druge nedostaje sustavna i izrađena pneumatologija. Kroz srednji vijek nastali su vjerojatno najljepši himni i molitve posvećene Duhu Svetome (*Veni Creator Spiritus*, iz. 9. st., *Veni Sancte Spiritus*, s početka 13. st.), a koji su i dan danas u liturgijskoj upotrebi. Tijekom 10. i 11. st. svetkovina Duhova u Francuskoj se izabire za posvetu kraljeva,

¹⁷ U ovom poglavlju slijedimo: M. Parlov, »Marulićev govor o Duhu Svetome u kontekstu kasnosrednjovjekovne pneumatologije«, u: *Colloquia Maruliana XV* (2006), str. 121-139.

ukoliko nije bilo razloga koji su zahtijevali drugu prigodu. Kroz 11. i 12. st. javlja se pojačano zanimanje za Duha Svetoga i za svetkovinu Duhova, što kao rezultat ima pojavljivanje raznih zajednica «evanđeoskoga života», odnosno zajedničkog života bez privatnog vlasništva kao i utemeljenje raznih ustanova, samostana i crkava koje su se stavljale pod zaštitu Duha Svetoga. Spomenimo samo primjer pape Urbana II. koji je, prije nego će zasjesti na Stolicu sv. Petra, bio monah u Cluny-u, kao vrhovni poglavar Crkve poticao ustanovljenje regularnih kanonika, smatrajući njihovo ponovno pojavljivanje znakom djelovanja Duha Svetoga. Kako bi dopustio da svjetovni klerik postane redovnik sam papa Urban II. je napisao glasoviti spis o dva zakona (*Duae leges sunt*). Veli da osim javnog zakona crkvenih kanona, postoji i osobni zakon upisan darom Duha Svetoga u srce. Osobni je zakon iznad javnoga. Taj je zakon sam Duh Božji, a koga Duh Božji vodi, taj se ravna po Božjem zakonu.¹⁸

Srednji je vijek i vrijeme velikoga hodočasničkog zanosa. Na hodočasničkim putovima duž cijele Europe niču svetišta, bolnice, bratovštine koje se na poseban način stavljaju pod zaštitu Duha Svetoga i nose njegovo ime.

U ovom se razdoblju budi interes za karizme, no ne u pavlovskom smislu, u smislu služenja bližnjemu, tj. u cilju izgradnje zajednice. Karizme se shvaćaju kao duhovna oprema za bolje postizanje svetosti, odnosno spasenja duše. Ti su darovi procvat bogoslovnih kreposti. Osobitu pozornost privlačio je dar proroštva, odnosno propovijedanja. Postoji određena autonomija proročkog nadahnuća koja se drži načela: mrtvljenjem, pokorom čovjek dobiva vlast propovijedanja (*per virtutem mortificationis pervenitur ad licentiam praedicationis*).

No, s druge strane srednji je vijek također razdoblje u kojem Duh Sveti i dalje ostaje «nepoznati Bog». Naime, u čitavome ovom razdoblju Trećoj božanskoj osobi nije posvećen nijedan cjeloviti traktat. Ono što se je dogodilo već u vremenu velikih crkvenih Otaca nastavilo se je događati i kroz čitavi srednji vijek. Paradoksalno je da je zapravo pojavak duhovskih pokreta utjecao na zaborav Duha Svetoga. Izvanckveni duhovski pokreti pozivali su se na djelovanje i utjecaj Duha Svetoga, što je izazvalo oprez i represiju s crkvene strane. Primjerice, već u prvim stoljećima Crkve se je susrela s pojavom montanizma, duhovskog pokreta kojega je u Frigiji utemeljio Montan, a koji se je zajedno sa svojim suradnicama Priscilom i Maksimilom pozivao na nadahnuća koja su im dolazila izravno od Duha Parakleta (Tješitelja). Navještaj skorog kraja svijeta, strogi asketizam i rigorozna etika privukli su montanizmu čak i Tertulijana. Ustvari je bila riječ o pokušaju da se kršćanstvo, koje se je počelo na teološko-znanstveni način susretati sa suvremenom kulturom, svede i fiksira na karizmatsko stanje. Postavilo se je pitanje kod koga, odnosno u kome djeluje istinski Duh Sveti, a u koga je lažan Duh. Svakako, službena je Crkva osudila montanizam te postala nepovjerljiva prema duhovskim pokretima. A to je dovelo do zaborava Duha i unutar Crkve. O Duhu Svetome progovara se unutar drugih teoloških pitanja; unutar

¹⁸ Papa Urban II. piše: „Esistono due leggi, una pubblica ed una privata. La legge pubblica è quella che è stata scritta e stabilita dai santi Padri, come è la legge dei canoni... Ma la legge privata è quella che è scritta nel cuore dall'impulso dello Spirito santo: è in questo senso che l'Apostolo parla di coloro che hanno la legge di Dio scritto nel proprio cuore, e altrove... essi sono legge a se stessi. Se uno di costoro vive nella sua chiesa, sotto il suo vescovo, da secolare, conservando i propri beni, se, spinto dallo Spirito santo, egli vuole cercare la propria salvezza in un monastero o sotto una regola canonica, siccome è spinto dalla legge privata, non c'è nessuna ragione ch'egli venga trattenuto dalla legge pubblica. Perché la legge privata è superiore a quella pubblica. E' lo Spirito di Dio che fa legge, e coloro che sono guidati dallo Spirito di Dio, sono guidati dalla legge di Dio. E chi potrebbe resistere allo Spirito santo?” (navod preuzet iz: Y. Congar, nav. dj., str. 129-130).

rasprava o Presvetome Trojstvu, o milosti i o krepostima. Pojavila su se, istina, određena djela posvećena Duhu Svetome, ali ne cjelovite pneumatologije, nego djela koja su obrađivala pojedino pneumatološko pitanje. Uglavnom je bila riječ o spisima koja su branila katoličku poziciju u raspravi oko proizlaženja Duha Svetoga (tzv. pitanje *Filioque*). Samo spomenimo djelo sv. Anzelma: *De processione Spiritu sancti contra Graecos* (PL 158,285-326).

U vrijeme visoke skolastike i osobito poslije otkrića aristotelizma o Bogu se sve manje raspravlja iz povijesno-spasenjske perspektive, odnosno više se govori o Bogu u sebi, nego o Bogu koji se u povijesti spasenja objavljuje kao čovjekov prijatelj i Spasitelj. U cjelini srednjovjekovna pneumatologija se nadovezuje na veliku augustinovsku sintezu, s tim da se račva u dva smjera. Jedan se temelji na aristotelovskom poimanju supstancije (biti) kao temelja svih savršenosti te Boga definira kao vrhovni bitak (biće) koji, ukoliko je duhovan, mora posjedovati djelovanja koja su mu vlastita – djelovanja spoznanja i htijenja. Drugi smjer, neoplatonskog nadahnuća, shvaća Boga kao vrhovno Dobro te, na temelju načela, *omne bonum est diffusivum sui*, formalni razlog unutartrojstvenih proizlaženja prepoznaje u ljubavi. Ova druga perspektiva je osjetljivija prema osobnim posebnostima triju božanskih Osoba, a razvija govor o Duhu Svetome kao o uzajamnoj svezi između osobe Oca i Sina.

Prva shema, koju možemo nazvati ontološka ili čak psihološka, budući da polazi od sličnosti između ljudskog nutarnjeg života i onog božanskog, kao najistaknutije predstavnike ima sv. Anzelma i sv. Tomu Akvinskoga. Sv. Anzelmo (+ 1109.) je ustvari most između sv. Augustina i predstavnika visoke skolastike. Preuzima Augustinovu antropologiju, ali sa spekulativnim naglaskom koji ponekad prenaglašava, da ne kažemo apsolutizira datosti ljudske psihologije, tako da ne čini određenu analogiju, slabu i nesavršenu – poput sv. Augustina, nego paradigmu božanske stvarnosti. Polazna točka njegove refleksije nisu božanske Osobe, nego jedincata božanska bit: Bog je najviši Duh (*«summus spiritus: id quo maius nihil cogitari nequit»* - Anzelмова je definicija Boga). Iz biti ovog duha proizlazi da on, po svojoj naravi, nužno mora proizvesti čin spoznanja (inteligencije), a to je Riječ njemu slična (Sin) te spoznajući se mora proizvesti i čin ljubavi (Duh Sveti). Dakle, u Bogu se moraju ustvrditi sjećanje sebe samoga (Otac), spoznaja sebe samoga (Sin), ljubav prema sebi (Duh Sveti). S Anzelmom, prozvanim ocem skolastike, teologija se veoma udaljava od «spasenjske» konkretnosti biblijske pneumatologije te postaje metafizika čistog duha. Stoga je poznati teolog L. Bouyer s pravom zaključio da kod skolastika «Duh Sveti nije drugo doli narcisoidna ljubav u kojoj se ogleda ovaj Bog stvoren na sliku čovjeka».

Sv. Toma Akvinski (+ 1274.) u svojim trinitarnim i pneumatološkim postavkama ovisi o sv. Augustinu i sv. Anzelm, ali je svoju misao sistematizirao u originalan plan. Polazišna mu je točka jedinstvo božanske biti, a govor o osobama dolazi poslije. Do njegova vremena skolastika je, komentirajući *sentenze* sv. Petra Lombarda (*Liber Sententiarum*) započinjala s *De Deo Trino*, a potom je slijedio traktat *De Deo Uno*. Za sv. Tomu problem nije kako pokazati da je trojstven Bog ujedno jedan, koliko obratno: kako je jedan Bog ujedno i trojstven. Obzirom na Duha Svetoga, sv. Toma ga, slijedeći svoga duhovnog učitelja sv. Augustina, definira kao Ljubav i kao Dar. Javlja mu se poteškoća budući da je Bog po sebi također ljubav, odnosno da se značajka ljubavi odnosi na sve tri božanske Osobe. Toma razrješava poteškoću razlikujući između *bitne* ljubavi, koja se odnosi na sve tri Osobe u njihovu jedinstvu, i *osobne* ljubavi koja se odnosi na Duha Svetoga. Duh je osobna Božja

ljubav budući da od Oca proizlazi «na način ljubavi», kao što je Sin rođen na «način razuma». Druga značajka Duha, bolje reći drugo osobno ime Duha je Dar. «Bit i dostojanstvo Oca i Sina su identične, ali u Ocu postoje prema relaciji /odnosu/ onoga koji dariva, u Sinu prema relaciji /odnosu/ onoga koji prima» (*Summa Theologiae I*, q. 42, a. 4 ad 2). Dar vječnoga darivanja Oca i Sina jest Duh Sveti i kao takav nalazi se u temelju priopćavanja svih božanskih darova u ekonomiji spasenja. Duh Sveti, vječni Dar i darivanje u Bogu, postaje najizvršniji, prvi dar u povijesti i u tom daru dana je svaka milost.

Druga, personalistička shema nastala je u franjevačkoj školi, a izravno se također nadovezuje na misao sv. Augustina. Najistaknutiji predstavnici ove misli su Rikardo od sv. Viktora (+ 1173.) i sv. Bonaventura (+ 1274). Augustin je u svome *De Trinitate* gotovo usput spomenuo Trojstvo kao Ljubitelja, Ljubljenoga i Ljubav (7,12; 19,2). Bog je, preuzima Rikardo platonsko-augustinovsku perspektivu, najviše Dobro. Ako je Bog najviše, vrhovno Dobro u njemu mora postojati više osoba. Naime, budući da je Bog najviše Dobro, u njemu se nalazi dobrota u svojoj punini i savršenosti. A gdje je punina dobrote nužno mora biti i istinska i savršena ljubav. Rikardo se je usredotočio na osobni značaj ljubavi, promatrajući je pod vidom prijateljstva koje pretpostavlja odnos među osobama. Ljubav pak uvijek teži prema drugome. Ondje gdje nema drugoga nema ni istinske ljubavi. Tako Rikardo dolazi do svoje triadologije: Otac je darovana i darivajuća ljubav («*gratuitus*»), Sin je primljena («*debitus*») i darivajuća ljubav («*gratuitus*»), Duh je posve primljena ljubav («*debitus*»), («*con-dilectus*»), su-ljubljeni Oca i Sina. Tako je svaka božanska Osoba u jednakoj mjeri najveća ljubav, ali s različitog naslova koji odgovara načinu postojanja. Sv. Bonaventura preuzima Rikardovu ideju razlikovanja između darivajuće i primajuće ljubavi te prožimanja tih dviju ljubavi. Kategoriji uzajamne ljubavi dodaje i kategoriju priopćujuće ljubavi na način naravi ili na način volje, što omogućuje Bonaventuri da opravda «nužnost» postojanja treće Osobe. Duh je, dakle, Ljubav i Dar. U Bogu ljubav postoji u bitnom i u pojmovnom smislu, odnosno kao osobno ime Duha. Ljubav je uzajamna ljubav između Oca i Sina: «Uzajamna ljubav je savršenija od ljubavi prema sebi; uzajamna ljubav koja se priopćava je još savršenija, jer ono što se ne priopćava imalo bi miris libida (egoizma)» (I Sent., d. 10, a 1, q. 1). Po svaku cijenu želi izbjeći opasnost egoizma u Bogu: «Ljubav koja je Duh sveti ne proizlazi od Oca ukoliko ovaj ljubi sebe sama, ni od Sina ukoliko on ljubi sebe sama, nego proizlazi ukoliko jedan ljubi drugoga, jer je on (Duh) sveza» (I Sent., d. 10, a 1, q. 1). Congar smatra da Bonaventurin sintetski nauk o Duhu Svetome ima veliku vrijednost zbog isticanja Očeva primata – na liniji grčkih Otaca -, te zbog novog poimanja osobe.¹⁹

5.1. Pneumatologija Joakima da Fiore

¹⁹ Usp. Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*, III, nav. dj., str. 121-122: „Se ci chediamo come e dove si situa Bonaventura, diremo: certamente nella linea di s. Agostino, e questo tanto per l'idea dello Spirito vincolo d'amore tra il Padre e il Figlio, quanto per l'analisi psicologica dell'immagine di Dio nella *mens*. Ma Bonaventura, che la trovata in *I Sent. d. 3*, non ne fa il principio organizzatore della sua sintesi. La sua è una sintesi che, attraverso Riccardo, Alessandro e il Damasceno, è più vicina alle percezioni greche. Non per il tipo di discorso, che è scolastico, ma per grandi e decisivi valori: - Il senso della monarchia del Padre, espresso nei concetti di *primitas*, *innascibilis*, fecondità, 'ideo principium quia primum'... – La definizione della persona come 'il supposito di una natura razionale distinta da una proprietà'. Questa proprietà è certo la relazione, ma Bonaventura non mette in opera, come farà s. Tommaso, il principio individuato e formulato da s. Anselmo: in Dio tutto è uno eccetto là dove interviene una opposizione di relazione”.

Zbog utjecaja kojega je imao na kasnosrednjovjekovnu i pneumatologiju općenito, u govoru o srednjovjekovnoj pneumatologiji poseban spomen pripada Joakimu da Fiore, rođenu oko 1135. u Kalabriji. Vršio je službu javnog bilježnika, no nakon putovanja u Palestinu i Siriju povlači se u pustinju, a potom ulazi među cistercite. Podiže samostan u Fioreu, postaje opat istog samostana te ga obnavlja u smjeru najstrožeg monaštva, prekida veze s ostalim cistercitema te sam osniva nekoliko filijala. Umire 1202. godine, a iza sebe ostavlja nekoliko spisa u kojima razmišlja o odnosu Staroga i Novoga zavjeta, prošlih i budućih vremena. Misao mu polazi od vizije sloge ili suglasja između događaja starozavjetne povijesti, evanđeoskih događaja i događaja, prošlih i budućih, u povijesti Crkve. Prema njemu, postoje tri velika razdoblja u povijesti: Stari zavjet, doba Oca ili razdoblje laika, Novi zavjet, doba Sina ili razdoblje klerika i treće razdoblje je vrijeme Duha, duhovnih ljudi, monaha, kontemplativaca. Treće razdoblje je započelo sa sv. Benediktom a puno očitovanje će imati uskoro. Joakim naviješta razdoblje, epohu Duha, duhovnog razumijevanja, vječnog Evanđelja. Ono što je općenito bilo rezervirano za eshatologiju, za posljednja vremena koja će nastupiti poslije kraja ljudske povijesti, Joakim uvodi u povijest kao objekt iščekivanja i povijesne nade. To razdoblje ostvarenja duhovnih stvarnosti je pred vratima, *tempus prefinitum adest!*

Gotovo nepoznati za vrijeme njegova života Joakimovi spisi su se osobito proširili poslije 1240., a na njih su se nadovezali razni apokaliptički pseudografi. Spisi su izazvali velike potrebe u franjevačkom redu pa i u Crkvi onog vremena tako da su i služeno osuđeni (Joakimove teze su osuđene na IV. lateranskom koncilu, 1215. godine). Nisu, dakako, nedostajali ni teološki odgovori sa strane najvećih onodobnih teologa (sv. Bonaventura i sv. Toma Akvinski).²⁰ Premda se Joakimove teze nisu dojmile, primjerice, pariških doktora, koji su ih poznavali ali ne i cijenili, ipak su probudile duboku nadu kod velikog broja ljudi, a što će se osjećati još dugo vremena poslije Joakimove smrti. Nade koje je probudio mogle su dovesti do društvenih nemira, do reformskih osporavanja u Crkvi, do određenih težnji za novim, za slobodom.

Joakimske nade nanovo su ojačale kroz XIV. st., osobito za boravka papa u Avignonu. Primjerice, Cola di Rienzo (1313-1354.), na čelu Rimljana, iščekivao je «izlijevanje Duha Svetoga koji je obećan svakom tijelu i koji će obnoviti lice zemlje». Sama je sebe nazivao vojnikom i vitezom Duha Svetoga. Mistika je prožimala politiku, a politika mistiku. Kroz obnovu duha očekivala se je obnova zemlje.

Osobit poticaj joakimske ideje dale su pokretu humanizma i renesanse. Krajem XV. i početkom XVI. st., mnogi su „proroci“ naviještali nevolje, ali i *renovatio mundi*. Iz Marulićeve korespondencije doznajemo za slična proročanstva, jer su i njemu bila postavljena pitanja koja su se ticala kraja staroga svijeta.

Samo kratko spomenimo da se joakimski utjecaj osjeća i u modernoj epohi. Primjerice u filozofiji G. B. Vica koji vlastitu filozofiju utemeljuje na božanskoj

²⁰ Sv. Toma, primjerice, smatra da Joakim na površan i grub način izlaže suptilna teološka pitanja te da je njegova trinitarna teologija posve pogrešna. Poput Bonaventure odbacuje Joakimovo dijeljenje povijesti spasenja na tri epohe te naglašava da sakramenti, pravila vjere i moralnog života čine dio novoga Zakona koji je ustvari sam Duh Sveti koji djeluje unutar čovjeka. Epoha Novoga zavjeta je epoha i Krista i Duha Svetoga i to je konačno razdoblje u povijesti spasenja te ne treba očekivati neko novo razdoblje. Joakim je ustvari odbacio istinski smisao Svetoga pisma kojega, prema Tomi, tako dobro osvjetljava crkvena tradicija i liturgija. Duh Sveti ne uvodi u novo razdoblje, nego uvodi u spoznanje Isusa Krista, Sina koji objavljuje Oca i koji vodi k Ocu.

Providnosti, koja se objavljuje u razvoju jezika, religija i zakona. Joakimske ideje nalazimo također u filozofiji I. Kanta, Hegela, te osobito Schelinga i drugih.

Zaključno možemo reći kako u ekleziološkim tvrdnjama srednjovjekovne teologije Duh Sveti gotovo da ne igra nikavu ulogu. Previše se naglašava institucionalna dimenzija Crkve. Na teološkom polju, nakon sv. Tome, polako se javlja ideja slobode Duha u podjeljivanju milosti (Duns Scot +1308; Vilim Ockham + 1348). Premda s jedne strane poistovjećuju Duha s milošću, s ulivenim *habitusom*, s druge strane naglašavaju suverenost Duha kojim se ne može raspolagati s naše strane. Ockham poima milost kao osobnu Božju ljubav. U ovoj perspektivi polako slabi povezanost, koja je za Tomu bila očita, događaja Duha i milosti sa sakramentima te općenito s crkvenim posredništvom. Uz glavne skolastičke struje supostoji i teološko-monastička koja još uvijek pokazuje veliki interes za slobodno djelovanje i autonomiju Duha u povijesti spasenja (Bernard, Vilim od sv. Teodorika, Hildegarda iz Bingena i dr...).

6. PNEUMATOLOGIJA REFORMACIJE I KATOLIČKE OBNOVE²¹

Doba Reforme (koliko je to uopće bila reforma!) potvrđuje opće zapažanje da se nadasve u kriznim vremenima pneumatologija revitalizira i zadobiva nove naglaske. Na temelju ispovijesti trinitarne vjere antičke Crkve te u perspektivi kristocentrizma izrađena na temelju teologije riječi sada se pneumatološki nastoji razriješiti problem posredovanja spasenja. Reformatori, nastavljajući na liniji Duns Scota i Ockama, naglašavaju suverenu slobodu Duha.

Martin Luther (+ 1546.) u personalističkom smislu nadilazi augustinovsku i srednjovjekovnu teologiju milosti. On ne poima Duha Svetoga kao nadnaravnu moć istovjetnu s ljubavlju i prisutnoj u čovjeku, nego kao osobnog (personalnog) sugovornika koji stvara vjeru te samo u vjeri može biti prihvaćen. U tom kontekstu nanovo oživljava biblijska metafora o ljudskom srcu na kojem se piše. Iznova se doživljava da samo Bog preobražava ljudsko srce te da to sa sobom nosi posve novi odnos sa stvarnošću, koje se gleda kao novo stvaranje: "Duh Sveti proizvodi ljudsku stvarnost, u kojoj se čovjek ponaša prema stvarnosti na način posve različit od onoga na koji se po sebi ponaša ljudsko srce i ljudski razum. Ljudsko srce, obdareno zakonom, poima i uspostavlja ljudsku stvarnost kao onu koja proizvodi stvarnost kao takvu... Duh Sveti naprotiv pomaže ljudsko biće, u kojem se Bog shvaća kao stvoritelj svega postojećeg". Iz ovog proizlazi odbacivanje poimanja nutarnje milosti: "Duh Sveti uopće ne čini nutanjom milost kako bi izliječio čovjeka. Duh Sveti pomaže čovjeku da se odlijepi od samoga sebe, od svoje vlastite subjektivnosti, odvaja ga od ovog religijom zakamufliranog ateizma, koji predstavlja čovjeka kao stvoritelja stvarnosti".

Spasenje koje jedino Bog u Isusu Kristu kao jedinom posredniku vrši *extra me*, izvan mene, u Duhu Svetome postaje spasenje *pro me*, za mene. Ovo aktualizirajuće djelovanje Duha istovremeno ima objavljujući i posvećujući učinak: ono s jedne strane objavljuje tko je Bog za čovjeka te tko je čovjek za Boga, dok s druge strane ovo spoznanje pred Bogom postaje posvećenje i ozdravljenje čovjeka. Objašnjenje trećeg članka Simbola, koje Luther daje u svojem *Velikom katekizmu*,

²¹ U ovom poglavlju slijedimo izlaganja iz: B. J. Hilberath, nav. dj., str. 163-173.

opisuje djelovanje Duha pomoću tri temeljne tvrdnje: “Djelovanje Duha je efektivno posvećenje:

- ono se sastoji u objavi djela trojstvenog Boga, i u njima srca (tj. božanske volje) trojedinog Boga za naše spoznanje;
- ona ima odjeka u našoj svetosti shvaćenoj kao stanje (utemeljenoj na spoznanju Boga) ‘ugode i ljubavi’ prema Božjim zapovijedima i istovremeno njihovo opsluživanje;
- stanje poslušnosti, koje ovdje započinje te doseže svoje ispunjenje preko smrti u životu vječnome.

Označavanje djelovanja milosti kao objaviteljskog djelovanja označava odmak od tradicije te je kao takvo izraz novog iskustva Duha. Odavde proizlazi također da se spasenjski susret s Duhom Božjim događa preko riječi propovijedanja i to na način da u izvanjskoj riječi (pisma, zakona) djeluje nutarnja riječ (evanđelja, milosti). Autentično tumačenje Pisma pripisuje se neposredno i isključivo Duhu Svetome, tj. njegovu nutarnjem govoru u svakoj pojedinoj duši.

U pneumatologiji se stapaju svi temeljni aksiomi Reforme, tj. *solus Deus, solus Christus, sola fide, sola gratia, solum Verbum* (samo Bog, samo Krist, samo vjera, samo milost, samo riječ). Ako ovo s jedne strane znači relativiziranje institucionalnog i hijerarhijskog posredništva, s druge strane Luther s jednakom žestinom već od početka reagira protiv duhovnjačkog i entuzijastičkog odvajanja učinkovitosti riječi obećanja od izvanjske riječi. Pneumatologija ostaje povezana s kristologijom, duhovna egzistencija se ostvaruje u nasljedovanju objavljenog Boga i na križu skrivena. Tako je Duh Sveti subjekt objave, opravdanja i posvećenja. Obzirom na ekumenski dijalog zanimljivo je istaknuti da u Lutherovim katekizmima posvećenje nije shvaćeno samo u uskom smislu kao događaj koji prati opravdanje (tj. dolazi nakon opravdanja), nego označava cjelovito djelovanje Duha ukoliko je Duh onaj koji posvećuje i ozdravlja. No, ipak protestantska teologija stavlja naglasak na prihvaćanje riječi sa strane vjernika, a manje na etičke posljedice za život u snazi Duha.

Nasuprot iznesenim naglascima početne protestantske teologije katolička će teologija naglasiti djelovanje i prisutnost Duha u Crkvi. Upravo jer je Duh u njoj trajno prisutan Crkva je živo evanđelje. No, ipak će se djelovanje Duha svesti na izvanredna iskustva, a tradicionalne mistične struje će se gotovo posvema osušiti. Tim isticanjem vidljive Crkve nasuprot njezinim nevidljivim, otajstvenim dimenzijama sve se više u kršćanskoj svijesti povećava prevlast crkvenog Učiteljstva i primat rimskog biskupa. Crkva se počinje poistovjećivati s Duhom Svetim prema načelu: izvan Crkve nema Duha Svetoga, a Crkva je u prvom redu hijerarhija. Ovim je uvjerenjem obilježeno prosječno pučko shvaćanje gotovo sve do danas i po tome je jedan od uzroka pasivnom potrošačkom mentalitetu u širokim slojevima kršćana.

Tradicionalna katolička pneumatologija sadrži nepobitnu vjersku istinu da i crkvene strukture potpadaju pod djelovanje Duha Svetoga. On je izvor vidljivih i nevidljivih oblika crkvenog života. Ipak nedostaje joj smisao za izvanredno djelovanje Duha Sveoga, koji “puše gdje hoće”. Duh Sveti nije tek počelo posvećenja pojedinca u Crkvi, nije ni samo jamac za nepogrešivost crkvenog Učiteljstva, nego trajno izgrađuje Crkvu djeleći joj svoje darove nepredvidivo, gdje i kako hoće. Pneumatologija bi stoga trebala usmjeriti svoj pogled prema tim darovima. Ne bi smjela dijeliti nevidljivu prisutnost Duha Svetoga od vidljive prisutnosti Krista u Crkvi. Ne smije se ograničiti samo na promatranje struktura što ih je Krist ustanovio,

nego mora biti otvorena za sve što proslavljeni Gospodin i njegov Duh izvode kroz vremena i prostore, za neizmjereno obilje životnih oblika u Crkvi i u svijetu.

7. PNEUMATOLOGIJA XX. STOLJEĆA²²

Dosta je baciti jedan pogled u povijest da bi se otkrili razlozi zaborava Duha sa strane katoličke teologije u prvoj polovici prošlog tj. XX. stoljeća: formalističke rasprave o unutartrojstvenim proizlaženjima i odnosima; nauka o milosti velikim dijelom zarobljenica tradicionalnog vokabulara; posvemašnji manjak pneumatološke dimezije u nauci o stvaranju i eshatologiji. Osim govora o sedam darova Duha Svetoga, Duh se ne pojavljuje niti u pobožnosti i življenoj vjeri. Enciklika *Divinum illud munus* (Leon XIII) objavljena na svetkovinu Duhova 1897., odražava službeni stav crkvenog učiteljstva (podnaslov je bio: *O prisutnosti i djelovanju Duha Svetoga u duši pravednika*), premda izražava i želju za obnovom i produbljenjem tog stava. U teološkom radu ta obnova je plod i skolastičke rasprave o vlastitostima, koja je promogla boljem shvaćanju uloge Duha u povijesti spasenja. Govor o pitanjima vezanima za odnos između objave, Pisma, tradicije i učiteljstva, pomogao je da je uloga Duha ne promatra samo pod vidom *negativne asistencije* (onaj koji spriječava padanje u pogrešku) crkvenog učiteljstva. Ovaj vid nalazimo u dvjema enciklikama: *Spiritus Paraclitus* (Benedikt XV, 1920) i *Divino afflante Spiritu* (Pio XII, 1943). Ovo će, zajedno s obnavljanjem ekleziologije nakon I. svjetskog rata, pripremiti pneumatologiju Drugog vatikanskog sabora.

Pravi obrat u pneumatologiji dogodio se je s papom Ivanom XXIII (1958-1963), koji za Crkvu iščekuje nove Duhove. Drugi vatikanski koncil, kojeg je sazvaio, on sam promatra ponajprije kao duhovni događaj, koji znači početak mnogih procesa obraćenja i obnove. U kontekstu ekleziološke tematike, baštinjene od I vatikanskog koncila, a u dodiru s pravoslavnim teolozima i s pomoću obnovljene biblijske i otačke teologije, dolazi se do pneumatološke dimenzije Crkve. Premda se ne može govoriti o sistematskom traktatu. U koncilskim dokumentima Duh Sveti se spominje čak 258 puta. No, to po sebi nije znak pneumatološke dimenzije Koncila. Pneumatologija Drugog vatikanskog sabora sadržana je u nizu stavova kojima odišu koncilski dokumenti.²³

1. Sabor se strogo drži kristološkog temelja pneumatologije. On je utemeljen na Svetome pismu i bitni je preduvjet da pneumatologija ostane zdrava. Pneumatologija nije pneumatocentrizam. U središtu svega jest Krist, a duh Sveti dovršava njegovo djelo i izgrađuje Njegovo tijelo. On je Kristov Duh. Ovaj kristološki temeljni zakon uključuje tri spoznaje. Prvo, Duh Sveti puše gdje hoće, ali se vezao uz vidljivu Crkvu, kao što se nekoć vezao uz vidljivog čovjeka Isusa iz Nazareta. Drugo, Duh Sveti djeluje i izvan vidljive Crkve, ali nikada bez povezanosti s njom, bar nevidljive. Treće, Duh Sveti djeluje i po slabostima njenih članova, kao što je nekoć djelovao po Isusu putniku koji je zbog svoje zemaljske svagdašnje konkretnosti mnogima bio kamen spoticanja. S tim u vezi Sabor je potvrdio istinu da

²² Usp. B. J. Hilberath, nav. dj., str. 174-177; F. Lambiasi, nav. dj., str. 140-147.

²³ O Drugom vatikanskom koncilu kao daru Duha Crkvi također vidi: N. A. Ančić, „Drugii vatikanski koncil – veliki dar Duha Crkvi na kraju drugog tisućljeća“, u: *Riječki teološki časopis* 7 (1999) 3, str. 49-64.

je Duh Sveti prisutan u crkvenoj Predaji i da jamči nepogrešivost svečanog crkvenog Učiteljstva (usp. LG 12; DV 8. 10).

2. Drugi vatikanski sabor ne prihvaća ideju mističnog tijela Kristova kao definiciju Crkve (neki teolozi upravo to zamjeraju ekleziologiji Drugog vatikanskog sabora). U toj se točki udaljio od nauka pape Pija XII. izraženoj u enciklici *Mystici corporis*. Koncil ne slijedi ni misao 19. i prve polovice 20. st. prema kojoj je Crkva nastavak Kristova utjelovljenja. Sabor tek uspoređuje vezu između vidljivoga i nevidljivoga, između ljudskoga i božanskog elementa u Crkvi s vezom dviju naravi u Kristu, i to samo zato da bi u slici te veze pokazao kako Duh Sveti oživljava Crkvu: “Stoga se ona nemalom analogijom uspoređuje s misterijem utjelovljene Riječi. Jer kao što božanskoj Riječi uzeta narav služi kao živi organ spasenja, s Njom nerazrješivo sjedinjen, na sličan način društveni organizam Crkve služi Kristovu Duhu, koji je oživljuje, za rast tijela” (LG 8). Duh se Sveti ne naziva dušom Crkve, nego se s dušom uspoređuje. On je osobna sila, Gospodin i Životvorac, nije dio Crkve. Smatrati ga doslovno dušom Crkve bio bi ekleziološki monofizitizam. Nasuprot tome, Sabor preuzima novozavjetnu misao, koju je razradio sv. Irenej, prema kojoj je posvećenje koje daje Duh Sveti u Crkvi dioništvo u Kristovu pomazanju: “Gospodin Isus, kojega je Otac posvetio i poslao na svijet, cijelo svoje mistično tijelo čini dionikom pomazanja Duha kojim je sam pomazan” (PO 2).

3. Sabor svoju nauku gradi trojstveno. Prvi vatikanski sabor služio se pretežno monoteističkim pojmom Boga Stvoritelja, rjeđe je spominjao Presveto Trojstvo. Prema Drugom vatikanskom saboru, temelj je svega spasenjskog djelovanja i milosnog reda vječna Očeva zamisao i nakana: poslanje Sina i poslanje Duha. Crkva je narod Božji, Tijelo Kristovo, hram Duha Svetoga (usp. LG 6). Prema riječima sv. Ciprijana Crkva je “puk sakupljen u jedinstvu Oca, Sina i Duha Svetoga” (LG 4). Vrhunski obrazac i počelo tog otajstva (tj. jedinstva Crkve) jest jedinstvo u Trojstvu osoba jednoga Boga Oca i Sina i Duha Svetoga. Trojstvena narav Crkve odlično izražava dinamična povijesnospasenjska formula: *a - per - in - ad*: od Oca - po utjelovljenom Sinu - u Duhu - k Ocu. Trojstvenu narav Crkva svakodnevno ostvaruje u svojem bogoštovlju u Duhu i istini.

4. Liturgijska obnova Drugog vatikanskog sabora nosi trojstveno obilježje te je više praktične nego teoretske naravi. To je obnova bogoštovlja na temelju zdrave nauke. Neke su značajne novosti i osvježenja u liturgiji: nova formula sakramenta potvrde preuzeta od istočne Crkve (“Primi pečat dara Duha Svetoga”). Time su u sakramentalni obred ušle dvije biblijske oznake Duha Svetoga: on je “pečat” i “dar”. Prema shvaćanju zapadne predaje, svećenik u liturgiji predstavlja Krista koji jedini djeluje, prema istočnome shvaćanju svećenik zaziva Duha Svetoga, glavnog djelatnika u svetim tajnama. Drugi vatikanski sabor spaja ova dva shvaćanja u jedno i međusobno ih prožima. Pri posvećenju biskupa Sabor uvodi Hiplitovu formulu: “Učini ovog, ovdje prisutnog slugu, svećenikom Isusa Krista obnavljajući ga po Duhu Svetom”. Obnovljeni red pokore spominje ulogu svih triju božanskih osoba: “Bog, milosrdni Otac...”. Tri nove euharistijske molitve sadrže po dvije epikleze, tj. molitve da Duh Sveti siđe i posveti darove i da ispuni i ujedini one koji ih blagaju.

5. Najvažniji pneumatološki doprinos Sabora jest obnovljena svijest o karizmama u Crkvi. Crkve se, prema Drugom vatikanskom saboru, ne izgrađuje samo institucionalnim sredstvima nego i neizmjernim mnoštvom darova Duha Svetoga. “Za vršenje apostolata Duh Sveti... daje vjernicima još i posebne darove (usp. 1 Kor 12,7) ‘razdjeljujući svakome kako hoće’ (1 Kor 12,11)... Iz primitka tih karizmi, makar i skromnijih, svakom se vjerniku rađa pravo i dužnost da se njima koristi, u Crkvi i u

svijetu, na dobro ljudi i izgradnju Crkve, u slobodi Duha Svetoga, koji puše gdje hoće” (AA 3). Razvija se nova slika Crkve. Stara klerikalna ekleziologija zamišlja Crkvu kao piramidu u kojoj sve dolazi odozgo. Prema novoj zamisli Crkva je prostor ispunjen Duhom Svetim, koji djeluje u svim smjerovima, ne samo odozgo. Crkvene su strukture u njegovoj službi, a on svojim darovima koje daje svim kršćanima pretječe njihovu djelatnost. “Duh Sveti budi u Božjoj Crkvi na mnogo načina misionarski duh i nerijetko pretječe akciju onih čija je dužnost da upravljaju životom Crkve” (AG 29). Duh Sveti neprestano Crkvu iznova stvara. On je sam trajni događaj njezina života.

Ponovno otkriće karizmatičke naravi Crkve unosi u mentalitet njezinih članova neke izvorno kršćanske stavove koji su prožimali i nosili Pracrkvu, a kasnije su pomalo potisnuti i pali u zaborav. To je u prvome redu zdrav smisao za novo, sloboda od straha pred novim putovima, spremnost da se na poziv Duha Svetoga izide iz uskoga kruga i krene kamo on zove. Otvorenost za novo uvjet je da čovjek uopće može čuti glas Duha. Nasuprot pretjeranu povjerenju u uhodane okvire i putove, mjesto straha od nepredvidljivog, rađa se u dušama i u redovima Crkve povjerenje u Duha Svetoga koji vodi neočekivanim stazama. Znak je izvornosti ovih stavova smisao za pravi trenutak, sposobnost da se čeka, da se ne pretječe djelovanje Duha, spremnost da se ide njegovim putovima.

6. Obnovljeno shvaćanje mjesnih Crkava, prema Karlu Rahneru, najveće je teološko dostignuće Drugoga vatikanskog sabora. (usp. LG 13 - o katolicitetu). U prožimanju općeg i mjesnog Duh ima odlučujuću ulogu...

7. Duh je prisutan u povijesti svijeta i u čitavom svemiru (usp. PO 22; GS 11. 22. 41)...

Duh je podigao Krista od mrtvih i nastanjuje vjernike (GS 22), bodri ih (AG 5) i djeluje u njihovim srcima (GS 38); oživljava, ujedinjuje i ispunja Crkvu (LG 7; 8; 9; 13; 48; 49; GS 45; 48); stvara bratsku zajednicu vjernika (GS 32); svijet treba ispunjati Kristovim duhom (LG 36); zatim živote vjernika (GE 3); zatim apostolsku gorljivost (AG 25); potrebna je poučljivost prema Duhu Kristovu, u Duhu Kristovu neka se izvršuju svećeničke dužnosti; u propovijedanju vodi Duh Kristov (PO 13)...

III. DIO

SUSTAVNA PNEUMATOLOGIJA

1. DUH U JEDINSTVU TROJSTVA²⁴

Ispravno postavljen i utemeljen govor kršćanske teologije o Bogu nužno mora voditi računa o otajstvu Isusa iz Nazareta. Drugim riječima ispravan govor o Bogu treba neprestano uzlaziti od Trojstva kako se je objavilo u povijesti (*ekonomsko Trojstvo*) ka Trojstvu u intimnosti božanskog života (*imanentno Trojstvo*). Čini se da je sv. Toma Akvinski prvi došao do zaključka da poslanje Sina i Duha u povijesti odražava ono što se događa u intimnom božanskom životu: »Poslanje uključuje vječno proizlaženje te mu dodaje nešto novo, tj. učinak u vremenu« (S. Th, q. 43, a. 2 ad 3). Drugim riječima odnos između Isusa i Boga Duha Svetoga odražava odnos koji oduvijek postoji među osobama Trojstva, tj. između Sina i Oca i Duha: Trojstvo poslanja otkriva Trojstvo porijekla, vanjsko poslanje (*ad extra*) objavljuje vječno poslanje (*ad intra*).

K. Rahner je spomenutu nauku iznio na veoma uvjerljiv i rigorozan način. Ona je, zahvaljujući njemu, danas opće mjesto katoličke teologije. On tvrdi: Trojstvo koje se objavljuje u ekonomiji spasenja je imanentno Trojstvo i obrnuto. Ovu tvrdnju Rahner obrazlaže u nekoliko koraka:

1. Polazišna točka – jedina ispravna – za razmišljanje o Trojstvu je povijesno-spasenjsko iskustvo Trojstva. Boga je moguće susresti jedino ondje gdje se je objavio, a to se događa u povijesti spasenja.

2. U ovoj povijesti spasenja susrećemo tri *načina* Božje prisutnosti za nas: ukoliko je došao u najintimnije središte egzistencije svakog pojedinog čovjeka kao spasenje koje nas pobožanstvenjuje, mi ga nazivamo, a on to je jest, Duh Sveti; ukoliko je Bog prisutan u konkretnoj povijesnosti naše egzistencije u Isusu Kristu, nazivamo ga Riječ ili Sin; ukoliko je ovaj Bog neizrecivo i sveto otajstvo, temelj i neshvatljivi izvor dolaska u Sinu i u Duhu, nazivamo ga Bog jedini ili Otac.

3. Ako povijest spasenja nije samo povijest samoobjave, nego je i povijest njegova sebedarja, tj. u povijesti nas Bog spašava jer nam stvarno dariva sebe sama, slijedi da su Otac, Sin i Duh Sveti »za nas« ono što su u sebi; također proizlazi da u Trojstvu kako nam se objavljuje i priopćava u povijesti (*ekonomsko Trojstvo*) mi imamo iskustvo onoga što je Trojstvo u sebi samome (*imanentno Trojstvo*).

4. Odlučujući je događaj utjelovljenja. Postoji barem jedan događaj u povijesti spasenja, 'poslanje' – ono utjelovljenja – u kojem se događa točna suglasnost, podudaranje između povijesti Boga izvan sebe i unutarbožanskog života. Utjelovio se je samo Sin, inkarnacija nije Sinu samo pripisana (*appropriationes*), nego mu je vlastita. Ne treba jednostavno nastavljati govoriti: „Bog je postao čovjekom“, nego treba reći: „Riječ je postala čovjekom“.

5. Nije samo 'poslanje' Sina ono koje ima učinak na stvorenje, nego i ono Duha, tj. proizlaženje treće Osobe ima svoj učinak na stvorenju. Kad ne bi bilo tako, tj. kad nam se Bog ne bi priopćio na način sukladan onome što je on u sebi, ne bi nam darovao istinsko sudjelovanje u božanskom životu, ne bi se dogodio istinski susret naše povijesti s pravim Bogom.

²⁴ U ovom poglavlju slijedimo izlaganja iz knjige F. Lambiasi, nav. dj., str. 161-191.

Ne može se odijeliti 'ekonomija' (Bog za nas) od 'ontologije' (Bog u sebi): Trojstvo koje se objavljuje u povijesti je Trojstvo u svome apsolutnom božanskom životu. Obzirom na povijesnog Isusa, J. Jeremias reče: „Nije nam dopušteno ukloniti skandal utjelovljenja... Sam se je Bog položio u naše ruke. Utjelovljenje je predanje po kojem Bog dariva sama sebe i kojemu moramo odgovoriti 'da'“ (J. Jeremias, *Il problema del Gesu storico*, Brescia 1966., str. 25). Ako se treba čuvati dijeljenja, treba se čuvati i pomutnje između ekonomskog Trojstva i povijesti spasenja: u ovoj se povijesti Bog objavljuje i priopćava kao Trojstvo, ali nije potreban povijesti kako bi bio ili 'postao' Trojstvo.

Vraćajući se pneumatologiji možemo reći: Duh Sveti se objavljuje u povijesti spasenja, ali on je takav i prije i neovisno o toj povijesti. No, pneumatologija se ne pita: tko je Duh Sveti?, nego: Što Duh Sveti čini? Budući da „poslanje Duha od Oca i Sina objavljuje unutartrajstveno proizlaženje Duha od Oca i Sina“, u svjetlu djelovanja Duha u događaju Isusa Krista treba tražiti razumijevanje biti Duha. Drugačije rečeno, polazeći od izljeva Duha na Krista može se uzići do unutartrajstvenog proizlaženja i odnosa Duha s Ocem i Sinom. Za razumijevanje navedenog nužno je, kako rekosmo, poći od događaja Isusa Krista. „Samo je u Kristu Trojstvo otvoreno i dostupno“, napisa Balthasar (*Teodrammatica III*, str. 468). Isus nam se pokazuje kao onaj koji se s jedne strane odnosi prema Ocu kao prema svome izvoru, a s druge prema Duhu kao prema koncu svoga spasenjskog poslanja.

Otac je onaj koji šalje: „Bog je tako ljubio svijet te je dao svoga Sina Jedinorođenca da nijedan koji u njega vjeruje ne propadne, nego da ima život vječni. Ta Bog nije poslao Sina na svijet da sudi svijetu, nego da se svijet spasi po njemu“ (Iv 3,16-17). Isusovo djelo kulminira u daru Duha: „Kada dođe Branitelj koga ću vam poslati od Oca – Duh Istine koji od oca izlazi – on će svjedočiti za mene“ (Iv 15,26).

Ovo trinitarno prožimanje posvema se objavljuje u pashalnim događajima. Za to nam je veoma znakovit sadržaj teme *traditio*, i to u svome dvostukom značenju: *predati* samoga sebe u posvemašnjem sebedarju (ono što Isus čini na Posljednjoj večeri i na križu) i *izdati*, po kojem je Isus predan u ruke neprijatelja (ono što čini Juda poljupcem u Getsemaniji). Cijeli niz novozavjetnih redaka koji se odnose na prvo značenje teme *traditio*, ono božansko, uključuje sve tri osobe Trojstva. Na Veliki petak Otac *predaje* Sina: »Bog ni svoga Sina nije poštedio, nego ga je za sve nas predao (*paredoken*)« (Rim 8,32). Sin odgovara na Očevu inicijativu te se i sam predaje iz ljubavi: »(Krist) me je ljubio i predao (*paradontos*) samoga sebe za mene« (Gal 2,20; 1 Tim 2,6; Tit 2,14). Ovo predanje Sin čini u odnosu prema Ocu: „(Krist) je sebe predao (*paredoken*) za nas kao prinos i žrtvu Bogu na ugodan miris“ (Ef 5,2). Umirući iz ljubavi Sin dariva, predaje Duha: „I prignuvši glavu, preda (*paredoken*) duh“ (Iv 19,30).

I uskrsnuće je prikazano kao trojstveni događaj. Otac je onaj koji je u uskrsno jutro osudio svijet uskrisujući rassetoga Sina: „Bog (Otac) ga je uskrisio“ (Dj 2,24, 2,36). Sin prima od Oca novi život u slavi: „Krist je uskrsnuo“ uzvik je koji prolazi kroz čitavi NZ: „Kao što Otac ima život u sebi tako je i Sinu dao da ima život u sebi“ (Iv 5,26). Sve se to događa „u Duhu“ (Rim 1,4; 1 Pt 3,18). Isus, koji je u času smrti predao, vratio Duh Ocu sada ga prima u punini te ga napokon može bez mjere izliti na Crkvu i na svijet: „Toga Isusa uskrisi Bog! Svi smo mi tomu svjedoci. Desnicom dakle Božjom uzvišen, primio je od Oca obećanje, Duha Svetoga, i izlio ga kako i sami gledate i slušate“ (Dj 2,32-33). To se je dogodilo na večer na dan uskrsnuća: „Primate Duha Svetoga“ veli Uskrsli apostolima (Iv 20,22).

U Kristu se Otac objavljuje kao izvor života, Sin kao Posrednik života, a Duh Sveti kao sami život. Po iskustvu Isusa prema Ocu u Duhu Svetomu te, s druge strane -, iz njegova iskustva s Ocem i polazeći od Oca prema Duhu, mi prelazimo prag te se upućujemo prema nedostupnom otajstvu trojstvenog Boga, osobito treće Osobe, Duha koji pokreće Sina prema Ocu i Oca prema Sinu te sve nas privlači u ove božanske životvorne odnose. O tim odnosima možemo tek mucati...

1.1. Otajstvo Duha Svetoga

Prvi stav teologije pred otajstvom Duha treba biti sabranost u klanjanju i ona duboka i sveta šutnja koja, prema sv. Tomi, prati vjernika sve do praga neizrecivoga (*De divin. Nominibus c. 1, lect 2*). Duh potpomaže našu nemoć... (Rim 8,26) te o Njemu možemo progovoriti jer nas poučava...

a) *Duh kao »ek-stasis«* - Ekstatični značaj (*ek-stasis*: izići-iz-sebe) osobe i djelovanja Duha već je uključen u samo njegovo ime (*ruach, pneuma*) koje govori o nečemu bitno dinamičkom, što izlazi i kreće se: duh je dah, vjetar za koji ne znaš odakle dolazi i kamo ide, miris je koji se širi, ljepota je koja zrači. Objava uvijek povezuje Duha s Božjim zahvatom izvan sebe, u povijesti, bilo u Starom bilo u Novom zavjetu. Privi se otvara govorom o »Duhu koji je lebdio nad vodama« (Post 1,2), potom silazi nad vođe naroda (Suci 3,10; 6,43; 13,25), na proroke (Ez 3,12; 8,3; 11,1; neh 9,30; Zah 7,12). Novi. Vječni savez se otvara s Duhom, koji silazi na Mariju (Lk 1,35: »Duh Sveti sići će na te«), na Isusa (Mk 1,10 i par.: »I odmah, čim iziđe iz vode, ugleda otvorena nebesa i Duha poput goluba gdje silazi na nj«), na apostole (Dj 2,4: »Svi se napuniše Duha Svetoga«). Iz iskustva duha u Prvom i Drugom zavjetu zaključuje se da se Duh pojavljuje svaki put kad Bog djeluje i priopćava se izvan sebe; Duh je božanska moć koja čini povijest: on otvara stvorenje životu, povijest milosti.

Svojim dahom (Duhom) Bog lomi tamni kruh ne-bitka: »Pošalješ li dah svoj, opet nastaju, i tako obnavljaš lice zemlje« (Ps 104,30), a njegovim životnim dahom čovjek postaje »živo biće« (Post 2,7). Sve je stvorenje ustvari ekstatička otvorenost, neprekinuto i dinamičko nadilaženje sebe samih, neprekinuti pokret uvis i naprijed. Premda hladno oko racionaliste vidi samo »smrznutu površinu bujice života« (H. Bergson), stvarnost je trajno protjecanje od ne-bitka ka bitku. U svemiru djeluje energija ujedinjenja i uspinjanja koja prožima samu materiju: ova je energija trascendentni Kristov Duh, koji je »prisutan, u određenom smislu, imanentan« (DeV 54) cjelokupnom stvorenju kojega vodi prema jedinstvu. To ne znači zatvoriti oči pred stvarnošću grijeha i smrti, naprotiv znači povjerovati Duhu koji ne poništava i ne dokida smrti, nego je preobražava u iskustvo uskrsnuća, a grijeh prevladava preobilnošću milosti (usp. Rim 5,20). Stvorenje i sam čovjek otvaraju se tako Duhu, »Ljubavi koji fizički stvara Svemir«, kako je govorio T. de Chardin, te cjelokupnu povijest iznutra vodi prema Kristu, prema točki Omega.

Ovaj vid ekstaze Duha osobito naglašava istočna teologija. Duh se promatra kao najveće moguće otvaranje Boga izvan sebe: kao što unutar intimnosti Trojstva Otac ostvaruje svoju sliku u Sinu a Sin u Duhu, koji time postaje treći u preobilnoj punini trinitarne ljubavi, tako u životu *ad extra* Trojstvo se širi na svijet po otvaranju Duha. On je »prelijevanje *ad extra* ekstaze *ad intra* Oca i Sina« (C. Nigro). Upravo zbog ovakva shvaćanja Trojstva, od vječnosti otvorena, Istok odbija sliku trojstvenog

života shvaćena kao zatvoren trokut ili savršeni i samodostatni krug. Može li se zapadna, latinska tradicija, koja vidi Duha kao najintimniju Božju bit (usp. 1 Kor 2,10: »Duh sve proniče, i dubine Božje«) pomiriti, integrirati s navedenom istočnom perspektivom. Duh Sveti je, prema augustinovsko-tomističkoj viziji, *sveza ljubavi – vinculum amoris*, te se tu ljubav ne smije shvatiti kao usredotočenost na samoga sebe (sebeljublje je najveći od svih grijeha!), nego ka novozavjetni *agape*, kao sebedarje koje pretpostavlja radikalno i neopozivo izlaženje iz sebe samoga, pretpostavlja ekstazu koja je po svojoj naravi »effectus amoris« - učinak ljubavi (S. Th. Q. 28, a. 3c).

Kako se događa to da uzajamna ljubav Oca i Sina postaje treća Osoba? Ne bi li bilo dovoljno, za sačuvati altruistični značaj ljubavi, da Očeva ljubav završava na Sinu te Sinovljeva na Ocu, vodeći računa o uzajamnom zadovoljstvu jedne Osobe u drugoj? »Ako bi bila sadržana samo u ovom uzajamnom zadovoljstvu – piše J. Galot – ljubav bi još uvijek značila, za Oca i za Sina, jednu vrstu povratka na sebe samoga, budući da bi obadvoje, tako reći, profitirala od takve ljubavi. Sin bi u samome sebi, kao cilju očinske ljubavi, primio Očevo zadovoljstvo, a Otac bi primio poštovanje Sina kao cilj sinovske ljubavi. Uzajamno bi se obogatili svojim darom. Takvo je obogaćenje opravdano i čak nužno u slučaju ljudske ljubavi, zbog činjenice da se stvorenje, ljubeći drugoga, usavršava u sebi samome. No u Bogu takvo obogaćenje je isključeno, jer je već savršen, a altruizam ljubavi je apsolutan. Nikakva korist, nikakav povratak prema sebi samome. Kako bi se ostvario ovaj čisti altruizam, ljubav mora izići iz sebe same, biti u ekstazi u punom smislu te riječi, tj. posve izići iz sebe dajući porijeklo novoj Osobi u kojoj se nalazi sadržaj druge dvije. Uzajamni dar Oca i Sina se hipostatizira (uosobljuje) u Osobi Duha« (*Chi e lo Spirito santo*, u: *Civiltà Cattolica* (1976) II, str. 433). Duh je Sveti dakle puna ekstaza Oca i Sina koji, ljubeći se, posvema se odvajaju od sebe samih te omogućuju da njihov dar postane Osoba različita od njih. To je razlog zbog kojeg se, izvan sebe, Bog priopćuje po otvaranju Duha Svetoga, a i to je otvaranje ekstaza ljubavi. Bog se otvara te izlazi iz sebe ne na način stvorenja. Ono se otvara zbog nesavršenosti vlastita bitka, Bog iz vlastita preobilja života; stvorenje se otvara kako bi nadišlo granice vlastita bitka, Bog kako bi priopćio vlastiti bezgranični bitak; stvorenje se otvara po ograničenoj slobodi, Bog po neiscrpivoj i neizmjerne slobodi. Ovo Božje ići-iznad-sebe u Duhu nije neka nužnost, nego milost, čisti dar, različit od onog iluzornog izlaska iz sebe, koji je tipičan za narcizam, a koji je ustvari monotono i ljubomorno vraćanje sebi samome.

Duh je radikalna ekstaza, «otvaranje božanskog zajedništva onome što nije božansko. To je prebivanje Boga tamo gdje je Bog, u određenom smislu, 'izvan sebe'. Stoga je nazvan «ljubavlju». Duh je Božja ekstaza prema «drugome»: prema stvorenju. U Duhu, Bog ne umnaža svoj identitet, tvoreći od stvorenja dijelove samoga sebe (panteizam), nego potiče drugost te to, dok isključuje miješanje u homogenosti, omogućuje jedinstvo u različitosti. «Heterogenost je uvjet jedinstva» (T. de Chardin). Bog stvara u Duhu, a ovaj udjeljuje bitak čineći ga različitim a ujedno spašavajući ga od raspršene pluralnosti: bit različitosti bića je da budu sjedinjenja.

U ekstazi *ad extra* Duh omogućuje Bogu da izađe prema čovjeku, na način da Bogu dade ljudsko tijelo (utjelovljenje), a isto tako pomaže čovjeku da izađe ususret Bogu dajući čovjeku božanski duh (posvećenje). U Isusu Duh omogućuje susret Boga i čovjeka na hipostatski način; on je božansko lice čovjeka te ljudsko lice Boga: «Riječ i Očev Sin sjedinjen s tijelom, je postao tijelo, potpun čovjek, kako bi ljudi, sjedinjeni s Duhom, postali jedan Duh. On je Bog nositelj tijela (*sarkoforos*), a mi ljudi smo nositelji Duha (*pneumatoforo*)» (Sv. Atanazije, *De incarnatione Verbi et*

contra Arianos 8). «Može se reći da je unutrašnji život Boga, jednoga i trojstvenoga - u Duhu Svetomu – samo darivanje, uzajamni suodnos ljubavi među božanskim osobama te da u Duhu Svetomu Bog 'postoji' na način dara. Duh Sveti je osobni izražaj toga darivanja, toga – da tako kažemo – 'postojati kao ljubav'. Osoba-ljubav, Osoba-dar, - to je ono neistraživo bogatstvo istine i neizrecivo produbljenje pojma osobe u Bogu što doznajemo samo iz objave» (DeV 10). U Duhu-Ljubavi, koji je identičan sebi samome ukoliko se otvara, Osoba koja je u sebi u mjeri u kojoj se otvara izvan-sebe, dvije se tradicije susreću: «Istinska i vlastita točka susreta je Duh Sveti koji je kao *intimum Dei* (latinska teologija) ujedno i njegov *extremum* (istočna teologija)» (H. U. von Balthasar, *Spiritus Creator*, Brescia 1982, str. 98). Duh je najveća Božja intimnost i najveća moguća ekstatičnost, najveća dubina i najčišće samonadilaženje u savršenom jedinstvu. Punina bitka je ljubav u punini.

b) *Duh kao 'kenosis'* – Za razliku od čovjeka koji nadilazi samoga sebe uzvisujući se, Bog se nadilazi snizujući se. Kao što je Isus Riječ koja se je oplijenila, odlažući svoju božansku slavu (*kenosis*, od grč. *kenoo* = isprazniti, usp. Fil 2,6-11), i Duh se objavljuje skrivajući se. Ekstaza Duha ujedno je njegova kenoza.

To je ujedno slabost ljubavi: dok je egoizam narcizma ljubiti posjedujući, istinska je ljubav izgubiti se darivajući se: «Ako pšenično zrno ne umre...» (Iv 12,24). Ekstaza Duha nam poručuje da je netko osoba samo u mjeri u kojoj ide iznad i izvan sebe, samo ukoliko se gubi u drugom različitom od sebe: «Tko želi sačuvati svoj život, izgubit će ga...» (Mk 8,35).

U ovom pneumatološkom vidu pomaže nam istočna teologija. U razmišljanju o bilo *intra* bilo *extra* trinitarnom životu bitak i djelo Duha se promatraju u znaku trajne, nepovratne kenoze. U beskonačnosti trojstvenog Boga Duh Sveti se pojavljuje kao osoba koja nema čak niti vlastito ime. Već je sv. Augustin zamijetio ovu 'značajku' Duha. I za sv. Tomu Akvinskog proizlaženje «Duha» nije moguće 'imenovati, 'nema vlastito ime'. Pokušavajući se približiti pragu ovog otajstva E. Brunner veli da se izvornost Duha nalazi u njegovu «biti-za» (E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Hamburg 1965, str. 61 sl.). Duh je čisto posredništvo, «posredništvo koje posreduje samoga sebe, koje posreduje sve svemu, ali koje po sebi nije potrebno posredništva» (H. Muehlen, *L'evento di Cristo come atto dello Spirito Santo*, u: MS VI, Brescia 1980, str. 649). U ovom posredništvu Duh je posvemašnja, apsolutna neposrednost između Oca koji rađa i Sina koji je rođen, ukoliko Otac rađa u Duhu, a u Duhu je i Sin rođen. Tako se događa da je Otac očitovan u Sinu, Sin je objavljen od Duha, ali treća osoba nema vlastite slike te ostaje skrivena kao osoba iza druge dvije.

Pojasnimo: kenoza označava sve tri božanske Osobe: i Otac na neki način sudjeluje u kenozi, tj. zaboravlja sebe usmjerujući se prema Sinu te mu se darivajući; i Sin izlazi iz sebe kako bi se posve otvorio Ocu, ali Duh je kao takav, u svojoj Osobi otajstvo ove kenoze, u kojoj Otac i Sin izlaze iz sebe kako bi se međusobno darovali, ali bez da prestanu biti ono što jesu, u potpunom jedinstvu ljubavi.

Duh je dah Očeva glasa koji od vječnosti govori: «Ti si moj Sin: danas te rodih» (Ps 2,7). On je dah Sinovljeva glasa, Riječi koja je «kod Boga» (Iv 1,1) te koja odvijeka izriče svoj: «Abba!». No, Duh nema vlastite riječi koju bi izrekao, nikada ne kaže «ja». On je božanska plodnost, a ipak nijedna Osoba ne proizlazi iz njega. On je ključ koji otvara Boga, ali je Sin koji je rođen i koji se utjelovljuje te je na sliku Sina svijet stvoren. Duh je objavljenje Oca i Sina, ali sam ostaje neizreciv. (usp. Fr.-X. Durrewell, *L'Esprit saint de Dieu*, Paris 1983, str. 171). Duh je zajedništvo posvema

stavljeno u službu vječnog susreta Oca i Sina; on je božansko «združenje/sjedinjenje» koje svoj vlastiti sadržaj ne nalazi u sebi samome, nego u povezivanju Roditelja i Rođenoga, Onoga koji ljubi i Onoga koji je ljubljen; između njih Duh se postavlja ne toliko kao zajednički prijatelj, kako je to mislio Riccardo od sv. Viktora, koliko kao sama ljubav.

Duh doživljava kenozu i u ostvarivanju povijesti spasenja. U SZ-u on se objavljuje samo kao Božja snaga i Božji duh te uvijek preko apersonalni slika (dah, vjetar, voda, plamen), a nikada kao osoba. U NZ-u nam je objavljena kenoza Sina u utjelovljenju i kenoza Duha u događaju Duhova: u Sinu božanstvo je skriveno unutar čovječstva, u Duhu je osoba koja je skrivena unutar božanstva. Kenoza koju Sin živi sve do uskrsnuća, Duh proteže sve do paruzije: sve do konca Duh ostaje dah nadahnuća koji omogućuje da među ljudima odzvanja vječna Očeva i Sinovljeva riječ; on je snaga utjelovljenja koja se krije iza Isusa; on je nevidljiva ljubav i nenametljiva istina koja se krije unutar Crkve.

Duh se nikada ne vraća sebi samome, nego je uvijek usmjeren prema Kristu ucjepljujući u njega vjernike; uvijek je okrenut Ocu stvarajući mu novu djecu. Posjedovati Duha znači pripadati Kristu (usp. Rim 8,9), znači otvoriti se Ocu «Abba!» (Rim 8,5; Gal 4,6). Duh moli u nama i preko nas, no ne govori nam o sebi samome, nego o Ocu preko molitve Sina (Rim 8,16.26); on nas pomaže da ispovjedimo vjeru ne u njemu, nego u Kristu Isusu koji je Gospodin (1 Kor 12,3); on djeluje u nama, ali na način da se naše djelovanje čini kao isključivo naše; on je uvijek prisutan u djelovanju pastira, ali s nevjerojatnom diskrecijom; on se prilagođava nama čineći nas svecima, ostvarujući u nama sliku Sina; on prebiva u nama bez da mi izidemo iz sebe; ne zamjenjuje naše ja, kako se događa u određenim estatičkim stanjima, nego nam pomaže da budemo više ono što jesmo; šutljivo ostaje nazočan i u onima kojji ga odbacuju; on je oprostjenje (usp. Iv 20,23: Primite Duha Svetoga; kome oprostite grijeh...»), u kojem se Bog dariva. On je vrhunac božanske ljubavi: u Duhu, kako reče Bonhoeffer, Bog negira samopotvrđivanje kako bi potvrdio čovjekov život» (*Resistenza e resa*, Milano 1969, str. 278).

To je djelo Duha sve do paruzije, djelo nekoga tko ostaje anonimn, skriven. Ništa ne kaže vlastitoga, jer ne govori od sebe nego uzima od Isusova (Iv 16,13-15); ne misli kako proslaviti sebe, nego Isusa; on je Nepoznati, kako ga je nazvao von Balthasar (*Spiritus Creator*, str. 165). U paruziji, kada Otac bude «sve u svima» (1 Kor 15,28), on će biti blještavo svjetlo, ali kako bi obasjavao Kristovo lice i lica svetaca. I tada će se ova božanska nepoznata Osoba, koja nema vlastite slike u drugoj hipostazi, očitovati u pobožanstvenjenim osobama: njegova će slika biti mnoštvo svetaca» (V. Lossky, *la teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna 1967, str. 165). Duh je trajna i posvemašnja poniznost i gratuitnost.

c) *Duh kao 'syn-thesis'* – Pojam 'syn-thesis' ne smijemo shvatiti u hegelovskom smislu kao jedinstvo onoga što je oprečno (teze i antiteze), kao da bi Otac bio teza, Sin antiteza, a Duh sinteza. Ovdje pojam uzimamo u njegovu izvornom značenju jedinstva u mnogostukosti.

'Sintetska' dimenzija Duha je jako naglašena na latinskom Zapadu. Pozivajući se na tu tradiciju enciklika *Dominu et vivificantem* piše: «U svom nutarnjem životu 'Bog je ljubav' (1 Iv 4,8.16), sušta ljubav, zajednička trima božanskim osobama: osobna je ljubav Duh Sveti kao Duh Oca i Sina. Stoga on, kao nestvorena ljubav-dar, 'proniče dubine Božje' (1 Kor 2,10)... (On je) Osoba –ljubav, Osoba-dar» (DeV 10). U zapadnoj tradiciji dva su stožera: sv. Augustin i sv. Toma. Augustin je na sustavan

način izradio tumačenje Duha kao *caritas-communio-donum*: treća Osoba je «zbir ljubavi koja sjedinjuje obadvije osobe i nas u ovisnosti i njima» (*De Trin.* 7,3,6). U Duhu «Bog ne daje manji dar od sebe samoga» (*De fide et symb.* 9,19). «Duh Sveti je Božji dar ukoliko je darovan onima koji po njemu ljube Boga» (*De Trin.* 15,19,35). Ova linija, koju nalazimo i kod sv. Hilarija, preko Vilima od sv. teodorika, stiže do petra Lombardijskog, a u svoju je *Summu* preuzima i sv. Toma Akvinski, koji u govoru o Duhu najviše koristi imena: *Amor* i *Donum* (*S. Th I, q. 37 i 38*).

Grčki oci, premda su manje razvili teologiju Duha-dara, približavaju se ovoj temi preko govora o Duhu-*vinculum amoris* (*svezu ljubavi*) te govore o Duhu kao o *telosu, teleiosisu*, dovršenju i usavršenju u Trojstvu: «Duh Sveti se veže s 'jednim' Ocem po 'jednome' Sinu te samim sobom nadopunjuje veličanstveno i blaženo Trojstvo» (sv. Bazilije, *De Spiritu sancto* 18,45). Još navedimo misao Grgura Nazijanskog, nazvanog Teolog: «Kakvo je to božanstvo ako nije potpuno?... Nešto mu nedostaje ako nema svetosti. A kako bi imao kad ne bi imao Duha svetoga?» (*Orationes* 31,4). Slično govore i drugi Oci: Grgur Nisenski, Ćiril Aleksandrijski, Origen itd.

U latinskoj tradiciji nalazimo dva pristupa otajstvu Duha, obadva se pozivaju na sv. Augustina. Prvi, koji razmišlja na liniji bića i naravi (*ontološki model*) *imago Trinitatis* vidi u intimnoj, nutarnjoj strukturi ljudskoj duha, ukoliko se on samoposjeduje (*memoria*), sam se sebi predstavlja (*intellectus*) te se potvrđuje kao ljubav (*voluntas*). No, ovaj model ne uspijeva objasniti kako se može govoriti o ljubavi ako Duh ostaje zatvoren u sebi samome. Stoga druga shema (*personalistički model*) nastoji vidjeti sliku Trojstva u pokretu suprotnu duhu, onom koji ga gura izvan sebe, od *ja* ka *ti* sve do ploda tog susreta, tj. u *mi*, u kojem dvoje nadilaze vlastito samotražnje u apsolutnom daru ljubavi. No, ovaj je model problematičan ukoliko prijeti opasnost da antropomorfističkim pristupom u Boga stavi pluralnost supstancija, tj. trojstvo svijesti. Pročišćeni od svojih nedostataka ova dva modela mogu poslužiti kao temelj za teološko produbljenje o Duhu kao 'sintezi' *ad intra* i *ad extra* Trojstva.

Duh shvaćen kao *dar* pomaže nam vidjeti kako je ljubav koja sjedinjuje Oca sa Sinom najčišća koja može postojati. On postoji (subzistira) u sebi samome, ali samo ukoliko je uzajamni dar druge dvije Osobe. Duh je Sveti reciprocitet dara i darivanja: on je vječno, neprestano izlaženje-od, odlaženje-ka, zbog čega je grčka teologij skovala pojam *perichoresis*, kojeg su latini preveli s *circuminessio*, kružno gibanje, ili *circuminessio* uzajamno prožimanje i kolanje. Istina je da je «s jedne strane Otac početak a Sin završetak/cilj kojem se ništa ne dodaje; ali Duh je *na početku*, u Ocu koji rađa; on je na završetku, u Rođenome. Premda od njih proizlazi, ne dolazi niti poslije Oca niti poslije Sina jer su u njemu i Otac i Sin» (Durrwell, *L'Esprit...*, str. 160). Precizirajući ovaj pokret, možemo reći da on ima ritam koncentriranja i širenja: od pojedinačnosti k jedinstvu te od jedinstva k pojedinačnosti. Tako se u Duhu ima jedinstvo u različitosti te različitost u jedinstvu. Biti-prema (ekstaza) Oca i Sina je također njihovo biti-za (kenoza) do točke da postanu biti-s (sinteza).

Interpersonalna analogija, koja je od Riccarda iz sv. Viktora, stigla do H. Muehlena, omogućuje nam da bolje shvatimo «sintetski» značaj Duha. U iskustvu interpersonalnog odnosa dvije se osobe nalaze jedna pred drugom u razmjeni i u dijalogu koji teži zajedništvu u kojem jedno drugome ne dariva nešto nego samoga sebe. Ovaj odnos uzajamnosti može se ipak izokrenuti u smjeru morbidnog zadovoljstva, u jednu vrst egoizma u dvoje. Da bi ovaj odnos bio autentičan zahtjeva trajno nadilaženje u iskustvu «mi». To je uistinu težnja onih koji istinski ljube: posvema se odcijepiti od samih sebe kako bi se radikalno izgubili u konkretnom i

živućem «mi». «Ljubiti uopće ne znači gledati jedno drugo, nego znači gledati zajedno u istom smjeru» (A. De Saint-Exupery, *Terra degli uomini*, Milano 1974, str. 177).

Ako se ovim pristupom približimo otajstvu Presvetoga Trojstva vidimo da se u tom Otajstvu, tj. u rađanju Sina, Roditelj i Rođeni postavljaju kao dvije osobe jedna nasuprot drugoj, ali istodobno dvojstvo odnosa (relacija) je nadiđena u «sintezi» posvemašnjeg jedinstva. Ono što je u ljudskoj ljubavi nije moguće, ostvaruje se u Bogu na apsolutan način: susret između dvoje je toliko ujedinjujući i konkretan da postaje Osoba, Duh Sveti, «dvije Osobe u jednoj Osobi» (J. Galot, *Chi e lo Spirito Santo*, str. 442). Jedinstvo koje nalazimo u Bogu nije prije samih Osoba, nego ovisi o njima. Božanske Osobe nisu zapreka jedinstvu, nego su mu vlastiti uzrok jer su ove Osobe u odnosu posvemašnje komunikacije. Svaka priopćava svu božansku narav koju posjeduje u punini. U ovom jedinstvu Otac je počelo, Sin je slika, a Duh je sama personifikacija, jer on *nema*, nego je odnos između Oca i Sina. Pozivajući se na Grgura nazijanskog (*Orat. 34,8*) može se reći da je Otac *aitios* (uzrok) ovog jedinstva, Sin je *demiourgos* (ostvarivatelj), a Duh je *teleiopoios* (završetak): zahvaljujući Duhu koji je zajedno u Sinu kao i u Ocu, Sin se predstavlja Ocu s Duhom Sina tako da duh ne *čini*, nego *jest* najdublje zajedništvo između Oca i Sina. «Duh je Sveti izvorno u samome Bogu; on je božanska osoba koja proizlazi od Oca i Sina, iz jedinstva obojice, te u snazi ovog dvostrukog proizlaženja posjeduje dvostruko obilježje. On 'proizlazi', nije 'rođen poput Sina; ako je 'rađanje' sfera Logosa, Duh je 'iznad' Logosa u sferi Ljubavi. A to jest ukoliko je sjedinjenje i jedinstvo ove dvije božanske osobe koje su u svome biti osoba uzajamno apsolutna drugotnost. Budući da su tri Osobe ne samo apstraktno nego konkretno, stvarno identificiraju Bogom, kao osoba svaka je različita od druge; samo što je za Duha biti *drugi* istoznačno sjedinjenju u ljubavi između drugoga i drugoga» (H. U. von Balthasar, *It tutto nel frammento*, Milanbo 1970, str. 155).

«Sintetska» dimenzija treće Osobe, što se ukorjenjuje u samu bit Duha kao hipostatizirana sloga (*unus Spiritus, unum cor*), odsjeva u spasenjskoj objavi u kojoj Duh u ljubavi ucjepljuje vječnost u povijest: «Duh je vječna odluka koja s eje dogodila u Bogu a u korist čovjeka, u čovjeku za Boga» (K. Barth, *L'epistola ai Romani*, str. 264). U povijesti spasenja Duh Sveti tvori istinsku komunikaciju između Boga i čovjeka u Kristu te između Krista i nas. On od Isusa čini «jednu osobu u dvije naravi», a od mnogih čini «jednoga u Kristu Isusu» (Gal 3,28).

I s Isusom Duh Sveti ima odnos ne kao nekakav dodatak ili dopunu, nego 'sintetski' odnos. Toliko je sjedinjen s njim da njegova prisutnost ostaje mnogima skrivena; toliko su sjedinjeni da imaju jedan te isti glas: kada Gospodin govori crkvama, Duh je onaj koji govori (Otk 2-3). No, Duh je također toliko sjedinjen s Crkvom da spaja svoj glas s glasom Zaručnice: «Duh i Zaručnica kažu: Dođi» (Otk 22,17).

Duh nadilazi cjelokupni kozmos, svemir u pokretu svoga jedincatog i sjedinjujućeg bića. Plima i oseka koju Duh izvodi u kolanju božanskog života, daju ritam svakom biću koje je stvoreno na sliku Jedinorođenca koji dolazi od Oca i vraća se Ocu. Duh, djelatno i životno preobilje priopćavanja, posljednji je koji je poslan (*exitus*), ali je prvi koji nanovo usmjerava stvorenje prema ostvarenju savršenog jedinstva (*reditus*): «On je snaga ljubavi – piše sv. Augustin - , pokret prema gore koji se opire snazi gravitacije koja teži prema dolje, kako bi svaku stvar doveo do njena ispunjena u Bogu» (*Ispovijesti 13,7,8*). Kad se to ostvari, ostvarit će se punine Očeva djela, tj. ispunjenje Sinovljeve molitve: «da svi budu jedno» (Iv 17,21). U jedinstvu

Duha svijet, koji je postao od Oca po Sinu, po Kristu, s Kristom i u Kristu vraća se svemogućem ocu. U zajedništvu Duha Otac i Sin te sinovi u Sinu vječno će pjevati: «Mi smo jedno» (usp. Iv 10,30). Ako već sada djelovanjem Duha u duši na otajstven način odsijeva jedna narav Trojstva, u danu bez kraja «svi će biti jedan u drugome, jedan u savršenoj Golubici» (Grgur Nazijanski, *Hom. 15 in Cant.*: u: PG 44,1116).

2. DUH U OTAJSTVU ISUSA KRISTA²⁵

Duh je podizao i vodio stvarnost Staroga zavjeta. Izrael ima vlastite institucije, poput saveza, monarhija, zakon, kult; naizgled je riječ o čisto ljudskim stvarnostima, ali se u svima, događajima i osobama, događa iskustvo spasenja. Ta sveta povijest je poput prvog »utjelovljenja« djela Duha. Sam Izrael pripisuje Duhu Jahvinu svako djelo Boga izvan njega samoga, makar se još Duha ne identificiralo kao osobu različitu od Jahve. Duh je, za njih, božanska moć koja ulazi u ljudsku stvarnost kako bi Bog ostvario svoje planove. Time cjelokupna povjest u kojoj djeluje Duh postaje »duhovna«.

Duh ne samo da usmjerava povijest, nego nadahnjuje neke osobe kako bi u povijesti naroda zamijetili Boga koji spašava. Bog djeluje preko sudaca, proroka i kraljeva. Oni postaju Božji posrednici; posrednici spoznaje spasenja. »To su spasenje istraživali i pronicali proroci koji prorokovahu o milosti vama namijenjenoj. Pronicali su na koje ili kakvo vrijeme smjera Duh Kristov u njima koji je unaprijed svjedočio o Kristovim patnjama te slavama što su nakon njih imale doći« (1Pt 1,10-11). U nadahnutoj riječi tih ljudi (usp. 1Tim 3,16) Duh ostvaruje utjelovljenje Božje riječi u ljudski jezik. Božanska misao je toliko ucijepljena u ljudsku misao da se dvije ne mogu više odijeliti. *Dei verbum* veli da »budući da je Bog u Svetom pismu govorio po ljudima na ljudski način, to tumačitelj Svetoga pisma, da bi proniknuo ono što nam je Bog htio priopćiti, mora pažljivo istraživati što su hagiografi stvarno htjeli reći i što je Bog odlučio njihovim riječima otkriti« (DV 12). Drugim riječima, u cjelini Svetoga pisma, tj. Povijesti spasenja nazrijevamo znak i obećanje, lik i iščekivanje, tj. Pripravu punine spasenja koja će se ostvariti u Isusu Kristu.

Od Staroga prema Novome savezu ili od figure do događaja, od priprave do ostvarenja. »Ispunilo se vrijeme« (Mk 1,15). U središtu mesijanskog događaja jest Isus Krist. Doslovno Mesija znači Krist, tj. Pomazanik, a u povijesti spasenja znači »pomazan Duhom Svetim« (DeV 15). Ako Krist znači pomazanik Duhom Svetim, a s druge strane Duh je Kristov Duh, pitamo se koji je odnos između Krista i Duha u povijesti spasenja? Sintezu odnosa između Krista i Duha Svetoga nalazimo u enciklici Pija XII. *Mystici corporis*: »Ovim Duhom milosti i ljubavi, Sin je Božji, u samom neoskvrnjenom krilu Djevice, uresio svoju dušu; ovaj Duh nalazi svoju ugodu počivati u svetoj duši Otkupitelja kao u svome najdražemu hramu; ovog Duha, kojeg nam je Krist zaslužio na križu prolijevajući svoju krv, dahćući ga nad apostolima, udijelio ga je Crkvi na otpuštenje grijeha; dok je Krist primio ovog Duha bez mjere, drugim članovima mističnog Tijela nije udijeljen doli po mjeri dara Kristova, iz Kristove punine. I nakon što je Krist proslavljen na križu, njegov je Duh preobilnim izljevanjem priopćen Crkvi kako bi ona i pojedini članovi svaki dan bii sličniji našem Spasitelju. To je Kristov Duh, jer nas čini Božjom posinjenom djecom, kako

²⁵ Usp. F. Lambiasi, nav. dj., str. 203-217; R. Cantalamessa, *Duh Sveti u Isusovu životu. Otajstvo pomazanja*, Duh i voda, Jelsa 1985.

bi jednog dana svi otkrivenim licem gledali slavu Gospodnju te bili preobraženi na istu sliku« (*Mystici corporis* 54).

Pogledajmo izblizega tri velika *kairoi-a* ili spasenjska događaja u Kristovu životu kao zahvate Duha i to utjelovljenje, krštenje i uskrsnuće.

a. Po Duhu Riječ 'postaje' Isus (utjelovljenje)

Sv. Atanazije u *Prvom pismu Serafionu* piše: »Kad Riječ siđe na svetu Djevicu Mariju, s njom je došao i Duh. Riječ je u Duhu sebi načinila i otkala tijelo. Htjela je po sebi stvorenje sjediniti i prikazati Ocu te u sebi sve izmiriti« (Pismo Serafionu 1,31). Ivan Pavao II., pozivajući se na misao sv. Tome piše da je »začeće i rođenje Isusa Krista vrhunsko djelo što ga je Duh Sveti izveo u povijesti spasenja: to je vrhunska milost – milost sjedinjenja, koja je izvor i počelo svake druge milosti, kako tumači sv. Toma (STh III, q. 2. aa. 10-12; q. 6, a.6; q.7 a.13)« (DeV 50).

Zahvat Duha u utjelovljenju je nadasve istaknut u »evanđeljima djetinjstva«. Kod Lk 1,35 čitamo: »Duh Sveti sići će na te i sila će te Svevišnjega osjeniti. Zato će to čedo i biti sveto, Sin Božji«. Duh silazi na Mariju, tj. Iz beskonačne transcendencije dolazi u najintimniju blizinu, a silazi kao »sila Svevišnjega koja osjenjuje« Mariju. To nas podsjeća na oblak Jahvin koji se je spuštao nad šatorom sastanka (Izl 40,34) i koji je kasnije ispunjao hram (1 Kr 8,10). Duh ne silazi izravno na Mesiju, nego na Majku. Rezultat ovog dolaska nije samo začeće, nego božansko sinovstvo (»Sin Božji«, r. 35): počinje živjeti »čovjek, Sin čovječji, koji je Sin Božji« (DeV 50). Jasno je da se ne radi o vječnom božanskom sinovstvu preegzistentne Riječi, nego o božanskom sinovstvu Isusa u njegovu čovještvo, u njegovu rađanju u vremenu. Kod Mateja (1,20) nalazimo sličnu potvrdu: »Što je u njoj začeto, doista je od Duha Svetoga«. »Po tom 'učovječenju' Riječi-Sina – piše Ivan Pavao II. – Božje samodarivanje dosiže svoju konačnu puninu u povijesti stvaranja i spasenja. Ta se punina izražava s osobitom snagom i posebnom rječitošću u ovom tekstu Ivanova evanđelja: 'I Riječ je tijelom postala' (Iv 1,14). Utjelovljenje Boga-Sina znači preuzimanje u jedinstvo s Bogom ne samo ljudske naravi nego zajedno s njome, u određenom smislu, i svega ovoga što je 'tijelo': svega čovječanstva, sbega vidljivog, materijalnog svijeta. Stoga utjelovljenje poprima kozmičko značenje, kozmičku dimenziju. 'Prvorođenac svakog stvorenja' (Kol 1,15), tim što se utjelovio u individualnom čovještvo Kristovu, sjedinjuje se na neki način sa svom čovjekovom stvarnošću, sa svim što spada na čovjeka koji je 'tijelo'« (DeV 50).

Zanimljivo je da se u kršćanskoj literaturi prvih stoljeća općenito govori samo o Kristovu rođenju »od Djevice«, dok se Duha Svetoga uopće ne sominje sve do sv. Ireneja - uz iznimku Ignacija Antiohijskog (*Efežanima*: »Naš Bog Isus Krist je rođen od Marije po ekonomiji Božjoj od sjemena Davidova i od Duha Svetoga«). Ova, na prvi pogled začuđujuća činjenica, tumači se apologetskom brigom kršćanskih autora iz prva dva stoljeća. Naime, inzistirajući na Kristovu rođenju »od Djevice«, apologeti su htjeli pokazati židovima (Iz 7,14) i poganima da je Isus uistinu očekivani Mesija i Sin Božji. Koncem II. st. Crkva je suočena s gnosticizmom te mora braniti (protiv doketizma) Kristovo pravo čovještvo. Tada se javlja češće spominjanje Duha Svetoga, a time se, protiv doketa, tvrde dvije Kristove naravi: božanska i ljudska. U početku, u apologetskoj fazi, naglasak je stavljen na rođenje od Djevice kako bi se potvrdio transcendentni i božanski značaj Isusova rođenja (često se kaže samo 'od Djevice' bez spomena Marije). Kasnije, u fazi borbe protiv gnosticizma naglasak je stavljen na

rođenje »od Marije«, kako bi se potvrdilo stvarno Spasiteljevo čovječstvo. Potom će spominjanje Duha u događaju Utjelovljenja ući i u dogmu, tj. u Simbole Crkve...

Spominjanje Duha Svetoga u Utjelovljenju zasluuje našu pozornost. Dijete koje će se roditi bit će Sin Očev, a ipak se Duh spominje kao osoba koja na izravan način ostvaruje tajnu Utjelovljenja. U Starom zavjetu Duha se spominje u svezi sa spasenjem Izraela i svijeta, na osobit način u povezanosti s djelovanjem Mesije na kojemu treba počiniti (Iz 42,1; 61,1). Isus je jedini čovjek za kojega se kaže da mu je Duh Sveti sišao na majku kako bi se rodio. Izvanredni zahvat Duha na Mesiji počinje dakle ne poslije, nego počevši od njegova začeca, tj. konstituiranja njegova čovječstva. Djelo Utjelovljenja izvodi Otac po Duhu. U unutarbožanskom životu, ako i u povijesti spasenja Sin je uvijek Očev Sin, a ne Duhov; uloga Duha sastoji se upravo u tome da omogući Riječi, vječnom Očevu Sinu, da na nov način »postane« Sin Božji, u ljudskom Isusovu životu. »I Riječ je tijelom postala«. Može se gotovo reći: »I Riječ je postala povijest«. U povijesnom Isusovu sinovstvu Duh očituje njegovo vječno, božansko sinovstvo.

U događaju Utjelovljenja valja istaknuti dva vida koji su znakoviti za djelovanje Treće božanske osobe. Prije svega Duh djeluje kao »sila«. Binom Duh-sila možemo vidjeti kroz čitavo Sveto pismo: Duh svojom silom zahvaća suce (Suci 3,10; 11,29; 14,6.19; 1Sam 10,6), slično djeluje i na apostolima (Lk 24,49; Dj 1,8; 4,31; 6,8; 7,55) itd., a nadasve djeluje u životu Isusa Krista. Od početka svoje povijesne egzistencije Isus je pod znakom ove beskonačne sile Duha.

Sila Duha je različita od ljudskih moći; naime uvijek je praćena velikom poniznošću. Ne samo da se pridružuje poniznosti službenice Gospodnje (Lk 1,38.48), nego se krije unutar nje same, toliko da je gotovo neprimjetna. Samo će vjera moći prihvatiti i zamjetiti čudesno isusovo začece kao zahvat Duha.

Utjelovljenjem Riječi, koje je izvedeno poniznom i diskretnom silom, Duh se je pripravljaio na poslanje posvećivanja u srcu povijesti, unutar ljudske stvarnosti. Sv. Irenej piše da je »Duh sišao na Sina Božjega, koji je postao Sin čovječji, navikavajući se da boravi i počiva među ljudima, da prebiva u djelu koje je Bog oblikovao, kako bi u njima mogao vršiti Očevu volju te ih obnovio od starosti na Kristovu novinu« (*Adv. Haer.* 3,17,1).

b. U Duhu Isus 'postaje' Krist (krštenje)

Duh je prisutan u čovjeku Isusu od početka njegove egzistencije u povijesti. Ipak se drugi zahvati Duha u Kristovu zemaljskom životu ne mogu svesti na čisto očitovanje onoga što je Krist od svoga začeca. Kristološka pneumatologija ne može se ne zanimati za stvarne zahvate Duha na Isusu, izbjegavajući s jedne strane napast adopcionizma po kojoj bi Isus tek na Jordanu postao Krist (on je to 'ontološki', već od začeca), a s druge strane izbjegavajući antipovijesnu viziju po kojoj je Krist na Jordanu jednostavno samo proglašen Sinom Božjim. Ove posljednje, reduktivno tumačenje tipično je za kristologije koje naglašavaju ontologiju (Kristova bit), a zanemaruju ekonomiju (Kristovo djelovanje). Ovome je podlegao i sv. Toma Akvinski kad u Krisovu krštenju na Jordanu prepoznaje samo razloge prikladnosti: iz poniznosti, kako bi potvrdio Ivanovo krštenje, kako bi dao primjer, kako bi pokazao svoju ivrsnost pred Ivanom, kako bi posvetio vode itd. Sam Duh, po Tomi, ne igra neku veliku ulogu: Isus svojim čovječtvom posvećuje vode. Ipak, prva, apostolska tradicija je naglašavala pasivni vid krštenja na Jordanu, odnosno ono što je Duh izveo na Isusu: »Vi znate što se događalo po svoj Judeji, počevši od Galileje, nakon krštenja

koje je propovijedao Ivan: kako Isusa iz Nazareta Bog pomaza Duhom Svetim i snagom...« (Dj 10,37-38).

Krštenje na Jordanu je jedan od etapa povijesti spasenja; počinje nešto zaista novo; počinju mesijanska vremena. Isus, koji je imao Duha sve od začeca, do Jordana nije pokazivao svoju 'pneumatsku' egzistenciju. Njegovi sumješteni nisu zamjetili nešto izvanredno u njemu. U krštenju na Jordanu Isus je »uzvišen pred očima Izraela kao Mesija, tj. Pomazanik Duhom Svetim« (DeV 19). Duh silazi na Isusa, Jedinorođenca, kako bi ga učinio Prvorodencem, tj. posvećenim koji će spasiti mnogu braću.

Crkveni Oci iz prvih stoljeća jako su naglašavali ovu ekonomiju krštenja na Jordanu. Tako je, primjerice, sv. Irenej razvio teologiju pomazanja: Krist je, veli on, »ime nekog izvršenog djela, jer je on nazvan Kristom, jer je po njemu Otac pomazao i rasporedio svaku stvar, i po njegovu dolasku na svijet u liku čovjeka, jer ga je pomazao Bog njegov Otac po Duhu Svetom« (*Dem.* 53). Irenej razlikuje dva pomazanja: u jednom Riječ je aktivno sredstvo kako bi uredio i učvrstio kozmos (kozmičko pomazanje, u preegzistenciji), u drugom, povijesnom, u trenutku krštenja, Krist je pasivni subjekt koji prima pomazanje. Irenej naglašava trinitranu dimenziju pomazanja na krštenju: »U imenu Krist shvaća se onaj koji pomazuje, onaj koji je pomazan, i samo pomazanje kojim je pomazan. Uistinu, Otac pomazuje, Sin je pomazan, u Duhu koji je pomazanje« (*Adv. Haer.* 3,18,3; slično i Bazilije, *De Spir.* S. 12, i Ambrozije, *De Spir.* S. 1,3,44). Drugdje Irenej veli da je »Duh Božji sišao na Isusa i pomazao ga, kako je obećano po prorocima, kako bismo mi mogli crpsti iz punine njegova pomazanja i tako bili spašeni« (*Adv. Haer.* 3,9,3).

Sve do sredine IV. st. Oci su pridavali veliku važnost Isusovu pomazanju na Jordanu, toliko da su iz tog pomazanja izvlačili i ime »kršćani«. Prema Dj 11,26 ime 'kršćani' povijesno znači 'Kristovi sljedbenici', a za Oce je značilo 'dionici Kristova pomazanja'. Tako Teofil Antiohijski piše: »Zato se mi zovemo kršćani (*christiano*), jer smo pomazani (*chriometa*) uljem Božjim« (*Ad Aut.* 1,12). Pojavkom gnostičke hereze teologija krštenja ulazi u krizu. Naime, gnostici su pravili razliku između Isusa i Krista: 'Isus' je čovjek rođen od Marije, 'Krist' je božanstvo koje je sišlo na Isusa u trenutku krštenja. Reagira Irenej: »U onom trenutku (tj. u krštenju) nije se dogodio silazak nekakvog 'Krista' na Isusa i ne može se tvrditi da jedno bijaše Krist a drugo Isus; nego je Riječ Božja, Spasitelj svih i Gospodin neba i zemlje, koji je Isus, kako smo već pokazali, koji, nakon što je uzeo tijelo i koga je Otac posvetio po Duhu, postao je Isus Krist« (*Adv. Haer.* 3,17,1).

Promjena gledanja na otajstvo kristova krštenja ipomazanja na Jordanu događa se za arijanske krize, kad je Crkva morala braniti puno božanstvo Riječi. Navodeći Iv 17,19 sv. Atanazije veli da je tim riječima Isus »jasno ukazao da nije onaj koji je posvećen, nego onaj koji posvećuje, kao da je rekao: Ja, koji sam Riječ Očeva, dajem sebi, koji sam postao čovjekom, Duha te se posvećujem kako bi u meni, koji sam istina, svi bili posvećeni. Ako se on posvećuje umjesto nas, jasno je da se silazak Duha Svetoga na njega na Jordanu odnosio na nas, jer je on nosio naše tijelo, i nije se to dogodilo zbog usavršavanja Riječi, nego za naše posvećenje« (*Orat. I contra Arian.* 45). Kod Grgura Nazijanskog Kristovo pomazanje je identično s utjelovljenjem, kada je »Isus pomazan božanstvom i pomazanje čovještva nije drugo doli samo božanstvo« (*Orat.* 30,2). U krštenju na Jordanu Duh nije sišao kako bi ga posvetio kao Mesiju, nego kako bi potvrdio njegovo božanstvo (*In S. Bapt.* 15-16).

Sa sv. Augustinom ovakvo poimanje Kristova krštenja na Jordanu dobija svoj konačni izričaj. Krist, piše on u svome *De Trinitate*, »zasigurno nije bio pomazan o

Duha Svetoga kad je Duh sišao na njega, tek krštena u liku goluba; tada se je on udostojao prefigurirati svoje tijelo, tj. Crkvu u kojoj vjernici krštenjem primaju Duha Svetoga. Valja držati da je Krist bio pomazan onim mističnim i nevidljivim pomazanjem, kad je Riječ tijelom postala... Zato mi ispovjedamo da je on rođen od Duha Svetoga i Djevice Marije« (*De Trin.* 15,26,46). Preko Tome ovakvo će mišljenje prevladavati u katoličkoj teologiji do najnovijih vremena. Spomenimo samo mišljenje M. J. Sceebena, jednoga od najpoznatijih katoličkih teologa XX. st.: »Kada Oci kažu da je Krist pomazan Duhom Svetim, to samo znači da je Duh Sveti, u samom Logosu od kojega proizlazi, sišao na Kristovo čovještvo kao izljev onoga pomazanja koje on sam, Logos, jest u sebi« (*I misteri del cristinesimo*, Brescia 1960., § 51). Ovakvo poimanje, koje u krštenju gleda samo apologetsku (svjedočanstvo Kristova božanstva, posvjedočena Očevim glasom) ili moralnu dimenziju (Isusovo krštenje je primjer za nas) danas je podvrgnuta oštroj kritici pod biblijskim, otačkim i dogmatskim vidom.

S biblijske točke gledišta I. De la Potterie svoju studiju o Kristovu pomazanju zaključuje jasnim riječima: »U Novom zavjetu ne postoji ni jedan tekst koji bi se odnosio na Kristovo pomazanje u trenutku utjelovljenja... Prema Novom zavjetu od temeljne je važnosti trenutak krštenja; u njemu Krist je pomazan 'Duhom Svetim i snagom', u pogledu svoga poslanja koje nastavlja poslanje proroka« (*L'onction du Christ*, u: *Nouvelle Revue Theologique* 80 /1958/, str. 225-252). Pod otačkim vidom R. Cantalamessa je pokazao da otačka tradicija nije u suprotnosti s Pismom, jer prearijanska otačka tradicija se nastavlja na novozavjetnu. S dogmatske točke gledišta H. Muehlen je pokazao kako poistovjećenje između utjelovljenja i pomazanja vodi k brkanju dvaju poslanja, naime poslanja Sina i poslanja Duha, koje valja barem logički razlikovati. Po utjelovljenju Kristu-čovjeku je darovana *gratia unionis*, ona bitna i osobna svetost koja je isključivo vlastita Kristu te je stoga nama nepriopćiva, ukoliko je povezana s njegovim hipotatskim sjedinjenjem. No, pomazanjem Duha Kristovu čovještvo je priopćena *gratia capitis*, tj. svetost koju on priopćava nama. Crkva je samo u prenesenom značenju »produženje Kristova čovještva«, dok je u pravom smislu povijesni nastavak njegova pomazanja. Naše spasenje je moguće upravo jer nam Duh Sveti daje mogućnost da sudjelujemo u Crkvi, kako kaže Irenej, »u punini njegova pomazanja (Adv. Haer. 3,9,3)« (*Una mystica Persona*, Roma 1968.).

Drugi vatikanski sabor nažalost ne razvija teologiju Isusova krsnog pomazanja, tek je usputno spominje kad, primjerice, govori o »Sinu, Riječi tijelom postaloj, pomazanoj Duhom Svetim« (SC 5). Ipak, Sabor definira Crkvu kao »mesijanski narod« (LG 9), a to uključivo znači prisutnost dara Duha koji od krštenika tvori sudionike Isusova mesijanskog pomazanja. Valjalo bi produbiti ovo crkveno pomazanje. Posebnost teofanije Duha na krštenju je njegovo predstavljanje »u liku goluba«, a to znači konstituiranje novog Božjeg naroda, tj. eshatološke zajednice. Na krštenju u Jordanu, piše A. Orbe, »Isus bijaše, *actu* a ne samo virtualno, uspostavljen Spasiteljem ljudi. Virtualno on je to, kao utjelovljena Riječ, bio od svoga začeca. Samo na Jordanu ljudska narav Riječi bijaše, kao takva, posvećena Duhom koji je određen da se izlije na ljude... To znači da se je Duh Sveti na Jordanu započeo usklađivati s našom naravi, kako bi nakon što bude »humaniziran« u Isusu, mogao preko njega prijeći na druge ljude. U krštenju na Jordanu, ne prije, započinje humanizacija Duha. Pneuma koju Otac šalje u trenutku je posvetila Isusa a s njime, *secundum primitias*, i Crkvu« (*La Unction del Verbo*, str. 633).

c. U Duhu Krist 'postaje' Duh životvorac (uskrснуće)

U svome spisu *De Spiritu Sancto* sv. Bazilije Veliki piše: »Kristov dolazak: Duh ga prethodi; utjelovljenje, Duh je prisutan; čudesna djelovanja, milosti i ozdravljenja: po Duhu; demoni su istjerani, đavao je okovan: po Duhu Svetomu; otpuštenje grijeha, povezivanje s Bogom: po Duhu Svetomu; uskrsnuće od mrtvih: po snazi Duha« (*De Spir. S.* 19). U ovom jezgrovitom govoru Bazilije sažima čitavu Kristovu osobu i povijest pod pneumatološkim vidom. Uskrsnuće je savršeni dovršetak i puno očitovanje te povijesti. Kakva je bila uloga Duha Svetoga u Kristovu vazmenom otajstvu, tj. u nerazdvoivosti događaja njegove smrti i uskrsnuća?

Događaj spasenja, ostvaren po Kristovu vazmenom otajstvu, moguće je promatrati – a najčešće se i promatra – kroz juridičku prizmu (Krist nas je 'oslobodio', 'otkupio', 'zadovoljio za nas' itd.). U juridičkoj viziji otkupljenja za Duha Svetoga nema mjesta. No, ako se događaj otkupljenja promatra iz ivanovske perspektive kao otajstvo ljubavi (1Iv 4,8-10), tad se uočava i uloga i prisutnost Duha u času smrti na križu kao i u času Kristova uskrsnuća: »Nova, konačna objava Duha Svetzoga kao Osobe koja je dar upravo se u tom vremenu dovršuje«, piše Ivan Pavao II. misleći na čas Isusove smrti na križu (*DeV* 23). Poslanica Hebrejima veli da »Krist po Duhu vječnom samoga sebe bez mane prinese Bogu« (*Heb* 9,14). »U žrtvi Sina čovječjega Duh je prisutan i djeluje onako kako je djelovao i u njegovu začecu, u njegovu dolasku na svijet, u njegovu skrovitu životu i u njegovu javnom poslanju. Po poslanici Hebrejima, Isus Krist se – u svom putu 'odlaska' kroz vrt getsemani i Golgotu – u svojoj ljudskosti potpuno otvorio tom djelovanju Duha Branitelja, koji je učinio da se iz tog trpljenja rodi spasonosna ljubav... Sin Božji Isus Krist, kao čovjek, u gorljivoj molitvi svoje muke, dopustio je Duhu Svetome, koji je već do dna prozeo njegovo čovječstvo, da ga sada preobrazi u savršenu žrtvu po vlastitoj smrti kao križevnoj žrtvi ljubavi... No prikazao je tu žrtvu 'po Duhu vječnom': što znači da je Duh Sveti djelovao na poseban način u tomu savršenom sebedarju Sina čovječjega da bol obrati u otkupiteljsku ljubav« (*DeV* 40).

Križe je dakle pneumatski događaj: Duh je onaj koji omogućuje proces potpunog sebedarja. Duh ne nudi sama sebe; Otac je onaj koji dariva Sina; Sin je onaj koji se dariva Ocu, a Duh je samo darivanje. Duh »dolazeći od Oca upravlja k Ocu žrtvu Sina i uključuje je u samo zajedništvo Trojstva« (*DeV* 41). Sudjelovanje Duha u žrtvi križa omogućuje povijesti Čovjeka boli da postane povijest beskonačne ljubavi Sina koji se prikazuje Bogu kao svome Abba. Duh je, kako smo pokazali, na izvoru svake molitve Bogu kao Abba. Čas Kristove smrti postaje čas molitve: u devetu uru, službeni čas molitve Izraela, Isus »predade Duh« i Duh provru iz njegova boka (*Iv* 19,30; usp. *Iv* 7,37-39). U potpunoj poslušnosti Ocu, Isus doseže vrhunac svoga sinovstva: »Zbog toga me ljubi Otac što polažem život svoj d ga opet uzmem. Nitko mi ga ne oduzima, nego ga ja sam od sebe polažem. Vlast imam položiti ga, vlast imam opet uzeti ga. Tu zapovijed primih od Oca svoga« (*Iv* 10,17). Naučivši slušati po cijenu trpljenja Isus, ljubljeni Sin, je »postao savršen« (*Heb* 5,8): u snazi Duha Isus postaje, po svojoj slobodi čovjeka, ono što je on u Duhu od početka svoje zemaljske egzistencije: Sin Božji u svijetu.

Ne samo križ i muku, nego i uskrsnuće valja promatrati kao događaj Duha. Ivan Pavao II. veli da »mesijansko 'uzvišenje' Krista u Duhu Svetomu dosiže svoj vrhunac u uskrsnuću u koje se on objavljuje i kao sin Božji, 'pun snage'« (*DeV* 24). Sveti Pavao nam nudi temeljni tekst: Isus je »postavljen Sinom Božjim, u snazi, po Duhu posvetitelju uskrsnućem od mrtvih« (*Rim* 1,4). Duh, veli Pavao u istoj poslanici, kao »Duh onoga koji je uskrisio Isusa od mrtvih« (*Rim* 8,11), omogućio je Isusu novu etapu njegove povijesti, etapu u kojoj je postavljen Sinom Božjim, darivateljm istoga Duha. Drugim riječima uskrsnuće je dovršenje Isusova sinovskog života.

3. DUH NOVOGA ŽIVOTA²⁶

Zaborav Duha, opisan na početku predavanja, osobito fosilizacija duhovno-karizmatskog elementa u životu Crkve mogu dovesti do traženja Duha Svetoga tamo gdje se ublažuju rigidna pravila, uklanjaju okoštale naslage i očituje životnost. U toj situaciji jako je važno razlučivanje duhova: koji životni znaci su znaci oživljujućeg Duha Svetoga? Kakav oblik novog života je plod Duha i sukladan Duhu?

Svjedočanstvo Svetoga pisma nam nudi prvi kriterij: čovjek i sve stvorenje duguju vlastiti život stvarateljskom djelovanju božanskog Duha. Poštivanje onoga što je živo stoga je jedan od duboko duhovnih stavova. Ne možemo stvoriti život i životnost, a i za uzdržanje života i stvorenja mi ljudi ovisimo o životnoj moći Duha Božjega. Živjeti znači: postojati, u snazi Duha Stvaratelja, od Boga i za Boga.

Stvorenje kao ne božansko, kao drugotno/različito od Boga može postojati jer im Bog u svome Duhu stvara životni prostor, jer proizlaze iz njegove punine, jer on čini da slobodno opstoje. Odavde proizlazi i drugi kriterij nužan za život u skladu s Duhom: živjeti u snazi Duha znači stvoriti prostor za jedan drugi život, poštivati ga i favorizirati njegovu slobodu.

Stvarnosti Duha i ljubavi predstavljaju istu strukturu, ostvaruju se u biti-izvan-sebe i biti-uz-drugoga. U tome možemo uočiti treći kriterij: život sukladan Duhu je život u odnosu. To kao pretpostavku ima raspoloživost za ekstazu, za izići-iz-sebe kako bi sebe pronašao u drugome i s drugim. Kao što Duh djeluje u stvorenju bez da mu ograniči slobodu te bez da prestane biti vrhovni Božji Duh, tako i ovo biti-uz-drugoga ne znači niti nadvladavanje drugoga niti gubitak sebe. Iskustvo života kako nam ga svjedoči Pismo i tumači naša vjera pokazuje da ljudi, slobodna stvorenja, uvijek iznova prestaju biti slobodni tj. da se uvijek iznova predaju u ropstvo nebožanskim i protubožanskim silama. Tako je porasla njihova svijest da trajno ovise o Duhu Božjem koji uvijek iznova oslobađa i oživljuje. Odavde proizlazi četvrti kriterij, koji nudi dvostruki vid: živjeti u Duhu Svetomu Božjemu znači osloboditi se od svake lažne sigurnosti, tj. od sigurnosti koja se temelji na vlastitim mogućnostima i snagama te se otvoriti daru istinskog života i istinskom oslobođenju. Istovremeno živjeti u Duhu Božjemu znači posvetiti se posvećivanju i ozdravljenju svih ugnjetenih stvorenja svedenih na stanje ropstva.

Subaštinci Božjeg kraljevstva, suradnici i suradnice zajedništva novoga života u istini i slobodi, znaju da su sluge beskorisne, koje iščekuju ispunjenje punine života od Duha Očeva i Sinova. Stoga možemo formulirati i peti kriterij: živjeti u Duhu svetome Božjemu znači nikada ne zaboraviti eshatološku dimenziju života, tj. moliti u Duhu da naša kršćanska nada ne bude postidena i uzdati se u konačno objavljene temelja koji podržava naš život.

Živjeti u Duhu Svetomu Božjemu znači prihvatiti život kao dar, otvoriti prostor drugome, živjeti u odnosu, dopustiti da te Duh oslobodi i osloboditi druge, do kraja se zauzeti za ostvarenje Božjeg kraljevstva a istovremeno iščekivati njegovo dovršenje od Boga. Kratka formula ovoga što smo naveli može se pronaći u četvrtoj euharistijskoj molitvi: "I da ne živimo više sebi već njemu koji za nas umrije i uskrsnu, onima koji vjeruju Oče posla kao prvi dar od Tebe Duha Svetoga da on djelo njegovo dovrši i izvrši svako posvećenje".

Duh i stvaranje - Prema Simbolu vjerovanja osobito djelo Duha Svetoga nadasve su novo stvorenje (posvećenje) i usavršavanje. U mjeri u kojoj je njegovo djelovanje

²⁶ Usp. B. J. Hilberath, nav. dj., str. 223-238.

shvaćeno kao ponovno oblikovanje i dovršenje stvorenja, govor o Duhu stvoritelju postaje iznova aktualan. Ukoliko se djelovanje Duha prepoznaje nadasve u događaju Uskrsa i Duhova, čini se da se je u povijesti teologije zanemarila pneumatološka dimenzija biblijske nauke o stvaranju. Ta je dimenzija prisutna kod grčkih otaca te je preko njih stigla i do suvremene pravoslavne teologije. Naprotiv latinski zapad se je sve od početka nadasve zanimao za soteriološku funkciju Duha, funkciju koju je skolastička teologija svela na dio govora o milosti. Reformatori su, svojim temeljnim biblijskim usmjerenjem, nanovo otkrili ovu dimenziju, bez da su izradili cjelovitu pneumatologiju stvaranja. U svjetlu suodnosa između stvaranja i novog stvaranja Luther je govorio o “dvostrukom Duhu kojeg Bog daje ljudima: oživljujućem i posvećujućem”. O Duhu stvoritelju on opetovano govori komentirajući Post 1 te na pneumatološki način tumači Post 1,2 kao i Post 1,4s. Ako Lutehr nije postavio pneumatologiju u odnos sa svijetom učinio je to drugi reformator: J. Calvin i to na temelju Staroga Zavjeta. Vlastitost Duha sastoji se u činjenici da on čini aktualno učinkovitim Očevo i Sinovljevo djelovanje te da ga ostvaruje. Dio tog djelovanja - u pogledu djela otkupljenja - je i ostvarenje Očeva stvarateljskog djela. Calvin vidi Duha na djelu u redu i u svrsi stvaranja kao i u darovima i političkim karizmama.

Teologija govori o prirodi kao o stvaranju u snazi Duha Svetoga Božjega. U pokušaju da se definira odnos između duha ljudskoga i Duha Božjega te predstavljanju Duha Svetoga kao životnog počela stvaranja treba imati na umu slijedeće kriterije za razlučivanje života koji odgovara Duhu: stvorenje, priroda, život, ljudski duh postoje u snazi oživljujućeg Duha Božjega te trajno ovise o njemu. Govor o Duhu stvoritelju ne može potamniti aspekt njegove nedodirljivosti, tj. činjenicu da se njime ne može raspolagati. Osim toga stvorenje uvijek treba gledati u perspektivi novog stvorenja: ono je ujedno i devastirano, palo, ugnjeteno stvorenje koje je potrebno oslobodjenja te je u očekivanju svojeg konačnog ostvarenja.

Stvorenje u Duhu Svetome - U najnovijoj povijesti teologije o povezanosti između duha i života, duha i materije, govorili su nadasve Paul Tillich (+1968.) i Teilhard de Chardin (+1955.). Na njihovu tragu mogu se formulirati dvije ideje: a) duh se ne poistovjećuje sa sviješću, premda ljudska svijest predstavlja osobitu jačinu (intenzifikaciju) životnog duha; b) sposobnost živućeg bića da nadiđe samo sebe treba promatrati kao mogućnost koja mu je omogućena od Boga te koja ide za usavršavanjem tog bića u Duhu Svetome Božjemu. Ako, kada mislimo na evolutivni proces, govorimo o duhu kao nutarnjoj “strani” materije, ne smijemo ovu činjenicu pogrešno razumijeti u smislu da bi životni duh bio autonomna sposobnost stvaranja da postane samo od sebe. Ovdje valja voditi računa o razlici između ljudskog duha i božanskog Duha. S druge strane, teološki pojam samoostvarenja ne znači da bi se stvoreni život i konačni duh malo po malo uzdizali dok ne bi uronili u Božji Duh. Ovaj posljednji oduvijek djeluje u njima bez da budu robovi te bez da on prestane biti Božji Duh kojim se ne može raspolagati: autonomija (relativna, jer je darovana) stvaranja se ne umanjuje, nego se pojačava u blizini Duha Božjega. Duh Sveti dariva mogućnost da se živi na cjelovitiji i skladniji način.

Nestalnost, nevjera i zatvorenost čovjeka u sebe samoga neprestano stavljaju u opasnost stvorenje i život. Pred tom činjenicom iskustvo zauzetosti i brige za druge, za stvorenje i uzajamno povjerenje, iskustvo koje nam daje smisao i nadu, moralo bi nas ganuti kao nadnaravni događaj, osobito ako naš život zahvaljujući tom iskustvu poprima trajniji identitet i integritet, usprkos svojoj krhkosti i opasnostima koje mu prijete. Upravo na taj način kršćanska poruka, obećanjem novoga života koji neće biti podložan smrti, ulijeva novo i nepokolebljivo povjerenje, novu prisutnost Duha.

Dobro Božje stvorenje, djelo Duha, oduvijek je ugroženo činjenicom da ljudi nisu na visini vlastite odgovornosti, utemeljenoj na Duhu. Egoistični interesi i izrabljivački mentalitet dovode u opasnost dobrotu cjelokupnog stvorenja. Kako bi ga se očuvalo i kako bi se promicao život nužno je djelovanje Duha koji dolazi u pomoć našoj slabosti (usp. Rim 8,26). Pneumatologija ima zadatak da po imenu proziva gušenje Božjeg stvarateljskog Duha te da daje glas nadi u novo stvorenje. Živjeti u skladu s Duhom Svetim znači zauzeti se kako bi se očuvalo stvorenje te kako bi se promicala sloboda i pravda.

Duh i novo stvorenje - Polazeći od onoga što smo do sada rekli, možemo nastaviti govor o Duhu novoga života, Duhu koji oslobađa te dovodi do ostvarenja stvorenje. Određena biblijska obećanja se odnose na eshatološki izljev Duha Božjega, na novo stvaranje čovjeka, ljudskog društva i svega stvorenja. Samo novo radikalno stvaranje čovjeka, tj. novo stvaranje koje doseže do korijenja i do srca ljudskoga može učiniti da stvorenje (čovjek) iznova živi na način sukladan Duhu Božjemu. U snazi ovog uvjerenja nada gleda na novo eshatološko Božje stvaranje: Bog dariva čovjeku novo srce i novi duh (usp. Ez 36), kako bi čovjek - po Duhu preporođen (usp. Iv 3,1-13) mogao sudjelovati u Božjem kraljevstvu te ostvariti novo životno zajedništvo. Dar Duha znači obećanje da je ovaj novi život moguć te da uključuje i zadaću da se ostvari već sada i ovdje taj novi život. To je zadaća da se živi po primljenom Duhu. Sv. Pavao u ovom kontekstu govori o kontrastu između "Duha" (penuma) i "tijela" (sarks), između života koji se usmjerava na temelju Duha Božjega i života koji ostavlja slobodan put ljudskom egoizmu i na uštrb drugih (usp. Gal 5). Novo stvaranje Duha cilja na promjenu čovjeka i na njegov temeljni način življenja tj. da od sebičnog, egoističkog ponašanja prijeđe na darivajući, društveni način življenja (i životinje imaju određene oblike društvenog ponašanja; čak se i žrtvuju za svoje: primjer pelikana i lavice, ali uvijek unutar iste vrste). Čovjek je razvio nove oblike društvenog ponašanja koja idu iznad vlastite grupe te mogu uključiti i slabe i nemoćne. Ova promjena biološki ukorijenjenog ponašanja nije po naravi data na čist i jednostavan način kao fiksirana temeljna obdarenost, nego ga valja uvijek iznova stjecati, potvrđivati i ispočetka razvijati. U svojim negativnim ponašanjima ljudi su često snažnije determinirani od onoga što su stekli nego od onoga što su naslijedili. U takvom egocentričnom i asocijalnom ponašanju ljudi se često puta prikazuju gorima od životinja, odnosno kao pojedinci koji se ujedaju i međusobno proždiru. Život u snazi Duha Božjega jest život koji je suprotan tim navednim ljudskim oblicima ponašanja i življenja.

Kršćanska vjera tvrdi da je Bog u Isusu Kristu iz Nazareta, "začetu po Duhu Svetome i rođenu od Djevice Marije", postavio novi početak u povijesti stvaranja. To ne negira dobrotu Božjeg stvorenja kao takvoga, nego ga obnavlja ukoliko iznutra uklanja grešna ponašanja i grešne strukture ljudskog suživljenja. Kršćanska vjera tvrdi da se čovjek nanovo rađa jedino u krštenju koje otpušta grijeh, tj. iz vode i Duha Svetoga. To rođenje sam Gospodin Isus naziva "odozgo". Na taj način čovjek sudjeluje u novom životu koji se razvija i hrani preko zajedništva na svetom daru euharistije. Čovjek, postavši u Duhu novo stvorenje, može nadvladati egoistično ponašanje, može slomiti opsesivno ponavljanje baštinjenih asocijalnih ponašanja, može se izvući iz spirale nasilja te izbjeći mehanizmu pripisivanja krivnje drugome, tj. traženja žrtvenoga jarca za svoje pogreške i propuste. Pavao piše u 2 Korinćanima: "Stoga mi od sada nikoga ne poznajemo po tijelu... Je li tko u Kristu, nov je stvor. Staro uminu, novo gle nast. A sve je od Boga koji nas sa sobom pomiri po Kristu i povjeri nam službu pomirenja" (2 Kor 5,16-18).

Duh Sveti i novo zajedništvo života - Čovjek živi u odnosu s drugima, obnova čovjeka cilja na obnovu njegovih sposobnosti odnosa. Novo zajedništvo života može ostvariti samo obnovljeni čovjek; čovjek sposoban uspostaviti nove odnose. Uspostava novog zajedništva nije onemogućena samo ponovnim padanjem članova Crkve u ponašanja protivna Duhu Svetome, nego i zbog određene dvojakosti koja prati svako institucionaliziranje i formiranje struktura. Naime često se događaju dva problema: prvi je sklonost uspostavljanja zidova prema vani a drugi je opasnost institucionalne okoštalosti unutra.

Kada je riječ o prvom problemu u povijesti Izraela i Crkve susrećemo napetosti između svijesti izabranja, koja zahtijeva da se isključe drugi te da se novi život shvati kao nešto po sebi razumljivo, i proročke kritike protiv ove sigurnosti spasenja; sigurnosti koja je lažna jer je utemeljena na ljudima. Na Drugom vatikanskom saboru Katolička crkva je pod ovim vidom postavila jasne putokaze obnove Crkve kao znaka i instrumenta novog zajedništva i novog života. Slika Crkve kao tijela Kristova, koja se je mogla pogrešno shvatiti u smislu produženja utjelovljenja, relativizirana je gledanjem Crkve kao sakramenta Duha u svijetu. Duh Sveti je životni princip Crkve. On se Crkvom služi kao instrumentom vlastita spasenjskog djelovanja (usp. LG 48). Duh Sveti sabire ljude u Crkvu; pripadnost Crkvi ne pripisuje se vlastitim zaslugama, nego osobitoj Kristovoj milosti. Nije privilegij i garancija spasenja, jer nije dosta ostati/bititi u Crkvi samo tijelom, nego joj treba pripadati i srcem (usp. LG 14).

Crkva također zna da je povezana s odijeljenom braćom i sestrama u drugim Crkvama i kršćanskim zajednicama. Koncil ne govori samo o zajedništvu u mnoštvu duhovnih dobara, nego o “pravom sjedinjenju u Duhu Svetome, koji svojom posvećujućom snagom i u njima djeluje darovima i milostima” (LG 15). Konstitucija o Crkvi ide korak dalje kada sve ljude gleda na neki način kao usmjerene k narodu Božjemu. Djelo je Duha Svetoga i božanske milosti ako ljudi traže Boga, slijede vlastite savijesti te djeluju prema zahtijevu savijesti (usp. LG 16). Ovo ne oslobađa Crkvu njena misionarskog djelovanja budući da nju “Duh Sveti potiče da surađuje, kako bi se izvršila Božja odluka po kojoj je Bog postavio Krista kao početnika spasenja za cijeli svijet” (LG 17; usp. AG 3s. 24).

Danas, kada se u Crkvi naglašava da “Duh puše gdje hoće”, istim se izrazom želi kritizirati pretjerana institucionalizacija karizmatskog i profetskog elementa u zajednici vjere. Ipak, treba gledati da ova opravdana kritika ne završi kao zarobljenica lažne alternative “karizma ili institucija”. Danas je u Crkvi potrebno povezati i ispreplesti pneumatološku s kristološkom dimenzijom Crkve i cjelokupne stvarnosti: Duh Sveti je Duh Oca i Sina; on nas dublje uvodi u istinu (a Krist je istina!), ali ne naviješta nešto novo, nego novi život kojeg je Otac objavio po Sinu. U skladu s logikom utjelovljenja ili sakramentalnog spasenjskog djelovanja Duh se Sveti veže za Sveto Pismo, za propovijedanje, za sakramente te, na neki način, za službeno djelovanje Crkve koje služi božanskom djelovanju. To ne znači niti spasenjski automatizam (verbalno nadahnuće Pisma, sakramentalizam), niti da ljudska moć ili služba mogu raspolagati djelovanjem Duha kako hoće (klerikalizam). Slobodnom djelovanju Duha odgovara slobodna povezanost ljudi i Crkve, njihov pristanak na djelovanje Duha Svetoga. Tako se riječ Svetoga Pisma otvara samo duhovnom čitanju; sakramenti postaju učinkoviti samo ondje gdje se vjernici otvaraju moleći u “duhu i istini” (Iv 4,23), zazivajući Duha Svetoga i dopuštajući da ih on dotakne i pošalje; službeno svjedočanstvo postaje vjerodostojno samo ako nositelji službi

dopuste da ih Duh vodi, samo ako ne poimaju dar Duha kao svoj vlastiti posjed, nego kao obećanje i zadaću.

Karizma i služba nisu međusobno suprotstavljene, jer je i služba jedan dar Duha. No, ipak se nalaze u odnosu napetosti. Služba ima zadaću da prospješi u Duhu mnoštvo karizmi te da učini sve da djeluju na izgradnju zajednice. Stoga služba ovisi o darovima Duha, osobito o profetskoj kritici. Drugi vatikanski sabor kaže da se cijela Crkva neprestano treba obnavljati "*Ecclesia semper reformanda*" i to "s pomoći Duha Svetoga" (LG 9; usp. LG 48; PO 22; GS 21. 33). Kao hodočasnički narod Božji Crkva je u hodu ka ispunjenju povijesti spasenja, što je djelo Duha Svetoga (usp. LG 48-50). Duh Sveti je majka Crkve. U otačkoj misli bila je prisutna slika Crkve koja se rađa iz Kristova probodenog boka, iz vode i krvi. Na taj način otačka je teologija porijeklo Crkve označila kristološkim i sakramentalnim pojmovima. Sirijska pneumatologija proširuje tu sliku idejom Duha kao "rebra Logosa". Crkva ne izvire izravno iz boka Raspetoga, nego je izgrađuje Duh Sveti. Kao što je Eva bila oblikovana iz Adamova rebra te postala majka svih živih, tako i Duh Sveti, kao rebro Logosa, postaje majka novoga života, koja sabire rođene po Duhu Božjemu u novo životno zajedništvo Crkve. Paralelizmi: Adam-Logos; Eva-Duh; život sinova ljudskih - život sinova Božjih (u Crkvi). U analogiji s Evom ne stoji Crkva niti Marija, nego Duh Sveti. Ova slika može doprinijeti pneumatološkoj korekciji ekleziologije.

Duh Sveti dariva novi život očitovan od Oca u Kristu. On omogućava ljudima da nadvladaju baštinjene i stečene egoističke oblike ponašanja te da uspostave zajednicu i zajedništvo istinskog života i istinske slobode. Crkva, koja kao instrumenat služi spasenjskom djelovanju Duha, trajno je obilježena napetošću koju u njoj izaziva djelovanje Duha. Crkva ne živi po sebi i od sebe same, nego od oživljujućeg Duha Božjega. Crkva ne živi za samu sebe, nego se ostvaruje u postojanju za druge. Kao sakrament Duha za svijet ona hodi prema konačnom ostvarenju, prema zajedništvu svih ljudi koje Duh ostvaruje u zajedništvu trojstvenog Boga.

4. SUODNOS DUHA I CRKVE: DUH SVETI - DUŠA CRKVE²⁷

Kod brojnih propovjednika na temu Crkve, a osobito na svetkovinu Duhova često se može čuti, a u brojnim tiskovinama i pročitati, izreka da je Duh Sveti duša Crkve. Izraz je to koji se susreće i u službenim dokumentima crkvenoga Učiteljstva, a iza kojega stoji određeno poimanje Crkve, a još više uloge Duha Svetoga u Crkvi. U ovom ćemo kratkom radu izložiti kako je sintagma «Duh Sveti – duša Crkve» ušla u dokumente crkvenog Učiteljstva, koji su joj izvori, kakvo joj je značenje, ali i kakve se moguće poteškoće kriju u tom izričaju. Budući da je riječ o odnosu Duha i Crkve u drugom i trećem dijelu rada pozabavit ćemo se tim odnosom, pokušavajući odgovoriti na pitanje što je Duh u odnosu na Crkvu te što je Crkva u odnosu na Duha.

Polazište naših razmišljanja su dokumenti Drugog vatikanskog sabora koji je u govoru o Crkvi na sreću, poslije stoljeća šutnje, progovorio i o odnosu Duh-Crkva te time potaknuo brojna teološka istraživanja na tu temu.

²⁷ Usp. M. Parlov, «Duh Sveti - duša Crkve», u: *Na granicama Riječi*, Zbornik u čast mons. Drage Šimundže, CuS, Split 2005., str. 17-36.

4.1. Povijest sintagme: Duh Sveti duša Crkve

Dugo je vremena trebalo katoličkoj teologiji da u govoru o Crkvi progovori i o odnosu Duha Svetoga s Crkvom. O Duhu se je, dakako, govorilo unutar traktata *De Trinitate* te osobito unutar traktata *De gratia*, ali ne i unutar govora *De Ecclesia*. Trebalo je čekati dvadeseto stoljeće da katolička teologija progovori o svezi Duha i Crkve. Naime, poslije Tridentskog sabora katolička je teologija gotovo četiri stoljeća bila previše usredotočena na pobijanje luteranskih, kalvinističkih, galikanskih i febronijanskih teza tako da je prenaplaćavala društvenu dimenziju crkvenog organizma, a time i njenu hijerarhijsku strukturu, sažetu u liku pape. Ekleziologija se je svela na hijerarhiologiju. Pneumatska dimenzija Crkve, odnosno govor o ulozi Duha Svetoga u Crkvi bio je gotovo posve zanemaren.²⁸

Poticaj govoru o odnosu Duha i Crkve dat će papa Lav XIII. enciklikom *Divinum illud munus* (1897.), no katolička će teologija nastaviti već utabanim stazama zaborava Duha Svetoga. Tek će se tridesetak godina poslije pojaviti djelo koje, slijedeći misli pape Lava XIII., progovara o Duhu kao duši Crkve.²⁹

Čini se da je papa Lav XIII. prvi izričito spomenuo formulu koja nas zanima. Enciklika *Divinum illud munus* izravno je posvećena Duhu Svetome i njegovu djelovanju u povijesti spasenja. Promatra djelovanje Duha najprije u otajstvu Utjelovljenja (br. 4), potom izlaže svezu Duha i Crkve (br. 5-6) te napokon progovara o djelovanju Duha u dušama pravednika (br. 7-9). U dijelu govora o odnosu Duha i Crkve Papa, dokazujući božansko porijeklo Crkve, veli «da Crkva ima uistinu božansku zadaću, ne pokazuje jasnije niti jedan drugi dokaz, nego darovi kojima je ona, po začetniku i darovatelju Duhu Svetome, posvuda ukrašena sjajem i slavom. Dovoljno je naime ustvrditi ovo: budući da je Krist Glava Crkve, Duh Sveti je njezina duša. 'Što je duša u našem tijelu, to je Duh Sveti u Kristovu Tijelu, koje je Crkva' (sv. Augustin)». Crkva je naravno predstavljena kao Kristovo mistično tijelo.

Formulu «Duh Sveti duša Crkve» potom je preuzeo i dalje razradio papa Pio XII. u svojoj glasovitoj enciklici *Mystici corporis* (1943.). Govor u Duhu Svetom kao božanskom počelu života i kreposti kojega Krist dariva svojoj Crkvi i koji je u Crkvi božansko počelo sjedinjenja Crkve s Kristom i vjernika međusobno, Papa zaključuje navođenjem riječi Lava XIII., tj. da je Duh Sveti duša Crkve:

«Tom pak Kristovom Duhu, kao nevidljivom počelu, treba pripisati i to, da su svi dijelovi tijela povezani kako međusobno tako i sa svojom uzvišenom glavom; on je naime čitav u glavi, čitav u tijelu, čitav u pojedinim udovima; on je u njima prisutan i pomaže im na različite načine, već prema različitosti njihovih dužnosti i službi, da li imaju veći ili manji stupanj duhovnog zdravlja. On je taj koga, nadahnjivanjem nebeskog života, u svakom i u svim dijelovima

²⁸ Iznimka u ovoj šutnji katoličke teologije o djelovanju Duha Svetoga u životu Crkve bilo je djelo J. A. Möhlera, *Die Einheit in der Kirche*, iz 1825. No i on se je u svojim kasnijim radovima (*Symbolik* iz 1832.) vratio na uobičajenu kristološku ekleziologiju kakvu je zastupala tradicionalna katolička teologija, a koja je Crkvu promatra kao «nastavak utjelovljenja».

²⁹ Riječ je o djelu S. Trompa, *De Spiritu Sancto Anima Corporis Mystici; I, Testimonia selecta ex Patribus graecis; II, Testimonia selecta ex Patribus latinis*, Romae, 1932. Tromp je bio profesor na Papinskom crkvenom sveučilištu Gregoriana u Rimu. Njega se smatra autorom enciklike *Mystici Corporis* pape Pija XII. U svome djelu razrađuje analogiju između ljudske duše u tijelu i Duha Svetoga u Crkvi. Po njemu spasonosna djela kojima se priprema opravdanje ne samo da su od Duha Svetoga, nego su od Duha Svetoga ukoliko je duša Kristova mističnoga tijela Crkve.

tijela, treba smatrati začetnikom svakog životnog i spasonosnog djelovanja. On je taj, koji je sam po sebi nazočan u svim udovima; on u njima djeluje na božanski način, ipak u nižim (udovima) djeluje preko viših službi; konačno, on je taj, koji u Crkvi neprestano, iz dana u dan, proizvodi rast dahom svoje milosti, u udovima pak, koji su potpuno odcijepljeni od tijela, odbija stanovati (svojom) milošću posvećenja. Tu je naime prisutnost i djelovanje Duha Isusa Krista... Leon XIII. u enciklici 'Divinum illud' lijepo i sažeto izrazio ovim riječima: 'Dovoljno je ustvrditi da je Krist Glava, a Duh Sveti je njezina duša» (*Mystici Corporis*, u: DH 3808).

Papa Lav XIII. se u svojoj enciklici izričito poziva na jednu misao sv. Augustina, koju je veliki Hiponac izrekao u više svojih propovijedi održanih na Duhove. Inače, Augustin je osobito u polemici s donatistima razvio svoju ekleziologiju u kojoj je podosta stranica posvetio odnosu Duh-Crkva. Duh Sveti je počelo jedinstva, svetosti i sveopćosti Crkve. On je onaj koji ljude sjedinjuje u jednu zajednicu te sve zajedno s Kristom, a po Kristu ih sve sjedinjuje s Presvetim Trojstvom. Augustin promatra Crkvu kao na dva nivoa ili u dva kruga: ona je *communio sacramentorum*, koje je autor Krist te je ujedno i *communio sanctorum*, koje je autor Duh Sveti. Ili suvremenim jezikom rečeno Crkva je *institucija* koja dolazi od Krista (Pismo, sakramenti, službe), no kako bi ova institucija bila plodonosna, tj. dovela ljude u zajedništvo života s Bogom, potreban je *događaj* Duha. Kao stvorenje Duha Crkva je *donum* Božje ljubavi koja spaja ljude u jednu zajednicu ovdje na zemlji. Stoga, raskol za Augustina nije ponajprije disciplinarno pitanje, nego pneumatološka hereza. Učiniti raskol znači izići iz odnosa «caritasa» i «communia», tj. znači opirati se Duhu koji je u sebi *Caritas* i *Communio*. Ovo ne znači nikakav automatizam, kao da bi netko tko je u Crkvi već samim tim bio i u ljubavi, ali je bez sumnje istinito obratno: tko napušta Crkvu nalazi se izvan *caritasa*. Iz ovoga proizlazi i Augustinova temeljna pneumatološko-ekleziološka tvrdnja: «Netko ima toliko Duha koliko ljubi Crkvu».

Obzirom na formulu «Duh Sveti duša Crkve», a koju papa Lav XIII. preuzima kao Augustinovu treba reći da je u tom obliku kod Augustina ne nalazimo. U svojim govorima na temu Duhova Augustin je napravio usporedbu između djelovanja duše u tijelu i djelovanja Duha u Crkvi:

«Uočite što duša čini u tijelu. Oživljava udove: očima gleda; ušima čuje; nosnicama miriše; jezikom govori; rukama djeluje; nogama hoda. Duša je istodobno u svim udovima. Tako žive. Svima daje život, službe pojedinima. Ne čuje oko; ne gleda ni uho ni jezik; ne govori ni uho ni oko. Ipak žive. Živi uho, živi i jezik. Dužnosti su različite, život zajednički. Tako je i s Božjom Crkvom. U jednim koji su sveti tvori čudesu, u drugim svetima govori istinu, opet u trećim svetima čuva djevičanstvo, bračnu čistoću – u jednim ovo, u drugim ono. Svatko obavlja svoje, ali svi žive zajedno. Što je pak duša u ljudskome tijelu, Duh je Sveti Kristovom tijelu. To je Crkva. Duh Sveti u cijeloj Crkvi vrši što duša čini u svim udovima jednog tijela».

Iz navedenog odlomka očita je Augustinova «somatska» koncepcija Crkve koju on preuzima od sv. Pavla (usp. 1Kor 12,12-30). No, on, kako vidimo, ne tvrdi da je Duh Sveti duša Crkve, nego da Duh Sveti vrši u Crkvi ono što duša čini u ljudskom tijelu.

Sintagma «Duh Sveti duša Crkve» poslužit će katoličkoj teologiji prije Drugog vatikanskog sabora da preko mjere naglasi božanski element u Crkvi tako da je došlo

do apsolutizacije njena institucionalna ustrojstva. To je uostalom bio plod višestoljetne kontroverze s protestantskom pneumatologijom koja je naglašavala djelovanje Duha izvan vidljivih struktura Crkve. Posttridentska katolička teologija naglašava prisutnost i djelovanje Duha unutar vidljive Crkve. Upravo jer je Duh u njoj trajno prisutan Crkva je živo evanđelje. No, ipak će se djelovanje Duha svesti na izvanredna iskustva, a tradicionalne mistične struje će se gotovo posvema osušiti. Tim isticanjem vidljive Crkve nasuprot njezinim nevidljivim, otajstvenim dimenzijama sve se više u kršćanskoj svijesti povećava prevlast crkvenog Učiteljstva i primat rimskog biskupa. Crkva se počinje poistovjećivati s Duhom Svetim prema načelu: izvan Crkve nema Duha Svetoga, a Crkva je u prvom redu hijerarhija. Ovim je uvjerenjem obilježeno prosječno pučko shvaćanje gotovo sve do danas i po tome je jedan od uzroka pasivnom potrošačkom mentalitetu u širokim slojevima kršćana. Tradicionalna katolička pneumatologija sadrži nepobitnu vjersku istinu da i crkvene strukture potpadaju pod djelovanje Duha Svetoga. On je izvor vidljivih i nevidljivih oblika crkvenog života. Ipak nedostaje joj smisao za izvanredno djelovanje Duha Svetoga, koji "puše gdje hoće". Duh Sveti nije tek počelo posvećenja pojedinca u Crkvi, nije ni samo jamac za nepogrešivost crkvenog Učiteljstva, nego trajno izgrađuje Crkvu dijeleći joj svoje darove nepredvidivo, gdje i kako hoće.

Drugi Vatikanski sabor će preuzeti izvornu Augustinovu misao te će je ugraditi u dogmatsku konstituciju o Crkvi - *Lumen gentium*: «Da se ipak neprekidno obnavljamo u Njemu (usp. Ef 4,23), učinio nas je dionicima svoga Duha, koji, budući da je jedan te isti u Glavi i udovima, čitavo tijelo tako oživljuje, ujedinjuje i kreće da su sveti Oci mogli usporediti Njegovo djelovanje s onim što ga vrši u ljudskom tijelu životno počelo ili duša» (LG 7).

Ističući *analogiju djelovanja* Duha u Crkvi s djelovanjem duše u tijelu Sabor se očito vraća izvornoj Augustinovoj misli. No to je i razumljivo budući da je sintagma «Duh Sveti duša Crkve» mogla dovesti do pogrešnog razumijevanja i pogrešnih zaključaka, odnosno do govora o «ekleziološkom monofizitizmu», što je pogrešno i teološki nedopustivo. Naime, na ontološkom planu duša s tijelom čini jedno biće. Prema tomističkoj filozofiji duša je «supstancijalna forma» te je njeno sjedinjenje s tijelom «supstancijalno», tj. bitno. Stoga se sva djelovanja – tjelesna, duševna i duhovna -, pripisuju jednom te istom subjektu, čovjeku. Duh Sveti pak ne tvori jedno biće s Crkvom. To je razlog zašto se Sabor zaustavlja na funkcionalnom planu.

Sjedinjenje Duha s Crkvom različito je i od sjedinjenja Riječi (Logosa) s Isusovim čovječstvom.³⁰ Ovo posljednje nazivamo hipostatsko sjedinjenje te je jedinstveno u povijesti spasenja. U osobi Isusa iz Nazareta dogodilo se je sjedinjenje dviju naravi, božanske i ljudske. Po tom sjedinjenju svi čini Bogočovjeka kao subjekt imaju Drugu božansku osobu. Sjedinjenje Duha s Crkvom ne dokida osobnost ljudskih subjekata u Crkvi s njihovom slobodom i odgovornošću, njihovom vjernošću

³⁰ Drugi vatikanski sabor ukazuje na analogiju između hipostatskog sjedinjenja u Kristu sa sjedinjenjem između Duha i Crkve, ali odbija govoriti o Crkvi kao «utjelovljenju Duha» ili o «trajnom Utjelovljenju»: «Društvo sastavljeno od hijerarhijskih organa i mistično Kristovo Tijelo, vidljiv zbor i duhovna zajednica, zemaljska Crkva i Crkva koja već posjeduje nebeska dobra, ne smiju se promatrati kao dvije stvari, nego one tvore jednu složenu stvarnost, koja je sastavljena od ljudskog i božanskog elementa. Stoga se ona ne malom analogijom uspoređuje s misterijem utjelovljene Riječi. Jer kao što božanskoj Riječi uzeta narav služi kao živi organ spasenja, s Njom nerazrješivo sjedinjen, na sličan način društveni organizam Crkve služi Kristovu Duhu, koji je oživljuje, za rast tijela (usp. Ef 4,16)» (LG 8).

i izdajama, svetošću i grešnošću. Stoga Crkva nije i ne može poput Isusa u svim svojim činima biti bezgrešna i sveta niti se njeni čini automatski mogu pripisati osobi Duha Svetoga. Zato se sintagma «Duh Sveti - duša Crkve» može koristiti samo na funkcionalnom, ali ne i na ontološkom planu. Duh je «duša Crkve» ukoliko je onaj koji Crkvu oživljuje; onaj koji je počelo svih čina svetosti i spasenja unutar Crkve te je ujedno i autor tih čina u duši svakog pojedinca unutar i izvan Crkve. On je počelo molitve (usp. Rim 8,26), ljubavi (usp. Rim 5,5; Kol 1,8), kreposti (usp. Gal 5,22; Rim 5,16-22); on je također počelo svakog služenja, svih službi i karizmi unutar naroda Božjega (usp. 1Kor 12-14). No, Duh nije samo onaj koji Crkvu oživljuje, nego je i onaj koji u Crkvi trajno prebiva. Crkva je hram Duha Svetoga. No, o ovom drugom vidu više će biti riječi u nastavku.

Ako je to tako ostaje nam odgovoriti kakav odnos vlada između Duha i Crkve. Što je Duh u odnosu na Crkvu te što je Crkva u odnosu na Duha Svetoga?

4.2. Duh je su-utemeljitelj Crkve

Katolička je teologija stoljećima naglašavala vezu između Krista i Crkve. O Kristu se govori kao o utemeljitelju i Glavi Crkve, a o Crkvi kao njegovu (mističnom) Tijelu koje nastavlja njegovo djelo spasenja. No nije uvijek bilo tako. Ovaj zaborav Duha dogodio se je posebno poslije otačkog razdoblja kad je Crkva postupno zaboravila ono što o odnosu Duh-Crkva govore spisi Novoga zavjeta, osobito Djela apostolska. Trebalo je sačekati drugu polovicu dvadesetog stoljeća da se iznova otkrije uloga Duha Svetoga u Crkvi te bogatstvo odnosa koji postoje između Duha i Crkve. Veliki poticaj dubljem razumijevanju tih odnosa dao je Drugi vatikanski sabor u dogmatskoj konstituciji o Crkvi – *Lumen gentium*. Jedan od prvih brojeva tog dokumenta posvećen je upravo odnosu Duh Sveti - Crkva. Duha se naziva posvetiteljem Crkve. Zbog važnosti tog broja donosimo ga u cijelosti:

«Kad je bilo svršeno djelo koje je Otac povjerio Sinu da ga izvrši na zemlji (usp. Iv 17,4), poslan je Duh Sveti na dan Duhova, da Crkvu neprestano posvećuje, i da tako oni koji vjeruju imaju po Kristu u jednom Duhu pristup k Ocu (usp. Ef 2,18). On je Duh koji daje život, ili izvor vode koja teče u vječni život (usp. Iv 4,14); 7,38-39); po njemu Otac oživljuje ljude koji su po grijehu umrli, dok njihova smrtna tjelesa ne uskrisi u Kristu (usp. Rim 8,10-11). Duh stanuje u Crkvi i u srcima vjernika kao u hramu (usp. 1Kor 3,16; 6,19), i u njima moli i daje svjedočanstvo o njihovu posinjenju (usp. Gal 4,6; Rim 8,15-16.26). On uvodi Crkvu u svu istinu (usp. Iv 16,13), ujedinjuje se u zajednici i službi, poučava je i vodi raznim hijerarhijskim i karizmatičkim darovima i uresuje je svojim plodovima (usp. Ef 4,11-12; 1Kor 12,4; Gal 5,22). Snagom Evanđelja čini da se Crkva pomlađuje i neprekidno je obnavlja i vodi k savršenom sjedinjenju s njezinim Zaručnikom. Jer Duh i Zaručnica kažu Gospodinu Isusu 'Dođi!' (usp. Otk 22,17). Tako se cijela Crkva pojavljuje kao 'puk skupljen u jedinstvu Oca i Sina i Duha Svetoga'» (LG 4).

Zasluga je Drugog vatikanskog sabora što se je Crkva počela shvaćati i doživljavati kao događaj Duha ili, kako to kažu teolozi, što se je dogodio prijelaz s «juridičke ekleziologije» na «ekleziologiju zajedništva». Premda, i to treba reći, nije bio mali broj teologa koji su zamjerali saborskim ocima da u koncilskim dokumentima nisu dostatno razvili odnos između pneumatologije i ekleziologije. No, o tom nešto poslije.

Istraživanja nekih katoličkih teologa, osobito Y. Congara, otkrila su kako Drugi vatikanski, progovorivši o odnosu Duh Sveti-Crkva, nije ustvari donio neku teološku novost. Naime, otkrili su da su crkveni Oci redovito u tumačenju trećeg članka *Creda* redovito smatrali da je Crkva djelo Duha Svetoga. U trinitarnoj strukturi *Creda* Ocu se pripisuje stvaranje, Sinu-Riječi otkupljenje, a Duhu Svetome posvećenje. A u posvećenje Duha Svetoga, što se ispovijeda u trećem članku vjerovanja, spada Crkva, krštenje, otpuštenje grijeha, općinstvo svetih, uskrsnuće tijela i život budućega vijeka. Od Tertulijana, preko Augustina pa do velikih srednjovjekovnih skolastika ispovijest vjere u Crkvu tumačena je kao ispovijest vjere u Duha Svetoga koji Crkvu ujedinjuje, posvećuje, čini sveopćom i apostolskom. Otkrivajući pneumatološku dimenziju Crkve Drugi vatikanski se je ustvari vratio na izvore. Istina je da Sabor nije izradio poseban dokument posvećen Duhu Svetome, ali se Duha u koncilskim dokumentima spominje 258 puta. No, puno važnija od samoga broja spomena Duha Svetoga u dokumentima je pneumatološka obojenost tih dokumenata, tako da je Y. Congar mogao reći da nam je Drugi vatikanski sabor «započeo davati pneumatološku dimenziju Crkve» te da je «posijao u Crkvi živo sjemenje koje je poslije donijelo ploda. Inače, tek nakon Koncila Congar je počeo razvijati svoju «pneumatološku ekleziologiju». Ovim se izrazom koristi on sam i to u korelaciji s «kristološkom ekleziologijom». Prije Drugoga vatikanskog koncila Congar je, u svojim prvim radovima posvećenima Crkvi, slijedio tomističku misao te je Crkvu predstavljao kao hijerarhijski ustrojeni organizam (sistem «četiri uzroka»). Tek će poslije Koncila razviti model Crkve kao zajednice koja svoj konstitutivni element ima u djelovanju Duha. Nakon dugogodišnjeg istraživanja odnosa između Duha Svetoga i Crkve Congar je ustvrdio da nema «dobre ekleziologije bez dobre pneumatologije, a zdravlje pneumatologije i svakog karizmatiskog pokreta nalazi se u njihovu odnosu prema kristologiji.

Temeljni događaj u utemeljenju Crkve, uz slanje Sina, jest slanje Duha, tj. događaj Duhova. Za velikog pravoslavnog teologa P. Evdokimova Duhovi «nisu tek posljedica niti nastavak utjelovljenja: Duhovi imaju vrijednost u sebi samima. Duhovi su drugi Očev čin. Otac šalje Sina, a sada šalje Duha Svetoga». (Inače je ovo izvorna misao sv. Ireneja koji veli da su Sin i Duh poput dviju ruku kojima Otac djeluje u ovome svijetu izvođeci spasenje i posvećenje; usp. *Adv. Haer.* V, 28,4). Uskrsli i na nebo uzašli Krist, kao veliki i vječni svećenik moli Oca da pošalje Duha Svetoga da dovrši njegovo djelo i izvrši svako posvećenje. Kao odgovor na ovu Kristovu velikosvećeničku molitvu Otac šalje Duha koji osobno silazi nad prvu zajednicu učenika te se tako rađa Crkva i započinju posljednja vremena. Makar je događaj Duhova povijesni događaj, ovu «povijesnost» valja ispravno razumjeti. Slično Kristovu uskrsnuću koje je također povijesni događaj, no ujedno ide daleko iznad povijesti na način da je trajno otvoren, u neprestanom događanju, tako se i događaj Duhova ne prestaje aktualizirati. Isusova velikosvećenička epikleza kod Oca čini od Crkve trajne Duhove. Na taj način se Duhovi predstavljaju kao cilj i svrha cjelokupne ekonomije spasenja. Duh nas u krilu Crkve čini sinovima Božjim (usp. Gal 4,6-7; Rim 8,14-16), a Crkvu vodi i potiče da uprisutnjuje kraljevstvo Božje u ovome svijetu kao što ga je uprisutnio Krist za vrijeme svoga zemaljskog života.

Ako je Crkva u sebi trajan događaj Duha (Duhova) ostaje pitanje na koji način Duh Crkvu oživljuje, sjedinjuje i izgrađuje, odnosno gdje u Crkvi možemo susresti stvarateljsku, oživljujuću i obnoviteljsku snagu Duha Svetoga. Odgovor na ovo pitanje zahtijevao bi puno više prostora od jednog kratkog izlaganja, zato se zadovoljimo posve kratkim odgovorom. Duha susrećemo u Crkvi u svim činima i

dogadajima koji su za Crkvu konstitutivni i izgrađujući. Iz navedenog br. 4 *Lumen gentium* te iz brojeva istoga dokumenta koji se odnose na proročku, svećeničku i kraljevsku službu u Crkvi, bilo pastira (usp. LG 25; 26; 27), bilo laika (LG 34; 35; 36) razvidno je da Duh daje život Crkvi *riječju* (Duh je autor Svetoga pisma koje je konstitutivni element Crkve – *služba propovijedanja*), *sakramentima* (Duh je ona unutarnja snaga koja sakramentima daje učinkovitost – *služba posvećivanja*) i *caritasom* (sva djela ljubavi u konačnici dolaze od Duha Svetoga – *služba upravljanja/služenja*). Ili, još kraće, i *institucije* i *karizme* unutar Crkve nalaze se pod oživljujućim djelovanjem Duha Svetoga. Naravno da je ovo djelovanje Duha Svetoga neodvojivo od djelovanja uskrsloga Krista. Prema sv. Pavlu, uskrsli Krist i Duh Sveti, makar u otajstvu Presvetoga Trojstva bili različiti, u povijesti spasenja tako su funkcionalno sjedinjeni da ih doživljavamo kao jedno. Kod Pavla formule «u Kristu» i «u Duhu» pojavljuju se kao sinonimi. Uskrsli Krist djeluje u svojoj Crkvi u i po Duhu Svetome, a koji sa svoje strane izgrađuje *Kristovo Tijelo*.

4.2.1. Duh čini Crkvu jednom, svetom, katoličkom i apostolskom

U *Vjeronanju* ispovijedamo vjeru u «jednu, svetu, katoličku i apostolsku Crkvu». Ako je Crkva djelo Duha, onda je Duh autor i onoga što Crkvu čini Crkvom, odnosno njena jedinstva, svetosti, sveopćosti i apostoliciteta. Ove četiri značajke, vlastitosti Crkve uzajamno se tumače te upućuju jedna na drugu. Prikazati ćemo ih kratko kao plod djelovanja Duha Svetoga i to onim redom kako ih ispovijedamo.

Crkva svoj najdublji izvor ima u otajstvu Presvetoga Trojstva koje je vrhovno počelo, izvor i model jedinstva i jedinstvenosti Crkve. Kao što je u trojstvenom zajedništvu Duh osobna sveza ljubavi između Oca i Sina te zajedno s njima tvori neizrecivo jedinstvo biti, analogno tome on je i osobno počelo jedinstva i zajedništva Crkve, jedan te isti i identičan u vjericima i u samome Kristu. Duh Sveti je «osoba u brojnim osobama (u Kristu i u nama)», kako ga naziva katolički teolog H. Mühlen. On je u svojoj poznatoj knjizi, *Una mystica persona*, izložio svoja razmišljanja o Duhu Svetome kao osobi te o njegovu odnosu prema Crkvi. Ukratko, u otajstvu Presvetoga Trojstva Duh je osoba u dvije osobe, a u Crkvi Duh je osoba u mnogim osobama. Duh je božanski *Mi* koji u otajstvu Trojstva povezuje božanski *Ja* (Otac je unutartrójstveni *Ja*) i *Ti* (Sin je unutartrójstveni *Ti*). U dijelu knjige posvećenu odnosu Duha i Crkve, Mühlen razvija svoju tezu božanskoga *Mi* proširujući je, na analogan način, na Crkvu u nadi da će pronaći ekleziološku dogmatsku formulu analognu onima prvih crkvenih koncila koje se odnose na odnos Trojstva i Krista. Kao što je Duh u Trojstvu sveza od osobe do osobe te time božanski *Mi*, na isti je način u Crkvi počelo jedinstva u snazi svoje identičnosti u Kristu i u kršćanima. On je jedna osoba u brojnim osobama, u Kristu i u kršćanima. Problem Mühlenove teorije je što je previše vezana za teoriju *Filioque*-a od koje polazi i na temelju koje je izrađena. U govoru u Trojstvu privilegira odnos Otac-Sin u zajedničkom odnosu s Duhom Svetim, dok u Trojstvu postoji jedinstvo i jednakost odnosa između triju božanskih osoba.

Za vrijeme Isusova zemaljskog života Duh je u punini prebivao na njemu. Nakon njegove proslave Uskrsli priopćava svoga i Očeva Duha kako bi oblikovao Njega, Krista u svakom vjerniku te od svih zajedno njegovo Tijelo.

Za Y. Congara Duh Sveti je za svakog pojedinog kršćanina i za sve skupa brojčano jedincato i temeljno počelo ostvarenja svega onoga što oni čine u Kristu, ne samo ukoliko su jedni drugima slični, nego i ukoliko su različiti. Duh je posljednji pokretač i promotor zajedništva; po počelu kreposti ljubavi potiče kršćane da žive u

uzajamnom služenju i ljubavi kao što i priliči udovima jednoga te istoga tijela. Taj je Duh «osobno isti koji djeluje u Isusu Kristu za spasenje čovječanstva, tj. za njegovo sjedinjenje u Bogu u jedinstvu ili zajedništvu Triju Osoba. Isus je, začat po Duhu Svetome, Duhom ispunjen, i svoje mesijansko djelo izvršio po Duhu... To je Duh koji djeluje u sakramentima, osobito u svim euharistijama. To je Duh koji sjedinjuje sve Crkve u samo jednu. To je Duh koji je u stvorenjima počelo svake svetosti, svakoga života, svakoga pobožanstvenjenja...».

Djela nam apostolska donose svjedočanstvo jedinstva, tj. zajedništva koje je vladalo u prvoj kršćanskoj zajednici: «Bijahu postojani u nauku apostolskom, u zajedništvu, lomljenju kruha i molitvama» (Dj 2,42). Jedinstvo i zajedništvo prve Crkve kao plod silaska Duha normativni su i egzemplarni za sve sljedeće naraštaje kršćana. Budući da je ovo crkveno jedinstvo istodobno i božansko i ljudsko vezano je za načela, a izraženo u vlastitim oblicima koji su plod i očitovanje Duha Svetoga. Jedinstvo Crkve se ponajprije očituje u jednoj vjeri (usp. Ef 4,4-5), potom u zajedništvu sakramenata, zajedničkom životu i djelovanju pod istim pastirima.

Duh Sveti je počelo svetosti Crkve. No, što je svetost i na koji je način Crkva sveta? Sam pojam «sveto» veže se isključivo za vjersko područje. «Sveto» je ono što je na neki način povezano s božanstvom. Etimologija riječi «svet», kako na hebrejskom tako i na grčkom, upućuje na ideju odvajanja, stavljanja na stranu, rezerviranja. Bogu pripada na bitan način, a svemu ostalom samo u odnosu na Boga. Svetost je sam Bog, njemu pripada u apsolutnom smislu, a označava samu njegovu božansku bit, njegovo nedostupno biće koje je posve drugačije i drugotno u odnosu na stvorena bića koja neizmjerljivo nadilazi. Drugim riječima, Bog je «svet» jer je u snazi svoje božanske biti uvijek, u svome bitku i djelovanju, savršeno identičan samome sebi, svome veličanstvu, svojoj dobroti i pravednosti.

U Isusu Kristu se božanska narav sjedinjuje s ljudskom te ju posvećuje. U snazi hipostatskog sjedinjenja s Drugom božanskom osobom Kristovo čovječstvo postaje «sveto», a sam Isus postaje «Svetac», izvor i darivatelj svetosti. Isus je «Svetac Božji» (usp. Dj 3,14) kako u svome biću, zbog hipostatskog sjedinjenja, tako i u svome djelovanju, zbog posvemašnjeg prijanjanja i podlaganja njegove ljudske volji božanskoj volji u poslušnosti i ljubavi. Ukratko, Isus je na osobit način svet jer je Bog postao čovjekom te jer Duha Svetoga posjeduje u punini. Vlastitu svetost Krist priopćava ljudima. On sam postaje naše posvećenje. Primiti njega, s njime se sjediniti znači sudjelovati u njegovoj svetosti (usp. 1Kor 1,30). U snazi i u ime Isusa Krista, koji u nama djeluje po krštenju i izlivanju Duha Svetoga, kršćanin je posvećen. Pavao piše Korinćanima da su se oprali, posvetili i opravdali u imenu Gospodina Isusa i u Duhu Božjemu (usp. 1Kor 6,11). Kršćanin postaje svet u krilu Crkve koja je «sveta» jer je Duh Sveti sjedinjuje s Kristom kao njegovo mistično tijelo.

Duh je Sveti počelo svetosti Crkve, ukoliko je nutarnji životni dinamizam Kristova mističnog tijela, kojega prožima, oživljuje i s Kristom sjedinjuje. Duh Sveti je sveza ljubavi Oca i Sina, ali je i vez ljubavi kojom nas, krštenike povezuje po Kristu s Ocem i međusobno. Duh nam priopćava svetost ukoliko nas sjedinjuje s Kristom te nas u njemu i po njemu čini dionicima božanskog života. Novi zavjet doduše ne govori o svetosti Crkve, no istu stvarnost izražava kroz govor o kršćanima hramovima Duha Svetoga (usp. 1Kor 3,16; 6,19; 2Kor 6,16) te zaručnici Kristovoj (2Kor 11,2). Makar Pavao govorio u singularu, tj. o kršćanima pojedincima gotovo je cjelokupna kršćanska tradicija u tome prepoznavala govor o cijeloj Crkvi.

Najveća i najdublja istina Crkve krije se u njenoj svetosti. Svetost je njen najrječitiji znak, najčišća ljepota, najsjajnije očitovanje, najuvjerljiviji dokaz, ono po

čemu je Crkva najbližnja svome božanskom Uzoru. U svecima i jedino u njima blista istinsko lice Crkve, ustvari lice samoga Duha Svetoga. Ovo je zanimljiva misao pravoslavnog teologa Vladimira Loskija koji veli da se Duh Sveti nalazi u trajnoj *kenozi* te da će tek o dovršenju kraljevstva Božjega Duh biti očitovan u pobožanstvenjenim osobama. Mnoštvo svetaca biti će njegova slika (usp. V. Loski, *Mistična teologija istočne Crkve*, KS, Zagreb, 2001., str. 220).

Poput drugih značajki Crkve i njen se katolicitet nadovezuje na trinitarni model te u Bogu nalazi svoj izvor. Bog Otac želi da se *svi* ljudi spase. Bog Sin to spasenje ostvaruje te čini učinkovitim za sve ljude. Postao je čovjekom te je svoju krv prolio «za mnoge» (Mt 26,28), gdje «za mnoge» znači ustvari «za sve». Drugi vatikanski sabor uči da su svi ljudi pozvani u novi Božji Narod. Nakon slanja Sina Bog je «poslao Duha svoga Sina, Gospodina i Životvorca, koji je za čitavu Crkvu, za pojedince i za sve koji vjeruju, princip sakupljanja i jedinstva... Ovaj značaj općenitosti, koji resi Božji Narod, dar je samoga Gospodina, po kojem Katolička Crkva s uspjehom i neprestano teži da okupi čitavo čovječanstvo sa svim njegovim dobrima pod Glavom Kristovom u jedinstvu Njegova Duha» (LG 13). Duh Sveti čini Crkvu «katoličkom-sveopćom» silazeći nad apostole te šaljući njih i njihove nasljednike po svem svijetu, udjeljujući karizme vjernicima te po njima izgrađujući Crkvu iznutra. U Crkvi Duh Sveti vrši djelo Kristovo, a ono se ostvaruje ponajprije unutar svake osobe. Duh, jedan te isti u svima, svakom pojedinom vjerniku priopćava Kristovo bogatstvo te čini da različiti darovi potiču jedinstvo, odnosno da darovi dani pojedincu obogaćuju čitavo Tijelo Crkve. Po Duhu Svetome katolicitet Crkve preuzima u sebe posebnosti bilo pojedinca bilo zajednice bez da ih razruši, nego ih oplemenjuje i usavršava tako da i sama Crkva postaje sve općenitija.

Napokon, Duh Sveti čini Crkvu «apostolskom». Apostolicitet Crkve odnosi se u prvom redu na njenu utemeljenost na Dvanaestorici koje je Gospodin poslao da nastave Njegovo djelo (usp. LG 18; 20). No, apostolicitet se ne tiče samo početaka Crkve. Apostolicitet je značajka koja je, akko tvrdi Congar, za «Crkvu dar milosti a ujedno i zadaća te koja čini da ona ispunja prostor između Alfa i Omega, osiguravajući kontinuitet od jednoga do drugoga i bitni identitet završetka i početka. Crkvu dakle valja promatrati u odnosu na porijeklo, ali i u odnosu na svršetak» (Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo. II*, nav. dj., str. 47).

U osiguranju ovog kontinuiteta i identiteta Crkve odlučujuću ulogu ima Duh Sveti. Djela nam apostolska svjedoče kako je od dana silaska Duha na prvu zajednicu učenika na djelu duboka povezanost djelovanja Duha i apostola tako da je Crkva rasla i razvijala se po zajedničkom, sjedinjenom djelovanju obaju uzroka, i Duha i apostola. Ne bez razloga Djela apostolska se nazivaju «Evandjelje Duha Svetoga». Iz poglavlja u poglavlje Luka opisuje zajedničko i suradničko djelovanje Duha i apostola u naviještanju Riječi, tj. u izgradnji prve kršćanske zajednice. Naravno, da u toj suradnji Duh ima primat (usp. primjerice Dj 4,31; 5,32; 6,3; 7,55; 8, 18.39; 9,31 itd.).

Kontinuitet i identitet Crkve proizlaze iz vjernosti njenim konstitutivnim načelima, a ukratko, prema Mt 28,19-20 i Dj 2,42, to su: zajedništvo vjere i ljubavi, zajedništvo sakramenata, zajedništvo u životu Crkve pod vodstvom apostola i njihovih zakonitih nasljednika te sveopće poslanje u ime Presvetoga Trojstva. Zajedništvo i kontinuitet u apostolicitetu, a po čemu je čitava Crkva apostolska, zajamčeni su prisutnošću uskrsloga Krista i njegova Duha koji *u* i *po* otajstvu Crkve ostvaruju Očev plan spasenja. Vjera u apostolicitet Crkve vjera je u Duha Svetoga koji Crkvu čini apostolskom. Ne samo zato što je Duh Sveti sišao na prvu zajednicu koja se je, djelovanjem i snagom Duha, dalje rasla i razvijala, nego jer apostolicitet kao

djelo Duha uključuje i zajedništvo s apostolima, a po njima i s njima zajedništvo s Ocem i Sinom (usp. 1Iv 1,3.7). Duh Sveti je počelo ovog zajedništva (usp. 2Kor 13,13).

Uloga Duha Svetoga u osiguranju kontinuiteta i identiteta između početka i svršetka je nadasve u njegovoj ulozi svjedoka i jamca. U ulozi svjedoka Duh Sveti osigurava trajnost i dinamizam memorije događaja spasenja, a ujedno osigurava i njihovu aktualizaciju po apostolskom poslanju (usp. Iv 15,26-27; Dj 5,32). Kao jamac Duh je Onaj koga je Otac obećao (Lk 24,49; Dj 1,4; 2,33); on je tumač Krista-Riječi i Kristovih riječi, Duh istine koji uvodi u svu istinu (Iv 14,16.26; 16,13). Pavao upozorava Timoteja: «Uzorom neka ti budu zdrave riječi koje si od mene čuo u vjeri i ljubavi u Kristu Isusu. Lijepi poklad čuvaj po Duhu Svetom koji prebiva u nama» (2Tim1,13-14). Duh je jamac autentičnosti u očuvanju i predaji (tradiciji) poklada vjere koji je Crkvi darovan. Apostolicitet Crkve ustvari je apostolicitet vjere, ali i služenja, svjedočanstva, poteškoća i napora koje su apostoli podnijeli u širenju Kraljevstva. A sve su to ostvarili snagom Duha Svetoga. Unutar ovog apostoliciteta smješta se «apostolsko nasljedstvo» biskupa, a koje se može ostvariti samo u okviru navedenog zajedništva. Drugi vatikanski sabor naučava da Duh tvori apostolicitet Crkve osiguravajući Crkvi apostolsko nasljedstvo: Apostoli «nisu imali samo različite pomoćnike u službi, nego su, da se misija njima povjerena nastavi poslije njihove smrti, ostavili kao oporuku svojim neposrednim suradnicima dužnost da nadopune i učvrste djelo od njih započeto, preporučujući im da paze cijelo stado u kojemu ih je stavio Duh Sveti da upravlja Božjom Crkvom» (LG 20).

4.3. Crkva je sakrament Duha

Zasluga je Drugoga vatikanskog sabora što je, progovorivši o odnosu Duha i Crkve, potaknuo teologe na plodonosno istraživanje tog odnosa te na izradu pneumatološke ekleziologije. Ako je Duh u odnosu na Crkvu njen su-utemeljitelj, Crkva je u odnosu na Duha sakrament. Tvrdnju da je Crkva «sakrament», «otajstvo», «znak i sredstvo spasenja» nalazimo na više mjesta u koncilskim dokumentima (usp. LG 1; 8; 9; 48; 59; SC 5; 26; GS 42; 45) te se ta tvrdnja ubraja u najvažnije koncilске ekleziološke tvrdnje (usp. W. Kaspera (usp. *La Chiesa come sacramento dello Spirito*, u: W. Kasper - G. Sauter, *La Chiesa luogo dello Spirito*, Queriniana, Brescia, 1980., str. 89, bilješka 28). Istina je da Sabor ne govori izričito o Crkvi kao o «sakramentu Duha Svetoga, no iz dokumenata jasno proizlazi da se sakramentalnost Crkve smješta u pneumatološki kontekst.

U konstituciji o svetoj liturgiji, *Sacrosanctum Concilium*, veli se da je «iz rebra Krista, usnulog na križu, proisteklo čudesno otajstvo čitave Crkve» (SC 5).³¹ Kao izvor navedene misli spominju se sv. Augustin (*Enarr. in Ps CXXXVIII,2*) te molitva poslije drugog čitanja na veliku subotu iz rimskog misala prije Sabora. Iz konteksta navedene molitve jasno je da «*sacramentum*» ne znači toliko «otajstvo» koliko «znak spasenja» i to ne u uskom smislu sedam svetih sakramenata, nego se odnosi na čitavu Crkvu («*totius Ecclesiae mirabile sacramentum*»). Sabor se ovdje očito poziva na otačku tradiciju koja je Crkvu predstavljala kao «sakrament jedinstva». Ovo je još očitije u br. 26. istog dokumenta gdje se kaže da «liturgijski čini nisu privatni čini; oni su slavlje Crkve koja je '*unitatis sacramentum*'» (SC 26). Crkva

³¹ Latinski izvornik je izričiti u spominjanju Crkve kao sakramenta: «Nam de latere Christi in cruce dormientis ortum est totius Ecclesiae mirabil sacramentum» (SC 5).

je dakle «otajstvo jedinstva – *unitatis sacramentum*», a sveza i počelo jedinstva unutar Crkve, kako smo pokazali i kako svjedoči sam Koncil (usp. UR 2), jest Duh Sveti. U dekretu o ekumenizmu, *Unitatis redintegratio*, Sabor izričito veli da Duh Sveti «prebiva u vjernicima, ispunja svekolicu Crkvu i njome ravna; on je tvorac onog čudesnog zajedništva vjernika i sve ih tako prisno u Kristu povezuje da je on počelo jedinstva Crkve (istaknuo M. P.)» (UR 2).

U dogmatskoj konstituciji o Crkvi, *Lumen gentium*, još je naglašeniji govor o Crkvi kao sakramentu (Duha). Na početku dokumenta Sabor uči «kako je Crkva u Kristu kao sakrament ili znak i oruđe najtješnjeg sjedinjenja s Bogom i jedinstva cijeloga ljudskog roda...» (LG 1). Ovdje je «*sacramentum*» protumačen sa «znakom-*signum*» te «oruđem-*instrumentum*», tako da je Crkva ujedno «znak spasenja» i «oruđe-instrument spasenja». Ovoj njenoj ulozi pridodaju se dva učinka: «sjedinjenje s Bogom» i «jedinstvo ljudskoga roda», a već smo vidjeli da se ni jedno ni drugo u povijesti spasenja ne mogu ostvariti bez Duha Svetoga. Izraz «u Kristu» ne stvara također poteškoće jer je pavlovski, a u pavlovskoj terminologiji «u Kristu» i «u Duhu» su sinonimi.

LG, u br. 9, još izričitije naglašava sakramentalnost Crkve: «Bog je sazvaio sve one koji gledaju s vjerom u Krista, početnika spasenja i počelo jedinstva i mira, i ustanovio je Crkvu, da bude svima zajedno kao i pojedincima *vidljivi sakrament* ovoga spasonosnoga jedinstva». U istom odlomku istog broja navodi se da je Krist Crkvu «stekao svojom krvlju, ispunio svojim Duhom, opskrbio prikladnim sredstvima vidljivog i društvenog jedinstva». Opet se jasno ukazuje na pneumatološku dimenziju Crkve kao «sakramenta». ³² Iz navedenoga jasno proizlazi da Drugi vatikanski sabor, na liniji Svetoga pisma i nauka crkvenih otaca, smatra da se nevidljivo otajstvo Duha Svetoga očituje konkretno vidljivim i povijesno prisutnim i djelujućim u društvenoj stvarnosti Crkve. U tom je pogledu osobito zanimljiv br. 8 istog koncilskog dokumenta u kojem se govori o analogiji između otajstva utjelovljenje Riječi s otajstvom Duha u Crkvi: Crkva je «sastavljena od ljudskog i božanskog elementa. Stoga se ona ne malom analogijom uspoređuje s misterijem utjelovljene Riječi. Jer kao što božanskoj Riječi uzeta narav služi kao živi organ spasenja, a Njom nerazrješivo sjedinjen, na sličan način društveni organizam Crkve služi Kristovu Duhu, koji je oživljuje, za rast tijela (usp. Ef 4,16)» (LG 8).

Sabor preuzima otačku misao po kojoj je Kristova ljudska narav, čovječstvo *organum* kroz koji teče *dynamis, energia* samoga Logosa-Riječi. Sabor se koristi ovom analogijom kako bi naglasio djelovanje Duha Svetoga u društvenom organizmu Crkve. Kao što je ljudska narav *organum* Logosa, tako je Crkva *organum* Duha Svetoga. Ovdje *organum* ne treba razumjeti samo kao «instrument», nego i kao «sakrament» jer je riječ o «organu spasenja», tj. o znaku koji proizvodi spasenje. Vječna Riječ-Logos se stvarno očituje u uzetoj ljudskoj naravi te se po njoj čini ljudima dostupnom i shvatljivom. U tom smislu čovjek Isus je Prsakrament našega spasenja. Na sličan je način i Crkva znak ili sakrament Duha Svetoga koji se očituje po društvenom organizmu Crkve tako da ona sama postaje opći sakrament spasenja za čitavo čovječanstvo.

³² Ovu će pneumatološku dimenziju sakramentalnosti Crkve Sabor s jednakom očitošću ponoviti i u br. 48. i 59.: «Kad je Krist bio podignut od zemlje..., poslao je na učenike svoga Duha koji oživljuje, i po njemu je ustanovio svoje Tijelo, koje je Crkve kao *opći sakrament spasenja* (istaknuo M. P.)» (LG 48). A u br. 59 se veli: «Budući da se Bogu svidjelo da tajnu (tj. *sacramentum* – Crkvu, nap. a.) ljudskog spasenja ne očituje prije negoli izlije od Krista obećanoga Duha...»

Iz poimanja Crkve kao sakramenta Duha proizlaze važne eklesiološke postavke. Ponajprije Crkva se ne može shvaćati kao nastavak, tj. novo izdanje Isusove povijesti, nego ju treba promatrati kao događaj njegova Duha. A to znači da se odnos između Isusa i Crkve ne može svesti na odnos između utemeljitelja i njegove institucije u smislu povijesnog nasljedstva (Isus je prestao, njegovo djelo nastavlja Crkva, tj. Isus prije, Crkva poslije). Između Isusa i Crkve također vlada odnos sakramentalnosti: prije Isus koji pripravlja Crkvu, a potom Isus koji u snazi svoga Duha živi i prebiva u Crkvi. Ne postoji Crkva bez Duha, kako to često zamišljaju sociolozi i svjetovni tumači fenomena Crkve. No isto tako ne postoji Duh bez Crkve, u smislu da kao što se je Duh vezao za čovječstvo Isusa iz Nazareta te je na njemu počivao u punini, tako se Duh veže za Njegovo mistično Tijelo Crkvu. Ovo dakako opovrgava protestantska pneumatologija koja postavlja tezu da se Crkva nalazi samo ondje gdje djeluje Duh, ali da ne vrijedi i obratno, naime da Duh djeluje samo ondje gdje je Crkva. Dakako, to ne znači da Duh ne djeluje i izvan vidljivih granica Crkve. Pneumatološka vizija Crkve, kao ljudske stvarnosti prožete prisutnošću i djelovanjem Duha, pomaže da se izbjegnu dvije najteže eklesiološke zablude: *naturalizma* koji promatra Crkvu kao isključivo ljudsku organizaciju, kao društveni organizam, a ne kao sakrament Duha, te *misticizma* koji pre naglašava nadnaravni i nevidljivi element u Crkvi da podcjenjuje ono ljudsko u njoj. Papa Lav XIII., u enciklici *Satis cognitum*, te dvije zablude uspoređuje s najtežim kristološkim zabrudama, naime s nestorijanizmom i monofizitizmom. Inače, papa Lav XIII., zabrinut za jedinstvo Crkve, objavljuje encikliku *Satis cognitum* (1896. god.) te u njoj upozorava na kriva poimanja Crkve: «Nalaze se u velikoj i to opasnoj zabludi oni koji si Crkvu zamišljaju prema svom sudu i prikazuju je kao skrivenu i nikako vidljivu; isto tako i oni koji je smatraju za neku ljudsku ustanovu, uređenu nekakvim propisima i vanjskim obredima, i bez trajnog učešća u darovima Božje milosti, bez onih činjenica koje svakidašnjim i otvorenim značenjem svjedoče o životu koji ona crpi iz Boga. Naime, da bi ijedno od toga mogla biti Crkva Isusa Krista, isto je tako nemoguće kao da se čovjek sastoji samo od tijela ili samo od duše. Za pravu je Crkvu potrebno ujedinjenje i spajanje toga dvoga kao dijelova, gotovo kao što je za ljudsku narav (potrebno) unutarnje spajanje duše i tijela» (navedeno prema: DH 3301).

Ako Crkvu nije moguće poistovjetiti s Duhom isto je tako ne treba Duhu suprotstavljati. Crkva nije posve duhovna niti je Duh (Crkva nije utjelovljenje Duha), no ona nije ni posve različita od Duha. Između Crkve i Duha postoji odnos blizine, ali i distance. Duh je, kako rekosmo, su-utemeljitelj Crkve, a Crkva je sakrament Duha. Ona je jednostavno, kako veli W. Kasper, *samo* sakrament Duha. Makar su događajem Duhova započela posljednja vremena te se u Crkvi događaju trajni Duhovi, ipak Crkva po sebi nije dovršenje Duhova. Crkva nema svrhu u samoj sebi, nego se nalazi u službi stvarnosti koja je iznad nje, ali ujedno i unutar nje same, naime nalazi se u službi kraljevstva Božjega. Stoga je ona među-stvarnost u kojoj je Duh stvarno prisutan, ali kao zalog i prvina koja vodi Crkvu da ide iznad sebe same, da teži ostvarenju punine one stvarnosti koju nazivamo kraljevstvo Božje. Paradoksalno, rad na širenju i izgradnji Kraljevstva suobličuje Crkvu stvarnosti u čijoj se službi nalazi, s tim da će, kad ostvari cilj kojemu služi, sama nestati.

Ova privremenost i posrednički značaj Crkve trajan su poziv Crkvi da se preispituje, da se obnavlja, da provjerava koliko je otvorena i podložna poticajima koji joj dolaze od njena Su-utemeljitelja. Drugim riječima, kao *vidljivi i opći sakrament spasenja* Crkva je pozvana da, čitajući znakove vremena u kojem živi, i

sama postane *znak* za svijet kojemu je poslana služiti i kojemu treba pomoći da postane svjestan sebe «u Duhu» te da se ostvari u slobodi i ljubavi.

Crkva je stvarnost koja proizlazi *ex Trinitate et ex hominibus*; otajstveno proširenje od vječnosti Trojstva u vrijeme ljudi. Ona je na zemlji ostvarenje zajedništva između Oca, Sina i Duha Svetoga. U ovoj trinitarnoj i unitarnoj strukturi Crkve ne bi trebalo postojati suprotstavljanje između karizme i institucije, između «duhovne» i «institucionalne» Crkve, između «hijerarhijske» i Crkve «zajedništva». Upravo poimanje Crkve kao sakramenta Duha, pomaže da se prevlada isključivo suprotstavljanje *institucije* i *karizme*. Crkva je, kako veli *Gaudium et spes*, «zajedno i zemaljski i nebeski grad» (usp. GS 40). Ovaj dvostruki vid Crkve često je služio onima koji na sociološki način proučavaju fenomen Crkve da u njoj prepoznaju dvostruku polarizaciju Crkve-institucije i Crkve-događaja, svodeći prvu na Krista, a drugu na Duha Svetoga. No, Crkva je ujedno i institucija i događaj te pod oba vida ovisi i o Kristu i o Duhu, budući da je Duh su-utemeljitelj i institucije, kao što je Krist začetnik zajedništva i svake karizme. Potom, ne smije se zaboraviti da je i služba u Crkvi jedna od karizmi kojima se Crkva izgrađuje, a kao takva ona je dar Duha (usp. 1Kor 12,8-10.28-30). Sigurno da u Crkvi postoji napetost između institucije i karizme, no u konačnici ona je plod dvostruke značajke Duha. Naime, Duh proizlazi od Riječi, a ujedno je Osoba različita od Riječi, što kao posljedicu ima napetost koja u jedinstvu Crkve postoji između institucije i karizme, između povezanosti i slobode.

Poimanje Crkve kao sakramenta Duha očito nije baš bezazleno kao što bi se moglo činiti na prvi pogled. Naime, ovakvo poimanje korigira gore izloženo poimanje po kojem je Duh Sveti duša tijela Crkve, a što je djelovanje Duha Svetoga svodilo samo na Katoličku Crkvu i to na njenu hijerarhijsku strukturu. U takvom poimanju nije bilo prostora za karizmatiku stvarnost ni za ekumensku dimenziju same Crkve, a još manje za djelovanje Duha u svijetu, izvan vidljivih struktura Crkve. Dovoljno je spomenuti već donesenu tvrdnju Pija XII. da Duh odbija stanovati u udovima koja su potpuno odcijepljena od tijela (usp. *Mystici corporis*, u: DH 3808).

Poimati i živjeti Crkvu kao sakrament Duha znači biti spreman na neočekivane poteze Duha, na improvizaciju i promjene, jer Duh puše gdje hoće (usp. Iv 3,8). Ovo ima nužne posljedice ne samo za Crkvu u cjelini, nego i za život svakog pojedinog kršćanina. Pavao definira kršćanina kao onoga koga vodi Duh Božji (usp. Rim 8,14). Svaki kršćanin ukoliko zaista želi biti istinski kršćanin, najprije treba biti duhovni čovjek, otvoren vodstvu i poticajima Duha. To je njegovo najdublje zvanje i poslanje. No, mnogo je lakše hoditi utrtim stazama, posezati za gotovim rješenjima, činiti ono što zahtjeva konkretna služba i poslušnost. Kasperove riječi da Duh Sveti u Crkvi smeta i «konzervativcima» i «progresistima», makar su napisane sredinom 70-tih, aktualne su stoga i danas.

Zaključak

Otački, augustinovski izričaj da Duh Sveti vrši u Crkvi onu ulogu koju u tijelu vrši duša poslužio je crkvenom Učiteljstvu (Lav XIII., Pio XII.) da progovore o Duhu kao duši Crkve. Poimanje Duha kao duše Crkve dovelo je do reduciranog poimanja prisutnosti i djelovanja Duha Svetoga u Crkvi i svijetu koje je svedeno isključivo na Katoličku Crkvu i to posebno na hijerarhiju. Na sreću, Drugi vatikanski sabor se je vratio na izvore te je u govoru o Crkvi, na temelju biblijskih i otačkih tekstova, progovorio o odnosu Duha i Crkve.

Iz saborskih dokumenata i istraživanja katoličkih teologa nakon sabora proizlazi spoznaja da katolička ekleziologija mora nužno imati pneumatološku dimenziju, a obje, i ekleziologija i pneumatologija, svoje kristološko usmjerenje. Ispovijest vjere u Crkvu ispovijeda se u trećem članku vjerovanja posvećena Duhu. Time se ispovijeda i priznaje da je Duh autor, tj. su-utemeljitelj Crkve. Kao su-utemeljitelj Crkve, Duh je autor onih značajki koje Crkvu čine Crkvom, naime njena jedinstva, svetosti, katoliciteta i apostoliciteta.

Ako je Duh su-utemeljitelj Crkve, počelo njena jedinstva, svetosti, sveopćosti i apostoliciteta, Crkva je u odnosu na Duha sakrament, znak i instrument spasenja. Poimanje Crkve kao sakramenta Duha nosi sa sobom velike posljedice kako za Crkvu u cjelini tako i za svakog pojedinog vjernika. Budući da je sakrament Duha Crkva je pozvana biti Duhu otvorena, biti spremna na nepredvidivo, na iznenađenja Duha, na nove putove. Isto, dakako, vrijedi i za svakog pojedinog kršćanina.

5. DUH SVETI SUTVORI CRKVU³³

*«Gdje je Crkva ondje je i Duh Božji; gdje je
Duh Božji tamo je i Crkva i svaka milost»
(sv. Irenej, Adv. Haer. 3,24,1)*

O suodnosu Duha i Crkve moguće je, i mora se, progovoriti i na drugi način, onako kako je taj suodnos tumačila i predstavljala prva Crkva. Naime, Simboli vjere prve Crkve satkani su iz tri dijela: 1. Božje jedinstvo i trojstvo; 2. Kristovo utjelovljenje-muka-smrt-uskrснуće; 3. Duh Sveti i Crkva. U carigradskom vjerovanju (381.), riječima Nicejskog sabora (325.) dodana je pneumatološka klauzula: «I u Duha Svetoga, Gospodina i Životvorca». No, ovom je dodan i ekleziološki dodatak kao nastavak pneumatološkog. I istočna i zapadna teologija promatrale su ekleziološki dodatak u jedinstvu s pneumatološkim, tj. Crkvu promatraju kao djelo Duha Svetoga, u značenju, kako ga donosi sv. Toma Akvinski: «Vjerujem u Duha Svetoga kao onoga koji posvećuje Crkvu» (S. Th. II-II, q. 1, a. 9 ad 5). Na početku predavanja spomenuli smo razloge zaborava Duha u zapadnoj teologiji.

5.1. Duh Sveti su-tvori Crkvu

Govoreći o Crkvi Y. Congar je napisao: «Crkva je djelo Duha Svetoga: on joj je su-utemeljitelj» (*Credo nello Spirito santo*, 3 sv., Brescia 1981-1983, II, str. 9). Ovom je rečenicom Congar veoma zgodno izrazio bogatstvo odnosa i sveza koji povezuju Duha i Crkvu.

Katolička apologetika je stoljećima povezivala Crkvu s pret-pashalnim Isusom. Danas neki teolozi (Kueng, Boff) nastoje minimizirati povezanost Isusa i Crkve. Govor o tom odnosu veoma je osjetljiv: ne može se negirati da je Isus za vrijeme svoga zemaljskog života predvidio i htio Crkvu te da joj «udario temelje», tj. ustanovio temeljnu jezgru – Dvanaestoricu. Istina je pak i to da se samo s izljevom Duha može reći da je Crkva «rođena» (DeV 25). Ova nas činjenica potiče da dublje

³³ Usp. F. Lambiasi, nav. dj., str. 227-274.

razmišljamo o spasenjskom značenju *Duhova*. Često je teologija promatrala događaj *Duhova* kao dodatak Kristovu djelu otkupljenja. «Duhovi nisu jednostavna posljedica niti nastavak utjelovljenja; *Duhovi* imaju vrijednost u sebi; to je *drugi Očev čin*: on šalje Sina te na *Duhove* šalje Duha Svetoga», P. Evdokimov). Krist veliki svećenik, nakon uzašašća, moli Oca da pošalje Duha Svetoga (usp. Iv 14,16) te kao odgovor na ovu velikosvećeničku molitvu, Otac šalje Duha, tj. događaju se *Duhovi*. Kristovo je uzašašće time najizvrsnija epikleza, zaziv Duha: Duh Sveti dolazi u osobi te se rađa Crkva, počinju posljednja vremena: «To je ono što je rečeno po proroku Joelu: u posljednje dane, govori Bog...» (Dj 2,16sl).

Duhovi su povijesni događaj, no 'povijesnost' tog događaja treba ispravno promatrati. Kao što se Isusovo uskrsnuće događa u povijesti, ali ide iznad povijesti te se ne može u nju zatvoriti, nego je uvijek otvoreno, tako se i *duhovi* uvijek iznova događaju, premda su oni prvi *duhovi* jedinstveni u smislu početka. Isus nas zagovara kod Oca: «Njegova trajna epikleza kod Oca čini od Crkve po sakramentima trajne *duhove*» (P. Evdokimov). Duhovi su cilj i svrha ekonomije spasenja: «Cilj i odredište cjelokupnog djela spasenja ostvarena po Kristu je da vjernici prime Duha Svetoga» (Šimun Novi Teolog, *Govor* 38). Znakovito je da se na Istoku događaj *Duhova* slavi u nedjelju posvećenu Presvetom Trojstvu, dok je Duhu Svetome posvećen sljedeći ponedjeljak. Za vrijeme liturgije ikona Trojstva je svečano izložena usred hrama, što ima duboko mistagoško značenje. Promatrajući ikonu vjernici u njoj kontempliraju «apsolutnu crkvu triju božanskih Osoba» (Evdokimov), tako da liturgija u Duhu sjedinjuje nebesku Crkvu s ovom zemaljskom, koja je «tijelo Trojice» (Tertulijan, *De Baptismo* 6).

Odnos Crkva-Duh u NZ-u se izražava kroz sliku *hrama*: Crkva je hram Duha. Za razliku od Kumranske zajednice, u kojoj onaj tko u nju uđe već posjeduje božanskog duha od rođenja te se treba očistiti samo od izvanjskih onečišćenja, u krštenju krštenik prima Duha Svetoga kao «zalag» buduće slave. U kršteniku stvarno prebiva Duh (1 Kor 6,19), isti Duh koji ispunja cijelu zajednicu: «Ne znate li da ste hram Božji te da Duh Božji prebiva u vama?» (1 Kor 3,16). Proslavljeni Gospodin udjeljuje Duha po čijem se djelovanju rađa ona sveta zgrada Božja u kojoj se kršćani izgrađuju kako bi postali «Božje boravište u Duhu» (Ef 2,20-22). U ovoj je građevini Krist zaglavni i živi kamen; sjedinjujući se s njim i vjernici se ugrađuju «kao živo kamenje u duhovni Dom za sveto svećeništvo da prinose žrtve duhovne ugodne Bogu» (1 Pt 2,5).

Crkveni su oci jako naglašavali odnos Crkva-Duh. Za njih je Crkva sve drugo doli lijepa i savršena stvarnost, u koju bi Duh ulazio kao u već dovršenu građevinu. Duh nije nekakva inertna snaga koja bi Crkvu poticala da obnavlja samu sebe. Duh je onaj koji je oživljuje i neprestano čini plodnom. Crkva se nalazi ondje gdje «cvjeta Duh» (Hipolit Rimski, *Traditio apostolica* 35 i 41). Sv. Irenej se koristi slikom dviju ruku, tj. Bog ima dvije ruke kojima djeluje u ovome svijetu: Logos i Duh. Isti Irenej piše: «Crkvi je povjeren dar Božji kao dah oblikovanom stvorenju, kao bi svi udovi, imajući udjela na tom daru, bili oživljeni. U njoj je položeno zajedništvo s Kristom, tj. Duh Sveti, zalag nepropadljivosti, potvrda naše vjere te stuba našeg uspona Bogu» (*Adv. Haer.* 3,24,1). U otačkom je razmišljanju prisutnost Duha izričito povezana s jedincatošću Crkve: «kad Duh ne bio prisutan – veli sv. Ivan Zlatousti – Crkva ne bi bila čvrsto jedinstvo; ako je Crkva čvrsta u svome jedinstvu, znak je prisutnosti Duha» (*Orat. In Pentec.* 4). Kod Augustina sveza Duh-Crkva ostvaruje se preko pojma *caritas* ili *communio*: kao stvorenje Duha, Crkva je «dar» Božje ljubavi koja spaja ljude kao zajednicu u ovome svijetu. Stoga, za Augustina, raskol nije jednostavno

disciplinarna stvar, nego istinska pneumatološka hereza: izići iz ovog «prebivališta» ljubavi znači 'ne' izrečen Duhu Svetome. No, to ne znači da je Hiponac upao u neku vrstu automatizma po kojoj bi netko tko je u Crkvi automatski imao *caritas*. Ipak, se bez sumnje ostvaruje obrnuta situacija: tko svojevolumino napušta Crkvu, taj se nalazi izvan *caritasa*. Za Augustina pneumatološko poimanje Crkve dovodi do odbacivanja kao apsurdne hipoteze o sukobu nekakve duhovne i institucionalne Crkve. Augustin postavlja temeljnu tvrdnju: «Netko ima toliko Duha koliko ljubi Crkvu!» (*In Io.* 32,8).

Pozivajući se upravo na neke tvrdnje sv. Augustina pretkoncilska je teologija i crkveno Učiteljstvo razvilo govor o Duhu Svetome kao duši Crkve. Ovu je formulu upotrijebio papa Leon XII. u *Divinum illud munus* (1897.): «Ako je Krist glava Crkve, Duh Sveti je njena duša» (DS 3328), a dodatno ju je razvio papa Pio XII. u *Mystiuci Corporis* (DS 3808). Navedena formula može dovesti do «ekleziološkog monofizitizma», tj. do poimanja Crkve koje toliko naglašava njen 'božanski' element da apsolutizira njenu institucionalnost. Ova se formula ne sviđa protestantima jer u njoj vide opasnost da se na minimum svede karizmatička dimenzija Crkve kao i njena ekumenska dimenzija, jer se Rimsk crkva promatra kao isključivo polje djelovanja Duha. Pape Leon XII. i Pio XII. se u svom govoru pozivaju na sv. Augustina. No, on ustvari nije rekao da je Duh Sveti duša Crkve, nego da ono što duša čini u tijelo to Duh čini u Crkvi (usp. *Serm 267,4* – Augustin uspoređuje funkcioniranje duše u tijelu po sposobnostima tijela s djelovanjem Duha u Crkvi). Sv. Toma, kad govori o ovom «somatskom» poimanju Crkve kaže da se radi o sličnosti, tj. o analogiji koja se ne temelji na samoj naravi onih na koje se primjenjuje, nego na njihovu načinu djelovanja.

To je razlog zbog kojeg LG ne preuzima navedene tvrdnje, nego jednostavno kaže da nas je Krist «učinio dionicima svoga Duha, koji, budući da je jedan te isti u Glavi i udovima, čitavo tijelo tako oživljuje, ujedinjuje i kreće da su sveti Oci mogli usporediti Njegovo djelovanje s onim što ga vrši u ljudskom tijelu životno počelo ili duša» (LG 7g). Navedeno treba shvatiti u funkcionalnom smislu. Na ontološkom nivou, duša tvori jedno biće s tijelom. U tomističkoj filozofiji duša je «supstancijalna forma» te je njeno sjedinjenje s tijelom «supstancijalno». No Duh Sveti ne tvori s Crkvom jedno biće. Sjedinjenje Duha s Crkvom je različito i od sjedinjenja Riječi s Isusovim čovječtvom (hipotatsko sjedinjenje): po ovom sjedinjenju svi čini Bogočovjeka za subjekt imaju drugu božansku osobu te su time neizmjerni i za nas spasenjski. Sjedinjenje Duha s Crkvom u stvarnosti je sjedinjenje «saveza», koji ne dokida osobnost ljudskih subjekata u Crkvi s njihovom slobodom i odgovornošću, vjernošću i izdajama, poticajima svetosti i grješnosti. Stoga Crkva nije sva sveta poput Isusa te svi njeni čini nisu automatski čini Duha Svetoga.

Odnos Duh-Crkva, promatran iz perspektive Crkve, bilo bi možda najbolje izraziti kategorijom *sakramenta*. Istina je da Drugi vatikanski ne predstavlja Crkvu izričito kao «sakrament Duha»; no istina je i to da se sakramentalnost Crkve smješta unutar pneumatološkog obzorja. Dovoljno je pogledati SC gdje se stvar više podrazumijeva nego je to izričito rečeno, kao, primjerice u br. 5, gdje je rođenje Crkve povezano s otvorenim bokom rassetoga na križu. U br. 26 Crkva se naziva «otajstvom jedinstva», jasno aludirajući na Duha kao «svezu jedinstva». Ovi elementi preuzeti su u LG. Govoreći o analogiji između teandričke konstitucije Crkve i utjelovljene Riječi (usp. LG 8), pravi se paralela između Kristove ljudske naravi i društvenog organizma Crkve: «Stoga se ona (Crkva) ne malom analogijom uspoređuje s misterijem utjelovljene Riječi. Jer kao što božanskoj Riječi uzeta narav služi kao živi organ spasenja, s Njom nerazrješivo sjedinjen, na sličan način društveni organizam Crkve

služi Kristovu Duhu, koji je oživljuje, za rast tijela (usp. Ef 4,16)» (LG 8). Crkva je *organum* Duha, kao što je, prema otačkom naučavanju, Kristovo čovječstvo organ u kojem teče *dynamis*, energija druge božanske Osobe.

Kako vidimo, mistično sjedinjenje između ljudskih osoba i Duha Svetoga modelirano je na temelju osobnog sjedinjenja koje postoji u Kristu između uzete ljudske naravi i božanske osobe Riječi. I u br. 9 LG sakramentalnost Crkve smješta se u pneumatološki okvir. Tu se govori kako je Crkva vidljivi sakrament spasenjskog zajedništva ljudi s Bogom i između njih samih, ukoliko je Krist «stekao Crkvu svojom krvlju i ispunio svojim Duhom» (LG 9c). U br. 48 se izričito kaže da poslanje Duha ima za učinak ustanovu Crkve kao «općeg sakramenta spasenja» (LG 48b). Stvar je još jasnija u br. 59: «Bogu se je svidjelo da tajnu ljudskog spasenja (*humanae salutis sacramentum*) ne očituje prije negoli izlije od Krista obećanoga Duha» (LG 59).

Možemo reći da se Drugi vatikanski nalazi na linija svetopisamskog nauka, po kojem se nevidljivo otajstvo Duha čini vidljivim i povijesno djelatnim u društvenoj stvarnosti Crkve. Podsjetimo na opis Duhova iz Djela (usp. Dj 2,1 sl.) ili na Pavlove jasne tvrdnje kada govori o očitovanju ili pokazivanju Duha (usp. 1 Kor 2,4; 1 Kor 12,7). Crkva je dakle «očitovanje Duha» kao što je, uz dakako navedene razlike, Kristovo čovječstvo očitovanje Logosa. I kao što je Kristova ljudska narav bila organ Logosa, tako je ljudska stvarnost Crkve, tj. ljudske osobe 'organ' Duha Svetoga. Drugim riječima, «društveni, vidljivi sastav Crkve je *terminus* poslanja Duha Svetoga, nevidljivoga i nestvorenoga, upravo kao što je Isusova ljudska narav *terminus* poslanja Logosa, također nevidljivoga i nestvorenoga» (H. Muehlen, *Una persona mystica*, Roma 1968, str. 485). Iz ovakvog poimanja Crkve kao sakramenta Duha proizlaze neke veoma važne posljedice.

a) Crkva se ne može promatrati kao čista re-edicija, ponavljanje Isusove povijesti, nego je treba promatrati kao *događaj Duha*. Drugim riječima, odnos između Isusa i Crkve ne može se svesti na odnos između nekog utemeljitelja i njegove institucije, tj. na odnos povijesnog nasljeđa: najprije Isus, a potom dolazi Crkva. Ovdje je riječ o odnosu sakramentalnosti: najprije Isus koji pripravlja Crkvu, a potom dolazi Isus u Duhu koji živi u Crkvi. Bez dara Duha ne postoji crkveno «mi» (usp. Dj 15,28). Ne postoji Crkva bez Duha, kao što to smatra određena sociološko sekularistička tumačenja. Gdje je Crkva t je i Duh! Premda se Duh ne može svesti na Crkvu, ipak se može reći da nema Duha bez Crkve, kao što bi to htio određeni spiritualizam i lažni misticizam: «Gdje je Duh Božji tu je Crkva i svaka milost», pisao je sv. Irenej (*Adv. Haer. 3,24,1*). Naime, ne mogu se odvojiti Krist i Duh Sveti: «Sve ono što se događa po Duhu, događa se također po Kristu» (sv. Toma Akvinski).

Posljedično, anamneza (*anamnesis*) ne blokira Crkvu u nekakvom povratku natrag, nego je potiče prema *epiklezi*, gura je uvijek naprijed. To je razlog zbog kojeg je Crkva uvijek jedna te ista, a istodobno uvijek je nova: identična je samoj sebi, ali ne identitetom kamena, nego živućeg bića. Događaj spasenja je milost koja se nikad ne ponavlja, u vremenu i prostoru, nego je uvijek znak slobodnog i neprogramiranog pohođenja Duha. Duh trajno ostaje vjeran sebi i svome načinu djelovanja: čak i onda kad se njegovo pohođenje podlaže trajnim zakonima povijesti spasenja – koji su ustvari njegovi –; i onda kad se slobodno dariva po znakovima koje je ustanovio, kao što su sakramenti ili apostolsko nasljeđe, Duh je uvijek nov i iznenađujući. U sakramentalnim slavljinama kao i u velikom sakramentu – Crkvi, neponovljivi događaj Isusa Krista obnavlja se ne samo na uvijek nove načine, sukladno novim ljudskim situacijama, nego i s uvijek novim mogućnostima, zahvaljujući neiscrpoj plodnosti i

bogatstvu Duha. To znači da Crkva treba znati valorizirati vlastitu memoriju kako bi se trajno otvarala djelovanju Duha. Samo će tako uspjeti biti vjerna Isusu, koji je jučer, danas i uvijek jedan te isti. Samo na taj način 'memorija' neće prijeći u 'nostalgiju' za zlatnim vremenima.

b) Pneumatološka vizija Crkve, kao ljudske stvarnosti prožete prisutnošću Duha, pomaže nam da izbjegnemo dvije teške ekleziološke pogriješke: onu *naturalizma* koji vidi Crkvu kao običnu ljudsku organizaciju, kao društveno tijelo a ne kao otajstvo Duha Svetoga; i drugo suprotnu prvoj, pogriješku *misticizma* koji toliko naglašava njen nadnaravni i nevidljivi element da podcjenjuje ljudski. O ovim dvjema pogriješkama govori enciklika pape Leona XIII., *Satis cognitum*, te ih uspoređuje s najtežim kristološkim herezama, onom nestorijanizma i monofizitizma.

Crkvu se ne smije poistovjećivati s Duhom niti je suprostavljati Duhu. Crkva nije «sva» Duh (ona nije utjelovljenje Duha); Crkva nije ni «posve druga» u odnosu na Duha. Ona stoji u odnosu i približavanja i udaljavanja od Duha; ona je *samo* sakrament, tj. učinkoviti znak prisutnosti Duha. Crkva nisu dovršeni Duhovi, mada su Duhovi već započeli. Ona nije niti posvema transparentna Duhu, jer živi povijest označenu grijehom svojih članova. Duh je Sveti u njoj stvarno prisutan, ali kao zalog i prvina koja pomaže Crkvi da nadiđe samu sebe, da ide prema onoj punini stvarnosti kakva je eshatološko kraljevstvo. To potiče Crkvu da uvijek iznova promišlja svoj apostolski identitet, svoju misijsku aktivnost kao i problem ekumenizma. Budući da je poslana od Krista ne može ne evangelizirati, ali to treba činiti na «katolički» način, znajući prepoznati i prihvatiti «sjeme Riječi», koje je Duh posijao i izvan njenih vidljivih struktura.

c) Kao sakrament Duha Crkva ne podnosi suprostavljanje *karizme* i *institucije*. Crkva je, poput euharistije, «satkana od dvije stvarnosti, zemaljske i nebeske» (Irenej Lionski, *Adv. Haer.* 4,18,5). Prema određenom simplicističkom poimanju ovaj se dvostruki vid Crkve prepoznaje u polarizaciji Crkve-institucije i Crkve-događaja (karizme) (binom institucija-događaj je u teologiju uveden iz sociologije!). Prva bi bila svediva na Krista, a druga na Duha. Dakako, da je ovo pogrešno gledanje na stvarnost Crkve. Ne može se raskidati neraskidiva haljina Kristova tijela, tj. Crkva koja je jedna te je *zajedno* i institucija i događaj: «Društvo sastavljeno od hijerarhijskih organa i mistično Kristovo Tijelo, vidljiv zbor i duhovna zajednica, zemaljska Crkva i Crkva koja već posjeduje nebeska dobra, ne smiju se smatrati kao dvije stvari, nego one tvore jednu složenu stvarnost, koja je sastavljena od ljudskog i božanskog elementa» (LG 8).

Pod ova dva vida Crkva ovisi o Kristu i o Duhu, budući da je Duh tvorac institucije, kao što je i Krist tvorac zajedništva i karizmi. S jedne strane potrebno se je posjetiti da je i služba milost (usp. Mk 10,8 – nalog propovijedati; a inače u NZ-u crkvene 'službe' nazivaju se karizme: 1 Kor 12,8-10.28-30; Rim 12,6-8; ali i milost: Ef 4,7), a s druge da Crkva nije nekakva ljudska organizacija ili institucija, nego je Kristovo mistično tijelo. Ovim se ne želi reći da ne postoji određena napetost između institucije i karizme, no riječ je o napetosti koja u konačnici proizlazi iz dvostruke značajke Duha, odnosno iz proizlaženja Duha od Riječi a istodobno je od Riječi različit. Naime, Duh osigurava zajedništvo između dviju komponenti na način da institucija treba karizmu, inače ne bi bila nositeljica milosti, a karizma treba instituciju kako bi se strukturirala u ljudsku stvarnost. Duh je sinteza ljudskog i božanskog elementa, tradicije i obnove, vjernosti i napretka. U Crkvi on ustvari smeta i

'naprednima' i 'nazadnima', tj. liberalnima i konzervativnima: ovim zadnjima jer se pouzdaju u Duhu jedino kad se izražava u njima poznatim oblicima i formulama, a prvima jer postaju nestrpljivi kad se povijest ne kreće smjerom koji su oni zacrtali ili ritmom kojeg očekuju. I jedni i drugi se ne usuđuju iskusiti Duha tamo gdje ga ne očekuju (W. Kasper, *La Chiesa come sacramento dello Spirito*, str. 96).

Na koji način Duh su-tvori i neprestano izgrađuje Crkvu? Drugi je vatikanski jasan: (usp. LG cijeli broj 4)... Iz rečenoga, a također iz drugih brojeva LG koji se odnose na proročku svećeničku i kraljevsku službu pastira (25; 26; 27) i laika (34; 35; 36) možemo zaključiti da Duh Crkvu oživljuje *riječju, liturgijom i ljubavlju (caritas)*.

5.2. Duh su-tvori Crkvu riječju

Crkva je *creatura Verbi*, no ujedno je i *creatura Spiritus*. Rađa se iz Riječi. Po Kristovoj su riječi apostoli primili poslanje da navješćuju evanđelje svim ljudima (Mt 28,18-20). Pavao po evanđelju 'rađa' Korinćane «u Kristu Isusu» (1 Kor 4,15). Riječ Božja sakuplja i rađa Crkvu, ali ne sama, nego s Duhom: kršćanska zajednica se rađa iz navještaja da je Isus Krist, a «nitko ne može reći: Isus je Krist, osim u Duhu Svetomu» (1 Kor 12,3). Od Duhova do paruzije Duh surađuje u propovijedanju, čineći naviještenu riječ plodnom te nutarnjom milošću prateći vidljivo djelovanje Crkve. «tamo gdje se Krist ne propovijeda, Duh ne djeluje; on stvara kršćansku zajednicu, poziva i okuplja članove Crkve izvan koje nitko ne može doći Kristu» (M. Luther, *Grosser Katechismus*, komentar uz treći članak).

a) *Duh i izrečena Riječ* – U cjelokupnoj ekonomiji spasenja Duh i Riječ su nerazdvojivo povezani. Sv. Ivan Damaščanski veli da su «shvatili da je Duh onaj koji prati riječ» (*De fide orth.* 1,7).

U SZ-u, s razvojem povijesti spasenja sve je očitija povezanost između Duha i riječi.

- 'proroci', sveti ljudi prije Davida: ne zamjećuje se intiman odnos između Duha i riječi. Tek u Br 11,24-30: Gospodin uzima od duha koji je na Mojsiju...;

- kod proroka u vrijeme prije izgnanstva sveza Duh-riječ nije izričita. Tek kod Izaije je ta veza očitija i to u liku Mesije (Iz 11,1-4; 61,1);

- sveza Duh-riječ najočitija je u vrijeme i nakon izgnanstva, osobito kod Ezekijela (Ez 2,1-2; 3,24 te 37 pog.). Također prorok Joel 3,1...

Povezanost Duh-Riječ objašnjiva je i 'fiziološki' samim jezikom: duh je dah, a riječ je plod daha; riječ je nedjeljiva od daha, 'duha'; duh je onaj koji omogućuje riječ, a s druge strane preko riječi se doživljava duh. Duh i Riječ su neodvojivi, ali nisu pomiješani: duh označava životnost, ali i tajanstvenost (nevidljiv je); riječ, koja se čuje i spoznaje, princip je spoznatljivosti, ali u sebi nosi i krhkost. U Svetome pismu sveza Duh-Riječ ne susreće se samo na planu povijesti, nego i prirode: «Riječju su Gospodnjom nebesa sazdana i dahom usta njegovim sva vojska njihova» (Ps 33,6). Bog stvara svojim dahom (Post 1,2; 2,7) te svojom riječju (Post 1,3sl.).

b) *Duh i pročitana Riječ* – Ukoliko je riječ Duha, Pismo se «treba čitati i tumačiti u istome Duhu u kojem je i napisana» (DV 12). Duh je prvi autor Pisma, no ujedno mu je i prvi tumač, egzegeta. Sin-Riječ nam donosi Objavu, no Duh nas osposobljuje da je možemo primiti. Ovu sposobnost Duh stvara u nama iznutra; svojom 'nutarnjom pomoći' on potiče srce i obraća ga Bogu, otvara nam oči razuma te svima udjeljuje slatkost u pristajanju i vjerovanju u istinu (usp. DV 5). Osim što je počelo interiorizacije Duh intervenira i u čitanju Pisma kao počelo zajedništva, na način da se Pismo čita s Crkvom i po Crkvi. «Pismo se mora tumačiti po Duhu, jer je

djelo Duha; ovaj Duh je Crkva Isusova, koja nam ga daje, Crkva koja je do nas stigla u savršenom kontinuitetu; ono što joj se suprostavlja treba smatrati pogrešnim... Pismo treba tumačiti na duhovan način, to znači da se u njemu ne može naći nešto što bi bilo u suprotnosti s uvjerenjem Crkve... Izlagati Pisma prema nauci Crkve, nikada nije bile neka zapreka za egzegete» (J. A. Moehler, *L'unite dans l'Eglise*, Paris 1938., str. 390).

Na ovaj se način dolazi do autentičnog «duhovnog» čitanja, kadrog da dohvati smisao Duha: ovaj se smisao ne nalazi iznad teksta (i doslovni je smisao od Duha Svetoga – tvrdi H. de Lubac), nego unutar teksta: «Ne mislimo da je evanđelje u riječima Pisma: ono se nalazi u smislu; ne na površini, nego u jezgri; ne na listovima riječi, nego u korijenu razumijevanja», pisao je sv. Jeronim (*Kom. posl. Gal.* 1,11).

Zbog navedenoga treba upozoriti na granice povijesno-kritičkog pristupa Svetome Pismu. On može doći do raznih slojeva teksta, raznih tradicija unutar teksta, može ponuditi «objašnjenje» slova, ali ne može ponuditi «tumačenje», tj. duboku istinu koja se krije unutar teksta. Za dohvatiti to duboko značenje, ono *ne-rečeno* nužna je svjetlost Duha Svetoga. Egzegeza se ne može temeljiti samo na filologiji, ka književnoj i povijesnoj kritici, jer je kao takva nesposobna dohvatiti ono skriveno značenje, tj. dušu teksta, ne zna se «uzdići od povijesti do otajstva» (Grgur Veliki, *In Ezech.*, 1,6,3).

6. DUHOVNI ČOVJEK I NJEGOVA STRUKTURA³⁴

«Naravan čovjek ne prima što je od Duha Božjega; njemu je to ludost i ne može spoznati jer po Duhu valja prosuđivati. Duhovan pak prosuđuje sve, a njega nitko ne prosuđuje» (1Kor 2,14-15).

Nakon što smo istražili ulogu Duha Svetoga u otajstvu Trostva, potom u otajstvu Isusa Krista i Crkve, ostaje nam istražiti što i kako Duh ostvaruje u životu pojedinog kršćanina. Nije nam dovoljno reći kako je Duh Sveti počelo posvećenja svakog pojedinog kršćanina, nego nas zanima koji je zadnji cilj, odnosno ono prema čemu smjera djelovanje Duha Svetoga u nutрини svakog pojedinog kršćanina.

Razmišljanje o smislu i svrsi djelovanja Duha Svetoga u našoj nutрини stavlja nas pred pitanja: Tko je uistinu kršćanin? Što je njegova najdublja i najintimnija stvarnost, ono što kršćanina čini kršćaninom, što ga čini sličnim drugim ljudima te što ga čini različitim od drugih? Što je najdublje čovjekovo određenje i poziv, tj. što je čovjek prema Božjem planu i pozivu? Na ova pitanja danas se, kako u (polu)stručnoj literaturi, a još više u javnim medijima, mogu čuti veoma različiti odgovori, često puta gotovo suprotni jedni drugima. Cilj je ovoga kratkog razmišljanja progovoriti o čovjeku i njegovu vječnom određenju kako nam to priopćuje Božja riječ, a kako je shvaća i tumači katolička teološka i duhovna tradicija. Ovo je razmišljanje s gledišta teologije duhovnosti koja pokušava, u stavu poniznosti i klanjanja pred tajnom

³⁴ Usp. M. Parlov, «Duhovni čovjek i njegova struktura», u: *Zbornik Marijana Jurčevića, O čovjeku i Bogu, u prigodi 65. obljetnice života*, Urednik Emanuel Hoško, KS – Teologija u Rijeci, Zagreb – Rijeka 2005, str. 55-72.

čovjeka, ponajprije istražiti što Bog govori o čovjeku. Uvjereni smo da, barem s kršćanske točke gledišta, nije moguće odgovoriti na pitanje: Tko je čovjek?, ako se prije ne odgovori na pitanje: Tko je Bog? Bog i čovjek! Dvije tajne od kojih jedna drugu skrivaju i otkrivaju, objavljuju i zamračuju. Kao baštinici kršćanske vjere ispovijedamo da se u Isusu Kristu nalazi ključ razumijevanja i jedne i druge tajne, tj. odgovor na pitanje: Tko je čovjek?, a ujedno i odgovor na pitanje: Tko je Bog?

Naše smo razmišljanje podijelili u nekoliko podnaslova. U prvom ćemo pokušati, gotovo panoramski, pokazati kako Sveto pismo, povijesno izgovorena Božja riječ, govori o čovjeku. Potom ćemo, u drugom dijelu, progovoriti o Isusu Kristu, pravom Bogu i pravom Čovjeku, slici Boga nevidljivoga, Onome po kome, u kome i za koga je sve stvoreno. U trećem ćemo dijelu, napokon, progovoriti o duhovnom čovjeku, *slici slike Božje*, o njegovoj nutarnjoj strukturi te u čemu se sastoji to njegovo biti duhovni čovjek.

6.1. Biblijsko poimanje čovjeka

Sveto pismo, bilo Staroga bilo Novoga zavjeta, ne donosi nikakvu tehničku definiciju čovjeka te ga ne predstavlja kao autonomno biće, nego ga promatra kao dio cjelokupne stvorene stvarnosti koja se nalazi u svome izvornome odnosu prema Bogu, svome Stvoritelju. Već u Starome zavjetu postoji pluralnost izraza kojima se izražava čovjek i razni vidovi njegove egzistencije i to u odnosu prema sebi, svijetu i Bogu. Semitski pojmovi *basar* (*tijelo*), *nefeš* (*duša*) i *ruah* (*duh*) ne odnose se na dijelove od kojih je sastavljen čovjek, nego se odnose na čitavoga čovjeka u njegovu stanju stvorenosti, ali i otvorenosti drugome i Bogu. Tako, primjerice, pojam *basar*, osim što označava čitavo tijelo i samoga čovjeka kao osobu, ima značenje srodstva, a može značiti i čitavo čovječanstvo («svako tijelo» - Post 6,5.12; Iz 40,5). Pojam *basar* označava također čovjeka ukoliko je slab i propadljiv (Post 6,3; Ps 56,5) te ukoliko je sklon grijehu (Ps 65,3). Pojam *nefeš* na grčki je preveden s *psihe*, a na latinski s *anima*. Izraz *nefeš* upućuje na disanje, na život. Izvorno znači dio ljudskog tijela, grlo (Iz 5,14; Ps 107,5.9), a potom i cijeli vrat (Iz 51,23; Ps 44,26; 105, 18). Grlo pak upućuje na potrebu za hranom i disanjem. U tom smislu *nefeš* ukazuje na čovjekovu ovisnost, na njegovu želju. Izraz može značiti i čovjeka u njegovoj cjelovitosti, u njegovu životu (Lev 17,10; 23,10; Post 9,5), ali i upućuje i na čovjeka u njegovoj potrebi i ovisnosti, osobito pred Bogom. Treći važan pojam kojim starozavjetni autori izražavaju stvarnost čovjeka jest pojam *ruah*, što se prevodi s *pneuma* i *spiritus*. Pojam *ruah* u Starome zavjetu pojavljuje se oko 379 puta, a osim fizičko-kozmološkog značenja (vjetar, životni prostor, dah) ima također antropološko i teološko značenje. U otprilike jednoj trećini svih mjesta *ruah* označava duh Jahvin. U antropološkom pak smislu riječ *ruah* označava psihičko stanje čovjeka (Izr 18,4) ili božanski dar udijeljen čovjeku po kojemu čovjek može djelovati u ime Božje za dobrobit svoga naroda (Br 11,25; Joel 3,1; Suci 3,10; 6,34; 10,10). Ukratko, pojam duha gotovo uvijek «izražava dinamičan odnos između Boga i čovjeka; riječ je o snazi koja čovjeka stavlja u prostor božanskoga».

Pluralnost starozavjetnih pojmova kojima se izražava čovjek i njegovo življenje onemogućuju precizno definiranje čovjeka. Osim tjelesne i psihičke dimenzije, osobito je važan pojam duha (*ruaha*), koji pokazuje da čovjek nije biće zatvoreno u samoga sebe, odnosno da je bitno otvoren Bogu. Ustvari, ono što čovjek ima velika i dobra u sebi ne proizlazi od njega samoga, nego od Božjeg djelovanja u njemu, što, naravno, ni najmanje ne negira čovjekovu slobodu i suradnju s onim što

Bog u njemu izvodi. Starozavjetna antropologija se ne zadovoljava nekakvim neutralnim poimanjem čovjeka, nego ga promatra nadasve u odnosu prema Bogu, a taj odnos uključuje sve dimenzije ljudskoga bića. Premda se u hebrejskome Starome zavjetu ne nalazi grčko poimanje čovjeka kao bića sastavljena od duše i tijela, ipak se utjecaj grčke antropologije primjećuje u mudrosnim starozavjetnim knjigama, bolje reći u samoj knjizi Mudrosti, gdje se govori o besmrtnoj ljudskoj duši. Među tumačima Svetoga pisma još uvijek se raspravlja je li govor knjige Mudrosti o čovjeku samo pitanje vokabulara preuzeta iz grčke misli ili se odnosi i na samo poimanje čovjeka. Jedan suvremeni autor (Ladaria) zaključuje da se «u svakom slučaju čini da se može ustvrditi da grčka shema (tj. grčko poimanje čovjeka, nap. a.) nije prihvaćena na čist i jednostavan način, bez izmjena... Antropologija knjige Mudrosti, čak i s utjecajem svoga grčkog ambijenta – što bi bilo apsurdno nijekati –, ostaje usidrena u cjelovitost biblijske sheme ukoliko razmatra spasenje čovjeka u njegovu odnosu s Bogom i kao besplatan dar, a ne kao posljedicu nekog antropološkog počela ili neke «naravne besmrtnosti».

Novi se zavjet, obzirom na govor o čovjeku, nalazi na crti Staroga. Kod sinoptika i Ivana čovjek je ponajprije onaj kome je upravljena Kristova poruka spasenja. Pavao je novozavjetni autor koji antropološkim temama posvećuje više pozornosti, no i on je nadasve posvećen čovjeku u njegovoj situaciji pred Bogom i u njegovu odnosu prema Bogu i blišnjemu. Klasičan redak pavlovske antropologije nalazimo u 1 Sol 5,23, gdje Pavao zajedno spominje pojmove *pneuma*, *psihe* i *soma* (duh, duša i tijelo): «A sam Bog mira neka vas posvema posveti i cijelo vaše biće – duh vaš i duša i tijelo – neka se besprije kornim, savršenim sačuva za Dolazak Gospodina našega Isusa Krista». Na prvi bi se pogled moglo činiti kao da Pavao iz grčke filozofije preuzima dijeljenje čovjeka na tri dijela. No, ustvari riječ je o navođenju različitih vidova čovjeka kako bi se istakla njegova cjelovitost i jedinstvenost. Spomenuti redak je u tom smislu iznimka kako za Pavla tako i za ostale autore Novoga zavjeta.

U govoru o čovjeku Pavao je, kao i drugi novozavjetni autori, na crti onoga što je čovjeku rekao Stari zavjet. Sveto pismo u cjelini govori o čovjeku ukoliko je tijelo, duša i duh. Tijelo ne označava nekakvi izvanjski dio čovjeka koji bi odgovarao biološkom ili materijalnom elementu, kao kod grčke filozofije, nego označava samoga čovjeka ukoliko se, makar se nalazio u odnosu prema Bogu, pokazuje kao smrtn, krhak i slab. Čovjek-tijelo je poput trave i poput cvijeta «što ujutro cvjeta, a uvečer se suši i vene» (Iz 40,6-7). Ako u čovjeku-tijelu postoji životni dah on ga zahvaljuje Bogu koji mu dariva taj dah života (Ps 104,29-30). Čovjek-tijelo nema život sam po sebi. I nadu u buduću život može imati ne u snazi urođene mu besmrtnosti, nego po daru Božjeg milosrđa. Ukoliko je tijelo čovjek ima iskustvo duhovnog pada; iskustvo promašenog cilja, odnosno života u grijehu. Tjelesni je čovjek, prema sv. Pavlu, grijehom obilježen; čovjek-tijelo je grješnik koji se opire oživljujućem djelovanju Duha te se svojevolumeno isključuje iz Kraljevstva (Gal 5,16-21).

Čovjek je duša. Duša označava samu osobu (Rim 2,9; 13,1), ne tek njenu nutarnju, duhovnu stvarnost, tj. dio čovjeka. Duša također označava čovjeka ukoliko je živ, tj. ukoliko sudjeluje u životnom počelu (Rim 16,4; 1 Sol 2,8). Poznato je Pavlovo suprostavljanje između djela tijela i djela Duha, tj. između čovjeka ukoliko živi po vlastitoj naravi po tijelu i čovjeka koji se ravna po poticajima Duha (Gal 5,17-22). No, kod Pavla nalazimo i suprostavljanje između «psihičkog» (naravnog) i «duhovnog» čovjeka (1 Kor 2,14-16). Čovjek-duša, tj. ljudski život može se promatrati u odnosu prema smrtnom tijelu ili u odnosu prema duhovnoj, besmrtnoj

stvarnosti. Drugim riječima, izraz čovjek-duša može se odnositi na propadljivo i grješno stanje čovjeka za vrijeme njegove zemaljske egzistencije (1 Kor 15,44-46), a može se odnositi i na duhovno ponašanje (Fil 2,1). Čovjek-duša se nalazi u dijalektičkoj situaciji: može značiti čovjeka u stanju opasnosti od vječne smrti ili čovjeka otvorena životu vječnome (Mk 8,34-37). Duša je poput samoga života: istodobno zemaljska i nebeska, ljudska i božanska, smrtna i besmrtna.

Čovjek je i duh. No, nije lako precizirati sadržaj pojam «duh» u njegovu antropološkom značenju. Za Pavla, kao i za autore Staroga zavjeta, pojam «duh» se ponajprije odnosi na Duha Svetoga, Duha Božjega ili Duha Isusa Krista. U pavlovskom govoru «duh» koji se suprostavlja tijelu je Duh Božji koji se priopćava čovjeku te koji postaje počelo novoga života u onome tko vjeruje u Isusa Krista (usp. Gal 5,16-18. 22. 25; 6,8; Rim 8,2,4-6 itd.). Zbog navedenoga pojam «duh» označava čovjeka ukoliko je potaknut i prožet Duhom Božjim (usp. Rim 8,10) ili ukoliko je sjedinjen s Kristom (1Kor 6,17). U novozavjetnom govoru pojam «duh» može značiti samu osobu, makar ne i u fizičkoj prisutnosti (1Kor 5,3-4), a može značiti i čovjekovo držanje, više ili manje Bogom potaknuto (Rim 8,5). «Duh» također označava i ono najintimnije u čovjeku, u suprotnosti s tijelom (1Kor 5,5); tijelo i duh (1Kor 7,34; 2Kor 7,1) su dva vida čovjeka spomenuta zajedno kako bi označili čovjeka u njegovoj cjelovitosti. Ukratko, u biblijskom govoru «duh» se shvaća kao «božanska snaga», odnosno dimenzija ljudskog bića koja mu omogućuje da bude u odnosu s Bogom. Prema biblijskom poimanju čovjek je biće koje se nalazi u životnom odnosu s Bogom, svojim Stvoriteljem te je čovjek uistinu čovjek samo u snazi Duha Božjega. Bez duha čovjeku bi nedostajalo ono najuzvišenije u njemu. Čovjek, sa svoje strane, ne može zagospodariti Duhom niti ga steći vlastitim snagama. Duh pripada sferi božanskog te ga čovjek može isključivo primiti kao dar.

Novozavjetna antropologija, osobito Pavlova, promatra čovjeka u svjetlu govora o Bogu; ne zanima se za čovjeka «u sebi», možda i zbog prešutna uvjerenja da takav čovjek i ne postoji. Tako je čovjek, u cjelini svoga bića i svakome svome dijelu, istodobno tijelo (zemaljsko smrtno biće), duša (životni dinamizam koji prožima cijelu osobu) i duh (život povezan sa svojim božanskim izvorom). Ova tri pojma, sjedinjena i međusobno povezana, izražavaju biblijsko poimanje čovjeka. No, istodobno ta tri pojma u sebi sažimaju cjelokupnu povijest čovjeka i njegovo određenje, od njegova izvornog poziva da sudjeluje u životu prijateljstva s Bogom, preko njegova pada do ponovne uspostave mogućnosti suživota s Bogom. Naime, prvi je čovjek, Adam, postao živa duša, s mogućnošću i pozivom da sudjeluje u otajstvu intimnosti božanskog života, tj. da postane duh ili, s druge strane, da vlastitu egzistenciju ostvari vlastitim snagama te da bude sveden na prah iz kojega je nastao, tj. na tijelo. Čovjek - živa duša - odrekao se je mogućnosti da postane duh te je izabrao biti čovjek-tijelo; egzistencija obilježena grijehom, propadljivošću i smrću. No, Bog se ne odriče djela svojih ruku. Nakon promašaja prvog Adama, Bog nudi čovjeku mogućnost intimnosti svoga božanskog života u drugom Adamu, na sliku kojega je, kako su pisali crkveni Oci, prvi Adam stvoren. Drugi Adam je postao «duh životvorni» (1Kor 15,45), oduhovljena ljudska egzistencija te nanovo pružena mogućnost svakom čovjeku da oduhovi vlastitu egzistenciju, tj. da postane duh.

6.1.1. Čovjek – slika Božja

Biblijska antropologija, osobito starozavjetna, sažimlje se u poimanje čovjeka kao slike Božje. Činjenica da Bog stvara čovjeka na vlastitu sliku i priliku ne odnosi

se u prvom redu na čovjekovu duhovnost, koliko na njegovo božansko porijeklo te na njegovo središnje mjesto u djelu stvaranja. Čovjek nije tek jedno stvorenje više, nego biće koje cjelokupnom stvorenju daje njegov posljednji smisao. Jahvistički izvještaj o stvaranju veli da je samo čovjeka Bog oblikovao vlastitim rukama te mu udahnuo dah života (usp. Post 2,7). Nijedno drugo stvorenje ne dijeli s čovjekom ovaj privilegij. Jedinstven odnos čovjeka prema Bogu određuje i njegovu osobitost među svim drugim stvorenjima. Na ovaj jedincat odnos s Bogom nadovezuje se i odnos s drugima (čovjek-žena) te s cjelokupnim stvorenjem.

Slika Božja u čovjeku je ontičkog reda te tvori čovjekovo dostojanstvo. Prema Post 9,6, tko ozlijedi ljudsko tijelo vrijeđa slavu samoga Boga. Upravo je pojam «slave» važan kako bi se shvatilo po čemu je čovjek slika Božja. Čovjek je, kako zapisa psalmista, malo manji od Boga te je čašću i slavom ovjenčan (usp. Ps 8,6 sl.). Slava znači očitovanje nutarnje moći i jakosti. Čovjek-slika Božja je dionik božanske stvarnosti; njegova vrijednost i veličina, njegova sama egzistencija su očitovanje Božje moći i slave. Pojam čovjeka kao slike Božje postat će nam jasniji imamo li pred očima antičku misao prema kojoj slika nije tek izvanjsko predstavljanje nekog predmeta, nego je isijavanje, izgaravanje, vidljivo očitovanje biti same stvari. Slika je dakle vidljiva pojavnost najintimnije biti stvari. To što vrijedi za predmete osobito vrijedi za čovjeka. Sveto pismo preuzima navedenu antičku misao o slici kao vidljivom očitovanju skrivene stvarnosti, bez da umanju Božju transcendentnost te da dokine zabranu pravljenja slika istinskoga Boga.

Čovjek je slika Božja u svojoj konkretnosti stvorenoga bića, duhovnoga i materijalnoga, te se predstavlja kao posrednik između Boga i svijeta. Ništa, čak ni stvarnost grijeha ne može poništiti ovu čovjekovu bogolikost i to ne ukoliko je konstitutivno određenje njegove naravi, nego jer je Bog vjeran svome prvotnom savezu s čovjekom.

Novi zavjet preuzima govor o čovjeku-slici Božjoj (usp. 1Kor 11,7), ali ga razvija te obogaćuje novim značenjima. Isus Krist je slika Boga nevidljivoga, u smislu da u samome sebi nosi puninu stvarnosti, tj. Očeve biti (usp. Kol 1,15). U Kristu pojam slike dobiva stvarnije značenje, još bliže antičkoj misli: riječ je o gotovo podvostručenoj stvarnosti, ali ne u smislu broja, nego u smislu savršenog isijavanja i predstavljanja prvotne stvarnosti. Sin je odvijeka Očeva savršena slika, a vidljivom je postala kad se je Riječ utjelovila.

Tema Krista kao istinske slike Božje postat će jedna od omiljenih otačkih tema, s određenim različitim naglascima u jednoj ili drugoj teološkoj školi. Primjerice, za teologe aleksandrijske škole čovjek nije slika Božja slika, nego je načinjen prema slici Božjoj, koja je Krist. Čovjek je *imago imaginis Dei* – slika slike Božje. Istinska slika Božja je vječni i preegzistentni Sin kao Logos, neutjelovljena Riječ. Preko Origena će aleksandrijska škola doći do zaključka da je čovjek *imago imaginis Dei* samo u svojoj duhovnoj komponenti, u svojoj duši, a ne u propadljivome tijelu. Teolozi antiohijske škole i sjeverno afrički teolozi će, bliže semitskom mentalitetu, naučavati da se slika Božja očituje u čitavome čovjeku, u duši i tijelu. Do tog zaključka dolaze polazeći od tvrdnje da je jedina prava slika Božja Isus Krist, tj. utjelovljena Riječ, a ne više preegzistentni Logos. Tako, primjerice, za sv. Ireneja, oca dogmatske teologije, u Isusu Kristu nalazimo uzor prema kojem je čovjek oblikovan, odnosno tek u događaju utjelovljenja božanske Riječi doznajemo da je čovjek slika slike Božje.

Od IV. st. pa dalje crkveni će Oci, zbog polemike s arijanizmom, izbjegavati govor o Kristu kao slici Božjoj te o čovjeku kao slici slike Božje. Oci govore o čovjeku kao o slici Presvetoga Trojstva (sv. Hilarije te osobito Augustin), vraćajući se tako aleksandrijskoj antropologiji. Slika Trojstva, nevidljivoga i nedostupnoga, ne nalazi se u čovjekovu tijelu, koje je materija, nego u njegovoj besmrtnoj duši. Čak će i sv. Toma Akvinski, interpretirajući plural iz Post 1,26 («Načinimo...») u trinitarnom smislu, ustvrditi da je čitavo Trojstvo, a ne samo Sin model/uzor prema kojem je stvoren čovjek. Prema Tomi, ljudsko tijelo nije slika Božja, nego se u njemu, kao i o ostalim materijalnim stvorenjima, mogu tek nazrijeti «*vestigia Trinitatis*». Jedino je razumska narav, tj. ljudska duša slika Božja, jer je sposobna nasljedovati Boga u onome što On jest: ljubav i spoznanje. Tako se, prema Tomi, slika Božja u čovjeku sastoji u njegovu urođenom stavu da ljubi i spozna Boga («*desiderium naturale videndi Deum*»). Toma ipak naglašava da je čovjek kao slika Božja sposoban biti u dijalogu s Bogom; misao koju će poslije preuzeti i Drugi vatikanski sabor (usp. GS 12; 22).

6.2. Isus Krist novi Adam – duh životvorni

Uz govor o povijesnome Isusu novozavjetni autori (Ivan, Pavao) govore i o preegzistentnome Logosu–Riječi koja je kod Oca prije postanka svijeta. Ideja preegzistentnog Logosa razvija se pod utjecajem grčke misli. Naime, za helenističku misao svijet se predstavlja kao *kozmos*, kao svemir kojim gospodare kozmičke sile koje utječu na život ljudi. Preegzistentnost Logosa izražava nadmoć Krista uskrslog nad svemirom. Drugim riječima, preegzistencija Logosa nije toliko pitanje samoga početka, prije stvaranja i tijeka vremena, koliko se radi o odnosu prema *kozmosu*: uskrsli Krist se nalazi na strani Boga, tj. na strani Onoga koji gospodari i upravlja svijetom kao njegov Stvoritelj (usp. Ef 1,20-21; 1 Pt 3,22; Fil 2,9-11; Kol 1,16-17). Navještaj da Uskrsli vlada nad čitavim svemirom i nad svim kozmičkim silama, prvim je kršćanima zvučao kao navještaj oslobođenja od slijepog determinizma. Krist je odgovor na ljudsku tjeskobu; odgovor na čovjekovo pitanje smisla života na ovome svijetu.

U poslanici Kološanima nalazimo iznenađujući govor o preegzistentnom Kristu i to ne isključivo ukoliko je Logos, nego ukoliko je istodobno i čovjek Isus Krist:

«On (Isus Krist) je slika Boga nevidljivoga, Prvorođenac prije svakog stvorenja. Ta u njemu je sve stvoreno na nebesima i na zemlji, vidljivo i nevidljivo, bilo prijestolja, bilo Gospodstva, bilo Vrhovništva, bilo Vlasti – sve je po njemu i za njega stvoreno: on je prije svega i sve stoji u njemu. On je Glava Tijela, Crkve; On je Početak, Prvorođenac od mrtvih, da u svemu bude Prvak. Jer svidjelo se Bogu u njemu nastaniti svu puninu i po njemu – uspostavivši mir krvlju križa njegova – izmiriti sa sobom sve, bilo na zemlji, bilo na nebesima» (Kol 1,15-17).

Doneseni himan pjeva o Kristovoj preegzistenciji u redu stvaranja i otkupljenja. Kršćanska zajednica u Kristu prepoznaje porijeklo svoje i svega postojećeg. On je središte i svrha čitavoga svemira te je začetnik i posrednik novoga čovjeka. Govor je o Isusu Kristu čovjeku. Poruka navedenog himna je da je Bog Otac u svojoj vječnoj misli imao prvog čovjeka: Isusa Krista, kako bi u njemu od početka izrazio savršenstvo na koje je pozvao cjelokupno stvorenje. Ovaj prvi čovjek je čovječstvo

koje je sa sobom sjedinila vječna Riječ. On prethodi svemu stvorenomu te ujedno naviješta svrhu i konačni lik svega stvorenoga. Bog po Kristu stvara sve: «Sve je po njemu i za njega stvoreno: on je prije svega i sve stoji u njemu!» Otac izabire Krista kao posrednika kako bi svoje cjelokupno stvorenje doveo do potpuna savršenstva. Otac želi «uglaviti u Kristu sve – na nebesima i na zemlji» (Ef 1,10). Posredstvom očovječenja Riječi Otac želi da cjelokupno stvorenje bude odsjaj unutartrojstvenih odnosa, odnosno da bude izvanjsko očitovanje Očeva vječnog rađanja Riječi u Duhu Svetome. Krist je tako otpočetak oduhovljeno tijelo, duh životvorni unutar bogatstva božanskog života, određen da vlastito božansko sinovstvo priopći svakom čovjeku.

Dok je u svojoj pneumatskoj egzistenciji Krist - duh životvorni stvoren prije postanka svijeta, Adam i Eva su stvoreni u dimenziji vremena i to ne u stanju Kristova konačnog savršenstva. Adam se je trebao suobličiti Kristu ili, bolje reći, dopustiti Kristu da ga suobliči sebi, s Kristom tvoriti jedan jedincati život. Adam se je trebao usmjeriti prema Kristu kao cilju cjelokupnog stvorenja, kao Početku i Svršetku svega. Adam je izabrao put samoostvarenja, tj. izabrao je da se bez Krista popne u sfere božanskog života.

Zbog Adamova pada očovječena Riječ je trebala ostaviti svoje duhovno proslavljeno stanje te se utjeloviti u stanje pale ljudske naravi, postavši pravi čovjek, ali ne i pali čovjek. Na taj način utjelovljena Riječ usebi samoj otvara grješnim ljudima novi put u nebo, odnosno mogućnost da postanu ono što su trebali biti: oduhovljene egzistencije, stvorenja preobražena sudjelovanjem u Božjoj stvarateljskoj ljubavi. Kristovo otkupiteljsko djelo nije se ostvarilo prvenstveno po otajstvu Utjelovljenja. Otajstvo Utjelovljenja je bio početak procesa koji je završio proslavom, preobraženjem uzetoga tijela. Krist je uzeo smrtno tijelo kako bi ga oduhovio. Uzeo je tijelo označeno grijehom kako bi ga učinio duhom. Ovaj prijelaz od smrtnoga tijela do oživljujućega/živoga duha Krist je ostvario najprije na sebi, kako bi se slično preobraženje moglo ostvariti i u drugima. Pobjeđujući slabost vlastitoga tijela Krist je postao otkupitelj svake ljudske slabosti. Pavao piše Rimljanima da Bog «poslavši Sina u obličju grešnog tijela i s obzirom na grijeh osudi grijeh u tijelu, da se pravednost Zakona ispuni u nama koji ne živimo po tijelu nego po Duhu» (Rim 8,3-4; usp. 1Kor 5,21; Gal 3,13).

Po svojem vazmenom otajstvu Krist je svoje tijelo učinio duhom, tj. pneumatizirao ga. Razapeo je vlastito tijelo označeno grijehom i smrću kako bi u istom, preobraženom tijelu, sudjelovao u otajstvu trojstvenog života. Novi život, po Duhu, utemeljio se je na ruševinama Kristova umrloga, a potom proslavljenoga tijela. Za Krista postati «Duh» značilo je iznova posjedovati neprolazni i vječni život, vratiti se u slavu koju je imao prije postanka svijeta, tj. sudjelovati u punini božanskog života. Kroz otajstvo uskrsnuća Isus Krist je preobrazio prirodenu slabost vlastitoga tijela te je postao «Gospodinom na slavu Boga Oca» (Fil 2,11; Rim 1,3-4), odnosno postao je duh životvorni (1Kor 15,45). Upravo u stanju uskrsloga i proslavljenoga tijela, tijela koje je oduhovljeno, koje je postalo duh životvorni, Krist može svako ljudsko biće pozvati prema istoj sudbini, tj. omogućuje svakom čovjeku da sudjeluje u njegovoj proslavi. Uskrsli Krist, postavši Gospodin i duh životvorni ima moć i vlast da preobrazi svako ljudsko biće na način da poput njega prijede put od stanja biti tijelo te biti u tijelu ka stanju oduhovljenje egzistencije, tj. života po Duhu. Taj proces oduhovljenja ljudskog života Uskrsli izvodi po snazi svoga Duha kojega izljujeva u ljudska srca i koji u njima kliče: «Abba! Oče!» (Rim 8,15; Gal 4,6). Duh omogućuje čovjeku da, po primjeru Uskrsloga, sav njegov život bude usmjeren prema Ocu i

bližnjima. Drugim riječima, da bude život preobražen življenom ljubavlju koja je odsjev i sudjelovanje u Sinovljevoj ljubavi prema Ocu i bližnjemu.

Duh Sveti u ljudska srca ulijeva odnose ljubavi kakve je živio Isus Krist. Duh je onaj koji je proslavljeno Kristovo čovječstvo uveo u intimnost unutartrajstvenih božanskih odnosa na način da je Kristovo stvoreno biće (njegovo čovječstvo) nadišlo granice vlastite stvorenosti te ušlo u prostor nestvorene božanske ljubavi, tj. postalo je duh životvorni. Ovaj proces preobraženja, proslave koji je, snagom Duha, ostvaren u Kristu, isti Duh nastoji ostvariti i u ljudima koje čini «sinovima u Sinu», pobuđujući u njima iste osjećaje kao u Kristu, budeći i potičući u njima osjećaje i ljubav koje je Krist imao prema Ocu i braći ljudima. Priopćavajući ljudima intimnost božanskih odnosa Duh Sveti uvodi ljude u «prostor» božanskih životvornih odnosa, odnosno uvodi i ucjepljuje stvorenje u prostor nestvorenoga, božanskog života. Drugim riječima Duh Sveti izvodi pobožanstvenjenje čovjeka, tj. oduhovljenje ljudske egzistencije.

6.3. Duhovni čovjek

Čovjekovo iskustvo života istodobno je iskustvo vlastite krhkosti, koja svoj vrhunac ima u smrti, ali i iskustvo nutarnje duboke težnje za besmrtnošću. U dubinama ljudskog bića događa se trajna napetost, zapravo borba, budući da «tijelo žudi protiv Duha, a Duh protiv tijela. Doista, to se jedno drugomu protivi da ne činite što hoćete» (Gal 5,17). U bilješci koja se odnosi na spomenuti redak, u hrvatskom izdanju Ekumenskog prijevoda Biblije, veli se da «sam poticaj na dobro nije dovoljan. Čovjek nije sposoban, sve ako to i želi, sam se osloboditi svoga *tjelesnoga*, grešnog bitka (Rim 7,14-23). Samo mu zahvat *Duha* omogućuje da ispuni svoj istinski poziv. Ti rr. (tj. reci 16 i 17, nap. a.) jasno pokazuju da tijelo i Duh nisu dva dijela osobe; *po tijelu*, *po duhu* označuju dva različita usmjerenja cijele osobe» (*Novi zavjet, s uvodima i bilješkama Ekumenskog prijevoda Biblije*, KS, Zagreb, 1992., str. 532, bilješka 1).

Padom u grijeh prvi je čovjek izabrao put vlastitog samoostvarenja koji ga je odveo u smrt. Tim je izborom čovjek izgubio dar cjelovitosti vlastitoga bića te druge nadnaravne i preternaravne darove. Drugim riječima, izgubio je psiho-fizičku i duhovnu ravnotežu unutar vlastitoga bića, odnosno dospio je u stanje i prostor smrti iz kojega se nije mogao izvući vlastitim snagama, tj. samootkupiti. Kristovo djelo otkupljenja obnavlja u čovjeku narušenu sliku Božju, uzdiže ga na dostojanstvo Božjeg djeteta, ili, bolje reći, vraća čovjeku izgubljenju nutarnju ravnotežu, osposobljujući ga do iznova dođe na izvor života. Čovjek iznova stječe sposobnost da bude u prijateljstvu s Bogom, postaje slobodan da pod vodstvom Duha Svetoga slijedi Krista na putu života k Ocu nebeskom.

Premda otkupljen čovjek još nije dovršen. Potpuno dovršenje istom tek očekuje. U tijeku svoje zemaljske egzistencije čovjek i dalje u sebi osjeća napetost i nutarnju borbu između težnji u sebi protivnih. Sv. Irenej veli da «troje tvori savršenog čovjeka: tijelo, duša i Duh. Prva od njih spašava i oblikuje, tj. Duh; druga je spašena i oblikovana, tj. tijelo; treća se nalazi između ove dvije, tj. duša koja ponekad slijedi Duha, te, njemu zahvaljujući, s njim se uvis uzdiže; no, ponekad se prepusti poticajima tijela i pada u zemaljske požude» (*Adver. Haer. V,9,1*). Prema biblijskoj i otačkoj terminologiji moguće je govoriti o *čovjeku koji živi po Duhu*, čovjeku koji je Božja slika te u svojoj svakodnevnicu odsijeva Božju prisutnost, te *čovjeku koji živi po tijelu*, čovjeku koji izabire sama sebe te je slika nereda koji postoji u njemu i izvan

njega. Pavlovsko suprostavljanje između tijela i duha (Gal 5,16-26) u brojnim se recima javlja kao antiteza “tjelesni” i “duhovni” ljudi (1Kor 3,1) što označava dvije kategorije osoba: prve koje vodi ljudska narav, slaba i povezana s grijehom (2Kor 1,12; Rim 6,19) i druge koje vodi Duh Božji, koji u njima prebiva (1Kor 6,19; Gal 5,18). Čovjek je *tjelesni* ili *naravni* kada živi život ograničen čisto zemaljskim horizontom što ga onesposobljuje da primi Božja otajstva. *Duhovni*, novi čovjek je u stanju ponuditi ispravno vrednovanje događaja i svake stvarnosti jer je rasvijetljen Duhom Svetim (1Kor 2,13-15). Njegov život nije više zaslužjen pūti, već je neprekidna pobjeda duha nad tijelom. Iako čovjek nije više obični smrtnik, jer je po Kristu primio klicu besmrtnosti, ipak neprestano mora umirati «starom čovjeku», u zajedništvu s Kristom koji je jednom za sve umro. Novi čovjek mora neprestano rasti, dopuštajući da ga obuzme Novi čovjek – Krist. Kršćanin, koji je primio dar Duha, pozvan je da živi i djeluje pod vodstvom tog istog Duha (Gal 5,16-18; Rim 8,4), sve do konačnog otkupljenja, kada će Bog smrtnim tijelima povratiti život po svome Duhu (Rim 8,11). Samo će se tada poroditi istinski duhovni čovjek, posvema preobražen Duhom Svetim te će postati poput Krista neraspadljiv, besmrtn i slavan (1Kor 15,43-45).

Svaki čovjek, u svojoj konkretnoj povijesnoj situaciji, u sebi potencijalno nosi obje stvarnosti, odnosno može živjeti jednu ili drugu stvarnost. Može biti *duhovni* ili *tjelesni* čovjek, a često obadva istodobno. No, njegov je najdublji poziv da ispuni Božji plan o svome životu, a taj je da čovjek živi novim životom; životom sudjelovanja u samome Božjem životu. To se sudjelovanje progresivno ostvaruje kroz Božje djelo u čovjeku u cilju čovjekova oduhovljenja, tj. u cilju da svaki čovjek živi po Duhu, kao *duhovni*. Čovjek je savršen kad mu je duša uzdignuta s Duhom koji mu istodobno posjeduje tijelo te ga oduhovljuje, tj. čini ga duhovnim, preobraženim tijelom. Proces preobraženja ljudskog tijela u oduhovljeno proces je suobličenja Isusu Kristu Uskrsnom, tj. ljudsko tijelo postaje slično Kristovu proslavljenom tijelu. Taj će proces preobraženja, započet u krštenju, svoje dovršenje imati o uskrsnuću od mrtvih.

Duh Sveti čovjeku, u njegovoj najintimnijoj nutrini, priopćava snagu uskrsloga Krista omogućujući mu ne samo da prijeđe iz smrti u život, nego ga uvodi u bogatstvo odnosa koji vladaju u Presvetome Trojstvu. Duh uzdiže čovjeka na stanje «sina u Sinu», udjeljujući mu iste osjećaje kao u Kristu Isusu kako bi, poput Krista, mogao ljubiti Boga iznad svega, a sve drugo u Bogu i radi Boga. Ovo preobražujuće djelovanje Duha Svetoga unutar čovjeka u pashalnome smislu ima za cilj cjelovitu preobrazbu čovjeka. Čovjek postaje novi čovjek osposobljen da sudjeluje u intimnosti božanskih trojstvenih odnosa; u njemu se događa prijelaz od tjelesnog na duhovno biće; Duh ga osposobljuje da Boga i bližnje ljubi po primjeru Isusa Krista, dok se i sam ne preobrazi u Krista (usp. Gal 2,20), dok ne prispije do savršena čovjeka, do mjere uzrasta punine Kristove (usp. Ef 4,13).

Ako je Krist Uskrsli cilj kamo Duh vodi život duhovnog čovjeka, a ujedno i mjera kojom se mjeri rast i sazrijevanje tog života, ne smije se zaboraviti da taj život ima i svoj početak te etape ili stupnjeve razvoja. Početak ovog procesa sve većeg suobličenja, urastanja u Isusa Krista događa se u krštenju po kojem se čovjek uranja u Kristovo vazmeno otajstvo kako bi, u snazi Duha, mogao živjeti novim, Kristovim životom. Kršenjem krštenik stupa na stazu Duha, na putove kojima ga Duh vodi u dubine Kristova i božanskog života, a istodobno se od njega zahtjeva umiranje starog i oblačenje novoga čovjeka (Kol 3,9-10), odnosno prijelaz od tjelesnoga ka duhovnom čovjeku. To se ostvaruje snagom sakramenta krštenja i teologalnih kreposti – vjere, ufanja i ljubavi -, koje su čovjeku darovane u krštenju. Jednom riječju, kršćanin je

pozvan hoditi, tj. živjeti po Duhu. Pavao upozorava Rimljane da «oni koji žive po tijelu, teže za onim što je tjelesno, a koji po Duhu, za onim što je Duhovo: težnja je tijela smrt, a težnja Duha život i mir» (usp. Rim 8,5-6).

Živjeti po Duhu postaje životni program duhovnog čovjeka. *Život po Duhu* je ono što duhovnog čovjeka čini duhovnim. Duh Životvorac ne samo da podržava čovjeka i cjelokupno stvorenje, nego je nutarnji dar koji dotiče bitak i djelovanje svakog ljudskog bića koje time postaje «duhovno», Duhom dotaknuto, Duhom prožeto. Bog se, po djelovanju svoga Duha, prigiba nad čovjekom te ga iznutra preobražava. Milost se utjelovljuje u ljudsku narav, ne kao nešto što izvana prekriva čovjeka, nego kao čovjeku najintimnija stvarnost; kao život njegova života; kao duša njegove duše. U svojoj najdubljoj biti čovjek je preobražen, pobožanstvenjen je jer se u njemu odvija, događa, živi otajstvo božanskoga trojstvenog života. Čovjek sudjeluje na božanskom životu ili, da kažemo još zornije, sam trojstveni Bog živi svoj božanski život unutar čovjekovih dubina. To je *duhovni čovjek*. Jednom riječju, zajedništvo s Bogom, čovjeku darovano po Isusu Kristu u Duhu Svetome, tvori duhovnog čovjeka koji od ropstva grijeha i otuđenosti od Boga, sebe i drugih, prelazi u stanje milosti, u stanje Božje blagonaklonosti.

Život po Duhu zahvaća čitavoga čovjeka. Preobražujuće djelovanje Duha zahvaća i preobražava cjelokupnu ljudsku stvarnost (duh, duša i tijelo) koja je, pod utjecajem grijeha, razlomljena i u sebi podijeljena. Tako je život po Duhu ustvari sam Duh Sveti koji u životu kršćana djeluje kao novi životni dinamizam (novi Zakon) po kojem živi novi čovjek. Vrhovni zakon čovjekova novoga života ustvari je zakon ljubavi. U konačnici taj je zakon sam Duh Sveti koji čovjeka povezuje s njegovim Izvorom-Bogom, ali ga povezuje i s braćom ljudima. Duhovni čovjek, pod vodstvom Duha, živi svoje suobličjenje Kristu u djelatnoj ljubavi prema Bogu i ljudima. Njegova djelatna ljubav, bilo na osobnom bilo na društveno-političkom planu, ustvari je odgovor na nutarnje poticaje i vodstvo Duha Svetoga te se nalazi u trajnoj protegnutosti prema sve većem ostvarenju Božje ljubavi u svijetu i preobraženju svijeta u Krista uskrsloga i proslavljenoga. Naravno da u toj težnji prema punini život kršćanske djelatne ljubavi nailazi na otpore kako izvan sebe tako i u sebi. Duh vodi i upućuje kršćanin u svijet, ali ga istodobno potiče i gura uvis i prema naprijed, prema budućem, eshatološkom. Potiče ga i poziva da unutar povijesti ostvaruje i gradi «novo čovječanstvo», novu «civilizaciju ljubavi», a istodobno ga opominje da u svijetu živi kao da nije od svijeta, tj. da živi s eshatološkom nadom koja od Boga i njegova Duha očekuje dovršenje Kristova Kraljevstva.

U mističnom sjedinjenju s Kristom, duhovni čovjek ne zaboravlja da se vlastito poslanje može ostvariti jedino u zajednici vjernika, unutar Kristova mističnog tijela – Crkve, s kojom ga Duh Sveti sjedinjuje i ucjepljuje kao živi ud živoga organizma. Ljubeći Crkvu, otkrivajući i živeći svoje poslanje unutar zajednice vjernika duhovni čovjek osjeća potrebu za još većim i dubljim predanjem u službi Bogu i braći. Shvaća da su i drugi – svi kršćani – isto tako pozvani da u svome životu ostvare projekt duhovnog čovjeka (LG 40-42), tj. da kao počelo i normu vlastitoga života trebaju izabrati djelatnu ljubav, a on im u tome želi pomoći kako primjerom vlastita života tako i djelatnom ljubavlju.

Na koncu, da zaključimo: duhovni čovjek je kršćanin koji s Kristom i u Kristu, pod vodstvom Duha Svetoga, nalazi svoje puno osobno ostvarenje u Bogu Ocu, Sinu i Duhu Svetomu, a po Bogu uspostavlja odnose s drugim ljudima kao s braćom i sestrama koje prihvaća, ljubi i kojima služi nadahnut i prožet božanskom ljubavlju. U

ovom procesu preobraženja i osobnoga ostvarenja u Bogu i po Bogu uključene su sve dimenzije njegova čovječstva koje on svjesno stavlja u službu drugima.

6.3.1. Struktura duhovnog čovjeka

Čovjek je, kako su govorili crkveni Oci, *imago imaginis Dei* – slika slike Božje. Duhovni čovjek, suobličeni slici prema kojoj je stvoren, ima nutarnju strukturu kakva je bila u Isusu Kristu, ali Kristu proslavljenome, Onome koji sudjeluje u slavi i zajedništvu unutartrijstvenih odnosa. Duh Sveti, suobličujući duhovnog čovjeka proslavljenome Kristu, uvodi ga u najintimnije iskustvo božanskih Osoba. Vođen Duhom, a po Kristu, s Kristom i u Kristu, duhovni čovjek postaje dionik trijstvene strukture kršćanskog troosobnog Boga, tj. sudjeluje na životnim unutartrijstvenim odnosima, dakako, na nesavršen i necjelovit način, ali ništa manje stvaran.

U duhovnom čovjeku, koji postaje dionik unutartrijstvenih odnosa, Otac se nebeski ogleda, slično kao što se savršeno samospoznaje u svome jedinorođenome i istobitnome Sinu. Sin se poistovjećuje s duhovnim čovjekom, koji u Njemu i po Njemu postaje oduhovljena egzistencija, Očev ljubljeni sin, sin u Sinu, drugi Krist. Otac i Sin se uzajamno ljube vječnom ljubavlju u osobi Duha Svetoga koji iznutra oživljuje duhovnog čovjeka i čini ga dionikom tog kolanja božanske ljubavi. Duhovni čovjek, u kojem prebiva Presveto Trojstvo, očituje tako svoju nutarnju trinitarnu strukturu; Očev plan ljubavi, očitovan u Sinu, a izvršen u Duhu, postaje njegov vlastiti. Tako je duhovni čovjek, u odnosu sa sve tri božanske Osobe, istinska *imago Trinitatis* – slika Trojstva.

Ovo sudjelovanje, sudioništvo na otajstvu intimnoga božanskog života Presvetoga Trojstva čovjeku je darovano, ili, bolje reći, čovjek je, izlivanjem teologalnih kreposti, tj. posvetne milosti, osposobljen za to sudioništvo. Suvremena teologija općenito, a osobito teologija duhovnosti ne vodi dostatno računa o subjektivnom stanju konkretne kršćanske egzistencije. U govoru o apstraktnom čovjeku-osobi koja stupa u dijalog s Bogom, zaboravlja se na konkretne probleme, izvanjske i nutarnje, koji pritišću čovjeka u njegovoj svakodnevnicu te mu onemogućuju rast i sazrijevanje u duhovnom životu. Danas postoji tendencija da se duhovni hod prikaže kao lagan, brz i lako ostvariv, kao da se želi, kako je govorio D. Bonhoeffer, postići milost po sniženoj cijeni. Zaboravlja se da Objava govori o umiranju staroga čovjeka i rađanju novoga. Premda je teologalni život duhovnog čovjeka u sebi jedna cjelina te stoga suvremena teologija govori o čovjeku kao o osobi koja u slobodi stupa u dijalog s Bogom, ipak će nam govor o strukturi duhovnog čovjeka postati jasniji ako se poslužimo naukom velikih skolastičkih teologa o strukturi ljudske duše.

Pojedini učinci djelovanja teologalnih kreposti u duhovnom čovjeku, tvrde skolastici, mogu se identificirati na temelju strukture ljudske duše. Naime, postoji duboki sklad između teologalnih kreposti i psiholoških moći duše, na čije usavršavanje ponajprije i smjera izlivanje teologalnih kreposti. Sv. Toma Akvinski uči da kao što «iz biti duše proizlaze moći koje su u porijeklu čina, tako u različitim moćima duše po djelovanju milosti proizlaze kreposti koje te moći potiču na djelovanje» (*Summa theologiae I-II, q. 110, a. 4, ad 1*). Temeljne moći duše su razum i slobodna volja. Vjera je povezana s razumom koji se, primajući *lumen fidei* – svjetlo vjere, uzdiže do božanske istine, koja bi mu inače ostala nespoznatljiva. Po teologalnoj kreposti vjere čovjek prijanja uz Božju Riječ koja mu objavljuje plan spasenja te ujedno postaje početak putovanja prema Bogu. Po kreposti vjere (ufanja)

volja se, ukoliko je želja (*desiderium*), uzdiže do vječnih dobara, naravno uz potporu Božje pomoći. Spomenimo da sv. Ivan od Križa, koji slijedi augustinovsku psihologiju, u temeljne moći duše ubraja razum, volju i memoriju. Memorija bi, po njemu, bila sjedište kreposti nade. Krepost nade ima za objekt posjedovanje samoga Boga, usmjerena je na Njega te uz Njegovu pomoć nadvladava sve poteškoće i sve opasnosti koje vrebaju na putu ka Bogu. Po ulivenoj kreposti ljubavi, slobodna je volja, kao počelo, tj. izvor međuosobnih odnosa, preobražena u ljubav prema Bogu, jer je ljubav u sebi sudjelovanje na ljubavi koja je Duh Sveti. Drugim riječima, slobodna volja po sebi teži ka posjedovanju najvećega Dobra, koje je sam Bog. Po kreposti ljubavi čovjek je sjedinjen s Bogom, premda to sjedinjenje ovisi o nesavršenom i nepotpunom spoznanju koje dolazi po vjeri, jer je čovjek ograničeno biće te trajno u opasnosti da podlegne snazi grijeha. Usprkos tome, «ljubav nikad ne prestaje», kako veli sv. Pavao (1Kor 13,8).

Nastanjujući se u duhovnom čovjeku Presveto se Trojstvo objavljuje i dariva u jedincatom pokretu svoje božanske naravi, ali u trostrukom obliku, tj. kao Riječ, Obećanje i Ljubav. Ukoliko je Riječ istine, Bog se približava čovjeku, razumom i slobodom obdarenom biću, te mu očituje svoj bitak i svoje božansko savršenstvo. Čovjekov odgovor na to Božje približavanje, jest vjera koju, u konačnici, u čovjeku potiče i budi sam Bog. U povijesnom razvoju i očitovanju Božjeg plana spasenja Bog obećava i dariva puninu života, što se ostvaruje kroz susljedne etape: sklapanje saveza, Utjelovljenje, proslava, paruzija ili konačni dolazak. Božje obećanje punine života u čovjeku budi nadu koja, već u tijeku zemaljskog života, može kao prvine iskusiti ono što Bog obećava, ali je ujedno protegnuta prema konačnom dovršenju i puninu. Bog se objavljuje i dariva kao Ljubav koja spašava ljubeći te kao odgovor iziskuje također ljubav. Na taj način Bog uzdiže i preobražava čovjekovu nutarnju, trojstvenu strukturu (*razum, volja i memoriju*, ili, *razum, volja: ukoliko je želja i osobna sloboda*), tako da oduhovljeni čovjek u svojoj konkretnoj povijesnoj egzistenciji živi Božji spasenjski plan ostvaren u Isusu Kristu, a u očekivanju konačnog i potpunog ostvarenja u onostranosti.

Umjesto zaključka

Je li govor o «duhovnom čovjeku» sama lijepa priča i samoobmana čovjeka u pogledu vlastite vrijednosti i veličine ili je riječ o ostvarivom projektu jedne konkretne kršćanske egzistencije, odnosno o projektu koji vrijedi za svakoga Kristova sljedbenika? Nije dovoljno reći da je taj kršćanski projekt ostvariv te da i dan danas postoje svjedoci – nazivamo ih svecima - ostvarivosti kršćanskog projekta duhovnog čovjeka. Nažalost, oni su više iznimka, nego pravilo kršćanskoga življenja. Potom, uz spomenuti, kršćanski projekt čovjeka u suvremenom društvu susrećemo i drugačije projekte i poimanje čovjeka (znanstveno-tehnički, humanističko-libretinski, marksistički, nihilistički itd.). Projekt kršćanskog «duhovnog čovjeka» danas se osobito nalazi u srazu sa znanstveno-tehničkim projektom čovjeka koja promatra čovjeka u fizičko-iskustvenim kategorijama koje ga žele izmjeriti te ga poput stroja popraviti i poboljšati mu značajke. Genetski inženjering i kloniranje proizlaze iz ovakvog projekta čovjeka. Ovakvo poimanje čovjeka plod je znanstvenoga duha moderne epohe koja je usmjerila i naučila čovjeka ne toliko da se divi stvorenju koliko da njime zagospodari. Razvijajući «znanstveni mentalitet» suvremeni je čovjek postupno izgubio smisao za transcendentnost. Ne treba mu Bog ni Duh Božji kako bi svome svijetu dao smisao. Današnji je čovjek poput suvremenog Prometeja koji stvara

vlastiti svijet tu mu svojim znanstvenim istraživanjem daje smisao i pravac daljnega razvoja. Naravno da ovakvo poimanje čovjeka i svijeta kojega sam stvara dovodi u pitanje kršćanski projekt duhovnog čovjeka. Zadaća je teologije i općenito kršćanstva da odgovori na izazove koje pred kršćanstvo stavlja znanstveno-tehnološki razvoj suvremenoga svijeta.

Znanstveno-tehničkom projektu čovjeka ne mogu se nijekati zasluge u poboljšanju životnih uvjeta u kojima živi današnji čovjek, no ostaje pitanje je li se i koliko sam čovjek poboljšao zahvaljujući znanstveno-tehničkom razvoju. Promatrajući situaciju u suvremenom svijetu mora se, nažalost, ustvrditi da znanstveno-tehnički razvoj ne samo da nije riješio pitanje čovjeka i njegova odnosa s drugim ljudima i svijetom u cjelini, nego je doveo do još većega otuđenja kako pojedinca tako i čitavih zajednica. Čovjek je danas, u svijetu interneta i veoma razvijenih drugih sredstava komunikacije, u opasnosti da bude otuđeniji od drugih ljudi nego ikada prije. Naime, baš ta razvijena sredstva komunikacije omogućuju čovjeku da živi u «virtualnom», nestvarnom svijetu; svijetu koji stvara njegova vlastita mašta. U tom svijetu čovjek je najmanje ono što jest u svojoj najdubljoj biti: društveno biće stvoreno na sliku Boga-Zajednice-Trojice. U nemogućnosti da stupi u istinsku komunikaciju s drugim čovjekom, suvremeni se čovjek «igra» Boga te stvara svoga, virtualnog čovjeka s kojim druguje i s kojim komunicira. U nedostatku sposobnosti da otkrije «drugoga», suvremeni čovjek želi klonirati čovjeka, u konačnici samoga sebe.

Kršćanski projekt duhovnog čovjeka jedini je u stanju ponuditi cjelovitu istinu o čovjeku. Čovjek je pozvan na podvrgavanje svijeta sebi, no ne smije smisao svoga postojanja svesti na čisto gospodarenje stvarima te težiti za razvojem pod svaku cijenu pa i po cijenu vlastitoga dostojanstva. Objavljujući čovjeku njegovo vječno određenje u Bogu, u vječnosti, kršćanstvo znanstveno-tehničkom razvoju, koji ide za poboljšanjem uvjeta življenja, daje dodatni, dublji smisao. Kršćanski projekt duhovnog čovjeka poziv je znanstveno-tehnološkom čovjeku da u svojoj aktivnosti, koja mijenja lice zemlje, otkrije prisutnost Boga ljubavi, koji djeluje i koji se objavljuje u stvarima i događajima. Poziv je to na otkrivanje «mistične» dimenzije ljudskog života.

7. DUH SVETI I KARIZME

Sv. Pavao u poslanici Efežanima kao pozadinu čitave poslanice stavlja otajstvo Crkve. Pavao na početku govori o “otajstvu” (‘otajstvo njegove volje’, ‘Kristovo otajstvo’, ‘otajstvo ranije skriveno’ a sada objavljeno’, da bi poslije to otajstvo identificirao s Crkvom (3,6), vidljivim i povijesnim plodom skrivenog Božjeg spasenjskog otajstva. Pavao Crkvu predstavlja na slijedeći način: »Jedno tijelo i jedan Duh – kao što ste i pozvani na jednu nadu svog poziva! Jedan Gospodin! Jedna vjera! Jedan krst! Jedan Bog i Otac sviju, nad svima i po svima i u svima!« (Ef 4,4-6). Važnost izraza “**jedan**”! No odmah prosljeđuje: »A svakomu je od nas dana milost po mjeri dara Kristova... On i 'dade' jedne za apostole, druge za proroke, jedne opet za evanđeliste, a druge za pastire i učitelje da opremi svete za djelo služenja, za

izgrađivanje Tijela Kristova...« (Ef 4,7.11-12). Izraz “jedan” ustupa mjesto izrazima “neki”, “drugi”.³⁵

Ovaj tekst sadrži sve bitne elemente ekleziologije. Dvije su ključne riječi pokazatelji dva plana, dva vida samog otajstva Crkve (riječi “jedan” i “neki/drugi”). Prvi plan je plan jedinstva ili zajedništva (*koinonia*), a drugi plan je plan različitosti ili služenja (*diakonia*). To je primjetno i u drugom Pavlovom tekstu (usp. 1 Kor 12,4-6).

Ono što je svima u Crkvi zajedničko jest da su jedno tijelo, da postoji jedan Duh, jedna nada, jedna vjera i jedna ljubav. Crkva je tijelo, a duša Crkve je Duh Sveti (usp. sv. Augustin...).

Sakramenti Crkve i Crkva-sakrament - Među stvarnostima koje tvore jedinstvo Crkve Pavao navodi krštenje (drugdje spominje i jedan kruh/euharistiju, usp. 1 Kor 10,17). U stvari, svi sakramenti spadaju u ovo područje koje je zajedničko svim kršćanima. Upravo oni očituju konkretno i na vidljiv način očitovano jedinstvo svih vjernika (usp. Augustinov govor o *communio sacramentorum*, kojim označava jedinstvo Crkve). Drugi vatikanski se je na tragu Otaca vratio poimanju Crkve kao ‘otajstva’, tj. sakramenta. (usp. Ivan Zlatousti...): “Crkva je u Kristu - kao sakrament ili znak i oruđe najtješnjeg sjedinjenja s Bogom i jedinstva cijeloga ljudskog roda” (LG 1). Ističe se duboka veza između *stvarnog* Kristova tijela (tijela rođena od BD Marije), *euharistijskog* i *mističnog*, ili eklezijalnog tijela, veza zbog koje se neko vrijeme govorilo o ‘trostrukom obliku tijela’ Kristova. Nadasve se otkriva veza između Crkve i Duha Svetoga, jer se upravo zbog djelovanja Duha u Crkvi, ona naziva “opći sakrament spasenja”: “Kad je Krist uskrsnuo od mrtvih poslao je na učenike svoga Duha koji oživljuje, i po njemu je ustanovio svoje Tijelo, koje je Crkva kao opći sakrament spasenja” (LG 48). Polazeći od ove tvrdnje mogao je Herbert Muhlen razviti svoju viziju Crkve, kao povijesni i vidljivi znak ili očitovanje Duha Svetoga u svijetu, kao produženje otajstva Isusova pomazanja u krštenju na Jordanu i kao “mističnu osobu”, u kojoj je aktivni princip jedinstva upravo Duh Sveti (usp. *Una persona mystica*).

Ovo je izvorno pavlovsko promatranje otajstva Crkve. Za njega ona je “jedno tijelo i jedan Duh”. Ne samo “jedno tijelo”, tj. obična struktura ili socijalna ustanova, sazdana od obreda, zakona, hijerarhije itd., nego je također i “jedan Duh”, tj. jedna duhovna, nevidljiva i božanska stvarnost.

7.1. Karizme

Što su to karizme? Profano značenje riječi “karizma” (uveo ga je sociolog Max Weber = sposobnost da se djeluje na druge; stekne vlast, da se zagospodari na njima u politici, ekonomiji itd.). U religioznom kontekstu karizma se katkada izjednačuje s ekstazom. To je opasno značenje jer rubnu i nebitnu pojavu stavlja u središte. Katkada se karizma poistovjećuje sa spontanom, nasuprot uhodanom, uzakonjenom itd. Ni ovo značenje ne pogađa bit riječi “karizma”. Katkada se “karizmatičko” shvaća kao “nadnaravno”. No, ni to nije u skladu s Novim zavjetom, jer pogoduje nebiblijskom, dualističkom dijeljenju naravi od nadnaravi. Nadnaravno se u svojem pojmu strogo razlikuje od naravnoga, ali se na području konkretnoga

³⁵ Usp. A. Schneider, *Na putovima Duha Svetoga*, FTI, Zagreb 1991., str. 126-142; F. A. Sullivan, *Karizme i karizmatička obnova. Biblijsko-teološka studija*, Duh i Voda, Jelsa 1984.; F. Lambiasi, nav. dj., str. 275-281.

života ne može odijeliti jedno od drugoga. Nadnarav nije gornji kat koji se dodaje naravi, nego prožima cjelokupnu narav i čini s njom životnu cjelinu. Prema sv. Pavlu, opseg karizmi je vrlo širok. Karizma može biti izvanredna sposobnost, ali i snaga za obično, svakodnevno služenje; karizma može značiti obilje osjećaja, ali i miran, trijezan rad i hod kroz sav život; može biti spontan izraz vjere, ali i vjerno prihvaćanje baštinjenih vjerskih oblika; karizma je proroštvo i moć liječenja, ali i vješto upravljanje. Grčki izraz “harizma” znači milosni dar, poklon, a dolazi od riječi “haris”, što znači naklonost, milost, ljubav koja vodi u zajedništvo s Bogom. “Haris” je samo zajedništvo s Bogom, “haris” je i Duh Sveti kao izvor i nositelj toga zajedništva. Katkada se ova dva pojma, *haris* i *harizma*, spajaju te izražavaju dubinu i puninu kršćanskog duhovskog iskustva, moć Božje milosti koja sve oblikuje snagom Duha Svetoga: “Jedni druge poslužujte - svatko po primljenu daru (harisma) - kao dobri upravitelji različitih Božjih milosti (haris)” (1 Pt 4,10). U NZ ne nalazimo nikakvu definiciju karizme, nego ih se nabraja i govori o njihovu djelovanju. Iz toga bi se moglo zaključiti da je karizma dar Duha dan pojedincu na dobrobit zajednice.

1. Svaka, pa i naravna sposobnost koju je Bog dao čovjeku, podloga je za karizmu i može postati karizmom;
2. Karizmom će postati kad je čovjek stavi u službu zajednice;
3. Od toga časa njome ne raspolaže čovjek komu je dana, nego Duh Isusa Krista ako mu je čovjek poslušan, ako osluškuje njegov glas, a ne slijedi svoje misli i želje. Karizme se dobivaju i žive u krilu Crkve. Crkva je prostor karizmi.

Kroz govor o Duhu u Crkvi, tj. o Crkvi kao sakramentu osvijetili smo Crkvu kao zajedništvo/jedinstvo. No, ovaj vid ne iscrpljuje svu stvarnost Crkve. U Crkvi postoji područje različitosti i stvarnosti koje nisu zajedničke svim krštenicima, nego su svakome vlastite. To je područje karizmi! Za sakramente se kaže: “Svi smo kršteni jednim Duhom”; “Svi blagujemo jedan kruh”; za karizme se pak veli: “Zar svi mogu biti apostoli? Ili proroci? Ili čudotvorci?” (1 Kor 12,29). U karizme spadaju i crkvene službe, jer su i one dar pojedincu za rast čitavoga tijela - Crkve.

Sakramenti, kako smo vidjeli, pripadaju području u kojem nema razlike među vjernicima. Svi ih primaju na isti način i ako postoji kakva razlika ona ovisi jedino o osobnoj vjeri ili o stupnju svetosti pojedinca, a ne o položaju kojeg taj pojedinac ima u Crkvi. Euharistija koju prima/blaguje Papa ista je i identična s euharistijom koju prima i posljednji laik u Crkvi. Krštenje je uvijek isto itd... Karizme pak su “objava Duha na opću korist” (1 Kor 12,7). One stoga nisu sve jednake; dapače nijedna nije jednaka drugoj, jer ovisi ne samo o Darivatelju, nego i o primatelju!

U svojoj beskrajnoj mudrosti Bog je odredio kao dva različita “kanala” kojima posvećuje svoju Crkvu, kao dva različita “usmjerenja” s kojih Duh puše i djeluje. Postoji, tako rekuć, djelovanje Duha koje dolazi “odozgo” i prenosi se preko znakova ustanovljenih od Krista, kao što su sakramenti, hijerarhija, učiteljstvo, a postoji i djelovanje Duha “odozdo”, tj. od baze ili od stanica Tijela koje je Crkva. Sv. Pavao, govoreći o karizmama, kaže: “A sve ovo čini jedan te isti Duh, koji to razdjeljuje na poseban način svakom pojedincu, kako hoće” (1 Kor 12,11). “Kako hoće”, ključna je riječ: ovdje vlada posvemašnja Božja sloboda, koja nije vezana za odluke jednom zauvijek donesene na početku Crkve, nego uvijek nova i nepredvidljiva sloboda. Ako su sakramenti “crpke” milosti, karizme su iznenađenja milosti i Duha Svetoga. Sakramenti su dar dan svima na korist svakoga; karizme su dar dan pojedincu na korist sviju; sakramenti su darovi dani Crkvi u cjelini za posvećenje pojedinca; karizme su darovi dani pojedincu za posvećenje cjeline Crkve. Čitava Crkva, živi

organizam, natopljen i oživljen Duhom, cjelina je ovih dvaju kanala, rezultat dvaju usmjerenja (struja) milosti.

Kroz povijest se je preglasila tj. prevladala je "juridička" vizija Crkve; statička, piramidalna Crkva. Sve je išlo po vertikali (Bog-papa-biskupi-svećenici-vjernici). Drugi vatikanski je izmijenio ovo statičko gledanje na Crkvu (usp. LG 12). Istaknuto je dvostruko djelovanje Duha; djeluje ne samo po sakramentima, nego i "odozdo" tj. preko različitih karizmi udijeljenih kršćanicima.

Karizme i obnova - putovi obnove - Karizme po svojoj naravi imaju obnoviteljski dinamizam, stvaraju nove prilike, nove ljude. Tako ih doživljava svatko tko ih prima i živi i u drugima gleda bez predrasuda. Zakon obnove u nekoliko stupnjeva: 1. Obnova se može dogoditi samo unutar Crkve, nikako izvan (montanisti, Luther...). 2. Obnova teče samo u skladu s onim što je Duh Sveti dosad izveo u Crkvi i što je već Crkvi udijelio, ostvaruje se samo u kontinuitetu sa živom tradicijom, tj. na osnovi povijesnog djelovanja Duha Svetoga. Kidati vezu s pozitivnim naslijeđem znači kidati vezu s Duhom Svetim. Opasnost traženja čistog, izvornog kršćanstva, povratak u Novi zavjet!, kakav u biti niti ne postoji i nikada nije postojao. Postoji samo Novi zavjet oživljen u Crkvi koja se neprestano mijenja, u živoj Crkvi. 3. Obnova koju vodu Duh u Crkvi prolazi kroz stupnjeve. Nemoguće ih je zaobilaziti ili preskakati. Hod traži puno strpljivosti, veliku nutarnju i vanjsku disciplinu i trijezan sud, a istovremeno je potreban vedar, uporno zanesen pogled u budućnost, nošen nesputanim povjerenjem u Duha. Prvi stupanj je obraćenje pojedinca, novo stvaranje, zaokret, promjena. Obnova ne može djelotvorno teći ako se na početku ne dogodi smrt "starog čovjeka". Obnova znači uskrsnuće, a uskrsnuće znači da prije treba umrijeti. Ako netko govori o obnovi i poziva na obnovu, a prije sam osobno nije radikalno prihvatio smrt te sebe sama svakodnevno prikazuje Bogu, tada on sam može postati glavna zapreka obnove. Drugi stupanj se događa u krugu male zajednice osoba (tri, pet, deset...). Sastaju se mole, prikazuju za Crkvu. Žrtvuju se i mole vrlo određeno, usmjereno i žarko, žive u budnom iščekivanju Duha Svetoga i pripremaju njegov dolazak za veću zajednicu, župu, biskupiju, narod. Na taj način ta mala zajednica postaje kvasac koji nevidljivo djeluje i mijenja lice zemlje. Treći je stupanj obnova mjesne zajednice, biskupije. Ona se ne sastoji u tome da svaki pojedini član biskupije nužno bude zahvaćen Duhom Svetim i predan njegovu vodstvu, nego u tome da veliki dio njezinih članova prihvati obnovu i provodi je u sebi. Tako oni postaju šira osnovica koja nosi i oblikuje život zajednice. Četvrti stupanj vidljiva je promjena čitavog područja, regije, naroda. Kako do nje dolazi? Preko mnogo u Duhu obnovljenih zajednica malo po malo mijenja se i javno mijenja u smjeru kršćanskih načela. To onda može i treba djelovati na vodeće ljude da donose odluke u skladu s kršćanskim načelima. Plodovi ovakvih obnova dugo traju i njihove se posljedice osjećaju i u dalekoj budućnosti. Peti je stupanj obnova čitave Crkve. Ta se promjena može samo očekivati tj. izmoliti od Duha Svetoga... Tko je odgovoran za obnovu? Papa, biskup, svećenici, vjernici - svatko tko se osjeti potaknut Duhom Svetim...

8. DAR RAZLUČIVANJA DUHOVA³⁶

*«Bože otaca naših i Gospode milosrđa, ...
daj mi mudrost, prisjednicu svoga prjestolja, ...
Pošalji je s nebesa svetih, i otpravi je od svoga
slavnog prijestolja, da uza me bude i potrudi se sa mnom,
da spoznam što je tebi milo. Jer ona sve zna i razumije,
ona će me voditi u pothvatima mojim, i štiti svojom moći.
Tad će ti djela moja biti ugodna» (Mud 9,1.4.10-12).*

Zaključujući *Govor na gori* Gospodin Isus postavlja temeljni kriterij života onih koji žele biti njegovi učenici: «Neće u kraljevstvo nebesko ući svaki koji mi govori: 'Gospodine, Gospodine!', nego onaj koji vrši volju Oca mojega, koji je na nebesima» (Mt 7,21). Drugim riječima, temeljni kriterij naše bliskosti i naše pripadnosti Isusu jest «vršenje volje Oca nebeskoga». Ovaj temeljni kriterij, a koji određuje autentičnost i plodnost kršćanskog života, zahtjeva razlučivanje onoga što je u skladu s voljom Božjom od onoga što joj se protivi. Složenost životnih prilika u kojima se odvija život brojnih kršćana, osobito kršćana laika, nalaže im pažljivo promatranje vlastitih nakana i razloga koji ih motiviraju u njihovu djelovanju, u donošenju odluka koje su bitne za njihov život i život osoba s kojima žive. Gospodin Bog ima izvorni plan o svakom ljudskom životu te će ljudski život biti u onoj mjeri ostvaren - u suodnosu i uzajamnom prožimanju s drugim životima -, u kojoj izvrši izvorni Božji plan.

Svaki je život po sebi dinamična stvarnost. I iskustvo kršćanskog življenja iskustvo je satkano od misli, osjećaja, sklonosti, poticaja – svjesnih i podsvjesnih -, odnosa s drugima, sa stvarima, s društvom i svijetom u cjelini. No, kršćanski život nije samo to! Kršćansko življenje koje se odvija i, djelomično, poklapa s općim ljudskim življenjem ima svoj početak, trajni rast i svoj cilj. Na početku ove nove egzistencije, skrivene unutar ljudskog življenja, nalazi se vjera u Isusa Krista, vjera darovana nam u krštenju te dar Duha Svetoga koji nas prosvjetljuje, s Kristom suobličuje te nas k cilju vodi, a cilj je: Očev dom, tj. sami Otac. Ove tri stvarnosti – vjera, krštenje i Duh Sveti (vjera i krštenje su darovi, tj. sredstva Duha) -, se uzajamno prožimaju a u nama izvode oživljujuće i posvećujuće djelovanje, čineći nas Božjom djecom, tj. hramovima Boga živoga. Duh Sveti s našim ljudskim duhom uspostavlja otajstveni dijalog u kojem nam se priopćava ono što je Božje (to nazivamo: milost!), a od nas traži odgovor (to nazivamo: sveti život!).

No, u našem životu, ljudskom i kršćanskom, na djelu nije samo Gospodin Bog, nego u nama i oko nas postoje impulsi i sile koje nam nisu sklone, štoviše koje su protivne kako Duhu Svetomu tako i nama samima. Nije lako razlikovati između djelovanja Duha Božjega, duha ljudskoga i zloduha. Unutarnji je život složen te čovjek lako može pripisati Duhu Božjemu, ili s druge strane zloduhu, nešto što je njegova subjektivna elaboracija, što proizlazi od njega samoga. Poteškoća proizlazi iz činjenice da Duh Božji djeluje u čovjeku, tj. u ljudskom duhu, a zloduh nastoji imitirati Duha Božjega kako bi zaveo čovjeka i kako bi ga otrgnuo od puta spasenja. Sv. Pavao veli da ćemo živjeti kao Božja djeca ako u sebi umrtvimo grješna djela našega 'ja': "Svi oni koje vodi Duh Božji, sinovi su Božji" (Rim 8,14). No usprkos

³⁶ Usp. M. Parlov, *U snazi Duha*, CuS, Split 2007., str. 251-261.

tome u nama ostaje sklonost zlu i neprijateljstvu s Bogom (Rim 8,7) i nakon što smo opravdani i posvećeni. Gospodin je Isus, nakon krštenja, bio napastovan i to se ponavlja u životu svakog kršćanina. Zloduh nas nastoji odijeliti od Boga i od njegova plana spasenja ili nam barem umanjiti sposobnosti da činimo dobro. Stoga se kao veoma važna tema u kršćanskom duhovnom životu postavlja pitanje razlučivanja, razlikovanja duhova.

8.1. Razlučivanje duhova u Svetome pismu

Govoreći o ljudskoj djelatnosti u svijetu Drugi vatikanski koncil, u pastoralnoj konstituciji o Crkvi u suvremenom svijetu, *Gaudium et spes*, veli da je ljudska djelatnost pokvarena grijehom: «Svu ljudsku povijest prožimlje teška borba protiv moći mraka. Ta borba, koja je započela već od početka svijeta trajat će po riječi Gospodnjoj sve do posljednjeg dana. Ubačen u tu borbu, čovjek se mora neprestano boriti da prione uz dobro. I jedino uz velike napore i pomoć Božje milosti može postići svoje unutarnje jedinstvo» (GS 37b).

U vjekovnoj borbi, u koju je čovjek ubačen i kojoj ne može izmaći, čovjek nije sam: ima Božju pomoć. Upravo je razlikovanje duhova privilegirano sredstvo koje pomaže pri orijentaciji i izborima kako bi birao tako da bude na Božjoj strani. Zato je važno pogledati što Sveto pismo – Božja riječ izgovorena čovjeku ljudskim riječima i kroz ljudsko iskustvo -, govori o razlučivanju duhova.³⁷

Sveto pismo na bezbroj mjesta govori o razlučivanju duhova, naravno ne u smislu definicije, nego u smislu djelatnog razlučivanja: s jedne strane razlučivanje Božjeg djelovanja u ljudskoj povijesti, koja time postaje povijest spasenja, a s druge razlučuje se djelovanje čovjeka ili Izabranog naroda koji je pozvan živjeti u i po vjeri. Stari nam zavjet pripovijeda kako Bog djeluje birajući određene pojedince kojima nalaže da ispune njegov plan: poziv Adama (Post 2,17), Abrama (Post 12,4), Mojsija (Izl 3,10), židovskog naroda (Izl 19,8; 24,3; Još 24,15), Davida (1Sam 16,13) proroka itd. Kako bi odgovorili na Božji poziv svi moraju nadići poteškoće koje sami priznaju (vlastitu neprikladnost da odgovore pozivu), tj. moraju stupiti u hod vjere. Kako bi se ispunio Božji poziv nužno je stupiti u samo Božje razlučivanje, tj. usvojiti način gledanja samog Boga, a to uključuje dvoje: *pasivnost*, tj. dopustiti Bogu da preuzme vodstvo, sjećati se njegovih dobročinstava, znati mu zahvaljivati, uvijek se vraćati na izvore poziva, obnavljati pouzdanje u obećanja; *aktivnost*, tj. staviti se u pokret, u nastojanje da se ispuni što Bog nalaže, uvijek naravno pod Božjim vodstvom.

U Novom Zavjetu na mnogo mjesta nalazimo govor o razlučivanju duhova. Osim izričita spomena *diakrisis pneumatōn*, tj. razlikovanja duhova (1 Kor 12,10), koristi se i glagol *dokimazein* te drugi slični pojmovi (*krino/krisis* – usp. Fil 1,3-11; Kol 1-9-14; Ef 1,15-23; 4,11-16; Rim 12,1-8). Glagol *dokimazein* izražava temeljno značenje razlučivanja, tj. značenje ispitivanja, kušanja, provjere. Nužnost razlučivanja proizlazi iz eshatološke usmjerenosti kršćanske egzistencije, koja je s jedne strane označena prihvaćanjem vjere, a s druge strane iščekivanjem suda. Čovjekov život i život zajednice podlozan je sudu Božjemu, kome treba donijeti dobre plodove. Stoga, Bog je prvi i temeljni razlučitelj, Onaj koji prouči ljudsko srce. Bog u povijesti je *dokimazon tas kardias hemōn*, tj. “Bog koji prosuđuje srca naša” (1 Sol 2,4). Za Pavla

³⁷ U hrvatskom se jeziku koriste dvije riječi kao sinonimi za stvarnost o kojoj pišemo: *razlučivanje* i *razlikovanje*. Mi smo se odlučili za *razlučivanje* jer je, čini mi se, duže prisutna u hrvatskom teološkom govoru.

razlikovanje čini dio dinamizma potrage za kršćanskom autentičnošću te stoga dar razlučivanja treba trajno buditi, tj. razvijati. Svaki kršćanin, koji je iskusio Duha Božjega, treba se odgojiti u tom duhovnom prepoznavanju, tj. u duhovnoj finoći koja se održava u njegovu identitetu. Nekima Duh udjeljuje poseban dar razlučivanja duhova (1 Kor 12,10), tj. sposobnost da prepoznaju dolazi li određeno nadahnuće od Duha Božjega ili od zloduha.

No, pogledajmo nekoliko ključnih redaka, uz mali prigodni komentar:

Rim 12,1-3: «Zaklinjem vas, braćo, ... ne suobličujte se ovomu svijetu, nego se preobrazujte obnavljanjem svoje pameti da možete razabirati što je volja Božja, što li je dobro, Bogu milo, savršeno».

Razlučivati, prema sv. Pavlu, znači tražiti volju Božju i, još konkretnije, ono što je dobro. Drugim riječima, ono što je dobro, plemenito i čestito ne može ne biti po volji Božjoj, jer Bog je dobar (Mk 10,18). «Dobrota» je praktički drugo ime za Boga.

1Sol 5,19-22: «Duha ne trnite, proroštava ne prezirite! Sve provjeravajte: dobro zadržite, svake se sjenke zla klonite».

Neki prijevodi umjesto «dobro /*tò agatòn*/ zadržite» donose «lijepo /*tò kalòn*/ zadržite». Poput 'dobra' i 'lijepo' dolazi od Boga. Budući da je Božji dar, 'lijepo' treba prepoznati, prihvatiti i sačuvati; valja ga razlučiti od zla koje treba odbaciti. Razlučivati znači tražiti ono što Bog hoće, a to se krije pod «dobrim», «lijepim» te naravno «istinitim».

Fil 1,9-10: «I molim za ovo: da ljubav vaša sve više i više raste u spoznanju i potpunu pronicanju te možete prosuditi što je najbolje da budete čisti i besprijeekorni za dan Kristov, puni ploda pravednosti po Isusu Kristu – na slavu i hvalu Božju».

On što Bog želi je «najbolje», a najbolje je ono što je na slavu Presvetoga Trojstva, ali i što najbolje ostvaruje samoga čovjeka, da bude «čist i besprijeekoran». Gospodin ne može željeti za nas drugo doli «najbolje», a to znači našu potpunu i konačnu sreću po uskrsnuću od mrtvih. Uostalom, to je Isusova riječ: «Da, to je volja Oca mojega da tko god vidi Sina i vjeruje u njega, ima život vječni i ja da ga uskrisim u posljednji dan» (Iv 6,40). Drugim riječima, Bog želi cjelovitu promociju čovjeka, a to je ostvarenje njegove volje u životu čovjeka. U konačnici riječ je o pozivu na svetost: «Ovo je volja Božja: vaše posvećenje» (1Sol 4,3).

IIV 4,1: «Ljubljeni, ne vjerujte svakom duhu, nego provjeravajte duhove jesu li od Boga, jer su mnogi lažni proroci izišli u svijet».

Ovaj je savjet veoma aktualan u današnje vrijeme kad mnogi samozvani proroci zauzimaju propovjedaonice javnih medija te šire nauke pogubne za pojedince, obitelji i društvo u cjelini. No, s druge strane, može doći i do zloupotrebe darova Duha Svetoga i u samoj Crkvi i to radi vlastita užitka i koristi. Počeci su duhovnih zbivanja višeznačni, mogu se tumačiti različito. U takvim trenucima potreban je dar razlučivanja. I povijest nas Crkve uči o potrebi razlučivanja duhova, osobito tragična povijest raskola do kojih je najviše dolazilo zbog pogriješne upotrebe ili zbog pretjerivanja s onim karizmama koje su tada bile na djelu.

Kod sinoptika ne susrećemo specifični pojam razlučivanja, ali se govori o stvarnosti razlučivanja koja se sastoji u «prepoznavanju» u osobi Isusa Krista djelovanje Duha Božjega. Isus je «znak osporavan» (Lk 2,34), a time i objekt razlučivanja. Oni koji ga primaju u njemu prepoznaju prisutnost i djelovanje Duha Božjega, tj. prisutnost samoga Boga u njemu.

Zaključimo s Djelima apostolskim u kojima je veoma jasna dinamika razlučivanja. Čitajući Djela apostolska lako je uočiti kako Duh nameće svojom moću i donosi svoje svjetlo; njegove inicijative su uvijek čudesne a ponekad i začuđujuće, ali nikada neuredne i nemirne. Njegovo se djelovanje uvijek vrši u Crkvi kojoj dariva mir i širenje. Njegovo se djelo sastoji u prepoznavanju i širenju imena Gospodina Isusa. Inače u Djelima nalazimo neke modele razlučivanja po kojima Duh vodi prvotnu Crkvu: primjerice, 1,15-26: kriteriji za izbor Judina nasljednika; 4,23-25: molitva apostola u progonstvu; 6,1-6: izbor sedmorice đakona; 10 i 11: različite teofanije preko snova; 13,1-3: poziv i poslanje Barnabe i Savla; 15: koncil u Jeruzalemu itd.

8.2. Razlučivanje duhova u kršćanskom životu

Da bi zaštitio darove svojega Duha od zloupotrebe te im osigurao životnu plodnost, Bog čitavoj Crkvi i pojedincima u njoj daje dar razlučivanja, razlikovanja duhova. Taj je dar Crkvi neophodan kako bi znala koji duh djeluje u njoj. Potreban je dakle ne samo radi pojedinačnog spasenja nego još više radi dobra zajednice, pogotovo kada je riječ o življenju darova Duha, tj. o upotrebi karizmi. Njihova zloupotreba više škodi zajednici nego pojedincima. Kad se čovjek otvara Duhu Svetome, a Duh ga dotiče i djelotvornije mu ulazi u život, tada se čovjekova nutrina počinje gibati. Pokreću se pritajene težnje i požudne moći, na površinu dolazi sve što čini čovjekov "ja". Ono što mu je inače prikriveno izlazi na vidjelo, otkrivaju se niži porivi pa i nečisti motivi, (neuredna?) težnja za afirmacijom, za samoostvarenjem. To je razlog zašto nakon prvoga dubljeg duhovnog iskustva osobe doživljavaju još veće «napasti». Često znaju reći da su tada više napastovani negoli prije obraćenja ili duboko doživljenoga duhovnog iskustva. Razlog tome jest čišćenje nutrine. Sve ono negativno potisnuto i zapretano negdje u dubinama bića polako dolazi na površinu. Čovjek se zna prepasti takvoga stanja. A potom i obeshrabriti. Brojnim je osobama potreban dobar duhovnik u tim trenucima, odnosno tada je potreban dar razlučivanja duhova.

Što je dar razlučivanja u sebi? Svaki je čovjek kao razumno biće obdaren sposobnošću rasuđivanja. Ta sposobnost nije dana svima jednako, ali nikome nije uskraćena. Ona je naravna podloga za dar Duha Svetoga. Milosna mu je podloga duhovni osjet za Božje stvari ("sensus fidei"). Taj, po krštenju uliveni osjet, kršćanima pokazuje je li nešto od duha Božjega, je li od samoga čovjeka ili možda od zlih duhova. Bez tog osjeta čovjek je nesposoban razlikovati ovo troje i slijep je za duhovne vrednote: "Naravan čovjek - veli Pavao - ne prima ono što je od Duha Božjega, njemu je to ludost i ne može spoznati jer po Duhu valja prosuđivati" (1 Kor 2,14). Duh Sveti ovu sposobnost pročišćava, jača, sebi podvrgava i stavlja u službu zajednice. Po daru razlučivanja čovjekov razum na nov način ulazi u Božju svjetlost te i sam postaje kadar drugima svijetliti i raspršivati tamu i zabludu. Ovaj je dar nekima posebno dan (usp. 1 Kor 12,10), a osobito je potreban pastirima i učiteljima (usp. 1 Sol 5,12). Često se nađe kod priprostih i jednostavnih ljudi koji dopuštaju da ih vodi Duh Božji (usp. Rim 8,14). Snagom tog osjećaja, pod vodstvom crkvenog

Učiteljstva, Božji narod ispravnim sudom dublje u vjeru prodire i potpunije je primjenjuje na život.³⁸

Duhovno rasuđivanje nije ljudska razboritost ni pastoralna mudrost ili snalažljivost, nego je dar odozgo. Stečena znanja i iskustva za njega nisu dovoljna sama po sebi. Zato svatko tko dobiva i upotrebljava taj dar mora biti spreman da ga vodi Duh Božji koji nadilazi naravne sile i sposobnosti. Mora pustiti da ga upravlja smjerom koji je možda protivnan njegovim naravnim željama, shvaćanjima i nagnućima. Taj dar čovjek može upotrebljavati samo ako stalno živi u svjesnoj ovisnosti o Bogu kojemu se potpuno predao. Pritom čovjek ipak ne prestaje upotrebljavati svoje sposobnosti razuma, volje i srca. Razlikovanje je duhova vrlo zahtjevan posao koji traži čitav niz ljudskih sredstava. Duh Sveti puše kamo hoće, on je savjetnik, ali ne došaptava gotova rješenja bez čovjekova napora da traži i da nađe istinu. Za duhovno rasuđivanje potrebno je mnogo vremena, sabranosti i duhovne zrelosti. Za plodnu upotrebu tog dara potrebna je ne samo svjesna podložnost Bogu, nego i ovisnost o Crkvi, smisao za cjelinu Crkve. Dar razlučivanja duhova dan je čitavoj Crkvi, ne samo pojedincima. Kad su posrijedi važne odluke, morao bi pojedinac svoje dojmove, unutarnje pokrete uvijek otkriti iskusnim ljudima da ih provjere. Ako se ispituju gibanja u zajednici, onda ona mora sudjelovati u rasuđivanju. Dar je rasuđivanja, kao i svaka druga karizma, podvrgnut provjeri Crkve. Za taj dar na poseban način vrijedi uputa Drugoga vatikanskog koncila o karizmama općenito: "Sud o njihovoj ispravnosti i urednoj upotrebi spada na one koji upravljaju Crkvom, i na koje osobito spada ne ugasiti Duha, nego sve ispitati i zadržati ono što je dobro" (LG 12).³⁹

Što se razlučuje darom razlučivanja? Razlučuju se "duhovi". Sv. Pavao bi rekao *pneumata* (1 Kor 12,10), koji su u čovjeku uvijek na djelu, premda posve različiti u sebi. Da bismo dobili jasniju spoznaju o razlučivanju duhova potrebno je pobliže vidjeti što znači riječ «duh/duhovi». Bez ulaženja u širu raspravu recimo da teologija duhovnosti pod pojmom «duh/duhovi» podrazumijeva nagnuće ljudske duše (duha) određenom moralnom ponašanju u skladu s načelima, shemama, različitim primjerima koje kršćanska ascetika označava pojmovima: ljudski, svjetski, evanđeoski, božanski, đavolski, itd. Uzet u ovom smislu pojam «duh» se definira kao poticaj, unutarnji pokret ili nagnuće naše duše prema nekoj stvari koja je, obzirom na razum, istinita ili lažna, a obzirom na volju, dobra ili loša. Poticaj djelovanju može doći iz samoga čovjeka, odnosno iz urođenih podsvjesnih procesa ili kao plod svjesne odluke, ali može doći i iz vani, primjerice, iz okoliša, od drugih osoba, od demona, od anđela, od Boga.

Premda se duhovni autori ne slažu o broju duhova koji djeluju u i oko čovjeka,⁴⁰ ipak je uobičajena podjela na tri vrste: božanski, đavolski i ljudski.

Božanski duh je unutarnji poticaj koja nas uvijek potiče k istinitom te nas sklanja od lažnog, potiče nas na dobro i udaljava od zla. Bog potiče na djelovanje pokrećući volju te rasvjetljujući razum. To može činiti izravno ili preko sekundarnih uzroka, ostajući unutar okvira redovite ekonomije milosti, ili pak intervenirajući na izvanredan način osobitim milostima. Očituje se tako da ljudske sposobnosti ispunja,

³⁸ Usp. A. Schneider, nav. dj., str. 168-169.

³⁹ Usp. Ondje, str. 169-170.

⁴⁰ Primjerice, sv. Bernard govori o pet različitim duhova koji djeluju u čovjeku: božanski, anđeoski, đavolski, tjelesni i svjetski. Toma Kempenc ih pak svodi na dva: duh naravi i duh milosti.

čisti i uzdiže iznad granica naravnih mogućnosti. Očituje se u ljudskoj savjesti, činima i osjećajima, nikada mimo njih, premda se sam od njih razlikuje.

Đavolski duh je unutarnji poticaj ili pokret koji nas uvijek vodi k lažnome ili k zlu ili nas udaljava od istinitog i dobrog. Đavao nema moć izravno djelovati na duhovne moći čovjeka, ali svejedno vrši svoj utjecaj na volju i razum. Ni on ne djeluje uvijek izravno, osobno, nego se služi ljudima, knjigama, čovjekovim urođenim sklonostima itd., kako bi ga potaknuo na zlo. Kao saveznike đavao ima duh tijela i svijeta koji naginju zadovoljenju osjetila i krivog samoostvarenja. Đavolski duh uvijek naginje i vodi k zlu, no može se poslužiti prividnim dobrom na način da dobro postupno zamjenjuje manjim dobrom, manje, nesavršeno dobro zamjenjuje prividnim dobrom koje neizbježno vodi k grijehu te napokon k poroku kao stanju grešnosti koje se je daleko teže osloboditi nego nekog pojedinačnog grijeha. On je u pozadini brojnih tragičnih svjetskih zbivanja. Gotovo da nije moguće protumačiti tolike tragične događaje iz povijesti pojedinih obitelji, naroda pa čak i čovječanstva u cjelini bez prisutnosti zlokobnog uma koji kao kakav pomahnitali, ali i genijalni redatelj upravlja tim događajima. Nije istovjetan s ljudskim duhom, u čovjeka dolazi izvana, uvlači se u čovjekovu svijest i u njegove čine. Strahovita moć zla koja nadilazi ljudske dimenzije pokazuje njegovu prisutnost. Taj duh tame nazivamo đavlom, sotonom.

Ljudski duh je nagnuće ljudske naravi ranjene izvornim grijehom te sklone svemu onome što je korisno tijelu. No, ljudski bi duh mogli definirati i kao poticaj na djelovanje koji dolazi od same osobe. Ako svoje porijeklo ima u svjetlu ispravnog razuma tada je dobar, a ako dolazi iz naravi iskvarene izvornim grijehom i drugim grijesima tada je zao.

Božanski Duh i duh tame ne pojavljuju se nikada izvan nas kao predmet promatranja, nego se uvijek očituju u pokretima našega srca i duha. Zato se nikakvom analizom pojedinih čina ne može pokazati dokle je u njima na djelu Duh Božji, dokle čovjek sam, a dokle duh tame. Duhovnim razlučivanjem ne traži se ontički uzrok naših djela, nego samo ozračje iz kojega dolaze i smjer kamo vode.

Razlučivanje duhova može se odnositi na život pojedinog kršćanina, a može i na život pojedine zajednice vjernika (redovničke, župne itd.). U oba slučaja uz razlučivanje duhova (*duhovno razlučivanje*) može se obaviti još *pastoralno* i *apostolsko* razlučivanje. Pastoralno se odnosi na pastoralno djelovanje, na izbor sredstava djelovanja, suradnike itd., a sve u cilju što bolje izgradnje Kristova otajstvenog Tijela, u kojem je veoma važno, osobito sa strane pastira, znati vrednovati karizme pojedinih vjernika. Apostolsko razlučivanje za svoj objekt ima apostolat. Odgovara na pitanja koja se odnose na organizaciju misija (unutarnjih i vanjskih) te na pitanje: koga i gdje poslati?

Razlučivanje duhova je veoma zahtjevno i teško umijeće. Budući da je dar, valja ga izmoliti, a sama se osoba može na nj pripremiti dugotrajnim svjesnim življenjem vlastite vjere u svim njenim dimenzijama, osobito u dimenziji molitve u obliku razmatranja, unutarnje sabranosti i oslušivanja poticaja ma odakle dolazili. Poteškoća razlučivanja se nalazi u duhovnom, tj. unutarnjem značaju pokreta koje valja razlučiti, u njihovu preternaravnom i nadnaravnom porijeklu, u lukavosti demona koji nastoji prikriti svoje namjere, a zna se preobraziti i u anđela svjetla. Riječ je o daru koji je, kako rekosmo, potreban svima, a nadasve crkvenim pastirima. Duhovni učitelji nabrajaju sredstva nužna kako bi ga stekli oni kojima je potreban bilo po zvanju bilo po službi: molitva, čitanje i razmatranje Svetoga pisma, duhovno iskustvo, krepostan život, bježanje od zapreka razuma i srca te napokon, razboritost.

8.3. Kriteriji razlučivanja duhova

U slučaju da razlučitelj duhova ili sama osoba primijeti da se korijen unutarnjih pokreta nalazi izvan same osobe ostaje vidjeti radi li se u Duhu Božjemu ili o demonu. Drugim riječima potrebno se je poslužiti različitim kriterijima, od kojih ipak nijedan nije sam po sebi dostatan za sigurno utvrđivanje uzroka unutarnjih pokreta i poticaja, nego ih valja upotrijebiti sve zajedno, budući da jedan drugoga nadopunjuju. Pojedini kriteriji se odnose na sferu intelekta, a drugi na sferu volje.⁴¹

Intelektualne značajke božanskog djelovanja u duši čovjeka su istina, unutarnja svjetlost, intelektualna poučljivost, diskercija i poniznost. Božanski duh uvijek poučava istini te nikako ne može voditi k laži ni sugerirati laž. Misao koja je javi u nutrini ili u kakvom izvanrednom viđenju uvijek mora biti u skladu s istinama iz naravnog i nadnaravnog reda, a koje su sadržane u Svetom pismu, u nauku crkvenih Otaca i crkvenog Učiteljstva. Duh Sveti nam nikada ne priopćava beskorisne, isprazne i besplodne stvari, već u svojim poticajima cilja na važne i ozbiljne stvarnosti. Njegovi poticaji uvijek sa sobom donose svjetlo u dušu, makar naš razum po svojoj vlastitoj ograničenosti i nesavršenosti ne mogao do kraja proniknuti dubinu poruke koju nam priopćava Duh Sveti. Uz svjetlo u dušu dolazi i poučljivost po kojoj je čovjek otvoren drugim mišljenjima, osobito kad dolaze od pretpostavljenih osoba. Može se dogoditi da su unutarnji poticaji Duha takve naravi da izdižu razum daleko iznad naravnog i redovitog stanja (primjerice, kod dara rekognicije, tj. prepoznavanja unutarnjeg stanja drugih osoba pa čak i njihovih grijeha), uz te darove Duh ulijeva i veliku poniznost te osoba shvaća da je darovi neizmjerljivo nadilaze te da su joj zaista darovani.

Potpuno oprečno na razum djeluje đavolski duh izazivajući laž, površnost, tamu ili lažno svjetlo, indiskreciju, oholost i ispraznost.

U sferi volje božansko se djelovanje razlučuje sljedećim kriterijima: mir iskrena poniznost, čvrsto pouzdanje u Boga i nepovjerenje prema sebi samome, poučljivost volje, ispranost nakane, strpljivost u poteškoćama bilo koje naravi, svojevoljno mrtvljenje, osobito kroz sabranost, jednostavnost, iskrenost, sloboda duha, želja za nasljedovanjem Isusa Krista, i nadasve iskrena ljubav. Suprotno ovome djelovanje zloduha u duši budi nemir, potiče je na oholost ili lažnu poniznost, na neposlušnost prema pretpostavljenima, na nejasne nakane u djelovanju, na nestrpljivost i mrmljanje u poteškoćama, na rasplamsavanje strasti, na prijetvornost, na privrženost prema svjetskom ili neurednu navezanost pa čak i prema duhovnim stvarima, na nepovjerenje i odbojnost prema Isusu Kristu, na lažnu ljubav i lažnu revnost.

Važno je zapamtiti da razlučivanje duhova ima praktičnu svrhu, a ta je pomoći osobi koja je u pitanju da bude vjerna Božjem pozivu, tj. unutarnjim poticajima Duha Svetoga te da se odupre napastovanjima demona i iskvarene naravi. Razlučitelji duhova, tj. duhovnici su oni koji prate, procjenjuju, pomažu savjetom, ali nisu pozvani donositi odluke. Njih uvijek donose osobe koje su zatražile duhovno vodstvo ili savjet. Svakako, kod bilo kakvoga ozbiljnijega duhovnog vodstva potrebno je i

⁴¹ Ovo je jedan od mogućih pristupa govoru o kriterijima. Drugi autori, primjerice, više slijede Sveto pismo, te na temelju njega individuiraju kriterije razlučivanja. Tako navode: plodove (Gal 5,14-22; crkveno zajedništvo (1Kor 14,4.12.26); snaga u slabosti (1Sol 4-5; 2Kor 12,12); Božja neposrednost (Rim 1,1; Gal 1,15); svjetlost i mir (1Kor 14,33); bratsko zajedništvo (1Kor 12-13); Isus je Gospodin (1Kor 12,3).

nužno računati na dar razlučivanja duhova. On je, kako smo već rekli, nužan i u životu pojedinih crkvenih zajednica kako bi zaista živjele evanđeoskim životom te rasle i razvijale se prema Božjem planu.

Na kraju, kao dodatak, spomenimo kriterije razlikovanja duhova koji se mogu primjeniti kako na osobni tako i na zajedničarski kršćanski život:

a) Plodovi! Dobar i zao duh se prepoznaju po svojim plodovima (usp. Gal 5,14-22; Ef 5,8-10; Rim 7,4-5.19-20);

b) Crkveno zajedništvo! Autentični darovi Duha su oni koji izgrađuju Crkvu;

c) Snaga u slabosti! Duh se očituje sa znakovima moći: čudesa, sigurnost u navještanju Božje riječi, podošenje progonstava;

d) Božja neposrednost! Sigurnost Božjeg poziva, u crkvenoj poučljivosti. S jedne strane Bog daje sigurnost da on zove, a s druge taj poziv treba potvrditi crkvena zajednica tj. njeni odgovorni;

e) Svjetlost i mir. Darovi Duha nisu slijepi poticaji koji stvaraju teškoće i nered, nego rasvjetljuju osobu te joj daju nutarnji mir;

f) Bratsko zajedništvo! Najsigurniji i najvažniji kriterij koji objavljuje znakove prisutnosti Duha Božjega. Ljubav poštuje i cijeni karizme drugih (usp. 1 Kor 12);

g) Isus je Gospodin! Najviši kriterij razlikovanja duhova jest odnos prema Isusu: "Nitko pod djelovanjem Duha ne može pogrditi Isusa" (usp. 1 Kor 12,3)...

BIBLIOGRAFIJA

1. Bibliografija na hrvatskom jeziku

1.1. Knjige

- Atanazije Veliki, *Pisma o Kristu i Duhu*, SB, Makarska 1980.
- Bazilije, *Duh Sveti*, SB, Makarska 1980.
- Benz, E., *Duh i život Istočne crkve*, KS, Zagreb 2003.
- Berdjaev, N., *Duh i realnost: temelji bogočovječje duhovnosti*, KS, Zagreb 1985.
- Cantalamessa, R., *Otajstvo Duhova*, Jelsa 1994.
- Cantalamessa, R., *Duh Sveti u Isusovu životu*, Jelsa 1984.
- Cantalamessa, R., *Hvalospjev Duha*, Jelsa 1998.
- Cantalamessa, R., *Život u Kristovu Gospodstvu*, Jelsa 2000.
- Čovo, A. (prir.), *Duh Sveti, prisutnost i djelovanje*, Teovizija, Zagreb, 2004.
- Duh Sveti – počelo kršćanskog života i djelovanja*, Zbornik godišnjeg simpozija profesora teologije, Lovran, 14. i 15. travnja 1998., (prir. N. Hohnjec), KS, Zagreb 1998.
- Duh Sveti – preporoditelj čovjeka*, Predavanja sa studijskog dana o Duhu Svetome u katehezi, održanog na Franjevačkoj teologiji, Sarajevo 1998.
- Golub, I., *Duh Sveti u Crkvi*, KS, Zagreb 1975.
- Golub, I., *Duh Sveti – nepoznati Bog?*, Teovizija, Zagreb 1998.
- Ivančić, T., *Vjerujem u Duha Svetoga*, Slavonski Brod 1987.
- Ivančić, T., *Susret sa živim Bogom*, KS, Zagreb 1987.
- Ivančić, T., *Duh Sveti i karizmatički pokret*, Teovizija, Zagreb 2000.
- Ivan Pavao II., *Dominum et vivificantem*, KS, Zagreb 1987.
- Kniesel, W., *Duh Sveti u životu kršćana*, Put života, Zagreb 2003.
- Laurentin, R., *Karizmatička obnova*, KS, Zagreb 1979.
- Marcelić, J., *Plodovi Duha*, Jelsa 1997.
- Mühlen, H., *Obnova kršćanske vjere. Karizma-Duh-Oslobođenje*, Jelsa 1984.
- Mühlen, H., *Iskustva s Duhom Svetim*, Jelsa 1994.
- Mühlen, H., *Novi susret s Bogom*, Jelsa 1994.
- Papinsko vijeće za promicanje jedinstva kršćana, *Duh potpomaže našu nemoć*, KS, Zagreb 1997.
- Parlov, M., *U snazi Duha*, CuS, Split 2007.

- Schneider, A., *Na putovima Duha Svetoga*, FTI, Zagreb 1991.
- Sullivan, F. A., *Karizme i karizmataska obnova*, Jelsa 1984.
- Šagi Bunić, T. J., *Živjeti Kristovim Duhom Svetim*, KS, Zagreb 1998.
- Tamarut, A., *Bog – otac i majka*, Zagreb 2002.
- Zovkić, M., *Obnova struktura Crkve u Duhu Svetom prema II Vatikanskom saboru*, izvadak iz dis., Zagreb 1969.

1.2. Članci

- Ančić, N. A., *Drugi vatikanski koncil: veliki dar Duha Crkvi na kraju drugog tisućljeća*, u: *Riječki teološki časopis* 7 (1999) 1, str. 49-64.
- Benvin, A., *Duh Božji glavni djelatnik povijesti i liturgije*, u: *Služba Božja* 30 (1990) 4, str. 305 – 324.
- Bižaca, N., *Duh Sveti i strukturalni grijeh*, u: *Riječki teološki časopis* 7 (1999) 1, str. 105-120.
- Canobbio, G., *Ponovno otkrivanje Duha Svetoga: studija o vrednovanju suvremene pneumatologije*, u: *Svesci* (1998) 92, str. 3-12.
- Consourceau, M.-H., *Duh Sveti i Zaručnica: crkveni život i iskustvo Duha Svetoga*, u: *Svesci* (1999) 95, str. 39-44.
- Čabraja, I., *Duh Božji u Bibliji: kršćansko-teološka refleksija*, u: *Riječki teološki časopis* 7 (1999) 1, str. 23-48.
- Devčić, I., *Porijeklo i značenje pojma 'duh' u europskoj filozofskoj i religioznoj misli*, u: *Riječki teološki časopis* 7 (1999) 1, str. 3-22.
- Duh i Duh Božji*, u: *Rječnik biblijske teologije*, KS, Zagreb 1980, str. 214-228.
- Gašpar, V., *Pneumatološka kristologija*, u: *OŽ* 1 (2002) 105-119.
- Golub, I., *Duh Tješitelj uvodi u svu istinu. Prinos razumijevanju pneumatologije konstitucije „Dei verbum“*, u: *BS* 1-2 (1967) 159-167.
- Golub, I., *Uz pneumatologiju sv. Luke*, u: *BS* 2-3 (1971) 278-280.
- Heinz, H., *Duh puše gdje hoće, ne može se zaustaviti*, u: *Svesci* (1998) 93, str. 3-7.
- Ivančić, T., *Duh Sveti i povijest spasenja*; u: *Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije* 1 (1998) 18-22.
- Josipović, M., *Po Duhu Svetomu i Djevici Mariji*, Zadar 1962.
- Kasper, W., *Duh Sveti – Gospodin i Životvorac*, u: *Isti, Bog Isusa Krista, tajna trojedinog Boga*, UPT, Đakovo 2004., str. 303-346.
- Košić, V., *Prijedlog za bolji prijevod izraza «Symproskynoymenon» u Carigradskom simbolu*, u: *Bogoslovska smotra* 72 (2002) 4, str. 543. – 555.
- Kušar, S., *Djelovanje Duha Svetoga izvan Crkve*, u: *BS* 1-2 (1989) 104-120.

- Kušar, S., *Vihor i oganj Duha, iskustvo Duha u Crkvi i pojedincu*, 2. izd., Teovizija, Zagreb 2009.
- Mandac, M., *Pisma Serapionu – vrelo Bazilijeve pneumatologije*, u: BS 4 (1981) 451-472.
- Mandac, M. M., *Duh Sveti u Carigradskom vjerovanju*, u: *Služba Božja* 38 (1998) 1, str. 3-32.
- Mandac, M. M., *Isusovo krštenje i Duh Sveti*, u: *Živo vrelo* 15 (1998) 1, str. 6.
- Mandac, M. M., *Duh Sveti u pustinjskoj kušnji*, u: *Živo vrelo* 15 (1998) 2, str. 6.
- Mandac, M. M., *Roditi se iz vode i Duha Svetoga*, u: *Živo vrelo* 15 (1998) 3, str. 7.
- Mandac, M. M., *Paraklet vodi Crkvu*, u: *Živo vrelo* 15 (1998) 4, str. 6 – 7.
- Mandac, M. M., *Ispunilo se obećanje u Duhu*, u: *Živo vrelo* 15 (1998) 5, str. 6 - 7.
- Mandac, M. M., *Petrova duhovska propovijed*, u: *Živo vrelo* 15 (1998) 6, str. 6 – 7.
- Mandac, M. M., *Propovijedati i svjedočiti u Duhu*, u: *Živo vrelo* 15 (1998) 7, str. 6 – 7.
- Mandac, M. M., *Duh Sveti nastavlja silaziti*, u: *Živo vrelo* 15 (1998) 8, str. 6 – 7.
- Mandac, M. M., *Duh nas povezuje s Ocem*, u: *Živo vrelo* 15 (1998) 9, str. 6 – 7.
- Mandac, M. M., *Zajednica živi od Duha Svetoga*, u: *Živo vrelo* 15 (1998) 10, str. 6 – 7.
- Mandac, M. M., *Duh Sveti u Carigradskom vjerovanju*, u: *Služba Božja* 38 (1998) 1, str. 3 – 31.
- Mandac, M. M., *Duh Sveti u Petom teološkom govoru Grgura Nazijanskog*, u: *Služba Božja* 44-46 (2003) 2-4, str. 5 – 49.
- Mandac, M. M., *Deset rasprava u četvrtom teološkom govoru Grgura Nazijanskoga*, u: *Služba Božja* 46 (2004) 3, str. 39 - 56.
- Mandac, M. M., *Tumačenje Ivanova proslova (Iv 1, 1-18)*, u: *Služba Božja* 46 (2006) 1, str. 5 – 28.
- Marcelić, J., *Duh Sveti u povijesti spasenja*, u: CuS (1983) 2, str. 119-136.
- Parlov, M., *Duhovni čovjek i njegova struktura*, u: *Zbornik Marijana Jurčevića, O čovjeku i Bogu, u prigodi 65. obljetnice života*, Urednik Emanuel Hoško, KS – Teologija u Rijeci, Zagreb – Rijeka 2005, str. 55-72.
- Parlov, M., *Duh Sveti - duša Crkve*, u: *Na granicama Riječi*, Zbornik u čast mons. Drage Šimundže, CuS, Split 2005., str. 17-36.
- Parlov, M., *Marulićev govor o Duhu Svetome u kontekstu kasnosrednjovjekovne pneumatologije*, u: *Colloquia Maruliana XV* (2006), str. 121-139.

- Pervan, T., *Duh Sveti i Marija u novijem teološkom promišljanu*, u: *Ancilla Domini – službenica Gospodnja*, Zbornik u čast fra Pavla Melade, *Kačić* 32/33 (2000/2001), str. 229-249.
- Pottermeyer, H., *Pneumatološka dimenzije Crkve. Dar Duha dan je svim članovima Crkve; ne monopol crkvenom vodstvu*, u: *Diacovensia* 21 (1990) 3, 170-174,
- Rebić, A., *Religiozno iskustvo Duha u Bibliji*, u: BS 1-2 (1989) 40-66.
- Schneider, A., *Krist – Pomazanik Duhom Svetim*, u: BS 1-2 (1989) 88-103.
- Schneider, A., *Biblijsko-dogmatski temelj života i djelovanja u Duhu*, u: *Obnovljeni život* (1998) 3, str. 263-277.
- Starić, A., *Duh Sveti i shvaćanje sakramenata u novom Katekizmu Katoličke Crkve*, u: *Diakovensia* 2 (1994) 1, str. 178-188.
- Šagi, B. Z., *Male zajednice – zajednice Duha?*, u: *Riječki teološki časopis* 7 (1999) 1, str. 121-130.
- Šarčević, I., *Duh Sveti i proročka uloga redovnika*, u: *Bosna franciscana* 8 (2000) 13, str. 15-30.
- Šaško, I., *Emissio gratiae ili effusio virtutis Spiritus Sanctus u slavlju ženidbe*, u: *Obnovljeni život* (1993) 1, str. 32-53.
- Šaško, I., *Krist – utjelovljen po Duhu; Crkva – (pr)oduhovljena utjelovljenjem*, u: *Vjesnik đak.* 1 (1998) 9-13.
- Šimić, K., *Istinitost fikcionalnog u svjetlu pneumatološke teologije*, u: BS 74 (2005) 729-758
- Šimunović, I., *Potvrda – dar Duha za izgradnju Crkve*, u: *Riječki teološki časopis* 7 (1999) 1, str. 131-142.
- Tamarut, A., *Duh Sveti: čuvar nade u čovjekovu srcu*, u: *Riječki teološki časopis* 7 (1999) 1, str. 93-104.
- Tenšek, T. Z., *Biblijski i pneumatološki kontekst 'sinova i kćeri saveza' u demonstracijama Arfate Sirijca*, u: *Bogoslovska smotra* LXIV (1994) 4, str. 471-494.
- Tillard, J. M. R., *Duh Sveti i ekumensko pitanje crkvene institucije: gledište latinskoga Zapada*, u: *Svesci* (2000) 99, str. 3-12.
- Valković, M., *Dar slobode i odgovornosti – jamstvo budućnosti svijeta*, u: RTČ 1 (1999) 77-92.
- Vlašić, D., *U godini Duha Svetoga s mislima Andrea Frossarda*, u: *CuS* 1 (1998) 181-188.
- Zovkić, M., *Duh Sveti u Crkvi*, u: BS 4 (1975) 500-502. (vjerojatno recenzija)
- Zovkić, M., *Duh Božji u vama prebiva*, u: *Matejevo evanđelje*, KS, Zagreb 1995., str. -168 i sl.
- Zovkić, M., *Duh životvorac Crkve*, u: BS 1-2 (1989) 20-39.

1.3. Hrvatski autori na latinskom

Glavinić, S., *Spiritus salutis sive Spiritus Sanctus in die Pentecostes immisus*, Viennae Austriae 1660.

Stoičević, A., *Spiritus vivificans, confortans et consumans... Ex tractatibus De gratia et angelis*, Essekini, s. l., s. n., 1760.

Vlačić Ilirik, M., *Spiritus S. figurae aut typi originale peccatum depingentes. Refutatio Pelagianorum spectrorum*, S. l., s. n., 1572.

2. Izabrana literatura na stranim jezicima

Apostoli, A., *The Gift of God: The Holy Spirit*, Alba House, New York 1994.

Balthasar, H. U. von, *Spiritus Creator*, Queriniana, Brescia 1982.

Bouyer, L., *Il Consolatore*, Edizioni Paoline, Roma 1983.

Congar, Y., *Credo nello Spirito Santo I-III*, Queriniana, Brescia 1981-1983.

Credo in Spiritum Sanctum, Atti del Congresso teologico internazionale di pneumatologia, 2. voll., Città del Vaticano 1983.

Durwell, F.-X., *L'Esprit Saint de Dieu*, Cerf, Paris 1983.

Hilberath, B. J., *Pneumatologia*, Queriniana, Brescia 1996.

Lambiasi, F., *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1991.

Mühlen, H. *Una mystica Persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Città Nuova Editrice, Roma 1968.