

JEAN-PIERRE BATUT

Edinstvenost in očetovstvo Boga

Danes smo vajeni, da mnogi obsojajo monoteizem kot izvir totalitarne usmeritve religije in vsakovrstnega nasilja, ki ga spremlja. Paul Valadier je zapisal, da so monoteizmi za nekatere »žarišča nasilja, ki pri svojih vernikih ohranjajo skoraj neustavljivo naravnost k odstranitvi drugega v imenu razodete resnice, za katero so prepričani, da jo imajo v lasti, in v imenu Boga, ki ga uveljavljajo«: monoteizem se kaže kot »izključen, totalitaren in neprizanesljiv, ker vsebuje edino resnico, ki mora izpodriniti vse druge«¹. Medtem ko so v razsvetljenstvu in vse do modernih znanosti o religijah² gledali nanj kot na vrhunec razvoja religiozne zavesti, ga danes radi predstavljajo kot nekaj zastarelega, despotskega in mučnega, politeizem pa kot nekaj ustvarjalnega, strpnega in poživljajočega: po Nietzschejevih besedah »so pogani vsi, ki privolijo življenju«³.

Naj »monoteizem« uporabljamo v ednini ali množini, prav njega obtožujejo in postavljajo nasproti fantazijskemu politeizmu, ki naj izgadi vsa nasprotja in presega vse spore: potrditev edinega Boga bi bila nazadnjaška, ne bi bila napredek v razmerju z bojznijo pred stvarnim, spoštljiva do njegove prepletenosti in bogastva. Ni naša naloga, da v teh vrsticah neposredno zavračamo tako dokazovanje.

Msgr. Jean-Pierre Batut se je rodil leta 1954 v Parizu. Mašniško posvečenje je prejel leta 1984 in bil profesor dogmatične teologije na École Cathédrale in na fakulteti Notre Dame v Parizu ter vzgojitelj v semenišču. Med letoma 2000 in 2009 je bil župnik v pariških župnijah Sainte-Jeanne de Chantal in Sainte Eugène Sainte-Cécile, leta 2009 je bil posvečen v škofa in do leta 2014 pomožni škof v Lyonu. Od leta 2015 vodi škofijo Blois v Franciji. Za škofovsko geslo si je izbral besede Si Deus pro nobis quis contra nos (Rim 8,31). – Članek »Unicité de Dieu et paternité divine«, v: Revue internationale Communio t. 45, 3-4 (2020) 133-147 je prevedel Janez Ferkolj.

Pač pa poskušamo z očetovstvom Boga, kar je os trinitarične vere, pokazati izvorni in resnično edini način, s katerim to očetovstvo ugotovi pluralnosti – in torej svobodi – v svojem gledanju na edinstvo, in to že s teologi iz prvih stoletij Cerkve.

Nekaj edinstvenih potez svetopisemskega monoteizma

Monoteizma v nasprotju z zelo razširjenim predsodkom ne določamo najprej s potrjevanjem edinstvenosti Boga. Tisto, kar ga opredeljuje, je prej pojem *stvarjenja* – ta nenavadna ideja, po kateri celotno vesoljstvo izhaja iz Boga, vendar vesoljstvo ni bog. Beseda »Bog je ustvaril nebo in zemljo« (1 Mz 1,1) z uporabo glagola *bara* (ustvariti), pridržanega Bogu, je nezaslišano izražanje odločilne ločitve med Bogom in svetom že od trenutka, ko je slednji začel obstajati. »Nebo« in »zemlja« nista božanstvi, eno moško in drugo žensko, katerih zveza bi bila začetek vsega, kar je: sta le ustvarjeni okvir, znotraj katerega se razpenja kozmos, ki je tudi sam ustvarjen. Bog je s porajanjem še drugega, kot je on sam, nekako »potegnil ločnico« med tem drugim in samim seboj.

Če je stvarjenje v temelju ločitev, kako se potem uresničuje vez med obema ločenima stranema? Svetopisemsko razodetje jo utemeljuje v *Besedi*, ki omogoča razmerje: liturgična beseda, ki poudarja šest dni stvarjenjskega dela ter potrди njegovo lepoto in začetno dobroto (»Bog je videl, da je bilo prav dobro«); predpisovalna beseda izraža postavo in kliče k svobodi človeka, narejenega po Božji podobi: »Z vseh dreves v vrtu smeš jesti, le z drevesa spoznanja dobrega in hudega nikar ne jej!« (1 Mz 2,17)

Naj bo beseda liturgična ali predpisovalna, začenja dvogovor in to je posebnost *svetopisemskega* monoteizma. Slednji se v nasprotju z islamskim monoteizmom, ki je po naravi zelo filozofski, ne omejuje na naštevane pravil, ki jih je človek dolžan upoštevati, da potrди svojo podrejenost Bogu, ampak umešča postavo v okvir *zaveze*, ki kljub neskončni razdalji med Bogom in človekom oba napravi za partnerja, sogovornika in naposled prijatelja (glej 2 Mz 3,11).

Podoba Boga, ki nam jo daje svetopisemsko razodetje, je povsem edinstvena. Zavezni monoteizem ni doktrina najvišjega Enega, ki visi nad raznoterostjo in jo razvrednoti, ampak je izražanje posameznega *Edinega*, Osebe, ki se razodeva človeški osebi in se ji v istem vzgibu razodeva v ljubeči izmenjavi.

Ker je časovnost najodličnejši prostor za raznoterost, se takšen Bog v odnosu do svoje stvari že od začetka zavzema v *zgodovini*. Sveto pismo odpira k prihodnosti, ko usmerja čas proti obljubljeni in pričakovani dopolnitvi, prekinja krožni čas poganstva, večno vračanje kolesja usode, ki zapija vesoljstvo vase in vodi človekov cilj v soglašanje z usodo (*fatum*).

Bog je v dogodku pri Jakobovem studencu osebno prišel potrdit, da skrbi za zgodovino svojega ljudstva: »Jaz sem Bog tvojega očeta, Bog Abrahamov, Bog Izakov in Bog Jakobov« (2 Mz 3,6). Zgodovina Hebrejcev izvira v *izkušnji* Boga, ki prihaja k človeku, da bi ga odrešil, in ki se odreka svoji transcendenci in »stopi dol« k človeku, da bi ga »rešil« (2 Mz 3,8). Stvarjenje in odrešenje sta tako povezana: stvarjenje ni začetni trk, obsega sprejem odgovornosti, ki poteka v času. Bivanje stvari je spremljano bivanje.

Bog stvarnik je torej Bog osvoboditelj. Kot tak je tudi predpisovalec in vzgojitelj – če velja, da vzgajati pomeni spremljati zunaj. Tako božja *paideia* po naravi kliče *očetovsko prisposodbo*: »Spoznaj v svojem srcu, da te Gospod, tvoj Bog, vzgaja, kakor mož vzgaja svojega sina!« (5 Mz 8,5), te uči hoditi, te jemlje v naročje, te vodi »z vrvicami ljubezni« (Oz 11,3–4).

Očetovska prisposodba v Stari zavezi za nobeno ceno ne sme izgubiti svojega položaja prisposodbe. To smo že povedali glede »neba« in »zemlje«, Izrael se je prilagodil, da se je oddaljil od poganskih božanstev in njihovih božanskih rodov, kjer se spolni bogovi pariyo in rojevajo druge bogove. Božje očetovstvo, pa tudi zakonstvo sta značilna za poganstvo, ki se ga je svetopisemsko razodetje rešilo z veliko napora: ko je bilo očetovstvo odslovljeno, ponovi svoj vstop v Sveto pismo, kar more biti samo podoba razmerja Boga z Izraelom in nikakor ne predstavitev v zgodovino razvoja, ki bi se dopolnil znotraj božjega sveta: »Ko je bil Izrael mlad, sem ga ljubil, iz Egipta sem

poklical svojega sina« (Oz 11,1); »Mar ni tvoj oče, ki te je ustvaril, ki te je naredil in te utrdil?« (5 Mz 32,6). Skratka, če je Bog Oče, to pomeni, da deluje *kakor* oče: iz tega nikakor ne moremo sklepati o očetovstvu, ki bi bilo znotraj njegovega lastnega življenja.⁴

Razodetje Edinorojenega

Če je za pravega vzgojitelja značilno, da vzbuja *svoboščine*, stavi na zmožnost svoboščin, da se določijo in rastejo, sprejme pa tudi tveganje zavrnitve in vzgojnega neuspeha. Edinstveni Edini, čigar izbira nareja edinstveno in omogoča prihod novosti izvolitve, nas tako pokliče za pričo sprememb volje, izvir katere ni v Njem, ki ne bi mogel zatajiti svoje obljube, ampak v spremenljivosti in grehu ljudi: »Otroke sem vzredil in povzdignil, oni pa so se mi uprli. Vol pozna svojega gospodarja in osel jasli svojega lastnika, Izrael ne pozna, moje ljudstvo ne razume« (Iz 1,2–3). Božji Vzgojitelj, postavljen v neuspeh, bo od tedaj pozival svoje ljudstvo, naj se predstavi na sodišču, začel bo pravdo, v kateri se razodeva manj kot sodnik kakor pa tožnik: »Zdaj pa, jeruzalemski prebivalci in Judovi možje, razsodite med menoj in mojim vinogradom. Kaj sem mogel še storiti svojemu vinogradu, pa mu nisem storil? Zakaj sem upal, da bo dajal grozdje, pa je dal viničje?« (Iz 5,3–4); »Ljudstvo moje, kaj sem ti stori ali s čim sem te utrudil? Odgovori mi!« (Mih 6,3)

Človek je imel dva sina ... Kateri od teh dveh je izpolnil očetovo voljo? Tisti, ki je privolil in ni šel v vinograd, ali tisti, ki ja najprej rekel ne, pa je na koncu vendarle šel? Odgovor, ki ga Jezus pričakuje pri *Mateju* 21 (28–32), priteka iz izvira, vendar pusti nedotaknjeno vprašanje, da bi vedel, ali more najti na zemlji človeka, ki privoli in stori, kar obljubi – »tretjega sina«, ki ni zakrknjen in se mu ni treba spreobrniti.

Preden je Nova zaveza razodetje Očeta, je razglašenje Sina. Razlog za to je preprost, tako preprost, da je enostavno iti mimo, ne da bi ga opazili: Jezus uresničuje v svoji osebi Izraelovo sintezo »Božji Sin« (2 Mz 4,22; 5 Mz 14,1 itd.). To mesto je poglobitno,

kajti pogubna misel o »namestništvu« Cerkev do Izraela korenini v pozabljanju te gotovosti. Odločno je treba ponoviti: Izrael ni najprej podoba Cerkev, ampak je najprej podoba Kristusa. Šele po drugem, ker je Kristusovo telo, moremo Cerkev opredeliti za »novi Izrael«. Toda če je tako, to pomeni, da Izrael v svoji lastni poklicanosti nikoli ne bo pripadal minuli preteklosti. Izbris Izraela iz zgodovine sveta je tako nepojmljiv kakor izbris Kristusa samega.

Ko evangelist Matej navaja preroka Ozeja: »Iz Egipta sem poklical svojega sina« (Oz 11,1), moremo reči, da se zanj »Izraelova zgodovina še enkrat in na novo začenja z Jezusovo vrnitvijo iz Egipta v Sveto deželo«⁵. Dve stvari sta novi pri tem začetku: rekli smo, da je sveto ljudstvo osrediščeno v enem samem posamezniku. Ta potem v pokorščini končno da odgovor, ki ga pričakuje in ga do tedaj, tudi pri največjih starozaveznih osebnostih, ni nikoli prejel: »Ni pravičnega, niti enega« (Rim 3,10; glej psalm 14,3).

Toda istočasno *posinovljenje med Bogom in tem edinim posameznikom ne more biti več prispodoba*. Med Njim in tistim, ki ga kliče za Očeta, je taka zedinjenost hotenja in delovanja (»kar dela Oče, dela enako tudi Sin«, Jn 5,19), da je upravičeno oziroma celo nujno, da se edinstvo volje ponovno dvigne k edinstvu narave – kar bo patristična teologija postopoma presnovala v svojem boju proti heterodoksnim naukom. Bazilij iz Cezareje takole govori o Logosu: »Prav tako ni podoba ali oblika Očeta, kajti Božja narava je prosta vseh sestavljanj, toda na *dobrotljivost volje*, ki se *ujema z bistvom*, gledamo kot na podobno ali enako, bolje, kot na isto v Očetu in v Sinu.«⁶

Ti poznejši dokumenti so samo zaključki, vzeti zlasti proti arijanskim herezijam, glede Kristusovih besed pri Janezu: »Jaz in Oče sva eno« (Jn 10,30); »Kdor je videl mene, je videl Očeta« (Jn 14,9); »jaz sem v Očetu in Oče v meni« (Jn 14,10.11). Izraz »edinorojeni« (*monogenes*), ki je izključno⁷ Janezov, povzema edinstvenost v razmerju z Očetom, ki stori, da je Kristus Bog, *ker je Sin*, še posebno 18. vrstica v prvem poglavju, ki jo velja navesti: »Boga ni nikoli nihče videl; edinorojeni Bog, ki biva v Očetovem naročju, on je razložil.«

Kako zdaj preidemo od »razlaganja« Očeta k njegovemu podarjanju samega sebe? V pojasnilo je treba narediti obvoz z razlikovanjem med spočetjem in stvarjenjem, da bi razumeli, kako moremo biti mi, ki smo ustvarjeni, preoblikovani, da bi se moglo reči o nas »rojeni iz Boga« (1 Jn 3,9).

Od »rojen, ne ustvarjen«, do pobožanstvenja stvari

Z Novo zavezo je vse na mestu za povsem novo razlikovanje v človekovem razmišljanju med dvema božjima dejanjema: eno znotraj Boga, *rojstvo*, drugo zunaj njega, *stvarjenje*. Zagotovo je v človeški izkušnji od nekdanj razlikovanje med spočetjem in *izdelovanjem*. Otrok, četudi nanj gledamo z vidika pogojne produktivne zmožnosti, ni umeten izdelek – vsaj do tehnicističnega in kramarskega *hybris* (napuha), kamor se stekajo sodobne družbe.⁸

Toda razlikovanje med rojstvom in stvarjenjem je mogoče samo pod dvema pogojema: 1) da je stvarjenjsko dejanje ugotovljeno kot božje dejanje, vzbujajoče korenito⁹ drugotnost, ki omogoča ateizem¹⁰; 2) da stvarjenja in rojstva ne razumemo samo v razmerju nasprotij, ampak kot *posvečena drug drugemu v odrešenjski zgodovini*. Videli smo, da je prvi pogoj izpolnjen že v Stari zavezi s pripovedmi o stvarjenju in izpiljen v modrostnih besedilih, ko gre za razlikovanje med človeškim izdelovanjem malikov in Božjim stvarjenjem.¹¹ Drugi pogoj predpostavlja prihod Prvorojenca na svet, kajti samo razodetje Sina in njegova sinovska naravnost v človeški zgodovini omogočata potrditev Božjega očetovstva.

Toda potrebna bo večja teološka kriza, da bi mogli razpravljati med rojstvom in stvarjenjem. Ta kriza, ki je nastopila v 4. stoletju z Arijevim naukom, je izdelavo obrazca, ki rešuje pristen pomen izrazov v Svetem pismu, naredila za nepogrešljivo na koncilu v Niceji (325). Nicejska vera se začinja s ponavljanjem teh istih trditev (»Bog od Boga, luč od luči, pravi Bog od pravega Boga«), toda ker se je vedelo, da jih bodo arijanci, ki jih razumejo drugače, sprejeli, je bila prisiljena k razlagi in dodaja: »rojen, ne ustvarjen, enega bistva (*homoousios*) z Očetom«.

Pustimo ob strani *homoousios* in se oprimumo izraza »rojen, ne ustvarjen« (*gennèthenta ou poièthenta*), ki se ne uporablja samo pri Božji Besedi, ampak pri osebi »Jezusa Kristusa, Sina njegovega edinega, Gospoda našega«, razumljeni kot celota. Najpomembnejša beseda pri tem obrazcu je *ou*, »ne«. Nasproti postavlja dve dejanji, ki ju odtelej strogo razlikujemo med seboj. Poglejmo ju v zaporedju, ki gre od stare k novi zavezi: na eni strani *stvarjenje*, ki omogoča obstoj *drugega poleg sebe*, na drugi pa *rojstvo*, ki omogoča obstoj *drugega jaz*. Jezus za Očeta ni samo »drugi« kot človek, ampak najprej drugi On sam kot Božja oseba, in to je pomen izraza pri Janezu, ko pravi: »Oče in jaz sva eno.« Tako pojmovan izraz se nikakor ne more nanašati na ljudi kot stvari: naj povemo drugače, če je Sin *rojen, ne ustvarjen*, smo glede sebe *ustvarjeni, ne rojeni*. Ustvarjeni, samo ustvarjeni. Še enkrat, Bog je potegnil ločnico in brezno nas loči od njega. S tem pa Bog ni ločen od Kristusa: Bog in Kristus sta ločena od vsega drugega. Ariji in njegovi posnemovalci so bili tako ovrženi v pomislekih o Kristusovem božanstvu.

Toda vemo, da besedilo veroizpovedi ne ostane pri tem. Ko so k »Jezusa Kristusa, Sina njegovega edinega, Gospoda našega« *dodali še, da je »po njem vse ustvarjeno«* (kjer »po njem« ne more več imeti instrumentalnega pomena, ki so mu ga dajali arijanci, ampak da je Sin stvarnik z Očetom), vera iz Niceje razvije pripoved o Sinovem vstopu v zgodovino: »je zaradi nas ljudi in zaradi našega zveličanja prišel iz nebes; in se je utelesil po Svetem Duhu iz Marije Device in postal človek«. Edinorojeni je z dejanjem učlovečenja *prestopil brezno, ki ga ločuje od ustvarjenega*, ne da bi prenehal biti, kar je.

Ta prestop brezna se je zgodil »za nas ljudi in zaradi našega zveličanja«. »Stopil sem dol, da ga rešim« iz 2 Mz 3,8 v Jezusu Kristusu najde svoje dokončno uresničenje. To bo Atanazij razvil v svoji razpravi *Proti arijancem*: »Ni postal Bog, medtem ko je bil človek, temveč je kot Bog postal človek, da bi nas naredil za bogove.«¹² Preseženo brezno »za nas« ima po ponižanju Edinorojenega en sam cilj, da posreduje ljudem od svoje pravice sinovstva, se pravi nič manj kot pobožanstvenje ustvarjenega: »Kakšen napredek je potem za Nesmrtnega, ko použije umrljivega? Kakšno izboljšanje

za Večnega, ko se odene z minljivostjo? Katero večje povračilo bi moglo pripasti Bogu in večnemu Kralju, ki je v Očetovem naročju? Ali ne vidite, da se je vse to zgodilo in bilo zapisano zaradi nas in za nas, da bi nas Gospod, s tem ko postane človek, iz minljivih smrtnikov, ki smo bili, naredil za nesmrtnne ter nas pripeljal do večnega nebeškega kraljestva.«¹³

S tem je pojasnjeno, da sta stvarjenje in rojstvo daleč od tega, da bi si nasprotovala, in sta prej posvečena drug drugemu ter da ta sorodnost med obema Božjima dejanjema korenini v skrivnosti očetovstva. Vse, kar stori Oče, vključno s stvarjenjem, naredi *očetovsko*: to ni samo naša sinovska poklicanost, gre za poklicanost vsega stvarstva, kajti takoj, ko je vzniknilo v bivanje, je že nosilo v sebi odtis Božjega očetovstva. Toda človeku pripada, da v hoji za Kristusom in z njim spreminja naravo v zgodovino, tako da jo z uporabo stvarstva po »svobodi slave Božjih otrok« (Rim 8,21) rešuje »ničevosti« in ji omogoča dostop do posinovljenja (*hui-othesia*¹⁴), ki ji je podarjeno in obljubljeno hkrati. To razloži, da je stvarstvo (in ne le človeštvo) v pričakovanju »razodetja Božjega Sina« (8,19), da zdihuje in trpi »porodne bolečine« (8,22) in da še vedno »pričakujemo posinovljenje«¹⁵.

*Sin, ex nihilo in počelo stvarjenja*¹⁶

Dejstvo, da Bog ustvarja svobodno, ne odvezuje od vprašanja, kako je mogoč obstoj sveta in zakaj se je Bog odločil, da ga ustvari *ex nihilo*, iz nič. Kajti če ta »nič« pomeni »brez predhodne snovi«, pa ne pomeni brez modrosti in brez razuma.

Prvo vprašanje o možnosti obstoja ustvarjenega sveta je povezano z zavedanjem vsemogočnosti Izraelovega Boga. Če je Bog Bog, je Bog vse (glej Sirah 43,27: »sklep besed naj bo: On je vse (*to pan*)«): kako je mogoče še kaj razen Njega? Drugo vprašanje se glasi: če Bog ne ustvarja iz potrebe (da bi se dopolnil) in če se z ustvarjanjem ne spreminja, kako more biti nagnjen k ustvarjanju? Ali ni v njem za vso večnost nekaj kot »nagnjenost k ustvarjanju«?

Razmerje z Drugim v Njem, kar bi se izrazilo z nečim, kar nas presega, s tem, da omogoča bivanje še drugega *razen* sebe? In vloga, ki jo ima ta Drugi v Njem pri stvarjenju drugega *razen* Njega?

Na ti dve vprašanji ni drugega odgovora kakor Kristus: »Ta je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva, kajti v (*en*) njem je bilo ustvarjeno vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji [...] Vse je bilo ustvarjeno *po* (*dia*) njem in *zanj* (*eis*). On je obstajal pred vsemi stvarmi in v njem je utemeljeno vse« (*Kol* 1,15–17). V *luči Nove zaveze reči, da stvarstvo pride ex nihilo* (glej *Rim* 4,17), je enako kakor reči, da je vzšlo iz razmerja Očeta in Sina, in ga torej poimenovati *in Christo*: v Kristusu velja videti »*ex nihilo* stvarjenja, skrivnost trinitarične ljubezni do človeka, v kateri se pozunanji neizrekljiva ljubezen oseb: ‚Ljubil si jih, kakor si ljubil mene‘ (*Jn* 17,23¹⁷)«. Ko priznavamo stvarjenje *ex nihilo*, priznavamo stvarjenje in ga vključujemo v celoto zgodovine ljudi, torej ga vidimo kot sobivajočega v tej isti zgodovini.

Te trditve, ki nekako predpostavljajo vnaprejšnji obstoj stvarstva v Bogu, so v zgodovini Cerkve udarile ob teološko prepoved, povezano z arijansko krizo, in ob ukaze boja za pravovernost Niceje, na katere smo opozorili zgoraj. Za Arijem Hans Urs von Balthasar povzema, da je prepad med trojstvenim Bogom in stvarjo osnovni podatek: »Božje bistvo je popolnoma eno in enako v vseh treh osebah. Zato božjih oseb ni več mogoče izpeljevati iz različnih pokrajin sveta, ampak iz ‚skupnega delovanja‘ *ad extra*, navzven. Na Sina ni več mogoče gledati kakor na Očetovo orodje pri stvarjenju in zato – to, kar je hujše – nič več kakor na *svet idej*, na videz mnogovrsten, kakor je dejal Origen.«¹⁸

Toda *ex nihilo* stvarjenja je istočasno *ex plenitudine*: ker prihaja od Boga, ne vznikne »iz nič«, ampak iz njegovega preobilja življenja, ki ga izraža ta »svet idej«, o čemer govori Balthasar za Origenom. Ta »polnost« nas usmerja k *modrosti*, ki se kaže v zadnjih knjigah Stare zaveze kot nekakšna na pol hipostaza v Bogu, delavka stvarjenja, ter napoveduje Janezov Logos, ki se je »naselil med nami« (*Jn* 1,14, kar se nanaša na *Sir* 24,8). Pomemben odlomek v *Pregovorih* bodo kar naprej ponavljali v patrističnih razlagah:

Pregovori 8,22–31, s težavo, ki jo predstavlja hebrejska beseda *qanani* in jo Septuaginta prevede z »me je ustvaril«. To besedilo govori o stvarjenju »na začetku«, predhodnosti modrosti in njeni vlogi »mojstrice« stvarjenja (8,30).

Vendar to, kar je rečeno o modrosti, enako velja za Logos. Za Origena sta oba izraza tesno povezana: Sin je Modrost, ko nanj gledamo v njegovem razmerju z mislijo na Očeta, in je Logos, ko nanj gledamo v njegovem razmerju do ljudi.¹⁹ Sin je prav tako počelo ustvarjenih bitij (Kol 1,18), ni pa počelo v razmerju do Očeta, ki je njegovo počelo v večnosti. Tako je vnaprejšnje bivanje razumnega sveta povezano z večnim dejanjem rojevanja Sina: »Oče motri svoje stvarstvo v dejanju rojevanja samega.«²⁰

To vnaprejšnje bivanje ustvarjenega v Bogu, ko rojeva svojega Sina, moremo označiti kot »vnaprejšnji blagoslov« ali kot »vnaprejšnja izvolitev« v odrešenjskem načrtu²¹, v najglobljem sovpadanju življenja Boga vsemogočnosti in Očetove ljubezni.

Božje očetovstvo je zato edino, ki se lahko zaveda stvarjenja, pa tudi naravne dobrosti. To je prav razumel sveti Tomaž Akvinski, ko je v *Teološki sumi* opozoril, da nanašanje besede »na začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo« na Božjega Sina obsoja manihejsko zmoto: [nekateri] so trdili, da sta dva začetka stvarjenja, eden za dobro in drugi za hudo. Da bi izključili to zmoto, »na začetku« razlagajo v pomenu »v začetku«, se pravi v Sinu. Tako kakor začetek učinkovanja pripisujemo Očetu, zaradi njegove moči, začetek zglednosti pripisujemo Sinu. Tako kakor je rečeno v psalmu: »Vsa dela si naredil z modrostjo« (Ps 104,24), tako razumemo, da je Bog vse storil »v začetku«, se pravi v Sinu, kakor pravi apostol: »Kajti v njem je bilo ustvarjeno vse« (Kol 1,16).²²

Božji nasvèt in odrešenjski načrt (ojkonomija)

»Božji nasvèt« je prednicejska prispodoba²³, s katero se izraža protislovje edinosti odločitve in volje v trojici hipostaz v Bogu. Razmerje Boga z Bogom, ki bo v Kristusovi dvojnosti narave postal

razmerje med njegovo božjo voljo in njegovo človeško voljo ter pokorščina druge do prve. Sklep postane časen; preprosta podoba v »božjem nasvetu« postane stvarnost v notranjem pogovoru v Getsemaniju – »ne, kakor jaz hočem, ampak kakor ti« (Mt 26,39) – vse do popolnega izenačenja človeške volje z božjo voljo – »naj se zgodi tvoja volja« (26,42). Sem se bomo še vrnili.

Božji Svetovalec, o katerem bo govoril sveti Irenej²⁴ pri Teofilu iz Antiohije, se poistoveti z Očetovo razumnostjo in mislijo: »Ko ni še nič bivalo, je [Bog] imel za Svetovalca (*sumboulon*) njega, ki je njegova razumnost in preiščljena misel.«²⁵ Božji Svetovalec se pri Teofilu poistoveti z Logosom pri Janezu, ki je bil od vekomaj »v začetku« (*en archè*), se pravi v Očetu, in po katerem Začetek ne samo odloča o stvarjenju, temveč se nekako zažene iz sebe pri stvarjenju. Tako je Beseda *Poslani od Očeta na svet* takoj ob stvarjenjskem trenutku, *ab origine mundi*.

Edinstvenost češčenega Boga je edinstvenost v dvogovoru Očeta in Besede (pnevmatološka razsežnost bo razvita pozneje): ko pravi, da »je bila v začetku Beseda in Beseda je bila pri Bogu«, [Janez] pokaže, da je bil samo Bog v začetku in da je bila Beseda v njem²⁶. Ta edinstvenost načrta in delovanja izraža, da stvarjenjsko delovanje ni naključno, ampak je vključeno v življenje božje Trojice. V Kristusu reči o Bogu, da je Stvarnik, je potemtakem reči o njem, da je Oče.

Irenejeva slavna podoba »Božjih rok«, nekoliko hitro pripisana subordinacianizmu, ustreza božjemu nasvetu, kajti predstavlja nam Boga, ki se ohranja s svojimi Rokami, ko sta Sin in Duh Beseda in Modrost (poistovetena s Svetim Duhom).²⁷ Irenej bolje kakor Teofil in v skrbi za odmik od svojih gnostičnih nasprotnikov razlikuje trinitarična sosledja in stvarjenje sveta. Toda čeprav jih razlikuje, preiščuje o njih skupaj: stvarjenje je zanj prostor, kjer vzplamti edinost v različnosti Božjih oseb. Vrnil se bo k Tertulijanu, da bi k temu dodal, da je stvarjenje prostor, kjer se pokaže notranja ojkonomija (*dispensatio*) v božjem življenju samem.

Tertulijan že na začetku dela *Adversus Praxeas* pripravi bralca, da tisti, s katerim se bojuje v svoji razpravi, uporablja kakovostni pridevnik »edini«, pripisan Bogu, in iz tega izpelje herezijo (*de*

*unico haeresin faciat*²⁸). Tveganje teološke razprave je torej pomen, ki ga je treba pripisati edinstvenosti Boga, in Tertulijanov odgovor modalizmu svojega nasprotnika je jasen: izpovedovanje edinega Boga je potrditev, da ima Sina in da Sin »ni nekaj drugega kakor Bog sam, kakor Gospod *omnipotens*«²⁹. Kako naj se v tem primeru izognemo pasti, da bi ju pomešali? Ko izpovedujemo enega samega Boga, toda »z njegovo ojkonomijo«³⁰, kajti ojkonomija »razpolaga z edinstvo v trojici«³¹.

Toda kaj je to »ojkonomija«? Za Tertulijana je to ideja, po kateri tisto, kar poteka pred našimi očmi v stvarstvu in odrešenju, samo predstavlja večne »sklepe« Boga v čas in prostor. »*Loikonomia* je drama posredovanja med Bogom in človekom. Ali pa, kar nas vrne k istemu, zgodovina odrešenja, katere izvir je v svobodni odločitvi Boga in katere konec bo pokazal Sin, ko bo izročil Očetu svojo *auctoritas*, ko bo prišla dopolnitev časov.«³²

Edini Bog in Oče more biti samo Bog stvarnik. Tertulijan pravi, da mora biti to v skladu z njegovim »veličastvom« in njegovo »dobroto«, se pravi z njegovo božanskostjo, ki se povzema z njegovim očetovstvom.

Daleč od tega, da bi našli v Bogu misel sveta, ki bi se opredmetila, da bi porajala Sina spričo stvarjenja, kakor se je včasih reklo teologom pred nicejskim koncilom, to je svet, ki ima namenski obstoj v hipostazi, osebi Sina, ki je v božjem življenju brezpogojno prvina, v kateri in po kateri namensko bivanje sveta postane stvarno bivanje v času.

Trojica, pogoj za možnost človeške svobode

Na začetku kakor na koncu sveta je enost, mnoštvo in očetovstvo Boga. Če bi bila samo edinstvo, čeprav razdeljena na mnoštvo, bi morali nehati govoriti kar koli o »razumskosti« bivanja sveta, toda očetovstvo kot skrivnost podarjanja se zaveda obstoja Sina in obstoja sveta hkrati, kot podarjena dediščina Sinu in nam samim, Sinovim sinovom. Stvarjenje nikakor ni razvitje edinstvi v mnoštvo,

je izraz Očetove ljubezni *ad extra*, katere namen je, da se osredini v Božji troedinosti.

Doslej skoraj nismo uporabili besede »svoboda«, razen da bi izpostavili dvogovor med Bogom in njegovim ljudstvo ter božjo vzgojo, *paideia*. Omenili pa smo tudi Sinovo pokorščino v njegovi človeškosti. Ker ni Božjega življenja različnih hotenj, ker je narava Božjega ena, učlovečenje uvaja v Kristusu dvojnost volj oziroma »dodaja« božji volji človeško voljo istočasno, kakor je božji naravi Besede dodana človeška narava v edinosti Osebe. Postavitev te pojasnitve spada na tretji koncil v Konstantinoplu (680–681), v boju zoper monoteletizem je potrditev *človeške svobode* v Kristusu.

Samo tukaj si moremo nadejati upanja, da podamo odgovor na naše začetno vprašanje: ali je trinitarični monoteizem samo ena oblika verskega totalitarizma, ki bi izhajal iz potrditve edinega Boga? Ptolomejski gnosticizem, ki ga je Irenej premagal, je že ponudil oporo tej kritiki v pretirani skrbi za popolno transcendenco prvega počela, popolni Eon, predhodnik vsega, [kar] imenujejo ‹počelo za›, ‹Oče za› in ‹brezno›³³, medtem ko se je vrh transcendence pri Ireneju izražal z odnosno besedo kot *Pantocrator*. Ugotovitev je še razločnejša z arijanizmom v družbenopolitičnih posledicah: »Izpraznitev pojmov očeta in sina doseže bivanje enega samega božanstva, ki je resnično vsemogočno [...]. Ni Cerkve, človeške skupnosti, češčenja svetnikov, teh posrednikov, ki človeštvo povezujejo z Bogom [...]. Nadčloveku Kristusu odgovarja vsemogočni kralj [...]. Vandalski, vizigotski, ostrogotski in drugi kralji so poglavarji svoje Cerkve, imenujejo in izbirajo svoje škofe, ukazujejo preganjanja. Kristus in kralj se v gotskem Svetem pismu kakor v družbi imenujeta *frauja*, po grško *despotès*, iz česar smo naredili despota.«³⁴

Obstoj in človeška pokorščina Sina, Jezusa Kristusa, našega Gospoda, nas rešuje totalitarnega Boga. Monoteleti [to je tisti, ki so zagovarjali samo eno voljo v Kristusu, op. prev.] iz 7. stoletja so izrazito zavračali skladnjo človeške volje s Kristusom, ker je niso mogli dojemati kot *nasprotje* božji volji. Ves napor lateranskega koncila (649), ki se je ponovil na tretjem koncilu v Konstantinoplu, bo hotel pokazati, da sta »dve volji složno zedinjeni v prav istem

Kristusu«³⁵, tako da »je istočasno po Božje in po človeško hotel in izvršil naše odrešenje«³⁶. Moremo torej reči, da tretji koncil v Konstantinoplu zaznamuje upoštevanje vključenosti trinitaričnega monoteizma *v človeški zgodovini po sinovski pokorščini*, pri čemer »ena in druga [narava] hoče in dela tisto, kar ji je lastno v občestvu z drugim«³⁷.

Ni pomembno, da je to v edinem bitju, Kristusu. Človek je odslej sposoben z milostjo od začetka do konca izpolnjevati svoje posinovljeno sinovstvo, ko se odloča za vrsto časnih izbir. Po Edinorojenem, ki je sprejel, da postane v svoji človeškosti to, kar je od vekomaj, se trinitarično razmerje posinovljenja vtisne v človeško usodo in jo za vedno spremeni.

Sklep: človekoljubni Bog

»Ko pa sta se pojavili dobrota in človekoljubnost Boga, našega odrešenika, nas je rešil, toda ne zaradi del pravičnosti, ki bi jih storili mi, marveč po svojem usmiljenju, s kopeljo prerojenja in prenovitve po Svetem Duhu.«

To besedilo (Tit 3,4–5), ki omenja Tri, ki so Bog, nam kaže, da vsako obravnavanje trinitaričnega monoteizma potrebuje razpravo o Božji ljubezni. Vedenja, ki nam ga Bog daje o samem sebi, ni mogoče ločiti od razodetja njegove filantropije, njegove ljubezni do človeka, in posledično od razodetja, da so ljudje od vekomaj »ljubljeni« od Boga (Rim 1,7; 2 Tes 2,13 itd.). Svoboda, ki jo Bog naklanja človeku, predpostavlja izkušnjo ljubljenosti, ta pa je sad te ljubezni. Prostor, kjer se razcveti v človeku, je pravzaprav bivališče Duha: »Božja ljubezen je izlita v naša srca po Svetem Duhu, ki nam je bil dan« (Rim 5,5).

Na koncu bomo prepustili besedo Karlu Barthu, ko razlaga prvi člen veroizpovedi: »Namesto vseh opredelitev, ki jih je mogoče uporabiti za oris Božje narave, ima apostolska veroizpoved samo eno besedo: pridevnik vsemogočni, ki označuje samostalniki <Oče>.« *Ti dve besedi je treba razložiti drugo z drugo: Oče je vsemogočen,*

vsemogočni je Oče. Božjo moč bi mogli opisati kot izraz njegove svobode. Bog je popolnoma svoboden. [...] Od vseh drugih moči se razlikuje v tem, da *more* vse, kar *hoče*. Govorjenje o nemoči Boga pomeni, da smo pozabili, da govorimo o njem. [Toda] Bog *ni* ,moč v sebi'. Kdo se ne spominja Hitlerja, ko je govoril o Bogu in ga poimenoval ‚Vse-mogočni‘? Toda ‚Vsemogočni‘ ni Bog in ne gre za to, da bi izhajali iz misli vsemogočnosti, da bi označili Boga. Vsemogočnost Boga je torej moč tistega, ki je v sebi *ljubezen*. To, kar naposled razlikuje Božjo moč od nemoči, je, da je moč *trinitarnega* Boga. Ta moč je moč *ljubezni*, ki ji je dal, da je *svobodno* zažarela in se razodela v Jezusu Kristusu. Božja vsemogočnost postane torej vidna in živa v *delu* njegovega Sina.³⁸

Opombe

¹ Paul Valadier, »Violence et monothéismes«; v: *Études* 2003/6 (zv. 398), 755–756.

² Edward Burnett Tylor (1832–1917), eden od ustanoviteljev religijske antropologije, je v »animizmu« videl počelo vsake religiozne vernosti, od koder je izšel politeizem, ki je očiščen dosegel monoteizem (*Primitive culture*, 1871).

³ Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist*, NRF 1978, 102.

⁴ To počelo je povezano s poznejšo teološko trditvijo, po kateri vezi Boga *ad extra* niso stvarne, temveč razumske (glej sveti Tomaž Akvinski, *Somme théologique* Ia, 14,7).

⁵ Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., *Jezus iz Nazareta. Jezusovo otroštvo*, Družina, Ljubljana 2012, 126. Prevedel Anton Štrukelj.

⁶ Sveti Bazilij, *Sur le Saint Esprit*, VIII, 21 (»Sources chrétiennes« 17 bis, 319).

⁷ To najdemo tudi pri Luku (7,12; 8,42; 9,38), toda samo glede človeških sorodstvenih vezi.

⁸ *Hybris* se pogosto ukorenini v odklone misli, ki mu dajejo teoretično osnovo: »Ko vidimo, da otrok pride iz ženinega telesa, se vprašamo, kje je napredek« (Sartrov pogovor z Bennyjem Lévyjem).

⁹ »Ustvariti pomeni postaviti bitje zunaj sebe tako, da more obstajati brez nenehnega podpiranja svojega stvarnika [...] Stvarjenjsko dejanje je tisto, kar omogoča nekoga drugega poleg Boga, drugega, čigar drugost je popolna.« (Catherine Chalier, *Judaïsme et altérité*, Verdier 1982, 181–182).

¹⁰ »Ateizem« je vzet kot občutena odsotnost Boga, ki jo najdemo v *Ef 2,11–12*: »Vi pagani

[...] ste bili ločeni od Mesija, zunaj Izraelovega občestva in tuji zavezam obljube. Bili ste brez upanja in v svetu brez Boga (*atheoi*).«

¹¹ Npr. Mdr 14, Ps 115,4: »Njihovi maliki so srebro in zlato, delo človeških rok.« Ta besedila postavljajo nasproti vero v Boga stvarnika in pogansko norost, ki stavi svojo vero ne samo v nebožanski in nestvarjenjski malik, ampak v malik, *izdelan* s človeško roko.

¹² Atanazij Aleksandrijski, *Contre les Ariens* (340), 1. knjiga, § 39 (v: *Les trois discours contre les Ariens*, prevod in opombe v fr. A. Rousseau, Lessius 2004).

¹³ Atanazij Aleksandrijski, *Contre les Ariens*, 1. knjiga, § 48.

¹⁴ Rim 8,15,23; 9,4; Gal 4,5; Ef 1,5. Prevod besede s »posinovljen« ima pravni pomen, ki ne upraviči njene posebnosti: posinovljenje posinovljencu ne podeli pravice do »genske dediščine« tistih, ki ga posvojijo, medtem ko nas Božje posinovljenje pobožanstvi. Prevod »posinovljenje« bi bil morda najmanj slab.

¹⁵ Po *lectio difficilior* iz Rim 8,23.

¹⁶ Tukaj si dovolim usmeriti na svojega *Pantocrator*, »*Dieu le Père tout-puissant*« dans la *théologie anténicéenne*, Institut d'Études augustinienes 2009, 452–475; »Évolution de l'intuition d'une préexistence du monde en Dieu«.

¹⁷ J.-M. Garrigues, »Premišljevanja o delu P. Meyendorffa«, v: *Istina 1970–1973*, 359. Ta pogovor navaja Alain Riou, *L'Église et le monde selon Maxime le Confesseur*, Pariz 1973, 97, opomba 23, v komentarju o *ex nihilo* pri Gregorju iz Nise. A Riou označi, da »je nerazumevanje Boga za svetega Gregorja iz Nise kakor ‚skrivnost božje volje‘ (Ef 1,9). S tem preoblikuje metafizično vsebino – ‚ne bivanje‘ –, da bi označil samo središče trinitarične skrivnosti: *ex nihilo*, nič, to je brezno hipostatične zveze Kristusa za ojkonomijo njegovega učlovečenja, vnaprej poznanega v zastojnosti trinitaričnega sveta. Za Boga ne moremo reči, da je nič v svojem bistvu, ampak kot ‚slučajnost‘ v absolutni nenujnosti svoje stvarjenjske svobodne volje.« Isto misel najdemo pri Sergeju Bulgakovu: »Kadar premišljujemo o stvarjenju sveta *ex nihilo*, ne moremo mimo tega, da se ne bi vprašali, ali je ta *nihil* obstajal že ‚pred‘ stvarjenjem in tako rekoč ‚zgoraj‘ ali ‚na drugi strani‘ stvarstva. ‚Nič‘ nikakor ni mogoče dojeti kot mejo za Boga niti kot praznoto, ki bi nekako ‚obdajala‘ bivanje Boga. ‚Nič‘ pomeni ‚nobena stvar‘ in ne ‚nekaj‘ že obstoječega zunaj Boga. Za *bivanje* mora ‚nič‘ izvirati v Bogu, utemeljiti ga mora on, ki je stvarnik (v tem pomenu celo nič)«, kakor pove Areopagit (*La Sagesse de Dieu*, Lozana 1983, 41).

¹⁸ Hans Urs von Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Pariz 1988, XIX. Note *préliminaire* de Jean-Robert Armogathe, I-VII.

¹⁹ Glej *Pridiga za veliko noč*, 8, 10–11 (168–174 v izdaji O. Guéraud in P. Nautin).

²⁰ M. J. Le Guillou, *Le Mystère du Père*, Pariz, Fayard 1973, 121.

²¹ Alain Riou, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Beauchesne 1973, 58.

²² *Somme théologique* Ia, 46,3.

²³ Prednicejska kot teološko mesto, ta prisposoda ostane živa v poznejšem krščanskem izročilu: v drugem tednu *Duhovnih vaj* je na primer kontemplacija učlovečenja, pri kateri je udeležencu predlagano, da si predstavlja, »kako so vse tri Božje osebe motrile celotno površje in prostranost zemlje, polno ljudi, in kako so ob pogledu na vse, ki so se pogrezali v pekel, odločile v svoji večnosti, da bo Druga Oseba postala človek, da bi rešila človeški rod« (št. 102).

²⁴ Glede mesijanske prerokbe v Iz 9,5, v kateri je o mesijanskem otroku rečeno: »Čudoviti

svetovalec«: »prerok ga imenuje ‚Čudoviti svetovalec‘ Očeta, kar kaže, da Oče naredi vsako stvar z njim, kakor moremo videti v prvi Mojzesovi knjigi, Genezi: ‚Bog je rekel: Naredimo človeka po svoji podobi, kot svojo podobnost.‘: Oče tukaj z vso očitnostjo govori Sinu, ki je torej zares Čudoviti svetovalec Očeta« (*Epideixis* 54–55).

²⁵ Teofil iz Antiohije, *À Autolycus* II, 22.

²⁶ Prav tam.

²⁷ Irenej, *Adversus Haereses* III,21,10; IV,20,1; IV,39,2; V,5,2; V,15,2–3; V,16,1.

²⁸ Tertulijan, *Contre Praxéas* 1,1.

²⁹ *Contre Praxéas* 2,1.

³⁰ *Contre Praxéas* 3,1.

³¹ *Contre Praxéas* 2,3–4.

³² Anton Orbe, *La unición del Verbo*, Rim 1961, 211–212.

³³ Irenej, *Adversus Haereses* I, 1, 1.

³⁴ Michel Rouche, *Clovis*, Pariz, Fayard 1996, 265. Glej: E. Peterson, »*Der Monotheismus als politisches Problem*«, v: *Theologische Traktate*, München 1950, 45–147.

³⁵ Dz.-Sch. 510, Strle, VC 202.

³⁶ Dz.-Sch. 500.

³⁷ Dz.-Sch. 558.

³⁸ Karl Barth, *Esquisse d'une dogmatique*, Pariz, Cerf/Labor et Fides 1984, 67–72.