

*Ciril Sorč*

## KENOZA PRI JÜRGENU MOLTMANNU IN HANSU URSU VON BALTHASARJU

### UVOD

»Kenoza« je pojem, ki nas najprej spomni na sklanjanje, ponižanje pa tudi na ponižnost, čemur je blizu trpljenje in bolečina. Tako je kenoza negativna realnost, ki ne pristaja niti človeku, kaj šele Bogu. Torej je v splošni rabi pa tudi v filozofskem jeziku »neprimerna« za Boga kot najvišje, transcendentno bitje, saj v kenozi zasledimo neko nepopolnost, prigradnost in pomanjkljivost. Tako je vnašanje tega pojma v govorico o Bogu zelo občutljivo, saj moramo najprej razmejiti pomen tega izraza ko ga nanašamo na Boga in ko ga uporabljamo za opis človeškega izkustva. Tu moramo v najvišji meri upoštevati jezik analogije, ki nas spominja na podobnost, za katero pa se skriva še večja nepodobnost (prim. Denzinger-Schönmetzer: člen 806). Dokler imamo pred očmi monističnega, transcendentnega, nedostopnega, apatičnega, samozadostnega Boga, ni mesta za kenozo. Ta prejme svojo »domovinsko pravico« v Bogu razodetja, v katerem je krščanska vera prepoznala trojstvo oseb, Boga kot troosebno veličino. Ker je Bog tudi vstopil v zgodovino (njegov prvi »vstop« je že stvarjenje) z izvolitvijo in zavezo z izvoljenim ljudstvom, najbolj nepreklicno pa z učlovečenjem Božjega Sina, ga prepoznamo kot za svet zavzetega Boga. Njegova zavzetost pa pride do najvišjega izraza v pashalnem (velikonočnem) dogodku Jezusove smrti in vstajenja. Zato moremo govoriti o »trpečem Bogu« samo v luči razodetja ali v jeziku, ki je odprt in oplemeniten z bibličnim sporočilom. Tega se nadvse zavedajo teologi v zadnjem času (sicer ne vsi), in med njimi moremo na poseben način izpostaviti naša

teologa, ki sta tako zarisala in izrazila tisto, česar si teologi, ki se ne morejo odločiti za vstop na to področje in jim je neka filozofska predstava bolj ovira kot pomoč, ne drznejo storiti.<sup>1</sup> Kenozo – to »pomanjkljivost« naša teologa predstavita kot »krepost« Boga, kot božjo lastnost; in to vsak znotraj svojega teološkega koncepta in v moči njemu lastne karizme.

Izhodišče kenoze je v Bogu, ki biva trinitarično in že sam v sebi živi proeksistentno, na način podarjanja. Res, da je kenozna Boga najbolj prepoznavna na križu, vendar pa je njena zakoreninjenost in izhodišče v Bogu samem. Od tu izhaja vsako sklanjanje, izhajanje iz sebe, naravnost, usmerjenost na drugega, podarjanje, sprejemanje. Bog biva na kenotični, proeksistentni, torej na trinitarični način. To sklanjanje pa gre do konca. K temu ga navaja njegova narava, ki je ljubezen. O tej »kenotični« naravi Boga, ki je ljubezen, razmišljata Moltmann in Balthasar na različen način in z različnimi poudarki. Balthasar se ukvarja predvsem z iskanjem in utemeljevanjem te kenoze v prakenozi (Ur-kenose). Vse božje delovanje navzven namreč nosi ta kenotični značaj. Moltmann pa razvija svoj nauk o božjem trpljenju na temelju božjega pathosa, »strastne« zavzetosti za drugega.<sup>2</sup> Bog razodetja ni a-patični Bog, ampak je pathetični Bog in tako sym-patični, sočutni Bog. Tudi on odkriva razloge za božji passio v njegovi notranjosti, njegovi trinitaričnosti. Samo tako moremo razumeti Božje zavzemanje za svoje stvarstvo in predvsem človeka. Moltmann odkriva, da Bog ne »trpi« samo na križu, ampak odkriva to že v stari zavezi (šekinah, zimzum, zaveza in eksodus)

<sup>1</sup> Pomenljiva je knjiga Briana Johna Spenceja »Von Balthasar and Moltmann: Two responses to Hegel on the subject of the incarnation and 'the death of God'«, ki prikaže Heglovo »dediščino« v teologiji obeh naših teologov. Za Balthasarjevo in Moltmannovo trinitarično teologijo moremo reči, da prinaša pomemben prispevek k soočenju s Heglovo filozofijo. Še druge Balthasarjeve »sogovornike« na kratko predstavi W. Löser v delu »Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar«, 13-88.

<sup>2</sup> Pri poglobljanju v pojmovanje kenoze Boga pri obeh teologih nam more biti v pomoč doktorska disertacija Jane Elizabeth Linahan »The kenosis of God and reverence for the particular: a conversation with Jürgen Moltmann«. Prim. še Tüek, 2003:469-482.

in nadaljuje do konca časov. Moltmann se posveča predvsem odkrivanju te patetične dejavnosti Svete Trojice v zgodovini. V nadaljnjem izvajanju želim odkriti prispevek teh dveh teologov in to tako, da izhajam iz njunega razglabljanja o Sveti Trojici. Že tukaj pa bi poudaril, da oba teologa odkrivata kenozo Boga v njegovi »takšnosti«, namreč v njegovi trinitaričnosti, ki je izraz ljubečega bivanja (imanentna Trojica) in v njegovi zavzetosti za tako drugačnega, kot je stvarstvo (svojo drugačnost more to ohraniti samo v povezanosti s popolnoma Drugim, Bogom!). In »dramatičnost« te kenoze doseže svoj vrh na Kristusovem križu. Seveda pa bi bil ta križ »neučinkovit« brez vstajenja, kakor tudi bi bilo vstajenje »prazno« brez križa. Oba teologa sta si edina, da dogodek križa prejema višek dramatičnosti v dejavni navzočnosti Svete Trojice. Križ zadeva Sveto Trojico zato, ker je na njem trpel »unus ex Trinitate«!

## **HANS URS VON BALTHASAR IN NJEGOV POGLED NA KENOZO**

Hans Urs von Balthasar (katerega stoletnico rojstva letos obhajamo) je teolog, ki je mnogo svojega časa in prostora posvetil vprašanju Svete Trojice. Celotno njegovo delo nosi trinitarične poteze. To posebno jasno potrjuje njegovo delo »Theodramatik IV – Das Endspiel«,<sup>3</sup> katero moremo razumeti kot povzetek njegovega razmišljanja o Sveti Trojici.

V svojem globokem poznanju filozofije in klasike uporablja Balthasar klasični jezik metafizike, katero pa »reši« njene izoliranosti. V svojih delih izpostavi metafiziko ljubezni kot filozofskega partnerja svoje trinitarične teologije, kar pride še posebej do izraza

<sup>3</sup> Balthasar: Theodramatik IV: Das Endspiel. Ne moremo pa iti tudi mimo drugih njegovih del; naj omenim samo Spiritus creator: Skizzen zur Theologie III; Theodramatik III: Die Handlung, predvsem oddelek »Dramatische Soteriologie: 295-395; Theodramatik II: Die Personen des Spiels 2. Teil: Die Personen in Christo, predvsem peto pogl. »Deus Trinitas«; Theologik II: Wahrheit Gottes; Theologik III: Der Geist der Wahrheit. Prim. še G. Marchesi: La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar; P. Martinelli: La morte di Christo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar.

v delu »Pneuma und Institution« (Balthasar, 1974). Pobude tako imenovane dialoške filozofije, kakor so jo razvili Buber, Rosenzweig in drugi, je Balthasar povzel in jih poglobil. V svojem prispevku »Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes« (Balthasar, 1967a:15-45) je Balthasar na podlagi dialoške metafizike razvil naravno teologijo (»theologia naturalis«). Osnovna misel te »naravne teologije« je: človek zasnuje na temelju izkustva lastne končnosti v »logosu« filozofije zamisel o absolutnem, neskončnem temelju za obstajanje vsega končnega; na temelju lastnega izkustva ogroženosti razvije v »mitu« religije podobo nekega njemu naklonjenega in zavezujočega »Ti«. Obeh teh poti iskanja Boga človek ne more združiti v enoto. Šele samorazodetje trinitarnega Boga ljubezni vsebuje izpolnitev človekovega iskanja in hrepenenja.<sup>4</sup> Do oznanila o »absolutnem Ti« človek ne more priti na lastno pest. Toda hkrati to oznanilo ne zanemari in ne razvrednoti človekovega iskanja Boga, ampak ga privzame in izpopolni. Balthasar poudarja, da sta imanentna Trojica (v njenem notranjem in presežnem bivanju) in ojkonomska Trojica (v njenem stvariteljskem in odrešenjskem poseganju v svet in zgodovino) najtesneje povezani. Balthasarjeva teologija o Troedinem Bogu se nahaja v območju ontologije, ki bit odločno pojmuje kot ljubezen in ne najprej kot »biti pri sebi« (Beisichsein). Balthasar pojmuje svojo trinitarno teologijo kot »teodramatiko«, tj. kot eksplikacijo, navzven uresničeno odrešenjsko dramo med božjo in človeško svobodo. Ta drama premosti vsako nepremostljivo oviro med božjo vseмогоčnostjo in zgodovinsko kontingenco (prigodnostjo). To premostitev »jarka« ponudi Balthasar s pomočjo filozofskih razmislekov in argumentov.

Vendar Balthasar poudarja, da se šele v kristologiji odpre božja troedinost. O Očetu, Sinu in Svetem Duhu kot božjih »osebah« zremo

<sup>4</sup> Tako Balthasar upošteva nasprotno od Moltmanna analogijo biti (analogia entis), ki pa je povsem odprta za analogijo vere (analogia fidei). Balthasar predloži še eno analogijo, to je analogia exinanitionis (analogijo izničenja), ki po njegovem prepričanju more izraziti neko soprizadetost Boga ob trpljenju sveta, ne da bi se pri tem moral Bog na tragični način ali v smislu procesne teologije vplesti v dogajanje v svetu (prim. Tüek, 2003:473). Ta analogija gradi na dejstvu prakenoze, ki je temelj vsake druge kenoze.

šele v liku (Gestalt) in ravnanju Jezusa Kristusa. V Trojici, ki se je odprla v Jezusu Kristusu, je razodeto oboje: a) da se Bog »ukvarja« s svetom kot Oče, Sin in Sveti Duh, in to zaradi njegovega zveličanja – tako je dogma o Sveti Trojici v vsej globini odrešenjskega pomena; b) da ni to božje ukvarjanje s svetom šele tisto, ki bi »vzbudilo« v njem ljubezen, kakor da bi dobil šele v stvarstvu svoj »ti«, ampak je Bog že v svoji transcendentnosti, sam v sebi ljubezen (prim. Albus, 1976). Temu primerno človek ni sam na sebi neki »jaz«, ki bi bil sposoben izreči svoj »ti«, ampak more šele potem, ko ga Bog nagovori kot svoj »ti«, tudi sam izgovoriti v pristnem pomenu svoj »ti«. Balthasar je močno razvil pojem »osebe« v Bogu, zato pravi, da imata tomistični sistem, kakor tudi celotni Avguštinov psihološki pristop k vprašanju osebe, težave, kako ohraniti odnos v notranjetrinitarični božji biti kot odnos oseb.

V poslanju učlovečenega Sina postane vidno večno izhajanje iz Boga. S Tomažem Akvinskim in širokim krogom teološkega izročila razume Balthasar Jezusovo missio (poslanje) kot udejanjanje, nadaljevanje in podaljšanje (prolongatio) izhajanja (processio) Sina v večnosti (Balthasar, 1978:140-143). Njegov osnutek tudi zamišlja trinitarična pošiljanja (missiones) kot podaljšanja (»Prolongationen«) in naobrtnitve (»Konkretisationen«) izhajanj (»processiones«) v Bogu samem. Trinitarični odnosi (»relationes«) med osebami prejemajo svojo posebno značilnost iz izhajanj in pošiljanj. Vse dogajanje v Bogu zaobjema svobodna in ljubeča odločitev troedinega Boga, ki se odpira tudi navzven v »kenotičnem« božjem sklanjanju k ljudem (prim. Krenski, 1990). S tem, da je Božji Sin z učlovečenjem privzel človeško naravo, je »stopila« v življenje troedinega Boga človeška narava, še bolj: človek sam. Jezus Kristus je »dramatična 'oseba'« v pratipični obliki, tj. v popolni »identičnosti osebe in poslanja« (Balthasar, 1978:184). On je edin(stven)i primer, v katerem poslanstvo hkrati vse pove, kaj, kdo in zakaj je tu.

### **Odrešenjska kenoza učlovečenega Božjega Sina**

Balthasar še posebej izhaja iz pokorščine, ki je neposredno povezana z Jezusovo zavestjo o poslanju, tj. Z njegovo naravnostjo na Očeta-Aba (Balthasar, 1978:167-171). Njemu se popolnoma izroča; od

njega se vsega sprejema. Med njim in Očetom posreduje Sveti Duh. On Jezusa spodbuja in vodi k poslušni izpolnitvi svojega poslanstva v polni poslušnosti. Po njem Jezus napravlja Božje kraljestvo navzoče (Mt 12,28). Po Svetem Duhu je Jezus »predstavnik« Božjega kraljestva, bližina Boga v osebi. Sveti Duh zaznamuje tako Jezusov izvor v Bogu. Dogodek učlovečenja je trinitaričen: Duh posreduje pri učlovečenju Božjega Sina; Sin se v svoji vnaprejšni pokorščini »pusti« nositi in tako začne svoje poslanstvo. On ni »vržen v bivanje«. Njegovo bivanje je že pokorščina (Balthasar, 1987:44).

Da bi nam bolj približal odnos med učlovečenim Sinom in Svetim Duhom, govori Balthasar o trinitarični inverziji (trinitarischen Inversion; prim. Balthasar, 1978:167-185). S tem pojmom hoče označiti zaobrnitev tistih odnosov do Svetega Duha, v katerih je Božji Sin v Bogu. Medtem, ko »Filioque«, kakor ga najdemo v latinski različici veroizpovedi, govori o aktivnosti Sina v odnosu do Duha, živi učlovečeni Sin po Duhu, se sprejema po njem iz Marije, po njem je povezan z Očetom in izpolni svoje poslanstvo. Jezus je tako naravnani na Duha pasivno, kot sprejemalec, in Duh je v odnosu do učlovečenega Sina aktiven. Ta »inverzija« se konča z Jezusovim križem in vstajenjem: Na križu Jezus iz-dahne Duha, ga vrne Očetu. Da se izvrši vstajenje mora biti Duh ponovno podarjen – kot pri Jezusovem spočetju. Ta aktivnost Duha v odnosu do inkarniranega Sina postane očitna tudi pri samem vstajenju. Pavel piše v Pismu Rimljanom, da je Oče obudil Jezusa v moči Duha, ki daje življenje (Rim 8,11). Vstali in poveljani Sin dahne Duha kot Duha njegovega poslanja Cerkvi (Jn 20,22 s). Na binkošti pošljeta Oče in Sin Duha kot moč od zgoraj za pričevanje in življenje Cerkve (Apd 2). V Svetem Duhu je učlovečeni in poveljani Sin navzoč v svoji Cerkvi do dovršitve sveta (Mt 28,20) (prim. Balthasar, 1978:478).

Balthasar ne spada v vrste tistih, ki mislijo, da se morajo zaradi na novo odkrite relationalnosti trinitaričnih oseb in perihoretično zamišljene edinosti popolnoma ali vsaj v glavnem odpovedati pojmom kot je Božja substanca, bistvo in narava. Zaveda se, da se je težko izogniti nevarnosti triteizma na eni strani in nekakšnega mitičnega pristopa na drugi. Na drugi strani pa se nadvse zavzema, da bi božje bistvo razumel izhajajoč iz njegove tripersonalne realnosti

in tako išče pristop k trinitaričnemu misteriju, ki ni abstraktno-esenčialen, temveč konkretno-osebosten in tako »bivanjsko usmerjen«. Balthasar poudarja, da nam z upoštevanjem kenoze zasije nova podoba Boga, tista, ki je bila preveč zanemarjena (prim. Balthasar, 1997:29).

### **Trinitarično kenoza kot »prakenoza« (Urkenose) Boga**

Izhajajoč iz križa, vrhunca razodetja božje ljubezni, se poda Balthasar v notranje življenje Boga, da bi od tam našel pogled v božje delovanje (Handlung; gl. Balthasar, 1980:301). Odločilno iztočnico pri tem poskusu približevanja mu daje Pavlova himna v Pismu Filipljanom: Tisti, ki je v božji podobi, se je izpraznil (ekénosen) in privzel podobo služabnika. Tako je postal tisti, ki je enak Bogu enak ljudem (prim. Flp 2,6-11). To, kar je Bog v svojem izpraznjenju razodel, je on sam: samo sebe podarjajoča, sebe izpraznjena ljubezen (Balthasar, 1969:143-147). »Podoba Boga« je po svojem bistvu ljubezen, večno ljubeče občestvo Očeta, Sina in Svetega Duha. In prav v trinitaričnem življenju moramo iskati temelj Kristusove kenoze. Tako Balthasar odkriva kenozo v osrčju Trojice. Drugi ne biva samo zunaj Trojice, ampak smemo govoriti o »Drugem« v Bogu, drugem, ki je »neskončna oddaljenost« (diastasis). Znotraj te trinitarične »razdalje« imajo prostor vse druge razdalje. Nič ne ostane zunaj; Bog se poda do najbolj oddaljenih meja, tako da »zaobjame« tudi greh in kraj pogubljenja. Da, v svoji »katabasis« (spustu) se Bog poda tudi v »kraljestvo mrtvih« (prim. Balthasar, 1997:133-152). Bog je tudi sam v sebi in zase kenotična ljubezen, izpraznjenje. Balthasarju pomeni kristološka kenoza v pravem smislu svobodni dej preeksistentnega Logosa, razlastiti se božje podobe (morph The ) in privzame podobo sužnja (prim. Marchesi, 1997:526-535). Balthasar uporablja pojem »prakenoza« (Urkenose), da bi tako označil nesebični dej, akt Očeta, po katerem rojeva Sina. Tu naletimo na večno in absolutno samoizročanje Boga ali, z drugimi besedami, samoizrekanje Očeta v pričevanju Sina, kar je tista prva, vse zajemajoča znotrajbožja kenoza, v kateri se Oče popolnoma razlasti svoje božanskosti in jo izroči Sinu (prim. Balthasar, 1980:300s). Balthasar poudarja, da Očetova vsemogočnost ni v »poljubnosti storiti to ali ono«, temveč

v neomejeni in svobodni moči njegove ljubezni, njegove podaritve, ki hoče priklicati v bivanje (brez začetka) ne drugega Boga, ampak »drugega« v Bogu, ki je deležen istega bistva, iste ljubezni in iste moči (prim. Balthasar, 1996: 28-29). Balthasar poudarja, da je ta Očetova prvo(bi)tna podaritev svojega bistva tako nedoumljiva in presežna »ločitev« (Trennung) Boga od samega sebe, da se lahko vsaka po njej omogočena ločitev, naj bo najtemnejša in najbolj britka, dogodi samo znotraj nje. Samo v izročitvi svojega, ki resno jemlje ločitev, v tem »izničenju, ki omogoči, da se drugi uveljavi kot drugi, se izvršuje popolna ljubezen, v kateri je vsebovana enota bistva« (Balthasar, 1983:74). Bog tako ni najprej neka v sebi mirujoča in oprijemljiva realnost, temveč realnost, ki biva edinole v samopodarjanju! Ta prakenoza Boga je temelj vsake druge kenoze Boga v svetu: tako stvarjenjske, kakor tudi inkarnatorične in tiste na križu. Nesebična, kenotična je pripravljenost Sina, v poslušnosti sprejeti od Očeta rojstvo in poslanost v svet. Sveti Duh kot ljubezen v osebi potrjuje to kenotično ljubeče bivanje Boga. Življenje v kenozi se nadaljuje vse do pokorščine do smrti na križu. Ta pokorščina je kenotični prevod njegove večne sinovske ljubezni do »vedno večjega« Očeta (prim. Balthasar, 1997: 83s).<sup>5</sup> Tukaj vidi Balthasar novo podobo Boga, ki ni v prvi vrsti »absolutna mogočnost«, temveč »absolutna ljubezen« (ali »mogočnost ljubezni«), »čigar suverenost se kaže ne v oklepanju tega, kar mu je lastno, temveč v zapustitvi le-tega« (Balthasar, 1997:34). Kristus v svoji kenotični naravnosti tudi »ostaja« med nami do konca sveta v evharistiji, kar Balthasar imenuje evharistična kenoza (prim. Balthasar, 1997:87s).

Vedno znova postavlja Balthasar besedo »prakenoza« (Urkenose) v narekovaje. V nekem pismu (Krenskemu, Passio Caritatis: 140 s), razloži, zakaj uporabljata navednici. Te naj bi opozorile na dejansko stanje, da mora biti krvava in pretrpeta kenoza učlovečenega Sina na križu razlikovana od ljubeče biti Boga v njem samem. »Božje izničenje (v učlovečenju) prejema svojo ontično možnost v Božjem večnem podarjanju, v svojem triosebnem podarjanju« (Balthasar, 1970,147s).

<sup>5</sup> Moltmann se, drugače kot Balthasar, ne zadržuje pri inkarnatorični kenozi, ampak se povsem posveti kenozi križa: »Ni teologije učlovečenja, ki ne bi postala teologija križa« (Moltmann, 1972:190; prim. Momose, 1978:176-178).



To Balthasarjevo opozorilo si moremo takole razložiti: Sicer gre pri razodeti Božji ljubezni na križu za isto ljubezen, kakršna je v Bogu samem. Bog se razodeva na križu kakor v resnici je. Toda ta ljubezen, združena s trpljenjem na križu, je v tesni zvezi z grehom. To podobo ljubezni, ki jo pogojuje greh, moramo »izvzeti« iz tiste, ki vlada v Bogu samem. Tako Oče nikakor ne trpi, ko rojeva Sina, on samo uresničuje – kakor tudi Sin in Duh – v večni blaženosti božje življenje, in sicer v radikalni nesebičnosti in podarjanju, na način blaženega samopodarjanja in samoizročitve. Pomembno za Balthasarja je, da se Bogu ni potrebno spreminjati, ko hoče svojo ljubezen izkazati tudi v prepadu smrtnega sovražstva (Balthasar, 1970:148). Ker je Bog večna ljubezen in samopodarjanje, se mu ni potrebno spreminjati da bi ostal zvest samemu sebi, in hkrati v pogojih brezsrčnosti greha ostati ljubezen (tako Balthasar »reši« nespremenljivost Boga). Bog ne potrebuje greha, da bi predstavil svojo veličino. Samo dejansko, ker obstaja greh, se izraža božja ljubezen v tem, da premaguje greh. Zato je postal križ simbol ljubezni, preko katere si ne moremo zamišljati še večje.

H. U. v. Balthasar se sooči z drugimi teologi glede vprašanja kenoze in zavzame do njih kritični odnos, vendar privzame tisto, kar mu pomaga doreči njegov pogled na kenozo ali ga osvetljuje. Tako se strinja z Bulgakovom, da je poslednja predpostavka kenoze »nesebičnost oseb« kot čistih odnosov v notrajtrinitaričnem življenju ljubezni; neka načelna kenoza je podana s stvarjenjem kot takšnim, ker Bog od vekomaj sprejema odgovornost za uspešnost stvarstva (tudi ob človekovi svobodi) in »računa« v svojem predvidevanju greha tudi s križem. In tu Balthasar navaja Bulgakovovo misel: »Kristusov križ je zapisan v vesoljstvo že takoj, ko je bilo ustvarjeno.«<sup>6</sup> Balthasar najde skupni jezik z Moltmannom (in drugimi protestantskimi teologi) glede Kristusovega križa kot odločilnega odprtje Svete Trojice – križ in Sveta Trojica spadata skupaj, čeprav se ne strinja z

<sup>6</sup> S. N. Bulgakov; Balthasar navaja to misel v *Teologija tridnevja*, 41. Glede Bulgakovovega pojmovanja kenoze, ki v njegovi teologiji zavzema nepogrešljivo mesto, prim. njegovo delo *L'agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato: 275–311*. Prim. Coda, *L'altro di Dio: Rivelazione e kenosi* in Sergej Bulgakov; Krečič, *Ontologija ljubezni pri S. N. Bulgakovu* (doktorska disertacija): 234–279.

njegovo procesno teologijo, ki ne vidi popolnost Boga v transcendentnosti, temveč v prihodnosti, tako da je tudi Bog sam na poti k dovrstitvi in v nastajanju skupaj s svojim stvarstvom.<sup>7</sup> Balthasar pripisuje to Heglovi dediščini (prim. Balthasar, 1980:299-305; isti, 1983:205-207). Strinja se s Karlom Rahnerjem (in drugimi katoliškimi teologi) v trditvi, da ima pri nauku o troedinem Bogu metafizična govornica svoje mesto ali, da sta obe govornici druga na drugo naravnani. Prisluhne pa tudi pravoslavni teologiji, še posebej njenemu pomembnemu predstavniku Sergeju Nikolajeviču Bulgakovu in njegovemu pojmovanju trinitarične kenoze, ki vključuje sofioološke in antinomične prvine.

### JÜRGEN MOLTMANN IN NJEGOVA PASIOLOŠKA TRINITARIČNA TEOLOGIJA

Tudi Moltmannovega pojmovanja kenoze ne moremo pravilno razumeti brez poznanja njegove trinitarične teologije. Sicer Moltmann sam izraz kenoza ne uporablja pogosto,<sup>8</sup> vendar prepoznamo njegovo vsebino v šekinah,<sup>9</sup> teologiji križa, božjem trpljenju (passio v dvojnem pomenu: strastnost in trpljenje), križanem Bogu. »Kenoza Boga, ki se začinja s stvarjenjem sveta, doseže v učlovečenju Sina njeno dokončno podobo« (Moltmann, 1980:133). Tukaj postanemo pozorni na dejstvo, da Moltmann povezuje kenozo predvsem z Božjim približevanjem in poseganjem v stvarstvo in zgodovino.

<sup>7</sup> Balthasar navaja med drugim Moltmannove besede iz dela *Der gekreuzigte Gott*: »Če mislimo o troedinosti kot o dogajanju ljubezni v Jezusovem trpljenju in smrti – in to mora vera početi –, potem Trojica ni nikakršen vase zaprti krog v nebesih, temveč za ljudi odprti eshatološki proces na Zemlji, ki izhaja iz Kristusovega križa« (Balthasar, 1980:299; navedeno mesto je v Moltmann, 1972: 235–6).

<sup>8</sup> Najdemo ga v delu *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*, Chr. Kaiser: 133–134; *Der Weg Jesu Christi*: 111–114.

<sup>9</sup> Šekina, katero bi smeli poimenovati starozavezna kenoza, predstavlja prav božjo udeležbo pri človekovi usodi in sprejetje trpljenja izvoljenega ljudstva za svoje. Prim. J. Moltmann: *Der Geist des Lebens*, 60–64.

**»Narratio Trinitatis ad extra«**

Moltmann se povsem strinja z Rahnerjevo trditvo, da je imanentna Trojica ojkonomska in obratno. O Sveti Trojici razmišlja v obzorju zgodovine in se pri tem spoprijema z modernim mišljenjem. Z ene strani zavrača omejitve Boga na ozke meje subjektivnosti (Schleiermacher), z druge strani pa njegovo popredmetenje, ki je vezano na objektivistično mišljenje (vse do najbolj ekstremnih posledic modernega pragmatizma). Pot k troedinemu Bogu vidi v odstranitvi ideje o najvišji substanci ali absolutnem subjektu, da bi prišli do perihoretičnega nauka o Sveti Trojici, v katerem je bivanje v drugem in za drugega osnovno pravilo, ki se razteza na stvarjenjsko in zgodovinsko področje. V perihorezi je namreč to, kar osebe Svete Trojice razlikuje tisto, kar jih večno zedinja. Sam Moltmann pravi, da je perihoretično božje življenje temelj za poseganje troedinega Boga v zgodovino in v stvarstvo, kajti »trinitarična zgodovina ni nič drugega kot večna perihoreza Očeta, Sina in Svetega Duha v njeni odrešenjski predstavitvi, to pomeni v njeni odprtosti za privzetje in združitev celotnega stvarstva« (Moltmann, 1980:174; prim. Moltmann, 1999:277-283; Durand, 2005:54-64; Sorč, 2004:67-69). In tu doseže vse svoj vrh v velikonočni skrivnosti.

»V nauku o Trojici se ne smemo zatekati k splošnim pojmom ... V življenju imanentne Trojice je vse edinstveno ... Dejansko moremo v nauku o imanentni Trojici samo pripovedovati ... Ostati moramo na konkretnem področju, kajti, kakor uči zgodovina, se v abstrakcijah skrivajo herezije. V razlikovanju, o katerem nam govori razodetje, pa je temelj pravovernosti« (Moltmann, 1980: 205; prim. Niewiadomski, 1982: 63s). V tem smislu moramo razumeti Moltmannov poskus »narratio Trinitatis ad intra«, ki izhaja iz »narratio Trinitatis ad extra«. Pri tem Moltmann upošteva bolj doksološki (slavilni) odnos, kakor pa analogni, kar pomeni, da je bolj odprt za globino vzvišene skrivnosti v strmenju in zahvaljevanju odrešenjskega izkustva: »Spoznavamo v strmenju. S pomočjo spoznanja se človek udeležuje življenja drugega. Spoznanje samo po sebi ne spremeni drugega v posest spoznavajočega, ampak s pomočjo simpatije spremeni spoznavajočega samega v deležnost pri življenju spoznanega. Spoznanje je temelj občestva ... Nova teološka poglobitev trinitarične božje zgodovine

vine more osvoboditi razum, ki želi vse obvladati ter ga usposobiti za sprejem drugega, za deležnost pri drugem. Trinitarično mišljenje mora pripraviti pot osvobajajočemu in zdravilnemu razmišljanju o zanemarjeni resničnosti« (Moltmann, 1980:19).

»V središču krščanske vere je zgodovina Jezusa Kristusa. V središču Kristusove zgodovine sta njegovo trpljenje in smrt na križu,« zatrjuje Moltmann, pri čemer močno upošteva Lutrovo teologijo križa.<sup>10</sup> Moltmannov pogled na nauk o Sveti Trojici in mestu kenozе znotraj le-te, najlaže spoznamo ob poglobitvi v njegovo knjigo *Trinität und Reich Gottes*. V prvem poglavju tega dela govori Moltmann o potrebnosti vrnitve k trinitaričnemu načinu mišljenja. Do tega pridemo po izkustvu, ki ga ima Bog z nami (in ne samo po izkustvu, ki ga imamo mi z Bogom!), pomembno je, kaj pomenim jaz Bogu. Ko človek v veri spozna, kako Bog njega izkuša, tedaj ni Bog zanj abstrakten pravzrok sveta ali neznani izvor njegovega čustva brezpogojne odvisnosti, ampak živi Bog. To izkustvo vodi do spoznanja, da Bog trpi z nami in za nas. Tukaj Moltmann odkriva božji pathos (Pathos Gottes), božjo bolečino in celo »tragedijo v Bogu« (Tragödie in Gott). Toda vse to je izraz božje svobodne ljubezni (prim. Moltmann, 1980: 36-76).

V praksi sta velika ovira za trinitarični način mišljenja sprevrženje teološke dogmatike v etiko ali politiko. Moltmann zavrača dva pristopa k nauku o Sveti Trojici: substancializem (Bog kot najvišja substanca) in subjektivizem (Bog kot najvišji subjekt). Prvi s pomočjo kozmoloških dokazov o Bogu izhaja iz končnosti sveta in mu postavlja nasproti neskončno bit (tukaj v zvestobi Karlu Barthu označi »analogio entis« za nezadostno); drugi pa izhaja iz izkustva novodobnega evropskega človeka o lastni eksistenci in zavesti o sebi: »Človek ne potrebuje več Boga zato, da mu razloži svet, pač pa, da bi eksistirал samozavestno, samostojno in v spoštovanju do samega sebe« (Moltmann, 1980:29).

<sup>10</sup> J. Moltmann (1989): *Der Weg Jesu Christi*: 17. Najbolj odmevno Moltmannovo delo, ki mu je tudi najbolj pri srcu, je vsekakor *Der gekreuzigte Gott*. To delo je prevedeno v hrvaški jezik: J. Moltmann, *Raspeti Bog*, Ex libris, Reka 2005. Tu tudi na str. 382–407 Moltmannov odgovor na kritike Križanega Boga.

Nauk o Sveti Trojici, kot nam ga posreduje cerkveno izročilo, izhaja iz specifično krščanskega izročila in oznanila. Razen v zgodovini Očeta in Sina in Svetega Duha, je zgodovina Jezusa kot Sina nerazumljiva. Gledanje na Boga kot na najvišjo podstat in subjekt pomenita skrčenje trinitarnega nauka na vase zaprti monoteizem, v katerem za kenozo ni prostora. Moltmann predlaga socialni nauk o Sveti Trojici (soziale Trinitätslehre). O Sveti Trojici hoče govoriti iz zgodovine Jezusa kot božjega Sina. Torej gre za nekakšen zgodovinski nauk o Trojici. Zahodno izročilo se začne z enostjo Boga in se sprašuje po trojstvu (Dreihheit), Moltmann pa začenja s trojstvom oseb in se sprašuje po enosti (Einheit), pri čemer pa ne vnaša nekega »prej« in »potem«. Da bi to dosegli, tako pravi, je potrebno krščanski nauk o Sveti Trojici ne samo na novo obdelati, ampak tudi razviti in uvesti že zgoraj omenjeni trinitarni način mišljenja (Moltmann, 1980:35).

### **Križ v srcu Svete Trojice**

Sveto Trojico je mogoče razumeti samo prek Jezusa Kristusa in prav v njegovem trpljenju se Sveta Trojica razodeva. Moltmannovo tezo bi mogli takole izraziti: Teologija križa mora biti nauk o Sveti Trojici in trinitarni nauk mora biti teologija križa, kajti drugače ne moremo v polnosti razumeti učlovečenega in križanega Boga. Prostor nauka o Sveti Trojici ni »razmislek misli« (Denken des Denkens), temveč Jezusov Križ. Po Moltmannu je dogajanje znotraj Boga poslednji, ne samo spoznavni, temveč tudi bitni (ontični) pratemelj Kristusovega dogodka, in obrnjeno: Jezusov križ nam ne samo razodeva, ampak tudi bistveno konstituira, določa, kdo je Bog (Moltmann, 1972:227; prim. 66-77. Prim. tudi Müller-Fahrenholz, 2000:50-64; Momose, 1978:74-80). Drugo poglavje dela *Trinität und Reich Gottes* nosi značilen naslov *Trpljenje Boga*. Tu se Moltmann naslanja na prejšnja dela, predvsem na knjigo *Križani Bog* in razvija tam predstavljeni nauk o trpljenju Boga (Theopathie). Za tako obravnavo problema mora zavreči pojmovanje grške filozofije o Bogu, ki je nesposoben trpljenja, ter nominalistično in idealistično filozofijo. Moltmann pravi: »Bolj ko prihaja do izraza aksiom o netrpljivosti v nauku o Bogu, tem težje je Boga istovetiti s Kristu-

sovim trpljenjem« (Moltmann, 1980:37). Da razumemo Kristusovo trpljenje, ga moramo razumeti kot trpljenje Boga, ki se zavzema za nas, ki se v svoji kenotični naravi samoomejuje. Moltmann poudarja, da gre pri Bogu za aktivno trpljenje, za prostovoljno odprtost zavzemajoče se ljubezni in sotrpjenja. To pomeni pravzaprav prekipvanje božjega bitja. In samo tako je Bog trpljiv. Moltmann trdi, da teologija božjega trpljenja in kenoze sloni na temeljnem stavku Svetega pisma: »Bog je ljubezen« (1 Jn 4,16). Iz tega spoznanja razvija naslednje teze: 1. Ljubezen je samopodaritev ali samopriobčenje (Selbstmitteilung). 2. Vsako samopriobčenje predpostavlja sposobnost samorazlikovanja (Selbstunterscheidung). 3. Ko se Bog odpre (entschliesst) za samopriobčenje, omeji svoje lastno bistvo (Wesen). Amor extasim facit (Dionizij Areopagita). 4. Bog je ljubezen, to moramo razumeti trinitarično. Notranja trinitarična ljubezen je ljubezen med enakimi. To je nujna ljubezen. 5. S stvarjenjem sveta, ki ni Bog, a pripada Bogu, pa se začne samoponižanje Boga (Selbsterniedrigung).

Sin razodeva Sveto Trojico in ta je navzoča v Jezusovi zgodovini. »Nova zaveza govori o Bogu tako, da govori o odnosih med Očetom, Sinom in Svetim Duhom, ki so odprti svetu« (Moltmann, 1980:80). Iz raznih »etap« zgodovine božjega Sina se razodevajo različni vidiki in oblike notranjih trinitaričnih odnosov. Ker so izrečni trinitarični obrazci v Novi zavezi izrecno krstni obrazci (Mt 28,19), je teologija Svete Trojice tesno povezana s teologijo krsta. Po krstu je namreč človek privzet v notranje življenje Svete Trojice. V krstu se soočimo z božjo Trojico kot v prihodnost odprto, eshatološko zgodovino Boga. »Enota« Očeta, Sina in Svetega Duha torej ni zaprta, ampak odprta enota, in sicer za zedinjenje z verujočimi, s človeštvom in celotnim stvarstvom (prim. Moltmann, 1980:106). Eshatološka prihodnost, ko bo Bog »vse v vsem« (1 Kor 15,22.23), bo tudi notranji trinitarični dogodek, ki se bo izražal takole: Oče podvrže vse Sinu, ta preda spolnjenemu kraljestvu Očetu, Sin pa se končno sam podvrže Očetu (prim. Moltmann, 1980:109).

V delu *Trinität und Reich Gottes* govori Moltmann tudi o »skrivnosti Trojice«, in to predvsem o njeni enosti. Ko zavrne nekatere pristope k temu vprašanju, postavi svoje izhodišče in tezo: Izhajati moramo iz

božje zgodovine, kakor se ta izraža v Svetem pismu. Iz tega bibličnega izhodišča, pravi Moltmann, se kaže enota treh oseb kot priobčljiva in kot odprta, vključujoča enota.

V šestem in zadnjem poglavju omenjenega dela išče Moltmann pravo »podobo kraljestva svobode«, ki bi ustrezalo božjemu kraljestvu in pravilnemu nauku o Sveti Trojici. Najprej zavrne politični monoteizem in klerikalni monoteizem kot vzorca tega kraljestva. Krščanskemu nauku o Sveti Trojici bi ustrezal nekakšen socialni personalizem ali osebnostni socializem. Navdušuje se nad naukom opata iz Kalabrije Joahima iz Fiore o treh kraljestvih in ga jemlje kot vzorec, ko govori o kraljestvu Očeta, Sina in Svetega Duha (seveda ne v zaporednem smislu kakor Joahim, ampak v prešinjajočem se smislu). Očetovo kraljestvo obstaja v ustvarjanju prihodnosti odprtega sveta, kakor tudi v ohranjanju le-tega in njegove odprtosti za prihodnost kraljestva slave. To razume Moltmann kot dovršitev Očetovega stvarstva, kot Sinovo dokončno osvoboditev in kot dovršitev bivanja Svetega Duha v vsem in v vseh. Stvarstvo je realna obljuba poslednje slave in je polno »šifer« ter znamenj prihodnje lepote (prim. Moltmann, 1980:229).

V luči že znanega vprašanja iz teodiceje, ki se pojavlja ob Kristusovi zapuščenosti in smrti na Golgoti, obravnava Moltmann teologijo izročitve, v kateri Kristus ni zgolj objekt, ampak je subjekt. Na vprašanje »Kje je Bog?« smemo odgovoriti: »Bog sam je bil v Kristusu!« Moltmann takole razlaga to trditev: »Jezusovo trpljenje je bilo tudi božje trpljenje, Jezusova smrt je tudi smrt za Boga, njegovega Očeta: 'Jaz sem v Očetu in Oče v meni,' pravi Jezus v Janezovem evangeliju. V moči tega prebivanja (perichoresis) Očeta in Sina drugega v drugem je Jezusovo trpljenje trpljenje Boga ter je božja ljubezen sposobna in pripravljena trpeti« (Moltmann, 1989:199). Nauk o dveh naravah v Jezusu Kristusu ne »obvaruje« Boga v svoji notranjosti pred močjo trpljenja in pred kenotičnim spustom, marveč omogoči vstop trpljenja celotnega stvarstva v Boga! Vendar Bog ni samo »trpel« z Jezusom (in tako z vsemi, ki si jih je privzel), ampak je tudi protestiral proti dejanju, ki so ga storili ljudje. Ta protest se izraža v tem, da je obudil Jezusa od mrtvih. Moltmann pokaže, da ima Jezusovo trpljenje božje razsežnosti zato, ker postane Bog s tem

nepreklicno solidaren z ljudmi in vsem stvarstvom: Bog je z nami (kenoza je v službi koinonije!). Kristusovo trpljenje je tudi Božje trpljenje zato, ker se po njem zavzame za nas in nas rešuje prav tam in takrat, kjer bi se prepuščeni samim sebi morali pogrezniti v nič: Bog je torej za nas. Končno je Kristusovo trpljenje tudi božje trpljenje zato, ker iz njega izvira novo stvarjenje vseh stvari: mi smo iz Boga (prim. Moltmann, 1989:202). V skrivnosti Kristusovega darovanja na križu se razodeva skrivnost Boga samega. To je skrivnost Trojice, odprte svetu, času in človeku. Je skrivnost razdajajoče se božje ljubezni. Na temelju te realnosti more Moltmann, pa tudi mnogi drugi, ki se ob njem oplajajo, razvijati teologijo osvoboditve, politično teologijo, teologijo sveta, ekološko teologijo, teologijo življenja. More se tudi konstruktivno pa tudi kritično vključevati v oblikovanje današnje družbe, saj je, kot pravi, Sveta Trojica naš »socialni program«.

### »SREČANJE« BALTHASARJA IN MOLTMANNA V VELIKONOČNI SKRIVNOSTI

Naša teologa se »srečata« v velikonočnem dogodku Jezusove smrti in vstajenja, h kateremu pa prihajata iz različnih smeri. Če smo doslej odkrivali njune njima lastne poudarke, bi rad tukaj na kratko predstavil njuno »ujemanje« glede središčnega dogodka, ki daje vsebino kenotični teologiji.

#### **Velikonočna skrivnost – tako Bog ljubi**

Velikonočna skrivnost je središče ojkonomije odrešenja in vedno živi kraj razdajanja trinitarične ljubezni ljudem. Tukaj so podana »merila« odrešenjske kenoze. Velikonočni dogodek je postal »zibelka kristologije« (R. Schnackenburg) in »izhodišče edinstveno krščanskega razumevanja Boga« (Hilberath, 1990:24). Dogodek Jezusovega vstajenja od mrtvih je izhodišče krščanskega delovanja, je nov začetek, ki nosi v sebi vse tisto, kar je značilno za vero v Kristusa v vsej njegovi enkratnosti. Trinitarična veroizpoved, ki je absolutno svojstvena in izvirna vsebina te vere, ni nič drugega, kakor razvitje tega,



kar nam je bilo podarjeno v velikonočni skrivnosti.<sup>11</sup> Gospodova smrt in vstajenje je prostor trinitarične vere, živo izkustvo, ki ga nosi, zgoščen povzetek slave, ki sama na sebi presega naš svet, v tem dogodku pa postane dosegljiva v zgodovini. V perspektivi odrešenjske ojkonomije smemo torej reči, da je Sveta Trojica najprej dogodek (eventus) in šele nato vsebina izrecne veroizpovedi: Pasha povzema v sebi kot jedru temeljni dogodek. Pomeni podaritev Trojice zgodovini in s trinitaričnim velikonočnim dogodkom je povezano trinitarično gledanje na zgodovino in trinitarična vera v času. Trinitarična teologija se na ta način oblikuje predvsem kot pripoved, ki razlaga in dokazuje te stopnje.

Govorica o križu kot zgodovinsko-odrešenjskem dogodku, ki ima globoko teološko vsebino, temelji na velikonočni veri, ki vidi v zapuščenemu Jezusu na Golgoti edinorojenega božjega Sina, ki se je daroval Bogu za odrešenje ljudi. Izhajajoč iz izkustva velikonočnega jutra moremo trditi, da je skrivnost križa tesno povezana s skrivnostjo Svete Trojice in da je ta dogodek najbolj značilno samorazodetje Boga v zgodovini odrešenja. Prav zato je skrivnost križa tudi posebej primerna pot k odkrivanju globin notranjega božjega življenja. »V poveličanju božjega Sina je križ še vedno navzoč, tisti križ, ki – prek vsega mesijanskega pričevanja Boga-človeka, ki je na njem pretrpel smrt – govori in nikoli ne neha govoriti o Bogu-Očetu, ki je vedno zvest svoji večni ljubezni do človeka, saj 'je tako ljubil svet' – to je človeka na njem –, 'da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak imel večno življenje' (Jn 3,16). Verovati v križanega Sina pomeni 'videti Očeta', pomeni verovati, da je v svetu navzoča ljubezen in da je ta ljubezen močnejša od vsemogočnega zla, v katero so potopljeni človek, človeštvo in svet« (Janez Pavel II., 1981:7,6). Tako je Kristusov križ izraz k človeku obrnjene, kenotične božje ljubezni. Zelo pomembno je, da se je Bog razodel in izkazal kot »Bog živih«, Bog življenja prav v dogodku smrti tega Jezusa iz Nazareta.

V življenju Jezusa Kristusa je Sveta Trojica neprestano navzoča. Njeno razodevanje se nekako stopnjuje in doseže svoj vrh v veliko-

<sup>11</sup> Glede odnosa med velikonočnim dogodkom in Sveto Trojico v današnji teologiji prim. P. Coda (1984): *Evento pasquale*.

nočni skrivnosti Jezusovega trpljenja, smrti in vstajenja. Na Jezusovem križu in v njegovi smrti vidimo na delu vso Trojico. Že ob spremenitvi na gori Jezus pokaže, da mora iti v svojo slavo (Lk 24,26) po poti križa. V tej podaritvi, v kateri so dejavno udeležene vse tri Božje osebe, se najbolj razodene njihova stalna daritvena naravnost. Vstajenje je zavzetje stališča živega Boga do svojega Maziljenca v Svetem Duhu, in sicer v razmerju do preteklosti križa: brez križa je dogodek obuditve Križanega nedoumljiv. Smemo reči, da je brez križa vstajenje prazno; kakor tudi: brez vstajenja je križ slep, brez prihodnosti in upanja. Če je torej vstajenje trinitarični dogodek, je v enaki meri tudi križ. Kar se je izvršilo na Golgoti, sega v globine Boga samega in zato prežema trinitarično življenje Boga za vedno. Kristusov križ *ostane*, vendar ne kot znamenje poraza, temveč kot dokaz božje ljubezni in zmage! Balthasar nam predvsem prikaže nastavke za križ v večni božji kenozi, medtem ko se Moltmann potrudi opozoriti na ostajanje križa v troedinem Bogu in dejavni navzočnosti Boga pod vsemi križi do konca časov (Bog je v Auschwitzu!). V središču Svete Trojice stoji po krščanskem pojmovanju vedno križ, kajti prav ta na poseben način razodeva srce troosebnega Boga, srce, ki bije za celotno njegovo stvarstvo (prim. Moltmann, 1989: 195). O Kristusovi smrti na križu moremo govoriti kot o tistem kenotičnem dogodku, ki se je izvršil »pro nobis« in »pro mundo« samo tako, če najprej priznamo njegovo trinitarično razsežnost (prim. Balthasar, 1997:183; Martinelli, 1995:355-366). Oba teologa se strinjata, da kenoza kot izraz večne ljubezni ostane, kenoza kot »odgovor« na Bogu odtujeni svet zla in greha, pa se z odrešenjem in poveličanjem spremeni v poveličanjsko kenozo na cilju, v večnem slavljenju in deležnosti božje slave.

### »Izročanje« – razkritje kenotične narave troedinega Boga

Za odrešitveni pomen Kristusove smrti na križu pa je velikega pomena glagol »izročiti« (paradidonai) (Moltmann, 1989:194-203; isti, 1972:228-236; Balthasar, 1997:98-103; prim. še Popkes, 1967), katerega uporabljajo svetopisemski pisatelji, ko opisujejo ta dogodek. Kot opozarja H. U. von Balthasar, si moremo zamisliti teologijo o »izročnem« Kristusu samo v trinitaričnem smislu. In izraz »izročiti«

moramo razumeti v polnem pomenu; ne smemo ga oslabiti v »poslati« ali »podariti«. »Tu se je zgodilo to, kar Abrahamu ni bilo treba storiti z Izakom« (Balthasar, 1997:109). Prav zaradi neločljive enote treh Božjih oseb v njihovem notranjem življenju, so popolnoma edine tudi v njihovem delovanju navzven: pri stvarjenju in v zgodovini odrešenja, katera doseže svoj vrh v velikonočnem dogodku smrti in vstajenja Jezusa Kristusa. Izročanje je tako izraz kenotične narave vseh treh Božjih oseb.

Balthasar poudarja, da se šele na križu in v zapuščenosti križanega razodeva vsa razdalja med Sinom in Očetom. In Sveti Duh, ki oba združuje, njun »Mi«, se v tem dogodku odkriva kot gola razdalja (Balthasar, 1980:297). Prva je Sinova izročitev samega sebe (prim. Moltmann, 1980:96-99): to je jasno izrazil Pavel: »Kolikor pa zdaj živim v telesu, živim v veri v božjega Sina, ki me je vzljubil in dal zame samega sebe« (Gal 2,10; prim. 1,4; 1 Tim 2,6; Tit 2,14); »živite v ljubezni, kakor je tudi Kristus ljubil nas in je dal sam sebe za nas Bogu v blagodišče daritveno žrtev« (Ef 5,2; prim. 5,25). Učlovečeni Božji Sin se izroča svojemu Bogu in Očetu iz ljubezni do nas in namesto nas. V tej izročitvi je povzeta v najbolj dovršeni obliki Jezusova nadomestniška izročitev Očetu in v luči velike noči moremo v tej izročitvi v minljivem času prepoznati večni odnos neskončnega samopodarjanja, katerega živi Sin z Bogom - svojim Očetom. V dogodku izročitve ni Sin zgolj objekt, ampak tudi in predvsem subjekt. Njegovo trpljenje in smrt sta bila *passio activa*, zavestno sprejeta pot kenoze, izničenja. V podobi popolne kenoze zasije veličastvo Boga (prim. 2 Kor 4,6), v »*Ecce homo*« »*Ecce Deus*« (prim. Balthasar, 1997:109). Sinova »izročitev« samega sebe v smrt nam pove: tu se v ojkonomiji (v zgodovini odrešenja) udejanja tisto, kar se dogaja v imanentni (notranji) skrivnosti Boga samega, namreč tisto nezadržno podarjanje, ki je v notranjem življenju troedinega Boga vir neskončne blaženosti, v podarjanju navzven, svojemu stvarstvu, pa tudi vir »bolečine«, ki pa (tako da je sprejeta) ustvari »biser« odrešenja. Tudi vzklík umirajočega Jezusa je znamenje brezna bolečin in zapuščenosti, katero je hotel Sin vzeti nase, da bi tako vstopil v celotno trpljenje sveta ter ga s tem privedel k spravi z Očetom. Pritrditi moramo tistim, ki pravijo, da je Jezusov vzklík: »Moj Bog, moj Bog,

zakaj si me zapustil?» (Mr 15,34; prim. 27,46), najstrašnejši krik, ki se je kdajkoli dvigal proti nebu. K tisti »ljubezni do konca« spada tudi izpitje grenkega keliha zapuščenosti, katerega mu je pripravil Oče: »Ali naj ne izpijem keliha, ki mi ga je dal Oče?» (Jn 18,11). Torej, popolna skladnost z Očetom in njegovim odrešenjskim načrtom (prim. Janez Pavel II., 1986:41,3).

Izročitvi, v kateri daruje Sin samega sebe, ustreza izročitev Sina z Očetove strani. Ta je nakazana že v tako imenovanih obrazcih »božjega trpnika«: »Sin človekov bo izdan ljudem v roke in ga bodo umorili« (Mr 9,31 in vzp.; Mr 14,41 s. = Mt 26,45b-46). Tukaj ne gre za izročitev s strani ljudi (saj bo izročen v njihove roke) ali za njegovo lastno izročitev (ker je glagol v trpniku).

Podoben pomen ima tudi izraz »mora« (dei) v Jezusovi napovedi svoje smrti in vstajenja: »In začel jih je učiti, kako bo Sin človekov moral veliko pretrpeti ...« (Mr 8,31). Tisti, ki ga bo izročil, je Bog, njegov Oče: »Bog je namreč svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor veruje vanj, ne pogubil, ampak bi imel večno življenje« (Jn 3,16) (prim. Durrwell, 1988:62-74). »On ni prizanesel lastnemu Sinu, temveč ga je dal za nas vse. Kako nam torej ne bo z njim podaril tudi vsega drugega?» (Rim 8,32). Prav v tej Očetovi izročitvi lastnega Sina za nas se razodeva globina njegove ljubezni do ljudi: »Ljubezen ni v tem, da bi bili mi vzljubili Boga. On nas je vzljubil in poslal svojega Sina v spravo za naše grehe« (1 Jn 4,10; prim. Rim 5,6.11). Ko torej govorimo o Bogu kot ljubezni, govorimo o njegovi izročitvi. Moltmann rad poudarja, da je tudi Oče aktivno udeležen v zgodovinski uri križa: on je tisti, ki obsoja težo preteklega, sedanjega in prihodnjega greha sveta tako, da žrtvuje svojega Sina, s tem pa tudi pokaže veličino svoje usmiljene ljubezni do nas. Daritev na križu kaže na trpečega Očeta kot izvir največjega daru v času in v večnosti: križ razodeva, da je »Bog (Oče) ljubezen« (1 Jn 4,8.16)! Očetovo trpljenje – ki ustreza trpljenju križanega Sina, katerega je Oče izročil in ki spominja na Abrahamovo trpljenje pri daritvi njegovega »edinorojenega« sina Izaka (prim. 1. Mz 22,12, Jn 3,16 in Jn 4,9) – ni pravzaprav nič drugega kot drugo ime za njegovo neskončno ljubezen. Najs krajnje boleča izročitev je tako pri Sinu kakor pri Očetu znamenje najvišje ljubezni, ki spreminja zgodovino:

»Nihče nima večje ljubezni, kakor je ta, da kdo dá življenje za svoje prijatelje. Vi ste moji prijatelji... Vas pa sem imenoval prijatelje, ker sem vam razodel vse, kar sem slišal od svojega Očeta« (Jn 15,13). Moltmann in Balthasar navajata znano Origenovo mesto: »Ipse Pater non est impassibilis,« pri čemer se strinjata z Origenom, da je Očetovo trpljenje trpljenje ljubezni (passio caritatis) (prim. Krenski, 1990:266-267; Moltmann, 1989:200-201).

Križ pa ni samo Sinov in Očetov dogodek, ampak prav tako dogodek Svetega Duha. Če Balthasar vidi v Svetem Duhu tistega, ki premaguje »ločitev« v Bogu, pa se zdi, da Moltmann pušča to »razdaljo« odprto, kar mu narekuje njegov ojkonomski pristop in nauk o »odprti Trojici« (prim. Krenski, 1990: 205-206). Najvišje izročitveno dejanje je žrtvena daritev, kenoza Duha, kakor je to povzel evangelist Janez (Jn 19,30): »Sklonil je glavo in izdihnil (izročil duha)« (prim. Balthasar, 1997:117). V stari zavezi je večkrat govor o »ognju z neba«, ki je sežgal darove, ki so jih ljudje darovali (prim. 3 Mz 9,24; 1 Kr 18,38; 2 Kron 7,1). Podobno lahko rečemo, da je Sveti Duh »ogenj z neba«, ki deluje v najgloblji skrivnosti križa. »Od Očeta prihaja in k Očetu usmerja Sinovo daritev in jo vključuje v božjo stvarnost občestva presvete Trojice. Če je greh rodil bolečino, pa zdaj bolečina Boga v Kristusu, pribitem na križu, rojeva po Svetem Duhu odrešenje in poveličanje. Sveti Duh kot ljubezen in dar v nekem smislu pride v samo srce daritve, darovane na križu. Če povzamemo svetopisemsko izročilo, lahko rečemo, da to daritev použije z ognjem ljubezni, ki zedinja Očeta in Sina v občestvu Trojice« (Janez Pavel II., 1986:41). Kar drzna je izjava Mednarodne teološke komisije, ki se je vsekakor poglobila tudi v Balthasarjevo teologijo kenoze: »Naj bo oddaljitev grešnega človeka od Boga še tako velika, v vsakem primeru je manj globoka kakor pa tista oddaljenost od Očeta, ki se ji je podvrgel božji Sin v svojem samoizničanju (Flp 2,7) in v bridki 'zapuščenosti' od Boga (Mt 27,46). Gre za vidik, ki je lasten uresničevanju odrešenja (odrešenjski ojkonomiji), gre za razlikovanje oseb v Sveti Trojici, ki pa so v istosti ene narave popolnoma eno in eno tudi v neskončni ljubezni« (Mednarodna teološka komisija, 1981:106). Moltmann povzame: »Če razumemo Jezusov križ kot božji dogodek, kot dogodek, ki zadeva tako Jezusa kakor tudi njegovega Boga in Očeta, potem

smo prisiljeni govoriti o Sinu, Očetu in Svetem Duhu na trinitarični način. Trinitarični nauk torej ni neobvezno razglabljanje o Bogu brez kakršnihkoli praktičnih posledic, ampak je povzetek zgodovine Kristusovega trpljenja z vsem pomenom, ki ga ima za eshatološko svobodo vere in življenja stiskane narave ... Vsebina trinitaričnega nauka je resnični Kristusov križ. Lik (forma) Križanega je Trojica« (Moltmann, 1972:232-233; prim. Jüngel, 1982:447). Tako je Kristusov križ izraz ljubeče vsemogočnosti troedinega Boga. Daritvena, kenotična naravnost in volja je bila tako skupna vsem božjim osebam, da jih je v največji oddaljenosti združevala.

### SKLEP

Moltmann in Balthasar, teologa, ki prinašata s seboj različno »dediščino«, postavita v središče svojega teološkega snovanja troedinega Boga, za katerega je značilen kenotičen značaj bivanja. Oba sta si edina, da je kenozo »sprejemljiva« in tako lastna Bogu samo, če izhajamo iz dejstva, da je Bog ljubezen. Od tu naprej se same odpirajo nadaljne poti k trinitaričnosti, dialoščnosti, darovanjskosti, zavzetosti, trpljivosti itd. Te poti se na najbolj konkreten način združijo v velikonočni skrivnosti Kristusove smrti in vstajenja. Oba teologa prepoznavata kenozo kot nekakšen skupni imenovalac bivanja Svete Trojice tako v njenem notranjem življenju, kakor v njenem podarjanju navzven. Medtem ko Balthasar posega v preteklost, k večnostnim izvorom kenoze in želi biti sogovornik filozofskega, patrističnega pa tudi umetnostnega kroga,<sup>12</sup> pa Moltmann sega v svet stare zaveze, judovskega razmišljanja in sodobnih religioznih in miselnih ter socialnih tokov, ter skuša voditi z njimi konstruktivni dialog. Še več, hoče biti njihov (predvsem ko gre za življenjsko prakso) korektiv. Balthasar se pogloblja v svet misli in mistike (prim. njegov odnos do Adrienne von Speyr) ter odkriva Boga v miselnih kategorijah, Moltmann se pogloblja v svet zgodovine Boga, njegovo navzočnost v stvarstvu in družbi. To mu omogoča njegovo pojmovanje Boga v

<sup>12</sup> Prim. njegovo zbirko štirih del pod skupnim naslovom *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*.

stvarstvu in stvarstva v Bogu (nekakšen panenteizem). Na temelju poglobljanja v teologijo naših teologov smemo sklepati: Iz globin, ki jih izraža kenoza v Bogu in razdalj, ki jih zazna v zgodovini odrešenja, moremo »izmeriti« višine, v katere smo privzeti, višine poveličanjske perihoreze.

»Danes bi bilo treba po dolgih izkušnjah zgodovine teologije napraviti poskus pristno *teološke* poglobitve v posamezne odrešenjske skrivnosti v njihovi inkarnatorični konkretnosti, ne da bi zaradi tega zapadli v neteološko historizirajoči interes in zlasti ne da bi izgubili izpred oči trinitarično ozadje in s tem funkcionalni vidik Jezusovega dela – ne da bi izgubili izpred oči tiste odnose znotraj Trojice, ki opredeljujejo Jezusovo osebo« (Balthasar, 1997: 48). Velik prispevek, katerega ne moremo spregledati, sta k temu dodala prav naša teologa in upam, da smo v našem sestavku vsaj malo odkrili njun prispevek! Oba prispevka moramo sprejemati kot »približevanje« k nedoumljivi skrivnosti, ki pa je *mysterium salutis*. Hkrati pa želita biti prispevek k zbliževanju vseh kristjanov, saj je prav kenoza tista realnost, ki postopoma postaja razpoznavno znamenje tako protestantske, kakor katoliške in že mnogo prej pravoslavne teologije. Prispevek vseh Cerkva vidim v njihovi »simfoničnosti«, da si sposodim Balthasarjev izraz, ki se nahaja v naslovu njegovega dela: »Die Wahrheit ist symphonisch« (Balthasar, 1972). Upam pa, da sem vsaj nekoliko odstrl in nakazal tiste razsežnosti kenotične teologije, katere bomo z velikim pridom vcepili v naše bivanje in prakso, ki nujno potrebujeta kenotične prvine.

## LITERATURA, VIRI

- Albus, Michael (1976): *Die Wahrheit ist Liebe: Zur Unterscheidung des Christlichen nach Hans Urs von Balthasar*. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Balthasar, Hans Urs von (1967): *Spiritus creator: Skizzen zur Theologie III*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Balthasar, Hans Urs von (1967a): *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes*. V J. Feiner in M. Löhrer (ur.), *Mysterium Salutis II.*, 15-45. Einsiedeln-Köln.
- Balthasar, Hans Urs von (1970): *Mysterium Paschale*. V J. Feiner in M. Löhrer (ur.), *Mysterium Salutis III/2*, 133-326. Einsiedeln-Köln.

- Balthasar, Hans Urs von (1972): *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Balthasar, Hans Urs von (1974): *Pneuma und Institution: Skizzen zur Theologie IV*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Balthasar, Hans Urs von (1978): *Theodramatik II. Die Personen des Spiels 2. Teil: Die Personen in Christus*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Balthasar, Hans Urs von (1980): *Theodramatik III: Die Handlung*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Balthasar, Hans Urs von (1983): *Theodramatik IV: Das Endspiel*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Balthasar, Hans Urs von (1985): *Theologik II: Wahrheit Gottes*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Balthasar, Hans Urs von (1987): *Theologik III: Der Geist der Wahrheit*, Basel: Johannes Verlag.
- Balthasar, Hans Urs von (1996): *Credo: Meditationen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis*. Einsiedeln-Freiburg: Johannes Verlag.
- Balthasar, Hans Urs von (1997): *Teologija tridnevja*. Celje: Mohorjeva družba.
- Bulgakov, Sergej Nikolajevič (1990): *L'agnello di Dio: Il mistero del Verbo incarnato*. Roma: Città nuova.
- Coda, Piero (1984): *Evento pasquale: Trinita e storia*. Roma: Città nuova.
- Coda, Piero (1998): *L'altro di Dio: Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*. Città nuova: Roma.
- Denzinger-Schönmetzer (1965, 36. izdaja): *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Romae: Herder.
- Durand, Emmanuel (2005): *La périchorèse des personnes divines*. Paris: Cerf.
- Durrwell, François-Xavier (1988): *Le Père*. Paris: Cerf.
- Hilberath, Bernd Jochen (1990): *Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen*. Mainz: Matthias-Grünwald Verlag.
- Janez Pavel II. (1981): *okrožnica O božjem usmiljenju*. Ljubljana: Družina.
- Janez Pavel II. (1986): *okrožnica O Svetem Duhu*. Ljubljana: Družina (CD 32).
- Jüngel, Eberhard (1982): *Dio, mistero del mondo*. Brescia: Queriniana.
- Krenski, Thomas Rudolf (1990): *Passio Caritatis: Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasar*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Krečič, Primož (2004): *Ontologija ljubezni pri S. N. Bulgakovu (doktorska disertacija)*. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.



- Löser, Werner (2005): *Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Linahan, Jane Elizabeth (1998): *The kenosis of God and reverence for the particular: a conversation with Jürgen Moltmann*. Milwaukee: Marquette University.
- Marchesi, Giovanni (1997): *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*. Brescia: Queriniana.
- Martinelli, Paolo (1995): *La morte di Christo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*. Milano: Jaca Book.
- Mednarodna teološka komisija (1981): *Nekatera vprašanja iz kristologije*. Bogoslovni vestnik 41: 106 s.
- Moltmann, Jürgen (1972): *Der gekreuzigte Gott*. München: Chr. Kaiser.
- Moltmann, Jürgen (1980): *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*. München: Chr. Kaiser.
- Moltmann, Jürgen (1989): *Der Weg Jesu Christi*. München: Chr. Kaiser.
- Moltmann, Jürgen (1991): *Der Geist des Lebens*. München: Chr. Kaiser.
- Moltmann, Jürgen (1999): *Erfahrungen theologischen Denkens*. Gütersloh: Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus
- Moltmann, Jürgen (2005): *Raspeti Bog*. Reka: Ex libris.
- Momose, F. Peter (1978): *Kreuzestheologie: Eine Auseinandersetzung mit Jürgen Moltmann*. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Müller-Fahrenholz, Geiko (2000): *Phantasie für das Reich Gottes: Die Theologie Jürgen Moltmanns*. Gütersloh: Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus.
- Niewiadomski, Józef (1982): *Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien*. Innsbruck-Wien-München: Tyrolia.
- Popkes, W. (1967): *Christus traditus: Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*. Zürich.
- Sorč, Ciril (2004): *Entwürfe einer perichoretischen Theologie*. Münster: LIT Verlag.
- Spence, Brian John (1996): *Von Balthasar and Moltmann: Two responses to Hegel on the subject of the incarnation and 'the death of God'*. Canada: University of St. Michael's College.
- Tück, Jan-Heiner (2003): *Das Äußerste: Zu Möglichkeiten und Grenzen trinitarischer Kreuzestheologie*. Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 32:465-482.