

CIRIL SORČ

Krščanski Bog je troosebni Bog

Uvod

Družba, v kateri je Bog odsoten, družba, ki Boga ne pozna in za katero Bog ne obstaja, je družba, ki izgubi svoje merilo in svoj smisel. V našem času so iznašli geslo o smrti Boga. Če Bog v kakšni družbi umre, postane ta svobodna, so nam zagotavljali. V resnici pa smrt Boga v družbi pomeni tudi konec njene svobode, ker umre smisel, ki daje orientacijo.

O tej središčni skrivnosti krščanske vere moramo spregovoriti dandanes, ko se po vsej pravici sprašujemo: »Ali je Bog kristjanov krščanski Bog?«¹ Morda se nam zdi to vprašanje nesmiselno, a prihaja iz izkustva mnogih vernikov s svojim bogom. O njem govorijo kakor o neki nedoločeni božji »osebi«, ki je bolj ali manj istovetna z Jezusom iz evangelijev ali pa z nekim nebeškim, nič kaj določenim bitjem. V molitvah se pogovarjajo s tem nedoločnim Bogom, medtem ko čutijo kot nekaj tujega, težko umljivega liturgično molitev, ki se obrača na Očeta po Sinu v Svetem Duhu: molijo Boga, ne znajo pa moliti v Bogu! Ne moremo zanikati, da so mnogi kristjani, čeprav »natančno izpovedujejo Sveto Trojico, v svoji verski praksi predvsem 'monoteisti'. Drznemo si celo reči, da bi ob ugotovitvi, da je nauk o Trojici napačen in da ga je treba izločiti iz verske literature, le-ta ostala skoraj nespremenjena.«² Mnogi pač mislijo, da je teološki nauk o Sveti Trojici le predmet razprav, s katero se ukvarjajo teološki strokovnjaki, in nima nič opraviti z dejanskim življenjem.³ Vendar ni tako.

Pripoved o Trojici – pripoved o človeku

Nauk o Sveti Trojici ni preprosto razumsko razglabljanje o Božjih globinah, ampak je istočasno »razlaga« veličine človeka. Kant je bil prepričan, da se »iz nauka o Trojici, če ga vzamemo po črki, ne da izvajati prav nič za praktično življenje, pa čeprav si domišljamo, da jo razumemo, koliko bolj šele, če ugotovimo, da presega vse naše predstave«. ⁴ Nasprotovanja monoteizmu prihajajo predvsem »od zunaj«, kakor da bi enost Boga v totalitarnem smislu ogrožali mnogovrstnost sveta in razčlenjenost zgodovine. O nasprotovanjih zoper Sveto Trojico pa moramo reči nič manj kakor to: pojavljajo se »znotraj« Cerkve, češ da je Trojica sad poznejšega razmišljanja in tuja oznanilu nove zaveze. Bila naj bi nepotrebna, ker nekako ločuje kristjane od drugih zagovornikov svetopisemskega monoteizma judov in muslimanov. Judovski teolog Pinchas Lapide očita krščanstvu kot judovski sekti, ki se je postopoma helenizirala, da se je po prvem stoletju zvestobe enemu Bogu odločila v drugem za poboženje Jezusa Kristusa, v tretjem in četrtem pa še Svetega Duha. ⁵ Zanimivo je, kako se tudi nekateri krščanski teologi trudijo »misliti« v judovskem duhu. Na vprašanje, »kaj je krivo, da so kristjani na Zahodu v praksi in izkustvu večinoma pravzaprav zgolj 'monoteisti'«, Moltmann ugotavlja in odgovarja takole: »Zdi se, da je malo pomembno tako v učenju kakor v krščanski etiki, da je Bog troedin.« ⁶ Mnoge teološke razprave ne izhajajo iz izrazito krščanske posebnosti, ki je vera v troedinega Boga. Morala je razvita brez naslonitve na to skrivnost, kakor da kristjanovo delovanje ne bi bilo življenje (*amen vitae!*) iz vere v troedinega Boga, s katero kristjan tolikokrat začne svoje delo: V imenu Očeta in Sina in Svetega Duha.

Ta osamitev trinitaričnega nauka v okviru nauka in etike ni odpravljena niti v mnogih teologijah današnjega časa: največkrat gre za novo izražanje starih razprav, pri čemer se zdi, da »trinitarični evangelij« ne igra kakšne zares odločilne vloge. Ni pretirano, če rečemo, da se izgon Trojice iz teorije in prakse kristjanov še nadaljuje. Mogoče pa je prav ta izgon povzročil, da

dandanes opazamo domotožje po njej in da se prebujajo prizadevanje za ponovno iskanje »trinitarične domovine« v teologiji in življenju. Zdi se, da je danes čas, ko se moramo postaviti v bran troosebnosti Boga pred poskusi njegove abstrakcije in »privatizacije«, od koder je le en korak do ugotovitve njegove odvečnosti in nepomembnosti za življenje. Govoriti o Sveti Trojici pomeni ostati zvest krščanskemu Bogu in njegovi drugačnosti od vseh drugih zgolj človeških pojmovanj najvišjega bitja. Pomeni končno ostati zvest razodetju Jezusa Kristusa. Govorjenje o Sveti Trojici je res plod poznejšega razmišljanja, ki pa nikakor ni tuje oznanilu Nove zaveze.⁷ Janez Pavel II. pravi: »Bog, kakor ga je razodel Kristus, s svetom ni tesno povezan samo kot njegov Stvarnik in zadnji temelj bivanja, je tudi Oče: s človekom, ki ga je poklical v bivanje v vidnem svetu, je povezan s še globljo vezjo, kakor je vez stvarjenja. To je vez ljubezni, ki ne le ustvarja dobro, temveč omogoča deležnost pri Božjem življenju, življenju Očeta, Sina in Svetega Duha. Kajti kdor ljubi, želi podarjati sam sebe.«⁸

Kristjani nismo 'teisti', ki bi šele naknadno opredelili in natančneje določili značilnosti naše vere. Ne verujemo v nekega neosebne boga, preprosto zato ne, ker tak bog ne obstaja. Verujemo pa v popolnoma določenega Boga, ki ga Jezus imenuje 'Aba – Oče'. Zavedamo se tudi, da samo Jezus, Sin človekov, najpopolneje razodeva Boga. Verujemo torej v Boga (in Bogu), ki se zavzema za človeka, čeprav ostaja pri tem zavzemanju popolnoma Drugi. Ta se človeku tako približa, da njegov edinorojeni Sin, prav tako Bog, postane eden izmed nas in prevzame nase našo usodo. Njegovo zemeljsko bivanje se konča s trpljenjem in smrtjo, kar je najvišji izraz ljubezni. Nihče pred Jezusom nam ni povedal, da smemo o enem Bogu govoriti kot o nekem 'Mi'. En Bog je občestvo treh Oseb, je večno kroženje ljubezni, saj je temelj bivanja medsebojna ljubezen treh Božjih Oseb. O Božjih Osebah pa bi na začetku povedali samo to, da so osebe toliko bolj Osebe, kolikor bolj so eno, in toliko bolj so eno, kolikor bolj so osebe. Polnost osebne uresničitve se tako pokriva s podaritvijo sebe drugemu v Sveti Trojici. Božje občestvo (communio) ustreza

občestvu med troedinim Bogom in človekom. Tako trojstvo oseb ni »matematično«, temveč *občestveno* (komunitarno). V Sveti Trojici ni nobenega odnosa do druge Osebe, v kateri bi bila tretja Oseba izključena.

Vprašanje »osamljenega« Boga

K začetku te trinitarične izvotlitve, ki pri mnogih kristjanih preide pozneje v dejanski nekrščanski monoteizem, je pripomogla skrb za rešitev *božjosti Boga*⁹ ob stiku in spoprijemu z judovskim in helenističnim svetom. Oba sta se namreč upirala krščanskemu pohujšanju nezaslišane *človeškosti Boga*. Res pa je, da se krščanska vera ni nikoli odpovedala svojemu vznemirjajočemu oznanilu (niti v teoloških in dogmatičnih delih) te Božje človeškosti, ki se nam je razodela v Jezusu Kristusu. Res je tudi, da je bila ta vera »prevedena« v »nabožni« jezik evangeliziranih kultur; posledica pa je bila, da je to kristološko in trinitarično pohujšanje izgubljalo svojo »posebnost« in se uklonilo skrivnosti Božje enosti. Tak razvoj je še posebno opazen na Zahodu, kjer velika teološka sistema, najprej Avguštinov in pozneje Tomažev, slonita na teološkem izhodišču o enem bistvu Boga, da bi nato odkrila v njem trojstvo Oseb.

Mislím, da ni treba poudarjati, kako se tako pojmovanje razlikuje od tistega 'svežega' Boga, o katerem govori pričevanje prve Cerkve. Če govorimo v novozaveznem jeziku, ki imenuje Boga Očeta Jezusa Kristusa,¹⁰ in spoznamo, da je zgodovina ljudi po velikonočnem dogodku privzeta v zgodovino treh Božjih Oseb, potem še toliko bolj občutimo nevzdržnost in razliko med govorjenjem o enem in edinem božanstvu ter govorjenjem o konkretnih Božjih Osebah. Enega Boga naj bi videli predvsem v Očetu, ki je kot počelo brez počela sam počelo Sina in Svetega Duha v enoti treh, in ta Božja enost je pojmovana kot enota prebivanja treh, drugega v drugem, v rodovitnem in neizčrpnem pretakanju enega samega življenja večne ljubezni in ne kot bistvo, ki se

izraža v treh osebah. Božjost Boga ni s tem prav nič omajana. »Minervina sova mora prepustiti mesto golobu Svetega Duha,« pravi Eberhard Jüngel in nadaljuje: »Atene morajo napraviti prostor Jeruzalemu. Bog kot nevidno in nespremenljivo počelo kozmosa, Bog kot najvišje dobro, neizrekljivi, negibljivi gibalec, subsistentna bit, absolutni, *causa sui*, se mora odpreti Bogu razodetja, Bogu Jezusa Kristusa.«¹¹ Namesto govorjenja o Bogu, ki izhaja iz človeka, si utira pot tako govorjenje o Bogu, ki izhaja iz njegovega približanja nam, na podlagi tiste »analogije prihoda«, ki sloni na vzpostavljenem odnosu med Bogom in človekom že v daru stvarjenja in milosti odrešenja.¹² V tej luči se še tako vzvišeno svetno poznanje Absolutnega izkaže za medlo »senco« v primerjavi z nabitopripovedjo veselega oznanila in trinitarično pohujšanje je modrejše od modrosti ljudi.

Iz razodetja Boga spoznamo našo lastno vrednost, pravzaprav spoznamo, koliko smo vredni v Božjih očeh. Zato Moltmann pravi, da ni pomembno samo, kako izkušam Boga jaz, kaj pomeni Bog zame, kako me Bog opredeljuje, ampak mnogo bolj to, kako Bog izkuša mene, kaj pomenim Bogu jaz, kako ga opredeljujem jaz.¹³ Ko namreč človek v veri glede sebe izkusi, kaj pomeni za Boga, potem ta ni zgolj abstraktni pravzrok nastanka sveta ali nepoznani izvor človekovega občutja odvisnosti, ampak je živi Bog, ki vstopa v moje življenje. »Nauk o Sveti Trojici ni zgolj razpravljanje o Božjih globinah, ampak je obenem razglabljanje o človekovi veličini. Je 'razodetje' Boga, kolikor je razodetje človeka.«¹⁴ Ko se človek poglubi v Božje zavzemanje za človeka, zavzemanje, ki prihaja iz neskončne ljubezni, kako Bog »trpi« za nas in zaradi nas, potem človeku ni težko sprejeti resnice o Sveti Trojici. Razpravljanje o pristopu k nauku o Sveti Trojici ne more iti mimo vprašanja o ljubeči zavzetosti Boga za človeka, mimo vprašanja o Božjem sestopu, saj je v tem dan pravzaprav edini dostop k Bogu. Z vprašanjem »Kdo je Bog?« je tesno povezano drugo vprašanje »Kje je Bog?«. Je to Bog v nedostopni oddaljenosti ali je to *Bog na naši strani*?¹⁵

Bog na naši strani

O skrivnosti Boga v njem samem ne bi mogli govoriti, če nam ne bi sam »odprl« teh globin, ki so globine ljubezni, in nas vanje ne bi povabil: »Ko Bog v polnosti časov pošlje svojega edinega Sina in Duha ljubezni, razodene svojo najglobljo notranjo skrivnost. Bog sam je večno izmenjavanje ljubezni: Oče, Sin in Sveti Duh; in namenil nam je deležnost pri tem večnem izmenjavanju« (KKC 221). S temi besedami Katekizma katoliške Cerkve moremo najlepše »uvesti« v nadaljnje razglabljanje o istovetnosti Svete Trojice same v sebi in v njenem razodevanju ter o »razlogih« za njen sestop v zgodovino. Ponovna vrnitev k trinitaričnemu Bogu v mišljenju in praksi predpostavlja vrnitev k zgodovini odrešenjskega razodetja: to je najgloblji smisel temeljnega aksioma, ki ga je Karl Rahner izrazil takole: »*Ojkonomska Trojica je imanentna Trojica,*« kar pomeni,¹⁶ da nimamo drugega izhodišča za govorjenje o Bogu, kakor je prav zgodovina razodetja in odrešenja s svojimi dogodki in besedami, s katerimi je Bog izražal svojo zgodovino v naši zgodovini (»ojkonomija« je v patrističnem jeziku »širjenje« Božje darežljivosti in odrešenja). Trojica, kakor je sama v sebi, se odkriva v Trojici, kakor je za nas. Trojica v zgodovini razodeva Trojico v slavi, kajti tisti, ki je »zvest in se ne more samemu sebi izneveriti« (2 Tim 2,13), nas ne more varati, ko se nam razodeva. »Resničnost Boga v njegovem razodevanju ni osamljena, kakor da bi bila onstran razodevajoče resničnosti neka druga božja stvarnost, ampak prav ista, ki nam prihaja naproti v razodevanju, je božja resničnost v vsej večnostni globini.«¹⁷

To ujemanje ojkonomije in imanence skrivnosti je očitno v liku Jezusa Kristusa, učlovečenega Božjega Sina, Božje Besede, prosojne »podobe nevidnega Boga« (Kol 1,15). Božji Sin, ki je postal človek, je razlagalec Boga Očeta; vendar nam je njegova »razlaga razumljiva« šele po delovanju Svetega Duha, ki je izlit v našo notranjost. Ko govorimo o »Bogu Jezusa Kristusa«, hkrati govorimo o »Bogu Svetega Duha«! Odnos, ki Sina veže z njim, ki ga je poslal, in z Duhom, katerega prejema in pošilja, torej razodeva

odnos, ki ustreza odnosu v globini Božjega življenja, kakor nam tudi odnos, ki ga v Duhu vzpostavlja z nami, omogoča pristop k skrivnosti Očeta, se pravi k izviru in gibalno trinitaričnega življenja. Brez odnosa do ojkonomije je teologija izvotljena in izpostavljena vsakovrstnim razumarskim omejitvam. O zgodovini razodetja pa moramo razmišljati in jo izpovedovati vedno znova: brez teologije bi ojkonomija odrešenja ostala nema.

Tukaj se odpre druga silnica zgoraj navedenega obrazca, »ojkomska Trojica je imanentna Trojica«: na področju tistega izkustva Boga, ki po svetopisemsko ni nič drugega kakor globina in pristnost spoznanja Boga, ta trditev pove, da je srečanje z dogodki razodetja, o katerih pričuje živo versko izročilo Cerkve pod vodstvom Svetega Duha, srečanje s samo skrivnostjo Boga.¹⁸

Razodetje Trojice je razodetje 'zgodovine' večne Božje ljubezni in omogoča vstop vanjo. To resnico so zgoščeno zapisali koncilski očetje v dogmatični konstituciji o Božjem razodetju: »Bog je v svoji dobroti in modrosti hotel razodeti samega sebe in razkriti skrivnost svoje volje, da bi ljudje po Kristusu, učlovečeni Besedi, imeli v Svetem Duhu dostop k Očetu in bi postali deležni Božje narave. V tem razodetju nevidni Bog iz preobilja svoje ljubezni nagovarja ljudi kakor prijatelje in občuje z njimi, da bi jih povabil in sprejel v svoje občestvo« (BR 2). Če bi bil Bog sam v sebi drug kakor pa Bog, o katerem pripoveduje zgodovina razodetja, potem ne bi imeli nobenega pristopa h globinam trinitaričnega življenja. Če imanentna Trojica ne bi ustrezala svojemu ojkonomskemu razodevanju, ne bi bilo mogoče nikakršno odrešenje v zgodovini. To, kar je človeškega, bi bilo nepreklicno obsojeno na človeško področje in za naše boleče izkustvo omejenosti ne bi bila odprta nobena lina, nobeno okno. Nemoč nič bi pogoltnila vse stvari. Toda Božje življenje je postalo ljudem dejansko dosegljivo v zgodovini Jezusa Kristusa, tako pa nam je podarjeno upanje na neminljivo in polno življenje. Najbolj osrečujoče je, da nas je Bog ustvaril zase (*ad se*) in da more (tudi po padcu) postati naš cilj: »Nemirno je naše srce ... « (Avguštin). V ujemanju med odrešenjsko ojkonomijo in imanenco se nam Sveta Trojica podarja kot resničnost odrešenja in

izkustvo milosti: v tem smislu je poznanje trinitarične skrivnosti, ki izhaja iz ojkonomije, sposobno spremeniti prakso globlje kakor vse teorije. Razmišljati o Bogu trinitarično, pomeni »razmišljati o Bogu iz njegove notranjosti in do konca razviti krščanski pojem pobožanstvenja ... Pojmovanje troedinega Boga je življenjsko sprejeto tam, kjer je navzoča vera v to, da smo privzeti v območje tega Boga po odrešenjskem delovanju učlovečene Besede in Duha pobožanstvenja.«¹⁹ Zato ne bomo nikoli dovolj opozarjali, da je krščanska teologija nujno in po svojem bistvu trinitarična teologija, iz katere nujno izhaja trinitarična praksa.

Za kristjana ni nič bolj življenjskega in konkretnega kakor vera v Trojico: Očeta, Sina in Svetega Duha, v imenu katerih in v katerih slavo je poklican v bivanje in izpolnjevanje vsega. »Izpovedovanje Trojice je izpovedovanje vere odrešenja!«²⁰ Celotno kristjanovo življenje je odeto v trinitarično skrivnost, in to ne samo na ravni osebnega bivanja, ampak tudi njegovega bivanja v Cerkvi in družbi. Vrnitev k »trinitaričnosti« je obetavna tako za Cerkev kakor za družbo, pa tudi za celotno zgodovino. Ta vrnitev je morda najmočnejši izziv, ki je namenjen Cerkvi in njeni teologiji. Ta nujnost je še toliko bolj vidna, če imamo pred očmi pomanjkanje ljubezni v medčloveških odnosih. Če se želimo naučiti ljubezni, ne moremo bivati brez večnega dogajanja ljubezni, ki je Trojica. To je uvidel Prerok Kahlila Gibrana: »Ko ljubiš, ne reci: Imam Boga v srcu, temveč: Jaz sem v srcu Boga.« Ali ni to, da smo v srcu Boga, pravzaprav: »ostati« v Sinu po delovanju Svetega Duha napolnjeni z bogastvom Očetovega življenja?

Trojica, »večja« od svojega razodevanja

Trditev o ujemanju ojkonomske in imanentne Trojice, ki izhaja iz razodetja in odrešenja, ni brez vsakega tveganja in omejitve: ujemanja ne moremo razumeti kot istovetnost. Če so vse od Tertulijana čutili potrebo po izražanju razlike med ojkonomijo in odmaknjenostjo trinitarične skrivnosti, se to ni zgodilo brez

razloga: ojkonomija ne more izraziti in predstaviti Božje globine; zgodovina ne more niti ne sme zaobjeti nebeške slave. In to zaradi Božje presežnosti in svobodnosti, ki sta temelj čudovite zastonjske ljubezni Presvete Trojice do nas. Prav zato, ker odrešenjska Božja spodbuda izhaja iz suverene volje, ki je popolnoma svobodna in neprisiljena, je ni nagnilo k dejavnosti nič drugega kakor le zastonjska ljubezen! Bog, ki bi se »preselil« v zgodovino, Bog, ki bi se povsem »sekulariziral« (G. Vattimo), ne bi bil krščanski Bog, ampak ena od moči tega sveta, pa čeprav najvišja in nepogrešljiva! Presežnost in vzvišenost Boga v njem samem v primerjavi z *Deus pro nobis* moremo povzeti v dveh smereh: z ene strani v smislu Božje *apofaze*, neizrekljivosti, čiste drugačnosti, pa čeprav je postala popolnoma navzoča v človeškem življenjskem območju; z druge strani pa v smislu *eshatologije*, prihodnostnega in *novega*, kar je lastno krščanskemu Bogu obljube.

a) Tukaj moramo opozoriti na *apofazo*, ki izraža začudenje, češčenje in potreben molk pred absolutno skrivnostjo: »Ne bližaj se semkaj! Sezuj si čevlje z nog! Kajti kraj, na katerem stojiš, je sveta zemlja« (2 Mz 3,5).²¹ Janez Pavel II. pravi, da nas čudenje vodi k odkritju vedno novih obzorij spoznanja. »Brez čudenja bi človek padel v ponavljanje in postopoma bi postal nezmožen zares osebnega bivanja« (FR 4). Tako nas izkustvo čudenja pripelje do najvišjih spoznanj. Tudi govorica začudenja in občudovanja postavi človeka v osebni odnos do neskončno živega in ljubečega Boga. V apofazi ima odlično mesto molk. Tomaž pravi: »Boga slavimo z molkom ne zato, da bi ničesar ne povedali ali odkrili o njem, ampak zato, ker se zavedamo, da ne najdemo nobenega pravega izraza.«²² Poglobljanje v skrivnost Svete Trojice zahteva spoštovanje in zmernost: tako se zdi, da je najprimernejša oblika mišljenja in govorjenja tista, ki jo uporablja ljubezen v svojih hvalnicah in kontemplaciji. V tej govorici besede izrekajo tisto, kar to govorico neskončno presega; ne omejujejo resničnosti niti ne oklepajo v zanke neprimernih razsežnosti. Ta »poveljučujoči« način izražanja o Bogu je dejansko teologija kot odgovor Bogu. »Slava, ki jo daje Bogu, in spoznanje Boga, ki iz te izhaja, sta odgovor na odrešenje,

ki ga okuša človek,« pravi Moltmann.²³ Odgovor obstaja v zavesti glede neskončne vzvišenosti daru in zato glede zahteve po odgovarjanju na ta dar predvsem z molkom poslušanja in žive vere: zato trinitarična teologija ni v nasprotju z »negativno« teologijo, pravzaprav jo predpostavlja kot pomembno prvino. »Med Stvarnikom in stvarjo ni mogoče navesti tolikšne podobnosti, da ne bi bilo treba navesti še večje nepodobnosti.«²⁴ Kolikor bolj napreduje poznanje skrivnosti, toliko bolj neizčrpno se odkrije njeno bogastvo in globina, toliko bolj raste in postaja molk primeren in rodoviten.²⁵

b) Ta nedorečenost in nemoč teološke besede dobiva hrano v upanju: kar je bilo že povedano v ojkonomiji, je predujem tistega, kar bo v polnosti razodeto v času slave. Božja obljuba usmerja k cilju: *eshatologija* se nam predstavlja kot preseganje sedanjosti v smeri k prihodnosti, ki prihaja in jo obljublja zgodovina razodetja kot prihodnost triosebnega Boga skupaj z ljudmi. V dokončnem pričakovanju eshatološke sinteze bo Bog »vse v vseh« (I Kor 15,28) ter bosta zgodovina in nebeška slava obstajali v (antinomičnem) sožitju različnosti. Pred izpolnitvijo obljube, pred to dokončno domovino, v katero »je pogledal, a ne vstopil«, teolog ve, da razmišlja v senci večera, kakor stražar pričakuje jutro (prim. Ps 130,6), ko bo »jutranje spoznavanje« (*cognitio matutina*) zavzelo prostor »večernega spoznavanja« (*cognitio vespertina*).

Jasnejši odsev te prihodnje luči čutijo mistiki in duhovno prevzeti ljudje, v katerih se uresničuje evangelijska beseda: »Če me kdo ljubi, se bo držal moje besede in moj Oče ga bo ljubil, prišla bova k njemu in prebivala pri njem« (Jn 14,23).²⁶ V njihovi šoli se trinitarična teologija hrani z molitvijo, navzame se lepote in širi okrog sebe mir. In hkrati je pozvana, da se stalno obnavlja in usmerja naprej. Vsako spoznanje je predujem in napoved novih spoznanj. V tem smislu išče govorjenje o Trojici nove besede, molk novega molka, ne da bi zanikali bogastvo preteklih razmišljanj, toda le v miselni zvezi nepretrganega verujočega iskanja, kar človeka usmerja naprej k bogastvu živega Boga. Ta stalna eshatološka napetost je polna kritičnega in preroškega duha: človeku ne dopušča, da bi se kakorkoli ustavljal, odvrta od vsake skušnjave po posedovanju,

nasprotuje vsaki obliki istovetenja svetnih stvarnosti z Božjim kraljestvom in osvobaja vernika izpod oblasti smrti, da bi se tako vedno znova odprl za obljubljeni prihodnost življenja. Ponovno odkritje »trinitarične domovine« prinaša življenje v ta čas popotovanja, razkrinka prevaro vsake navidezne zadostnosti, spodbuja popotnike, da iščejo pravičnost in mir Božjega kraljestva.

Enost osebne Boga

Kako naj torej razumemo to triosebno enoto ali trinitarično enost, kakor nam jo razodeva in posreduje velikonočni dogodek? V katero smer in kako usmeriti kontemplacijo skrivnosti, da bi iz ojkonomije čim bolj prodrli v Božjo enoto? Izhajajoč iz enega bistva, poudarjamo, da je troedini Bog »*unum in trinitate*« (to je bolj pristop zahodne teologije); izhajajoč iz treh oseb, ki jih povezuje v eno Bog Oče, pa o istem Bogu povemo, da je »*unus in trinitate*« (to je predvsem pristop vzhodne teologije). Oba pristopa sta izraz velike skrbi za ohranitev enosti (bistva), ki pa vsebuje tudi trojstvenost (oseb).²⁷ Vera Cerkve je branila to Božjo enoto pred tistimi, ki so jo hoteli zanikati ali jo uničiti: trditev nicejskega koncila (325) o »sobistvenosti« Sina in Očeta zagovarja (proti arijanskemu subordinacionizmu), da so na isti ravni Božje biti, da so eno v božanstvu, da so enega in istega »bistva« (*essentia*).²⁸ Carigrajski koncil (381) je proti pnevmatomahom, ki so se nagibali k podrejanju Svetega Duha Kristusu, zatrjeval enakost Duha v Božjem bivanju z Očetom in Sinom, s katerima ga »molimo in slavimo« kot »Gospoda, ki oživlja«. ²⁹ Veroizpoved ali simbolum *Quicumque*,³⁰ ki ga pripisujejo sv. Atanaziju, a je dejansko nastal okrog leta 500, jasno izpoveduje: »Katoliška vera pa je to: da častimo enega Boga v trojstvu in trojstvo v enoti; niti ne stapljamo oseb niti ne ločimo bistva. Kajti druga je Očetova Oseba, druga Sinova Oseba, druga tudi Oseba Svetega Duha; toda Oče in Sin in Sveti Duh imajo eno božanstvo, enako slavo, sovečno veličastvo.« »Čeprav izpovedujemo tri Osebe, vendar ne izpovedujemo treh bistev, marveč eno bistvo, a tri Osebe.«³¹ Ta

Božja enota je bila pojmovana kot enota Božjega »bistva« ali »substance« ali »narave«: ti izrazi povedo, »kaj so«, »to, kar je osnova, podlaga«. Govoriti, da imajo trije eno samo bistvo ali substanco ali naravo, pomeni zatrjevati enoto njihove božje biti, njihovo popolno enakost na ravni božanstva in torej njihovo bit kot bit enega samega Boga. Njihova edinost je tako najkoreniteje izražena kot enota biti, kot ontološka enota.³² Znotraj te se tri osebe razlikujejo po medsebojnih odnosih, po tisti (relativni) drugačnosti v istovetnosti, ki ji pravimo »subsistentni odnos, Oseba – odnos, »Oseba« v Bogu.³³

Res, da ta predstava temeljito reši Božjo enoto, a daje prednost bistvu pred življenjem Oseb v Bogu. To je nezanemarljiv razlog, da kristjani pozabljamo na Sveto Trojico. Krščanski Bog ni »katerikoli« Bog, ampak je prav trinitarični in edinole trinitarični Bog. Troedini Bog je edinstveno občestvo, ki je merilo za vsako življenje v njegovem imenu. Krščanski monoteizem ni eden od mnogih, ampak je trinitarični monoteizem!

Enost Ljubezni

Da bi se izognili ujetosti v neko brezosebno bistvo in subjektivnost, se ponuja za razlago edinosti krščanskega Boga pot zgodovinskega mišljenja. Božja enota v tem mišljenju ni pojmovana kot statično bistvo, ampak kot dinamizem, življenje, kot kroženje trinitarične ljubezni. Izhajajoč iz razodetja ljubezni, ki obstaja kot tista, ki ljubi, ki je ljubljena in ki Zedinja v svobodi (to je zgodovina velike noči), trdimo torej, da je enota ali, če hočemo, eno in edino Božje bistvo (pojmovano dinamično) ljubezen, da je edini resnični Bog Ljubezen v neizbrisnem troosebnem razlikovanju ljubečega, ljubljenega in osebne ljubezni. To je pot, na katero je opozoril že Avguštin, čeprav je ni prehodil do konca:³⁴ »Dejansko vidiš Trojico, če vidiš ljubezen.« »Pripovedovati o Božjem bistvu ne more in ne sme pomeniti nič drugega kakor pripovedovati o Božji ljubezni,« pravi Jünger.³⁵ Bog ni zgolj ljubeči jaz in ljubljeni jaz. Bog je žareče dogajanje same ljubezni. On je tako, da pozablja

nase, čeprav v veliki ljubezni do sebe, in *tako* ostaja on sam. Bog je Bog tako, da se podarja. Tako *je*. Njegova posest samega sebe je dogajanje, je zgodovina podarjanja sebe in v tem smislu cilj vsake čiste posesti. To *dogajanje* je Bog, še več, to kroženje ljubezni je »Bog sam«. Trinitarično Božje življenje poteka v večnem *ritmu ljubezni*, v katerega privzema vse stvarstvo. Ko rečemo: »Bog ljubi,« ne mislimo na neko togo nespremenljivo zadržanje, ne mislimo na nekakšno masko (vlogo), ampak na nenehno dogajanje. Rosenzweig pravi: »Ljubezen si noče ustvariti neke podobe o ljubljenu; podoba bi omrtvila vedno žive poteze obraza. Bog, ki ljubi, je čista navzočnost. Mar ve ljubezen sama, ali bo ljubila in ali je ljubila? Zanj je pomembno, da ljubi zdaj.«³⁶ Bistvo živega Boga je torej njegova ljubezen v večnem gibanju k drugemu: bistvo krščanskega Boga je ljubezen v njenem večnem procesu, je trinitarična zgodovina ljubezni, je Trojica kot večna zgodovina ljubezni, ki vzbuja, privzema in prešinja zgodovino sveta kot predmeta njegove čiste ljubezni. Velikonočni dogodek ne razodeva Božjega bistva drugače kakor večno dogajanje ljubezni med tremi in njihove ljubezni do nas. Samo ta ljubezen vzpostavlja bistvo Boga, tako da nam je dana v teh Božjih odnosih – Očeta, ki ljubi iz lastne pobude, Sina, ki je ljubljene in večno ljubi, ter vedno novo valovanje ljubezni med Očetom in Sinom, ki je Sveti Duh.

Edinost v množtvu je skrivnost samega Boga. Teologi nas učijo, da ni nikakršne različnosti na nebu in na zemlji, ki bi bila večja od tiste med Očetom, Sinom in Svetim Duhom. Hkrati pa Cerkev uči, da ni večje edinosti, kakor je edinost med tremi Božjimi Osebam. Kaj je temelj, kaj je moč zedinjenja, ki udejanja v Bogu enost bistva in različnost oseb? To je ljubezen. Ljubezen predpostavlja različnost oseb, toda ljubezen uresničuje tudi njihovo najglobljo edinost. V Bogu je največja ljubezen, da, Bog *je* ljubezen, je »dogajanje ljubezni«: zato je hkratnost navideznih nasprotij edinosti in različnosti v Bogu, ki je eden in trojstven, je najgloblja skrivnost Boga. Tako je ta medsebojna ljubezen treh Oseb odnos ali perihoreza, tisti intimni odnos ljubezni in sožitja treh Oseb, ki nam odkriva trinitarične globine in razgrinja načela trinitarizacije.

Perihoreza (prešinjanie) – Božji način (so)bivanja

»Credimus et confitemur sacratissimam et omnipotentissimam Trinitatem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, *unum Deum solum non solitarium*« (Verujemo in izpovedujemo presveto in vsemogočno Trojico, Očeta in Sina in Svetega Duha, *enega samega Boga, ne samotarja*: DS 490). »Božja enota je trojstvena (troedina),« je zapisano v Katekizmu katoliške Cerkve (KKC 254). Tako poznamo Očeta, ki se *ves* podarja Sinu, tako da ga prepoznamo vseskozi kot Očeta, ki rojeva Sina. Podaril mu je svojo božjo bit, tako da je Sin Bog od Boga.³⁷ Tako moremo Očeta prepoznati v Sinu. Oče je tako pradarovanje, prasklanjanje k Sinu (Ur-Kenosis). To pradogajanje (Balthasar ga imenuje »Ur-Drama«) ne poveča »dramatičnosti« in »konkretnosti« šele s stvarjenjem, resnosti in globine s križem in peklom, ampak je vse to »navzoče« že v božjih troosebnih odnosih. Tukaj so dani vsi osnovni pogoji za vsakršno kenozo Boga v stvarstvu. Joseph Ratzinger pravi, da hoče beseda »sin« izraziti prav to totalnost medsebojnega prešinjania in enote, kar pomeni, da je bistvo trinitarične osebe v tem, da je čisti odnos, s tem pa tudi absolutna enota. In to ima za nas neslutene posledice: »Bistvo krščanske eksistence je, da bivanje sprejema in živi kot odnosnost ter tako stopa v tisto enoto, ki je nosilni temelj celotne stvarnosti. Vse to nam pač potrjuje, da more pravilno umevani nauk o Trojici postati konstrukcijska točka teologije in krščanskega mišljenja sploh, torej točka, iz katere izhajajo vse nadaljnje črte (smernice)«. ³⁸

Sin je v vsej polnosti uresničil svoje bistvo – ljubezen. Tako je vse drugo »izražanje« te ljubezni v resnici oblikovanje *po* Sinu. Tako, da drugo Osebo Svete Trojice poznamo kot Sina, ki je popolnoma naravnana na Očeta. Zato je njegovo življenje eno samo uveljavljanje Očeta in hoče vse, kar je ustvarjeno, privedi k Očetu. Sin vse zbira v sebi (kar izrazi Teilhard de Chardin z izrazom »kristogeneza«), da končno izroči Očetu, od katerega je tudi vse prejel. Tudi sam se izroči Očetu, se mu »podvrže« (1 Kor 15,28), da je perihoretični krog, v katerega je Sin »privzel« tudi ustvarjena bitja, sklenjen. Tako je v trinitarični perihorezi tudi pošiljanje in

podarjanje v službi zbiranja in sprejemanja. Kakor je to najizraziteje vidno pri evangelistu Janezu (in vzhodni teologiji), pa se vse začenja pri Očetu in se k njemu tudi vrača.

To medsebojno podarjanje pa se uresničuje v osebnotnem območju Svetega Duha. To, kar Oče podarja Sinu in Sin Očetu, ne more biti nekaj od božanstva, temveč prav tako Bog. Sveti Duh je »donum donatoris« in hkrati »donator doni« (prim. DS 570). Duh je tisti Dar, ki je vreden Boga, dokaz, da nihče v Sveti Trojici nič ne zadržuje zase, temveč svoje božanstvo podarja v celoti. Darovalec je Bog, ker je vir, *arhé* vsega božanstva; prejemnik je Bog, ker mu ni podarjeno samo nekaj od božanstva, temveč se mu Oče popolnoma podarja (delna podaritev bi ne bila »vredna« Boga); dar je Bog, kajti dar enega in drugega ne more biti »manj« Bog.

Iz povedanega spoznamo, da je odnosnost, *relatio*, nepogrešljiva razsežnost Božjih Oseb. Trinitaričnost oseb ni nikakršna akcidenca (pritika), temveč *spada k bistvu osebe!*

Bog ne more posegati in delovati v svojem stvarstvu drugače kakor v skladu s svojo, Božjo naravo (ta »narava« je ljubezen!), v zvestobi samemu sebi. To so posegi, ki jih je sposoben samo Bog. Tudi »misterium iniquitatis« (skrivnost hudobije in zla), skrivnost greha, moremo razumeti samo kot drugo stran skrivnosti odrešenja, »mysterium salutis« (skrivnost odrešenja in zveličanja). Bog deluje in ukrepa v skladu s svojo »Božjo naravo«. In to tako, da tudi pomanjkljivosti in krivdo odene, objame s »še večjo« ljubeznijo! Nič ni tako oddaljeno, da bi ga ne mogla doseči in zaobjeti Božja ljubezen. Božja vsemogočnost se najbolj razodene na križu, v največji nemoči. Tukaj je bila Božja vsemogočnost ljubezni v največji preizkušnji in Bog jo je resnično prestal kot Bog: »Resnično, ta človek je bil Božji Sin« (Mr 15,39). Če velja Dionizijeva trditev: »Bonum dicitur diffusivum sui«³⁹ (dobro se imenuje tisto, ki razdaja sebe), potem velja za najvišje dobro: »Summum igitur bonum summe diffusivum est sui« (Najvišje dobro najbolj razdaja sebe). Za kristjane je Bog prav v najgloblji notranjosti svojega bivanja *communio*. Ta točka manjka v zgolj vesplošni predstavi Boga, za njegovo trinitarično podobo pa je bistvena. Temeljni povedek o

krščanskem Bogu je: »Bog je ljubezen,« kar pomeni: Bog je *troedin*. Torej mora obstajati med tema stvarnostma temeljna naravnost. Tako *troedinost* »razlaga« dejstvo, da je Bog ljubezen.

V pojmu perihoreza povzemamo dinamiko bivanja troedinega Boga, ki je ljubezen. Ker je Bog polnost ljubezni, živijo tri Božje Osebe v edinstveni perihoretični enoti.⁴⁰ Perihoreza pri troosebnem Bogu pomeni: tri Božje Osebe popolnoma prešinjajo druga drugo, popolnoma se podarjajo druga drugi, živijo v neuničljivi skupnosti, vsaka Božja Oseba živi popolnoma v drugih dveh, za drugi in skupaj z drugima Božjima osebama. V tej perihoretični enoti je Bog edinstveno občestvo treh različnih in med seboj nepomešanih Oseb. Trinitaričnega Boga moremo razumeti kot »personalno komunikativno enoto«, ki je mogoča samo, kolikor je popolna, dovršena ljubezen. Če upoštevamo te vidike, je izjava »Bog je ljubezen« dober spoznavni nastavek za določitev nauka o Sveti Trojici: Bog je občestvo Oseb. V skladu s to perihoretično naravnostjo Božje Osebe v človeku tudi »delujejo«: »Tako namreč Sveti Duh človeka pripravlja za Božjega Sina, Sin ga vodi k Očetu, Oče pa mu daje neminljivo večno življenje, ki ga bo vsak deležen zato, ker bo gledal Boga.«⁴¹

Perihoreza – povabilo človeku v Božje življenjsko območje

Družba, v kateri je Bog odsoten, družba, ki Boga ne pozna in ga obravnava kot neobstoječega, je družba, ki izgubi svoje merilo. V resnici je smrt Boga v družbi tudi konec njene svobode, ker umre smisel, ki daje orientacijo. V našem času so iznašli geslo o smrti Boga. Razlog našega prikaza bogatega življenja Oseb Svete Trojice v njihovi ljubeči naravnosti druge na drugo, ne da bi izgubile svojo drugačnost, in v njihovi neprestani odprtosti do tako »drugega«, kakor je stvarstvo in v njem človek, je prav v »iskanju« temelja za človeka vredno življenje. Vse to bogastvo bivanja in odnosov smo povzeli v izrazu *perihoreza* v zavesti, da niti slednja ne more izraziti vsega, kar se dogaja med tremi Božjimi

Osebam in v njihovi naravnosti navzven. Po mojem mnenju je dovolj razvidno, da je perihoreza način bivanja ljubečih se oseb; ljubezen je lahko samo perihoretična, podarjajoča se, ali pa je ni. Ljubezen torej predpostavlja osebe. V pravem pomenu smemo govoriti o osebah samo v Bogu. Kristjani govorimo o osebnem Bogu, in kakor hitro imamo v mislih osebo, mislimo na določeni Jaz, ki pozna tudi Ti. Tako osebni Bog ali Bog kot občestvo Oseb ni spoznat na temelju neke neosebne narave, ampak na temelju medosebnih odnosov in iz posredovanja samega sebe. Pojem oseba tako ni zgolj »šifra« (sveti Avguštin), ni zgolj način bivanja ali obstajanja enega Boga, ampak je bistveni povedek o Bogu, saj ga brez tega povedka v resnici ne poznamo. Osebe so pojmovane v svoji *enkratnosti*. Ta enkratnost pa ni ločenost, samozadostnost, ampak nenadomestljivost v naravnosti na drugo osebo. Človek je toliko oseba, kolikor je poklican v življenje po osebnem klicu Boga Stvarnika. Tako je bilo stvarjenje prvi nagovor, s katerim se je Bog obrnil na človeka. Po tem klicu je človek postal oseba! Oseba, ki je sposobna Boga! Postavljen je bil v dialoški odnos z Bogom in celotna zgodovina odrešenja je reševanje človekove osebnosti, vzpostavljanje tistega dialoga, brez katerega bi bil človek kot oseba okrnjen. Od tega dialoškega odnosa človeka do Boga je odvisna njegova sposobnost dialogizirati z ljudmi in stvarstvom! Še več, Božja perihoreza se uresničuje v življenju človeka takrat, ko ta izpolnjuje zapoved solidarnosti. Izpolnjevanje največje zapovedi je uveljavljanje perihoreze, kroženja ljubezni v vseh razsežnostih človekovega življenja. Ničesar naj ne pušča zunaj tega ljubečega območja. Tukaj za nikogar nič ne zmanjka, nihče ni na zgubi. Potrebno je le pravo zaporedje: najprej ljubezen do Boga, ta nam omogoča resnično ljubezen do sebe in do bližnjega. V moči te ljubezni smo sposobni tudi ljubezni do sovražnikov: »Ljubite svoje sovražnike in molite za tiste, ki vas preganjajo« (Mt 5,43). Perihoretična enota Svete Trojice je model za vsakršno sobivanje in solidarnost, na človeka in družbo pa deluje kritično in spodbujevalno. To vlogo ima prav na temelju, da stvarstvo izhaja iz rok *takšnega* Boga. Temu Bogu je lastna zavzetost za človeka: čaka, hiti naproti ...

V prispevku sem hotel spomniti in predstaviti Boga po vzemanju za človeka. Bog ni brezčuten arhitekt vesoljstva, ni neprizadeta pravičnost, ki bi v njegovem stvarstvu vladala brez srca in čustev. Bog ima namreč srce. In če je Bog večna geometrija ali matematika vesolja, je samo zato, ker je stvariteljska ljubezen, ker je goreči grm, iz katerega izhaja Ime, ker je Ljubitelj. In kot tak prihaja v svet svoje najljubše stvaritve – človeka. Prepoznamo ga kot Boga Abrahama, Izaka, Jakoba ..., našega Boga.

Opombe

- ¹ Bruno Forte, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Paoline, Alba 1985, 13.
- ² Karl Rahner, *Il Dio Trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, v: *Mysterium Salutis* 3, Brescia 1969, 404.
- ³ Prim. Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, Chr. Kaiser, München 1980, 17.
- ⁴ Immanuel Kant, *Il conflitto delle facoltà*, prev. A. Poggi, Genova 1953, 47.
- ⁵ Pinchas Lapide, *Jüdischer Monotheismus*, v: Pinchas Lapide – Jürgen Moltmann, *Jüdischer Monotheismus – Christliche Trinitätslehre. Ein Gespräch*, Chr. Kaiser, München 1979, 26.
- ⁶ Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, Chr. Kaiser, München 1980, 17.
- ⁷ Prim. A. Dumas, *Dio unico e trino*, v: B. Lauret - F. Refoule (a cura di), *Iniziazione alla pratica della teologia*, vol. 3. *Dogmatica II*, Queriniana, Brescia 1986, 777. Izv.: *Initiation à la pratique de la théologie*, Tome III: *Dogmatique 2*, Cerf, Pariz 1983.
- ⁸ Janez Pavel II., *Okrožnica O Božjem usmiljenju* (CD 10), 7.
- ⁹ Prim. ugotovitve v delu: Christian Duquoc, *Un Dio diverso*, Queriniana, Brescia 1978, 30 sl.; Bruno Forte, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Paoline, Alba 1985, 15 s.
- ¹⁰ Prim. Karl Rahner, *Theos nel Nuovo Testamento*, v: *Saggi teologici*, Rim 1965, 467–585. Louis Bouyer, *Gnosis. La connaissance de Dieu dans l'Écriture*, Cerf, Pariz 1988.
- ¹¹ Eberhard Jüngel, *Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo*. Queriniana, Brescia 1982, 372 in 367.
- ¹² Ali ne bi moglo priti do sprave »analogije bitja« in »analogije vere« v »analogiji prihoda (adventa)«.
- ¹³ Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, Chr. Kaiser, München 1980, 19.
- ¹⁴ Raimon Panikkar, *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*, Cittadella, Assisi 1989, 22.
- ¹⁵ Prim. Eberhard Jüngel, *Dio, mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 1982, 72–80.
- ¹⁶ Karl Rahner, *Il Dio Trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, v: *Mysterium Salutis* 3, Brescia 1969, 414; povzemam po Bruno Forte, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Paoline, Alba 1985, 18 sl.
- ¹⁷ Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik, I/1*, Kaiser-Verl., München 1932, 503.

- ¹⁸ O Sveti Trojici v njenem ojkonomskem razodevanju temeljito spregovori Catherine Mowry LaCugna v delu *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*, Queriniana, Brescia 1997. Prim. Graham Buxton, *The Trinity. Creation and Pastoral Ministry. Imaging the Perichoretic God*, Paternoster press, Carlisle 2005, 119–124.
- ¹⁹ Gianni Baget-Bozzo, *La Trinità*. Vallecchi Editore, Firenze 1980, 1 sl.
- ²⁰ Alessandro Milano, *Trinità*; v: *Dizionario teologico interdisciplinare* 3, Torino 1977, 495.
- ²¹ Prim. Giulio Maspero, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova 2004, 201–265.
- ²² Tomaž Akvinski, *In Boet. de Trinitate, Proem. q.2, a.1, ad 6*; prim. Vladimir Lossky, *A immagine e somiglianza di Dio*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1999, 55–71.
- ²³ Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, Chr. Kaiser, München 1980, 170.
- ²⁴ 4. lateranski koncil (1215): DS 806.
- ²⁵ Prim. Bruno Forte, *Trinità come storia*, Paoline, Milano 1985, 22 sl.
- ²⁶ Prim. Jesus Castellano Cervera, *Dalla Trinità che dimora in noi a noi destinati a dimorare nella Trinità*, v: več avtorjev, *In comunione con la Trinità*, Libreria Ed. Vaticana 2000, 285–312.
- ²⁷ Prim. Gisbert Greshake, *Der dreieine Gott*. Herder, Freiburg 1997, 64–70. Podobno razlikovanje moremo odkriti tudi v izražanju nemškega jezika, ki enkrat poimenuje Sveto Trojico *Dreifaltigkeit*, drugič pa *Dreieinigkeit*.
- ²⁸ Prim. DS 125.
- ²⁹ Prim. DS 150.
- ³⁰ DS 75.
- ³¹ 11. toletanski koncil (675): DS 528; prim. Gregor Nazianski, *Oratio* 31,14 (Sch 250).
- ³² Prim. *S. th. I q.39 a.2*.
- ³³ Prim. *S. th. I q.29 a.4*.
- ³⁴ Prim. *De Trinitate* 15, 6, 10.
- ³⁵ Eberhard Jüngel, *Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo*. Queriniana, Brescia 1982, 409.
- ³⁶ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*. II. Teil. J. Kauffmann Verlag, Frankfurt a. M. 1921, 209.
- ³⁷ Ciril Sorč, Troedini Bog kot odgovor in izziv za postmoderno: ali je še prostora za Boga razodetja? *Bogoslovni vestnik*, 2001, let. 61, št. 1, str. 23–46.
- ³⁸ Joseph Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*. Mohorjeva družba, Celje 1975 (faksimilni ponatis 2005), str. 132–133.
- ³⁹ *De caelesti hierarchia* 4.
- ⁴⁰ Perihoretični pristop k trinitarični podobi Boga je dandanes zelo upoštevan. Prim. Ciril Sorč, *Entwürfe einer perichoretischen Theologie*, Lit, Münster 2004. Christian Bock, *Zeitenfülle. Annäherungen an das paradoxe Verhältnis von Vergänglichkeit und Vollendung*. Echter, Würzburg 2017. Jürgen Moltmann, *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2014.
- ⁴¹ Ciril Sorč, Perihoreza – način bivanja Boga, ki je ljubezen. *Bogoslovni vestnik*, 1998, let. 58, št. 2, str. 129–144.