

MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIJA

COMMUNIO



Veličastni Bog

MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIIJA COMMUNIO

Nemška: INTERNATIONALE KATOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO
Schenkenstrasse 8-10, A-1010 Wien, Dr. Jan-Heiner Tück, info@communio.de

Italijanska: RIVISTA INTERNAZIONALE DI TEOLOGIA E CULTURA COMMUNIO
JACA BOOK, Via Frua 11, I-20146 Milano, Dr. Aldino Cazzago, communio@jacabook.it

Hrvaška: MEĐUNARODNI KATOLIČKI ČASOPIS COMMUNIO,
Kršćanska sadašnjost, Marulićev trg 14, HR-41001 Zagreb, Dr. Ivica Raguž, communio.hr@gmail.com

Ameriška: COMMUNIO. INTERNATIONAL CATHOLIC REVIEW
Washington, D.C. 20017, P.O.Box 4557, Dr. David L. Schindler, communio@aol.com

Francoska: REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE COMMUNIO
F-75004 Paris, 5, passage Saint-Paul, Dr. Serge Landes, communio@neuf.fr

Nizozemska: COMMUNIO. INTERNATIONAAL KATHOLIEK TIJDSCHRIFT
B-Groenstraat 57, B-2860 Sint-Katelijne-Waver, wilkens@rod.luc.nl

Španska: REVISTA CATÓLICA INTERNACIONAL DE PENSAMIENTO Y CULTURA COMMUNIO
Andrés Mellado, 29 2ªA, E-28015 Madrid, Dr. Gabriel Alonso, Procommunio@communio-es.com

Poljska: MIĘDZYKRAJOWY PRZEGLĄD TEOLOGICZNY COMMUNIO
Ołtarzew, Kilińskiego 20, PL 05-850 Ożarów Mazowiecki,
Prof. Paweł Góralczyk, Dr. Alfred Dyr, adyr@sac.org.pl

Portugalska: COMMUNIO. REVISTA INTERNACIONAL CATÓLICA
Universidade Católica Portuguesa Palma de Cima, P-1649-023 Lisboa, Dr. Henrique de Noronha Galvão,
communio@lisboa.ucp.pt

Argentinska: REVISTA CATÓLICA INTERNACIONAL COMMUNIO
Sanchez de Bustamante 2662(1425) Buenos Aires, Argentina, Dr. Luis Balaña,
communioargentina@gmail.com.ar

Mađarska: COMMUNIO. NEMZETKOZI KATOLIKUS FOLYORAT
H-1053 Budapest, Papnövelde n.7, Dr. Pál Bolberitz, communio@cela.hu

Ukrajinska: МІЖНАРДНИЙ БОГОСЛОВСЬКИЙ ЧАСОПИС СОПРИЧАСТЯ
МОНАСТІР МОНАХІВ СТУДІЙСЬКОГО УСТАВУ, Užgorod/Lviv

Češka: MEZINÁRODNI KATOLICKÁ REVUE COMMUNIO
CZ 11000 Praha 1, Husova 8, Dr. Prokop Broz, communio@serznam.cz

Braziliska: REVISTA INTERNACIONAL DE TEOLOGIA E CULTURA COMMUNIO
Rua São Pedro Alcântara, 12. Centro, Petrópolis, RJ 25.685-300, Dr. Edson de Castro Homem,
communio@cieep.org.br

Mednarodna katoliška revija Communio. Naslov uredništva in uprave: Družina d.o.o., Krekov trg 1, 1001 Ljubljana, p.p. 95, tel. 01/360-28-28, faks 01/360-28-29. E.mail: anton.strukelj@guest.arnes.si – Revija izhaja štirikrat letno. Cena posameznega zvezka: 8,50 €. Letna naročnina: 34,00 €, za tujino 41,60 €, letalska 44,00 €. DDV je vključen v ceno. Domači naročniki nakazujejo naročnino na transakcijski račun Družina d.o.o. NLB 02014-0015204714, Krekov trg 1, 1000 Ljubljana; naročniki iz tujine nakazujejo denar na devizni račun pri NLB d.d., Trg republike 2, 1520 Ljubljana, IBAN: SI56020140015204714, Družina d.o.o., Krekov trg 1, Ljubljana, SLO SWIFT oz. BIC: LJBAS12X. – Revija izhaja s finančno podporo ARRS.
ISSN 1408-9580

MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIJA COMMUNIO

Nemška: INTERNATIONALE KATOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO
Schenkenstrasse 8-10, A-1010 Wien, Dr. Jan-Heiner Tück, info@communio.de

Italijanska: RIVISTA INTERNAZIONALE DI TEOLOGIA E CULTURA COMMUNIO
JACA BOOK, Via Frua 11, I-20146 Milano, Dr. Aldino Cazzago, communio@jacabook.it

Hrvaška: MEĐUNARODNI KATOLIČKI ČASOPIS COMMUNIO,
Kršćanska sadašnjost, Marulićev trg 14, HR-41001 Zagreb, Dr. Ivica Raguž, communio.hr@gmail.com

Ameriška: COMMUNIO. INTERNATIONAL CATHOLIC REVIEW
Washington, D.C. 20017, P.O.Box 4557, Dr. David L. Schindler, communio@aol.com

Francoska: REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE COMMUNIO
F-75004 Paris, 5, passage Saint-Paul, Dr. Serge Landes, communio@neuf.fr

Nizozemska: COMMUNIO. INTERNATIONAAL KATHOLIEK TIJDSCHRIFT
B-Groenstraat 57, B-2860 Sint-Katelijne-Waver, wilkens@rod.luc.nl

Španska: REVISTA CATÓLICA INTERNACIONAL DE PENSAMIENTO Y CULTURA COMMUNIO
Andrés Mellado, 29 2ªA, E-28015 Madrid, Dr. Gabriel Alonso, Procommunio@communio-es.com

Poljska: MIĘDZYKRAJOWY PRZEGLĄD TEOLOGICZNY COMMUNIO
Ołtarzew, Kilińskiego 20, PL 05-850 Ożarów Mazowiecki,
Prof. Paweł Góralczyk, Dr. Alfred Dyr, adyr@sac.org.pl

Portugalska: COMMUNIO. REVISTA INTERNACIONAL CATÓLICA
Universidade Católica Portuguesa Palma de Cima, P-1649-023 Lisboa, Dr. Henrique de Noronha Galvão,
communio@lisboa.ucp.pt

Argentinska: REVISTA CATÓLICA INTERNACIONAL COMMUNIO
Sanchez de Bustamante 2662(1425) Buenos Aires, Argentina, Dr. Luis Balaña,
communioargentina@gmail.com.ar

Mađarska: COMMUNIO. NEMZETKOZI KATOLIKUS FOLYORAT
H-1053 Budapest, Papnövelde n.7, Dr. Pál Bolberitz, communio@cela.hu

Ukrajinska: МІЖНАРДНИЙ БОГОСЛОВСЬКИЙ ЧАСОПИС СОПРИЧАСТЯ
МОНАСТІР МОНАХІВ СТУДІЙСЬКОГО УСТАВУ, Užgorod/Lviv

Češka: MEZINÁRODNI KATOLICKÁ REVUE COMMUNIO
CZ 11000 Praha 1, Husova 8, Dr. Prokop Broz, communio@serznam.cz

Braziliska: REVISTA INTERNACIONAL DE TEOLOGIA E CULTURA COMMUNIO
Rua São Pedro Alcântara, 12. Centro, Petrópolis, RJ 25.685-300, Dr. Edson de Castro Homem,
communio@cieep.org.br

Mednarodna katoliška revija Communio. Naslov uredništva in uprave: Družina d.o.o., Krekov trg 1, 1001 Ljubljana, p.p. 95, tel. 01/360-28-28, faks 01/360-28-29. E.mail: anton.strukelj@guest.arnes.si – Revija izhaja štirikrat letno. Cena posameznega zvezka: 8,50 €. Letna naročnina: 34,00 €, za tujino 41,60 €, letalska 44,00 €. DDV je vključen v ceno. Domači naročniki nakazujejo naročnino na transakcijski račun Družina d.o.o. NLB 02014-0015204714, Krekov trg 1, 1000 Ljubljana; naročniki iz tujine nakazujejo denar na devizni račun pri NLB d.d., Trg republike 2, 1520 Ljubljana, IBAN: SI56020140015204714, Družina d.o.o., Krekov trg 1, Ljubljana, SLO SWIFT oz. BIC: LJBAS12X. – Revija izhaja s finančno podporo ARRS.
ISSN 1408-9580

PAPEŽ BENEDIKT XVI.

Pismo ob smrti brata Georga

Dragi škof Rudolf, v tej uri, ko izkazuješ poslednjo bratsko službo mojemu bratu in ga spremljaš na njegovi poslednji zemeljski poti, sem zraven. Moram Ti izreči besedo zahvale za vse, kar si storil in delaš v teh tednih slovesa. Moja zahvala je namenjena tudi vsem tistim, ki so bili vidno ali nevidno pri njem v teh tednih ter mu izkazali hvaležnost za to, kar je zanje v življenju storil in pretrpel.

Odmev na njegovo življenje in delovanje, ki sem ga v teh dneh prejel v obliki pisem, telegramov in elektronske pošte, daleč presega to, kar sem si mogel predstavljati. Ljudje iz mnogih dežel, iz vseh stanov in poklicev so mi pisali tako, da je ganilo moje srce. Vsakemu osebno bi moral odgovoriti. Žal za to nimam časa in moči. Ob tej priložnosti se želim vsem zahvaliti, da so me spremljali v teh urah in dneh. Zame se prav zdaj uresničuje stavek kardinala Newmana: »Cor ad cor loquitur« (Srce govori srcu). Po pismih in onkraj vsakršnega pisma srca govorijo drug drugemu.

Predvsem tri značilnosti mojega brata so se vedno znova ponavljale na različne načine in izražajo tudi moje osebno občutje v tej uri slovesa. Najprej in vedno znova je rečeno, da je moj brat prejel in razumel svojo poklicanost v duhovništvo hkrati tudi kot glasbeno poklicanost. Že v prvih šolskih letih v Tittmoningu se je ne samo skrbno seznanil s cerkveno glasbo, ampak je storil tudi prve korake, da bi se je sam naučil. V Tittmoningu ali Aschauu se je pozanimal, kako se imenuje poklic, ki ga duhovnik v stolnici opravlja za cerkveno glasbo. Tedaj se je naučil imena Domkapellmeister (stolni dirigent), v katerem je nekako videl nakazano smer svojega življenja. Ko je bil v resnici poklican za stolnega dirigenta v Regensburgu, je bilo to zanj veselje in hkrati bolečina, saj se je najina

mati poslovila s tega sveta skoraj istočasno s stolnim dirigentom Schremsem. Če bi mati še živela, brat ne bi sprejel povabila, naj vodi deški stolni zbor »Regensburger Domspatzen« (Regenburški stolni vrabčki). Ta služba mu je bila v vedno večje veselje, kar pa je moralo biti seveda odkupljeno z vsakovrstnim trpljenjem. Zlasti na začetku ni manjkalo sovražnosti in zavračanja. A hkrati je postajal oče za mnoge mlade, ki so ga hvaležno podpirali in ga podpirajo kot njegovi »stolni vrabčki« (Domspatzen). Njim vsem se prisrčno zahvaljujem v tej uri, ko sem mogel ponovno doživeti in izkusiti, kako je kot duhovnik in glasbenik bil in vedno bolj postajal duhovniški človek.

Rad bi omenil še eno lastnost svojega brata. Po eni strani njegovo vedro družabnost, njegov humor, njegovo veselje nad dobrimi darovi stvarstva. Hkrati je bil mož neposredne besede, ko je odkrito izrekel svoje prepričanje. Več kakor dvajset let je živel v najhujši slepoti in bil izključen iz dobršnega dela stvarnosti. Ta velika odpoved je bila zanj vedno težka. A vselej jo je od znotraj sprejemal in prestajal.

Vendar je bil navsezadnje vedno Božji mož. Tudi če ni kazal svoje pobožnosti, je bila pobožnost vendar resnično središče njegovega življenja nad vso stvarnostjo in poštenostjo.

Ob koncu bi se želel zahvaliti, da sem smel biti še enkrat z njim v zadnjih dneh njegovega življenja. Ni prosil za moj obisk. Vendar sem čutil, da je prišel čas, da grem še enkrat k njemu. Globoko sem hvaležen za to notranje znamenje, ki mi ga je podaril Gospod. Ko sem se od njega 22. junija zjutraj poslovil, sva vedela, da je bilo to zadnje slovo na tem svetu. A vedela sva tudi, da dobrotni Bog, ki nama je dal to srečanje na tem svetu, kraljuje tudi na drugem svetu in nama bo podaril ponovno snidenje. Bog povrni, dragi Georg, za vse, kar si storil, pretrpel in mi podaril.

In še enkrat Bog povrni Tebi, dragi škof Rudolf, za Tvojo res izredno požrtvovalnost v teh tednih, ki za naju niso bili lahki.

Vatikan, 7. julij 2020

Prisrčno Tvoj
Benedikt XVI.

Benediktus PP XVI

Seiner Exzellenz
dem Hochwürdigsten Herrn
Dr. Rudolf VODERHOLZER
Bischof von Regensburg
Niedermünstergasse 1
93043 Regensburg
GERMANIA

PAPEŽ BENEDIKT XVI.
Sv. Janez Pavel II.

*Ob 100. rojstnem dnevu svetega papeža Janeza Pavla II.
(18. maj 2020)*

18. maja je minilo sto let, ko je bil v majhnem poljskem mestu Wadowice rojen papež Janez Pavel II.

Poljska, ki so si jo več kakor sto let med seboj delile tri okoliške velesile Prusija, Rusija in Avstrija, je ob koncu prve svetovne vojne spet dosegla svojo neodvisnost. To je bil razcvet, poln upanja, a tudi bridkosti, ker je pritisk obeh velesil Nemčije in Rusije še naprej tlačil novoorganizirano državo. V tem položaju stiske, a predvsem upanja je odraščal mladi Karol Wojtyła. Zelo zgodaj je izgubil mater, brata in končno tudi očeta, od katerega se je naučil globoke in prisrčno tople pobožnosti. Mladi Karol se je ogreval predvsem za leposlovje in gledališče. Po zrelostnem izpitu je sprva začel študirati ta predmeta.

»Da bi se izognil deportaciji na prisilno delo v Nemčiji, sem jeseni 1940 začel delati v kamnolomu, povezanem s kemično tovarno Solvay.«¹

»V jeseni leta 1942 sem se dokončno odločil, da vstopim v semenišče, ki je delovalo tajno in ga je uredil nadškof Sapieha v Krakovu, blizu svoje rezidence. Kot tovarniški delavec sem začel študirati teologijo iz starih učbenikov, tako da sem mogel biti posvečen v duhovnika že 1. novembra 1946.«²

Papst Benedikt XVI., Zum 100. Geburtstag des heiligen Papstes Johannes Paul II. (18. Mai 2020). S papeževim osebnim posvetilom in dovoljenjem (6. VI. 2020) prevedel Anton Štrukelj.

Teologije seveda ni študiral samo iz knjig, ampak tudi iz dejanskega položaja, ki je bremenil njega in njegovo deželo. To je nekako značilno za vse njegovo življenje in delo. Študiral je knjige, a doživljal in prestajal vprašanja, ki so za natisnjenim znanjem. Zanj kot mladega škofa – od leta 1958 je bil pomožni škof, od 1964 krakovski nadškof – je drugi vatikanski koncil postal šola za vse njegovo življenje in delovanje. Velika vprašanja, ki so se zastavljala predvsem v povezavi s tako imenovanim 13. osnutkom – poznejšo konstitucijo *Gaudium et Spes* – so bila njegova osebna vprašanja. Na koncilu izdelani odgovori so mu kazali pot za njegovo škofovsko in pozneje papeško delovanje.

Ko je bil kardinal Wojtyła 16. oktobra 1978 izvoljen za naslednika svetega Petra, je bila Cerkev v dramatičnem položaju. Koncilska posvetovanja so v javnosti prikazovali kot spor o veri sami; zdelo se je, da je bila tej vzeta narava zanesljive in nedotakljive gotovosti. Neki bavarski župnik je na primer komentiral položaj z besedami: »Na koncu smo ujeli napačno vero.« Ta občutek, da ni več ničesar gotovega, da je vse dvomljivo, se je poglobljalo z načinom, kako je potekala liturgična prenova. Na koncu se je zdelo, da je tudi v liturgiji vse dovoljeno. Pavel VI. je krepko in odločno pripeljal koncil do konca; toda po koncilu je čutil, da je izpostavljen vedno bolj perečim vprašanjem, v katerih je naposled Cerkev sama stala pod vprašajem. Sociologi so Cerkev v tistem času primerjali s položajem Sovjetske zveze pod Gorbačovom, ko je v poskusu nujnih reform celotna mogočna zgradba sovjetske države razpadla.

Tako je novega papeža v resnici čakala naloga, ki jo je človeško komaj mogoče obvladati. A Janez Pavel II. je že od prvega trenutka prebujal novo navdušenje za Kristusa in njegovo Cerkev. Na začetku njegovega papeževanja najprej zadoni pridiga z vzklikom: »Ne bojte se! Odprite, na široko odprite vrata Kristusu!« Ta tonovski način je naposled določal celotno njegovo papeževanje. Papež je postal osvobajajoč prenovitelj Cerkve. Osnova za to je bila, da je novi papež prišel iz dežele, kjer so pozitivno sprejeli koncil: odločilen ni bil dvom o vsem, ampak predvsem veselo pričakovanje.

Papež je na 104 pastoralnih potovanjih prepotoval svet in povsod oznanjal evangelij kot veselje. Tako je očitno izpolnil svojo dolžnost, da se zavzema za dobro, za Kristusa.

V 14 okrožnicah je na novo in obsežno predložil vero Cerkve ter njeno človeško navodilo. Neizogibno je bilo, da je s tem sprožil nasprotovanje v Cerkvah zahoda, ki jih je napolnjeval dvom.

Danes se mi zdi pomembno opozoriti predvsem na dejansko središče, iz katerega naj beremo sporočilo različnih besedil. To središče nam je vsem izrecno prišlo pred oči ob uri njegove smrti. Papež Janez Pavel II. je umrl v prvih urah praznika Božjega usmiljenja, ki ga je na novo uvedel. Dovolite mi, da najprej dodam majhno osebno pripombo, ki razodeva nekaj pomembnega o papeževem bistvu in delovanju. Papeža Janeza Pavla II. se je že od začetka globoko dotaknilo oznanilo krakovske redovnice Favstine Kowalske, ki je poudarjala Božje usmiljenje kot bistveno središče krščanske vere sploh in je želela poseben praznik. Papež je po vseh posvetovanjih za praznik določil belo nedeljo. Pred dokončno odločitvijo pa je za presojo o primernosti tega datuma zaprosil kongregacijo za verski nauk. Rekli smo »ne«, ker smo menili, da naj tako velikega, starodavnega in vsebinsko bogatega datuma bele nedelje ne preobremenjujemo z novimi idejami. Svetemu očetu gotovo ni bilo lahko sprejeti naše zavrnitve. A v vsej ponižnosti je to storil in tudi drugikrat sprejel našo zavrnitev. Končno je izdelal predlog, ki je beli nedelji pustil njen zgodovinski lik, a vključuje Božje usmiljenje v njeno prvotno sporočilo. Vedno znova so bili podobni primeri, ko me je prevzela ponižnost velikega papeža; odpovedal se je ljubim zamislim, ker niso našle privolitve uradnih organov, ki jih je po klasičnih ureditvah treba povprašati o tem.

Ko je Janez Pavel II. napravil zadnje vdihljaje na tem svetu, je po molitvi prvih večernic ravno nastopil praznik Božjega usmiljenja. Osvetlil je uro njegove smrti: svetloba Božje milosrčnosti je torej tolažilno oznanilo ob njegovem umiranju. V svoji zadnji knjigi *Spomin in istovetnost*, ki je bila objavljena tako rekoč na predvečer njegove smrti, je papež še enkrat na kratko predstavil oznanilo o Božjem usmiljenju. Opozarja, da je sestra Favstina umrla še pred grozotami druge svetovne vojne, a je že podarila Gospodov odgovor na to neznosnost. Bilo je, kakor da bi Kristus hotel spregovoriti po Favstini: »Zlo ne bo dokončno zmagalo. Velikonočna skrivnost

potrjuje, da bo dobro konec koncev zmagalo, da bo življenje slavilo zmago nad smrtjo in ljubezen nad sovraštvom«. ³

Papežu si je vse življenje prizadeval, da bi si objektivno središče krščanske vere, nauk o odrešenju, tudi osebno prisvojili in drugim prikazali, da si ga morejo pridobiti. Božje usmiljenje je po vstalem Kristusu namenjeno vsakemu posamezniku. Čeprav nam je to središče krščanskega bivanja podarjeno samo v veri, je vendar hkrati pomembno tudi filozofsko. Če Božje usmiljenje namreč ni dejstvo, potem se moramo sprijazniti s svetom, v katerem ni mogoče prepoznati nasprotne moči dobrega proti zlu. Končno je onkraj tega objektivno zgodovinskega pomena tudi za vsakega posameznika nujno treba vedeti, da je Božje usmiljenje na koncu močnejše kakor naša slabost. Na tej točki je sicer mogoče najti tudi notranjo edinost oznanila Janeza Pavla II. in temeljnih uvidov papeža Frančiška: Janez Pavel II. ni moralni rigorist, kakor ga delno prikazujejo. S središčnostjo Božjega usmiljenja nam daje možnost, da sprejmemo moralno zahtevo človeku, tudi če je nikoli ne moremo docela izpolniti. Naše moralno prizadevanje se dogaja v luči Božjega usmiljenja, ki se kaže kot zdravilna moč za našo slabost.

Ko je Janez Pavel II. umrl, so trg sv. Petra napolnili ljudje, zlasti mladi ljudje, ki so hoteli še zadnjič srečati svojega papeža. Nepozaben mi ostaja trenutek, ko je nadškof Sandri oznanil, da je papež umrl. Nepozaben ostaja predvsem trenutek, ko je naznanil to sporočilo veliki zvon bazilike svetega Petra. Na dan pogreba je bilo videti veliko napisov *Santo subito!* Ta klic je od vseh strani prihajal s srečanja z Janezom Pavlom II. V raznih intelektualnih krogih (ne na Trgu sv. Petra) so razpravljali o misli, da bi Janezu Pavlu II. dodali vzdevek »Véliki«.

Beseda »sveti« kaže na območje Boga, beseda »velik« na človeško razsežnost. Svetost je po merilih Cerkve razpoznavna iz dveh meril: junaške kreposti in čudeža. Obe sta med seboj tesno povezani. Kajti beseda »junaška krepost« ne pomeni nekakšnega olimpijskega dosežka, ampak da v nekem človeku in po njem postane vidno nekaj, kar ne prihaja iz lastne moči, ampak tisto, po čemer spoznamo Božje delovanje v človeku in po njem. Ne gre za

moralno tekmovanje, ampak za odpoved lastni veličini. Gre za to, da človek pusti Bogu, da deluje v njem. Tako po njem postajata vidna Božje delovanje in moč.

Isto velja za merilo čudeža: tudi tu ne gre za to, da se zgodi nekaj senzacionalnega, ampak da zdravilna Božja moč postane vidna na način, ki presega zgolj človeške možnosti. Svetnik je človek, odprt za Boga, od Boga prežet človek. Svet je tisti, ki vodi proč od sebe ter nam daje videti in spoznati Boga. Smisel obeh postopkov za blaženega in svetnika je, da to, kolikor je mogoče, pravno preverijo. Oba postopka sta bila za Janeza Pavla II. izpeljana strogo po veljavnih pravilih. Tako zdaj stoji pred nami kot oče, ki nam razkriva Božjo milosrčnost in dobroto.

Težje pa je pravilno opredeliti pojem »velik«. V teku skoraj dvatisočletne zgodovine papeštva se je samo za dva papeža uveljavil naziv »véliki«, za Leona (440–461) in za Gregorja I. (590–604). Beseda »velik« ima pri obeh politični zven, a tako, da je skozi politični uspeh vidno nekaj od skrivnosti Boga samega. Leon Véliki je mogel v pogovoru pregovoriti hunskega vladarja Atilo, da je prizanesel Rimu, mestu apostolskih prvakov Petra in Pavla. Brez orožja, brez vojaške ali politične moči je mogel z močjo svojega prepričanja za svojo vero oteti Rim pred strah zbujujočim tiranom. V spopadu duha in sile se je duh pokazal za močnejšega.

Gregor I. sicer ni imel takega spektakularnega uspeha, a vendar je mogel vedno znova ubraniti Rim pred Langobardi – tudi tukaj je postavil duha pred silo in izbojeval zmago duha.

Če zgodbo obeh primerjamo z zgodbo Janeza Pavla II., je podobnost očitna. Tudi Janez Pavel II. ni imel nikakršne vojaške ali politične moči. Pri posvetovanju o prihodnjem liku Evrope in Nemčije februarja 1945 so pripomnili, da je treba upoštevati tudi papežev odziv. Tedaj je Stalin vprašal: »Koliko divizij ima papež?« Seveda ni imel nobenih divizij. Toda moč vere se je izkazala kot sila, ki je končno leta 1989 dvignila s tečajev sovjetski sistem oblasti in omogočila nov začetek. Nesporno je, da je bila papeževa vera bistvena prvina v prelomu oblasti. In tako je tudi tukaj vidna tista veličina, ki se je pojavila pri Leonu I. in pri Gregorju I.

Pustimo odprto, ali se bo vzdevek »Véliki« uveljavil ali ne. Pravilno je, da sta se nam vsem v Janezu Pavlu II. razkrili Božja moč in dobrot. V uri, ko mora Cerkev znova trpeti pod stisko zla, nam je papež znamenje upanja in zaupanja.

Dragi sveti Janez Pavel II., prosi za nas!

Benedictus PP XVI

Opombe

¹ Prim. Papež Janez Pavel II., Dar in skrivnost. 50 let mojega duhovništva, Salve, Ljubljana 1997, 15.

² Isti, n. d., 21 in 23.

³ Janez Pavel II., Spomin in istovetnost. Pogovori na prelomu tisočletij, Mohorjeva družba, Celje, Celovec, Gorica 2005, 63.

HANS URS VON BALTHASAR

Papež sv. Janez Pavel II.

Opisovanje vseh različnih področij delovanja, ki jih je naš sveti oče Janez Pavel II. v dopoljenih desetih letih papeževanja nad vse blagoslovljeno napravil rodovitna, ne bi zadostovalo, če ne bi osvetlili prvega in najpomembnejšega vidika, ki določa vse njegovo delovanje: to je duhovna globina njegove osebnosti. Edino iz nje priteka ves blagoslov, ki spremlja njegovo neutrudno dejavnost in za človeško presojo nedoumljivo ustvarjalnost. Veliko blagoslova je vidno na površju, več tega pa samo posredno in statistično sploh neugotovljivo, čeprav vemo, da se je dotaknilo milijon src in jih spremenilo. Tisk včasih lahko govori o »karizmatičnem izžarevanju« njegove osebnosti, kakor da bi bilo s tem izrečeno nekaj psihološko oprijemljivega. A taki okrasni pridevki se ne morejo približati resničnim izvirom, iz katerih vre njegova moč. Prav tako ne bi zadostovalo govoriti o papeževi močni »zavesti poslanstva«, ki naj bi ga priganjala k tako pogostim potovanjem; tudi to bi bilo vsaj za večino zgolj človeški nagib, ki naj bi ga navajal k tako nenavadnemu zavzemanju. Sklicevanje na njegovo »vitalnost« bi prav zares merilo mimo bistvenega, zlasti če pomislimo, kako telesno oslavljen se je rešil iz skoraj smrtnega atentata. Gotovo vedno večja utrujenost ga ne odvrča od tega, da obiskuje vedno nove dežele ali ponovno že obiskane; to jasno dokazuje, da ga k temu ne nagiba niti veselje do potovanja niti potreba, da se pomeša

Hans Urs von Balthasar, Prefazione: Giovanni Paolo II. 10 Anni di Pontificato. Testimonianze e Riflessioni. Raccolte da Sergio Trasatti. Edizione Aquila Bianca, Roma 1988, 11–17. Balthasar je Uvod v zbornik napisal 17. 4. 1988, dva meseca pred svojo smrtjo (+26. 6. 1988). Nemški izvirnik prvič objavljen: Ein Pontifikat im Zeichen Marias, v: Kirche heute, Nr. 5/Mai 2020, 14–16. Slovensko: Papež sv. Janez Pavel II., v: Ekklesia, št. 6, letn. 2, 2020/2, str. 40–43. S prijaznim dovoljenjem prevedel Anton Štrukelj.

med nove množice ljudi. Ne, edino njegova naloga ga priganja, da se izpostavlja naporom, ki jih celo njegovi spremljevalci le stežka prenašajo, kakor poročajo. Nepojmljiva moč ga podžiga, da vsakič premaguje tudi največjo utrujenost.

Ta skrivnostna moč ima čisto preprosto ime: *molitev!* Vsak kolikor toliko dobrohoten človek more opaziti, iz kakšne polnosti preproste in ponižne molitve pritekajo moči za njegovo delovanje. Nihče nima dostopa do skrivnega pogovora med Bogom in njim, a kdor je imel srečo, da je z njim obhajal sveto mašo ali prisostvoval kaki drugi pobožnosti – recimo križevemu potu na veliki petek –, je moral začutiti nekaj te ustvarjalne moči. Z njo so prepojene njegove neštete pridige, homilije, nagovori, tudi če obravnava človeška vprašanja etike, sociologije, človekovih pravic, miru ali znanosti.

Niti najmanj nočemo postavljati v senco dosežkov njegovih velikih predhodnikov – saj te dosežke on sam vedno znova hvali in poudarja. Vendar moramo opozoriti na poseben nov zven njegovih velikih poslanic. Gotovo, to so uradni dokumenti cerkvenega učiteljstva, a napisani s tako občuteno osebno srčno toplino, tako malo ujeti v objektivno kurialno dikcijo; v izbiri tematike in v izrazu tako zelo pritekajo iz neposredne kontemplacije, da človek začuti papeževo utripajoče srce, ki se ga neposredno dotakne v srcu. To velja vse od prve okrožnice *Redemptor Hominis*, ki ne razvija abstraktnega družbenega nauka, ampak živo spregovori današnjemu človeštvu v konkretno zavest. Enako velja za vse naslednje, pri čemer bi morali posebej prisluhniiti okrožnici o *Božjem usmiljenju*, ker se zdi, da sta izbira vsebine in govorni slog tukaj izbrana in izražena v nenavadni silovitosti iz najglobljega središča molitve.

Vsak, ki vsaj nekoliko pozna Wojtyłovo delo, ve, da ima na temelju svojih filozofsko-antropoloških študij in spisov središčno pred očmi človeka, stvarno in duhovno delujočega človeka. Zaradi njega obstajajo vse etične, sociološke in politične znanosti. Papež jih pozna in poskuša iti v korak z njihovimi spremembami. A zanimajo ga le toliko, kolikor se ukvarjajo z resničnim človekom in mu pomagajo k čistejši človečnosti. Kajti Cerkev kot celota je resničnost Jezusa Kristusa v svetu in zgodovini; v njej so samo

stvarna poslanstva in ni abstraktnih »funkcij« in »služb« (kakor v državi). Zato je Cerkev pred očmi in pri srcu vedno le konkreten človek kot resnični ali možni ud Kristusovega telesa in zveličanje, ki ga mora oznanjati, je vselej namenjeno edino temu telesnemu človeku. Veliko močnejše kakor pri Marxu gre Cerkev za »konkreten humanizem«, ravno tudi tedaj, ko iz oči v oči spregovori o »kapitalu« človeškega dela. V papeževih govorih ni nič gola »teorija o ...«. Vse meri na »osebo in dejanje« (kakor pove naslov njegove glavne knjige). V krščanskem oznanilu zveličanja človek kot oseba in zato tudi kot delujoči najde svojo resnično osvoboditev samo v dejanju Boga v Jezusu Kristusu, kadar ga človek sprejme, zato papež človeka in njegove zadeve vedno gleda edino v luči oznanila zveličanja, tudi ko govori o družbeni pravičnosti, miru in človekovih pravicah. To nikakor ni enostransko gledanje, ker je vendar tudi celoten Božji evangelij, vključno s cerkvenimi skrivnostmi in zakramenti, da, vključno z razodetjem o troedinem bistvu ljubezni Boga, popolnoma govorjen človeku. Nič v teologiji, če je resnično to, kar naj bo, niti za trenutek ne more pozabiti svoje naravnosti na človeka. To je samoumevno za vse, kar papež govori in piše, zato je tako blizu evangeliju, da, je ubesediti evangelija za danes.

Katere ljudi nagovarja papež? Predvsem tiste, za katere upa, da jim more zaupati, tiste, pri katerih domneva odprto uho. Gotovo predvsem škofe, brez katerih se na svojih potovanjih ničesar ne loti; vse dela z njihovim zaupanjem in strinjanjem. Nato duhovnike (recimo v pismu za veliki četrtek leta 1979: *Služenje iz večje ljubezni do Kristusa*); od njih po pravici toliko pričakuje ter mora po krivici doživeti toliko nezaupanja in zavračanja. Nato nagovarja mlade, ki še niso zmedeni od uničujočih učinkov tiska in medijev ter mu prisluhnejo v velikih trumah. Bolne, ki jim namenja posebno skrb, uboge vseh dežel, katerih pravice neutrudno brani, delavce, ki jim je že kot nadškof posvečal svojo pastirsko skrb in katerih življenjske razmere pozna iz izkušnje, končno vse, ki iščejo pravo zveličanje, naj verujejo v osebnega Boga ali ne: v Kristusu, ki je živel in trpel za vse, so bratje. Kaj preprečuje, da skupno iščemo in se oziramo po zveličanju, ki si ga ne moremo dati sami?

Duhovnosti našega svetega očeta ne bi zares razumeli, če ne bi upoštevali njegovega odnosa do Gospodove Matere. Ta pobožnost prav gotovo ni nič značilno poljskega, če se le ozremo na celotno izročilo katoliške Cerkve. V njegovi docela osebni in izvirni okrožnici o Mariji *Odrešenikova Mati* se papeževa molitev na poseben način združuje z njegovo antropologijo in ekleziologijo. Marija sama je popolna molivka: pri učlovečenju izreče privolitev, v Kani je priprošnjica, ki je uslišana s svojo voljnostjo – »Karkoli vam poreče, storite« –, skupaj z Janezom, svojim sinom, je postavljena v Cerkev in postane del njene občestvene molitve; z vsem svojim bivanjem je zgled zaupne molitve v veri (kakor papež poudarjeno pokaže). Marija tako postane predpoda in srce Cerkve. V Razodetju kot Mesijeva mati (12. pogl.) postane njegova dokončna nevesta (19. pogl.). V Stari zavezi začeto žensko vlogo Božjega ljudstva dokončno predstavlja v Novi zavezi; tako postane pravi odgovor na feministično branje Svetega pisma, še več, vodilo za branje.

Petrov naslednik, ki mora kot rimski škof skrbeti za edinost vidne Cerkve, je notranje naravnán na to marijansko počelo edinosti Cerkve kot Kristusove neveste; obe cerkveni počeli – ki ju je Kristus sam izrecno postavil v njuno vlogo – sta med seboj neločljivi; njuno ločevanje postane največja škoda organski cerkveni edinosti. Kakor si Marija kot mati in prapodoba Cerkve noče prilaščati službenih funkcij, tako tudi papeštvo in vsaka druga cerkvena služba ne moreta opravljati svoje naloge brez spoštovanja in oziranja na ženskost in materinkost Cerkve.

Papeštvo in mariologija že od nekdaj veljata za posebni značilnosti katoliške Cerkve. Zato ni nič čudnega, da so ju Cerkve reformacije hkrati zavrgle. A povezanosti med obema niso prav dobro spoznali niti v zlati dobi marijanskega češčenja, recimo v srednjem veku ali spet v času papežev Pijev, čeprav so v zahodnem krščanstvu – bolj kakor v vzhodnem – Marijo vselej imeli za prapodobo Cerkve. A Marija je bila tedaj, tudi v času novega oblikovanja marijanskih dogem, vendar močno pred očmi kot posamezna oseba, obdarovana z milostjo: njene posebne predprave so bile predmet občudovanja. Janez Pavel II. vidi Marijo drugače, bliže preprostim vernikom.

Poudarja njeno vero, ki je odlikovala vse njeno zemeljsko življenje: vero, ki ne vidi, še več, pogosto ne razume (kakor pri dvanajstletnem Jezusu). S tem jo ne le približa neštetim romarjem v marijanskih božjepotnih krajih – saj pogosto prav najponižnejši, najneznatnejši kristjani iščejo pomoč in varnost pri »Materi Cerkve« –, ampak tudi svoji lastni službi, ki jo deli s škofi in duhovniki. Papež je služabnik Božjih služabnikov, kakor je Marija dekla vseh služabnic; oba kažeta na edinega Gospoda Cerkve: »Pasi *moje* ovce«, »Karkoli vam *on* poreče, storite«. Samo v tem preprostem katoliškem gledanju, v katero moramo seveda prodreti, so feministične zahteve razrešene in v svoji enostranskosti premagane. Razrešene, kolikor je Immaculata, Brezmadežna, visoko nad Petrom: Cerkev kot Kristusova nevesta v vseh svojih udih je bistveno ženska. Premagane, ker Jezus s križa postavi svojo mater v Cerkev, in sicer po Janezu v celotno konkretno Cerkev, ki jo vodi Peter.

Ta opozorila na organsko zgradbo Cerkve – *communio hierarchica* je znano geslo koncila – naj nikakor ne dajejo vtisa, da je tukaj središče duhovnosti našega papeža. Središče je seveda tam, kjer se odpira razodetje troedinega Boga v učlovečenem Sinu. Dokaz za to je mogočna trilogija okrožnic o Sinu, Očetu in Svetem Duhu. Kako nujno potrebno je bilo to temeljno skrivnost priklicati vernikom v spomin, saj je mnogim odmaknjena kot nedoumljiva in nerazumljiva resnica! A vendar bi moralo biti to vsakomur najbolj domače: Bog je ljubezen, kakor pravi Janez. In to ne more biti drugače, kakor da je Bog troedin ter nas hoče pritegniti v svoje večno življenje ljubezni po učlovečenju, križu, evharistiji in podaritvi Duha.

Duhovnost našega svetega očeta je eno samo ovrženje utrujene brezvoljnosti mnogih današnjih kristjanov, ki mislijo, da so resnice razodetja prestare, da »bi bile še resnične«, preveč iztrošene, da bi še vplivale na današnji svet in ga od znotraj spremenile. Kajti neznanška duhovna živost našega papeža kaže, da so prav te osrednje krščanske resnice in samo one sposobne prekvasiti vse probleme, ki jih bo to delo po vrsti razgrinjalo, ter iz navidezne brezizhodnosti odpirati daljnosežno cesto.

HANS URS VON BALTHASAR

Sveta Trojica: Bog je sobivanje

Cerkev po vrsti obhaja velika Božja dela v naš blagor. Vernik sme naposled povzdigniti oči k slepeči skrivnosti svetlobe, iz katere izhajajo vsi žarki. V stvarjenju in odrešenju krščansko ni nič razumljivo brez te skrivnosti Božje troedinosti, ki jo od nekdanj predpostavljamo, slavimo in častimo. Praznik Svete Trojice se prejšnjim ne pridružuje kot spominjanje na posebno skrivnost, potisnjeno v ozadju, na katero moramo – enkrat na leto – pomisliti. Pridružuje se kot seštevek vseh praznikov: božiča, velikega petka, velike noči, vnebohoda, binkošti. Kot povzetek nam končno pomaga videti strnjeno vse tisto, kar smo dotlej videli kakor v barvah, razlomljenih v prizmi.

Smisel vseh praznikov je bil vedno znova »Bog z nami«. A kako bi mogel biti Bog z nami, če črka »z« ne bi vedno že pripadala njegovemu lastnemu bistvu in življenju? Če ne bi bilo tako, bi morda sicer poskušali govoriti o razmerju med Bogom in svetom, med enoto in množtvom, absolutnim in relativnim ter povedati o tem marsikaj domnevno globokoumnega. Vendar ne bi nikoli prišlo do globine občestva, kakor sme krščanska vera in življenje to imeti za resnično.

To velja že o prvotnem dogodku *stvarjenja*. Tudi če bi se ga krepko oklepali – in množstva stvari ne bi razumeli kot tragičnega izpada in prvotne enote, v katero naj bi se domnevne individualnosti čim prej spet razpusile – celo tedaj torej, če bi kakor v Prvi Mojzesovi knjigi priznavali enega Stvarnika in Gospoda, ki zmore ustvariti resničen,

Hans Urs von Balthasar, Dreifaltigkeit. Gott ist Mit-Sein, v: »Du krönst das Jahr mit Deiner Huld« (Ps 65,12). Radiopredigten, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 22000, 125–129. Z dovoljenjem prevedel Anton Štrukelj.

celo »zelo dober« svet, se moramo vprašati, ali ne preostaja nekaj neizpolnjenega in neizpolnljivega v tem trajnem nasprotju med Vsemogočnim v nebesih in ustvarjenim človekom na zemlji – tudi pri vsem njunem srečevanju, kakor se dogaja nato v sklenitvi zaveze. Enoumno se to javlja v pravovernem islamu, ki odklanja vsako misel na troedinost Boga, in prav zato ne pride do poslednjega spoštovanja ustvarjene osebe. Judovstvo pa je nasprotno ob premišljevanju zaveze zaslutilo nekakšne obrise, vnaprejšnje oblike troedine živosti Boga. Bog more poslati v svet svojo božansko besedo, tako zares, da se ne vrača k njemu brez sadu sveta (Iz 55,10ss). Bog more po vsem ustvarjenem izliti svojega Duha kot svojo modrost, prebivajočo v ustvarjenih bitjih: Duh more biti v stvareh, ne da bi izgubil svojo božanskost (Mdr 7–8). Pozno judovstvo je šlo še naprej in predvidevalo, da je Božja navzočnost v stvarstvu mogla trpeti skupaj z njim, šla z Izraelom v izgnanstvo in da je Bog mogel biti tako rekoč ločen od Boga. Toda ali je bilo mogoče to misel resno izpeljati, ne da bi vnesli nekakšno tragično razpoko v edinost Boga, po drugi strani pa bi govorili samo povsem preneseno, brez upoštevanja resničnosti?

Ali ni potrebno učlovečenje Boga, da bo Bog resnično z ljudmi: da bo trpel z grešnimi, od Boga odtujenimi ljudmi? A kako naj bi bilo mogoče izpeljati podmeno učlovečenja Boga, če Bog, ki je bil v času skupaj z ljudmi, ni nekako stal nasproti Bogu, ki pač ne more zapustiti svoje večnosti in veličastva, ne da bi prenehal biti Bog? To nasprotje, ki je za nas ljudi jasno šele v Jezusu Kristusu, predpostavlja drugačnost v Bogu samem, če resno vzamemo njegovo božanstvo (in kako bi si mogel zgolj človek prilaščati to, da je Božja Beseda, kako bi mogel nositi krivdo sveta?). Nasprotje, ki ne odpravi edinosti Božjega bistva, ampak mu šele daje njegovo žuborečo živost. In če se tega nasprotja v Bogu ne sme držati niti najmanjša senca tragike in neizpolnjenosti ali »egoizma v dvoje«, tedaj ga mora – ne da bi ga razveljavil, prehiteti višja edinost skupaj utripajoče ljubezni, za katero razodetje ne najde druge besede kakor »Sveti Duh«. On je v večnem življenju izpolnitev sobivanja, ko ga predpostavlja (in torej ne odpravlja) in izkazuje njegovo pozitivnost (kot sobivanje in vzajemnost vselej Drugega).

Stvarstvo živi, naj to ve ali ne, od skrivnosti tega sobivanja v Bogu samem. Že samo to, da stvarstvo je, razodeva to skrivnost. Stvarstvo je drugačnost Boga in dobro je, da kaj takega obstaja, ker je večno dobro, da je v Bogu nekaj drugega, Drugi, ki ne ločuje, ampak oba združuje v Duhu. Zato nam ni treba žalovati, da nismo Bog, večno ločeni od njega s prepadam ustvarjenosti; kajti *ker* smo drugačni kakor on, moremo biti njegova podoba in vrhu tega določeni za zedinjenje z njim; to zedinjenje je nepojmljivo globoko – globlje, kakor si more predstavljati vsak panteizem –, prav zato ker ne odstrani razlike med njim in nami. Zato je mogoče tudi razliko med ustvarjenimi bitji samimi pojmovati kot »zelo dobro«, saj vendar zedinjenje v različnosti tudi znotraj sveta živega vsebuje skrivnost rodovitnosti: ne le na spolnem, ampak v vsakem pristnem ljubečem odnosu tudi na drugih področjih.

In samo na temelju Božje troedinosti obstaja nekaj takega kakor *milost*: milost kot »deležnost pri Božji naravi«, ki ne odpravlja razlike med Bogom in človekom. Mnoštvo ne bi moglo biti deležno monolitnega Edinega – kljub vsemu, kar nam o tem povedo platonski filozofi: ti čutijo nekaj od resničnosti in nujnosti takšne deležnosti, a je s svojih predpostavk ne dosežejo. Zgolj »eno« ostaja za mnoštvo nedostopno onkraj. Bog more podariti nekaj od samega sebe, od svojega notranjega življenja samo, če je ta podaritev skladna z njegovim lastnim življenjem: če je torej Bog že bivanje za drugega, in sicer tako absolutno, da v njem niso trije drug poleg drugega in pozneje podarijo drugemu nekaj od sebe, ampak so ti Trije sami že sad podarjanja. Tisti v Bogu, ki ga imenujemo Oče, je »sad« svoje podaritve tistemu, ki ga imenujemo Sin; Oče biva kot ta podaritev in Sin biva kot sprejemanje, zahvaljevanje, vračanje. Še enkrat: vračanje obeh ne zapira vase, ampak ju odpira k dopolnitvi občestva, ki se dopolni v skupnem Duhu. Samo na tej podlagi je razumljiva milost. Oče nam more podariti Sina v človeškem občestvu – Sinovo večno izhajanje se nadaljuje kot izhod v čas –, a če nas Sin sprejme v svoje občestvo z Očetom, to stori tako, da nas odpira k žuborečemu življenju absolutnega občestva: Svetega Duha. »Ko bi ti spoznala Božji dar! ... Kdor koli

bo pil od vode, ki mu jo bom dal jaz, ne bo nikdar žejen, marveč bo voda, ki mu jo bom dal, v njem postala studenec vode, tekoče v večno življenje» (Jn 4,14). Bog ni zaklenjena trdnjava, ki bi jo morali osvojiti s svojimi vojaškimi stroji (askeza, potopitev itn.), ampak je hiša, polna odprtih vrat, skozi katera smo povabljeni vstopiti. V gradu troedinega občestva je že od vedno predvideno, naj bomo mi, povsem drugačni, deležni žive izmenjave. Kakor koli že opredelimo življenjski smisel človeka – podarjanje, spočnenjanje, iskanje, a tudi to, da smo obdarovani, spočeti in najedeni ...: vse to se kot pravzor izpolnjuje v življenju večnega občestva.

A tudi vsa tragika *odtujitve* med Bogom in nami, greha in grešnikove nezmožnosti, da bi se sam vrnil k Bogu: tudi vse to je zaobseženo v občestvu od Očeta poslanega Sina z nami, saj Sin sodoživlja našo izgubljenost. Zdaj apostol kopiči besede z najodločilnejšimi poudarki: skupaj s Kristusom trpimo, skupaj z njim smo križani, smo umrli, bili pokopani, skupaj z njim smo vstali in bili vzeti v nebesa. Krščanska etika zato pomeni: veselimo se skupaj z veselimi, jokamo skupaj z žalujočimi, skratka smo »skupaj z« vsemi, s katerimi je Bog. Dejstvo, da nismo hoteli biti s Sinom in smo ga križali, odrešujoči Bog zdaj uporabi za globlje dejstvo: Sin je sprejel nase, da nismo hoteli biti z njim, in prav zato je bil z nami. Tukaj bi moralo grešniku vzeti vso domišljijo.

Vse te skrivnosti stvarjenja, milosti, odrešenja in vrnitve k Bogu smo premišljevali med cerkvenim letom. Zdaj zagledamo skupno podmeno vseh teh skrivnosti. Vse bivanje je utemeljeno na skrivnosti izmenjave, ki predpostavlja in najprej ustvarja sobivanje. Zares, bivanje samo ni nič drugega kakor ta skrivnost. Je izvir in konec vsega, kar je deležno bivanja, četudi je še tako bežno in površno. Zato se mora vsak pridružiti nenehnemu vzklikanju serafov pri Izaiju, ki doni naprej v Razodetju: »Svet, svet, svet je Gospod, vsemogočni Bog, ki je bil, ki je in ki pride; svet je poln njegovega veličastva.«

ANTON STRLE

Bog kot »sveti«

*Biblični pojem Boga kot »Svetega« v ontološkem,
objektivnem pogledu*

Bog samega sebe najgloblje podarja človeku v svoji ljubezni do grešnikov. A to ga ne napravi enakega človeku ali odvisnega od sveta. Kljub vsej k svetu obrnjeni dinamiki ostane »Bog« in kljub vsej bližini stvarem (»v njem živimo, se gibljemo in smo«, Apd 17,28) ostane »čisto Drug«, neprimerljiv. Pri imenu »Gospod« se je to izrazilo z absolutno neodvisnostjo, pri pojmu »Oče« z avtoriteto, ki jo je treba neodpravljivo spoštovati; pri pojmu »Ljubezen« s pravičnostjo, ki greh odklanja in ga sodi. Povzetek vsega tega najdemo v bibličnem pojmu svetosti ali prav v poimenovanju Jahveja kot »Svetega Izraelovega« (prim. Iz 43,3; 45,11), Bog je »Sveti« sredi Izraela (Oz 11,9), trikrat sveti (Iz 6,3), njegovo ime je sveto (Am 2,7; 3 Mz 20,3; Iz 57,15 ...), izžarevanje njegove svetosti posvečuje njegovo ljudstvo (2 Mz 19,6).

Slovenska beseda »svet« je prevod hebrejske besede »kadoš«. Hebrejski pojem danes splošno izpeljujejo iz debla »kad«, ki ima pomen »ločiti«. Septuaginta za ekvivalent ni uporabila profanega grškega izraza »hieros«, marveč »hagios«, ki je v klasični grščini zelo redek. Izbira te redke besede dokazuje, da so prevajalci s tem pojmom hoteli izraziti nekaj posebnega in novega, česar v profanem pojmu »hieros« ni bilo zajeto.

Anton Strle, Skrivnost Boga, Družina, Ljubljana 1977. Odlomek je vzet iz 3. poglavja z naslovom »Podoba Boga v Svetem pismu Stare in Nove zaveze«, 3. člen: Najvažnejša biblična božja imena v njihovi antropološki perspektivi, od str. 141 do str. 151.

V hebrejskem Sv. pismu je pridevnik »svet« stroga označitev za osebnega Boga, ki se izvoljenemu ljudstvu pri razodetju samega sebe daje spoznati hkrati kot docela vzvišen nad svetom, kot tisti, ki se mu more približati, kot »čisto Drugi«. To nas ne preseneča, če pomislimo, da je bistvo božjega razodetja hkrati odkritje in zakritje, zastrtje Boga. Zastrtje se more seveda nanašati samo na nekaj takega, kar je drugače od sveta Bog sam na sebi, v njegovi drugačnosti od vsega ustvarjenega. To vsebuje pravo bistvo Boga kot absolutno različnega od vsega, kar ni Bog (naravno se javlja Bog le po ustvarjenih učinkih, le po njih je spoznat).

Tudi v poimenovanju Boga kot »Gospoda« ni vsebovano, kar najdemo v »Svetem Izraelovem«. Božje gospostvo sicer vključuje tudi presežnost, vendar pa hkrati izraža mogočno približevanje Boga svetu. Origen (+ 253 ali 254) je šel tako daleč, da je iz božjega gospostva sklepal o večnosti sveta, češ da bi Bog brez trajnega uveljavljanja moči nad stvarstvom ne mogel biti »Gospod«. Ime »Sveti« pa Boga drugače od vseh drugih imen zanj tudi v območju njegovega približevanja svetu označuje kot tistega, ki se svetu nekako docela odteguje ter ustvarja razdaljo med seboj in stvarmi. S svetopisemskim umevanjem imena »Izraelov Sveti« je dejansko naglašena božja drugačnost v primerjavi z vsem, kar ni Bog. Zato pa Sv. pismo to označbo za Boga ne razume najprej kot božjo lastnost, pa naj bi bila tudi najvišja in najpopolnejša – kajti povedki, ki izražajo božje lastnosti, vedno postavijo Boga in stvarstvo v medsebojno razmerje, čeprav je pri tem primerjanje Boga s stvarmi tudi tukaj vedno izrečeno le v analognem in o Bogu v neprimerno višjem smislu. Svetost izraža božje bistvo samo (ne najprej lastnosti) in s tem ravno absolutno drugačnost Boga nasproti vsemu ustvarjenemu ter zanika vsako možnost pravega primerjanja Boga s stvarmi (seveda s tem ne zatajimo tistega, kar teologija pove o »via affirmationis, via negationis et via eminentiae« pri spoznavanju Boga). Zato pojma svetosti ne moremo določiti najprej kot nekaj нравno-etičnega; etični dejavnik namreč vedno kaže na neko višje pravilo нравnosti, a pri Bogu je ravno tako višje pravilo izključeno. Radikalna transcendentnost,

distanca in absolutna drugačnost – to so bistveni poudarki božje svetosti in ne kake formalne kategorije. Gre za ontološko ali »objektivno« svetost.

Vendar sta pri tem besedi »radikalna distanca« (razdalja) in »absolutna drugačnost« le negativna izraza za popolno notranjo mogočnost in polnost, kakršna pripada božjemu bistvu za razliko od vsega nepopolnega, razdrobljenega, krhkega bitja stvari. Prav ta notranja vsebinska polnost prisili človeka na kolena in mu izvabi absolutno spoštovanje pred nedoumljivo skrivnostjo tako vzvišenega Boga. Zato »sveto« vodi človeka tudi v razsežnost pristne religioznosti, ko ga postavi pred »mysterium tremendum« (grozo vzbujajočo skrivnost) neskončnega Boga. Pred njim vse trepeče, ne le grešni človek, ki se pred svetim Bogom čuti kakor izgubljenega, ampak celo plameneči serafi so nevedni prikazati se pred Bogom (Iz 6,2). Kdor priznava Boga kot svetega, ta ima v mislih numinozno in pristno božanskost Boga, ki človeku kliče v zavest njegovo lastno ničevost; ki človeka spravlja v trepet in ga prebuja k religioznim dejanjem spoštovanja in predanosti. Sveto pismo s tem v zvezi veliko govori o »strahu pred Bogom«, o »bogaboječnosti« ali »strahu božjem« (prim. 1 Mz 28,17; 2 Mz 3,6: 20,18sl; Iz 2,10.19; Mdr 5,2 ...).

2. Nekatera posebno izrazita pričevanja o božji svetosti v Sv. pismu, tudi v Novi zavezi

Že razmerje Abrahama do Boga je določeno z uvidom: »Glej, prosim, drznil sem se govoriti z Gospodom, dasi sem prah in pepel« (1 Mz 18,27). Enako je Mojzesovo izkustvo Boga: »Kdo je kakor ti, Gospod, med bogovi? Kdo je kakor ti, veličastni v svetosti?« (2 Mz 15,11). Mojzes je tudi v tem pogledu vzor prerokov, izmed katerih Ozej polaga v usta Bogu: »Bog sem in ne človek: Sveti sem v tvoji sredi« (Oz 11,9). Prerok Amos pravi, da »Gospod prisega pri svoji svetosti« (Am 4,2). – Klasični izraz je to izkustvo božje svetosti v Izaijevem videnju serafov (Iz 6,1–3). Tukaj je trikratni

svet, ki ga pojo angeli ob Gospodovem prestolu, sredstvo za prebuditev predstave o absolutni vzvišenosti Boga v duši človeškega vidca. Število tri, ki ga je treba razumeti kot najvišji superlativ (presežnosti), naj stopnjuje vtis, da Bog nima na sebi nič svetnega in ustvarjenega ter da nasprotno stvar (človek) stoji v neizmerni razdalji od Boga. Kako močno je ravno pri Izaiju poudarjen ta božji način bivanja (svetost), kaže okoliščina, da je Jahve 29-krat označen kot »Izraelov Sveti«. ¹

Ne samo božje bistvo (bitje), ampak tudi božja dejanja in ravnanja so deležna skrivnostne božje vzvišenosti in s tem svetosti. Prim. Ps 76,14: »O Bog, tvoja pot je sveta, kateri bog je velik kakor naš Bog?«

V novi zavezi se božja svetost, vsaj navidezno, umakne nekako v ozadje; ob natančnejšem gledanju pa to velja le bolj glede izraza, medtem ko je tisto pojmovanje Boga, ki je vsebovano v imenu »Sveti«, prav tako navzoče. O strahu pred Bogom (seveda ne suženjskem strahu), ki je v zvezi z božjo svetostjo, pravi kardinal G. M. Garrone: »Če bi v trenutku, ko se pojavi Kristus, izginil tisti strah pred Bogom, kakršnega je prebudila stara zaveza, bi postalo že samo umevanje nove zaveze nemogoče.«² Božja svetost je vsebovana že v prvi očenaševi prošnji (Mt 6,9). Prim. 1 Tim 6,16: Bog »prebiva v nedostopni svetlobi«, v taki nedostopni svetlobi, da je sam Sin Božji prepuščen trpljenju Oljske gore in Kalvarije.

3. Ali ni dejstvo, da se Bog razodeva, v nasprotju z božjo svetostjo?

Zdelo bi se, da absolutna božja svetost nasprotuje tistemu približanju transcendentnega Boga človeku, ki se je zgodilo z razodetjem. A če pogledamo od bliže, vidimo, da ni tako. Saj ima pri vsej transcendentnosti, ki jo vsebuje ime »Sveti«, vendarle tudi biblična označba Boga kot »Svetega« svoj izvor v dogajanju razodetja. Kolikor je razodet, podpostavlja tudi ta naslov za Boga božji obrat k svetu. Svetost je bistvena poteza Boga, ki zasije tedaj,

ko ta razodene samega sebe; nikakor ni najdena šele teoretično po poti zgolj umskega razmišljanja. Kolikor je svetost tista njegova bistvena poteza, ki nam je razkrita v razodetju, gotovo ne pomeni nobene ločitve Boga od sveta, temveč pomeni takšno kvalitativno drugačnost Boga, ki postane vidna ravno v njegovem obratu k svetu in v njegovem odnosu do tistega sveta, ki ga Bog v svoji »agape« hoče napraviti deležnega svoje lastne svetosti (prim. pojem »posvečujoče milosti«, ki nikakor ni zgolj etična krepostnost, etična svetost, čeprav je z bitno svetostjo združena tudi etična svetost).

Zato pa svetost ni tak »mirujoči« prilastek (*attributum quiescens*) božje biti, ki bi napravljaj, da Bog v nekakšni veličastni otrplosti in nedotakljivi nespremenljivosti prestoluje nekje »zadaj za svetom«. Če je vsako božje razodetje dogajanje in dejavnost, ki posega v svet, potem to velja tudi, ko Bog samega sebe razodeva kot »Svetega«. Ko se Bog daje svetu spoznati kot »Sveti«, pride v svetu do dejavnosti hkrati kot od sveta radikalno različni. Razodetje božje svetosti pokaže tedaj sicer božjo absolutno kvalitativno razdaljo (*distanco*) v odnosu do sveta, vendar pa na tak način, da se takoj tudi uveljavi v svetu. To se kaže v tem, da izvoljeno ljudstvo v svoji zgodovini božjo svetost izkuša kot učinkovito moč, s katero Bog uveljavlja svojo čast (Ps 72,19: »Kako bodo v hipu padli, konec jih bo, z veliko grozo bodo izginili«), ko v »svetem srdu« (2 Mz 32,11) vzplamti zoper zlo in s silnostjo svojega veličastva porazi svoje nasprotnike (2 Mz 15, 7).

Bogu posebej posvečene stvari. Posebno realistično se božja svetost razodeva v dejstvu, da Bog ljudi in reči odtegne njihovemu zemeljskemu pomenu in funkciji ter jih docela pritegne k temu, da služijo njemu. Tako jih nekako oddalji od drugih, njim enakih stvari, da bi sredi sveta ustvaril zase posebno območje, v katerem so stvari neposredno in izključno v službi njemu. V smislu takšne kultne posvetitve je Bogu posvečen na primer »shodni šotor« (2 Mz 28,34), tempelj (2 Kr 9,3), oltar (2 Mz 29,37); posvečeni so mu časi (3 Mz 23,2ss) in duhovniki (3 Mz 21,6). Še več, celotno ljudstvo Izrael naj bo Gospodu »svet narod« (2 Mz 19,6).

Izrecno označuje Jahve sam svojo svetost kot moč, ki deluje na ljudstvo in mu govori: »Ne skrunite mojega svetega imena, da bom posvečevan med Izraelovimi sinovi; jaz, Gospod, sem, ki vas posvečujem« (3 Mz 33,23).

Do tod je (v vseh treh točkah) mišljena predvsem »ontološka« ali »objektivna« božja svetost. V naslednjih točkah bomo imeli pred očmi »subjektivno« ali etično božjo svetost.

4. »Subjektivna« božja svetost in njen pomen za človekovo nravnost

Na prav poseben način se božja svetost pri človeku uveljavlja v njegovem nravno-etičnem življenju. Tu postane božja svetost nravni povedek in nravna dobrot, ki je mera in norma za človekovo delovanje. Tradicionalna teologija je božjo svetost razumevala celo predvsem kot pridevek etične čistosti in brezgrešnosti. To sicer v svoji izključenosti ali vsaj enostranosti ni bilo upravičeno ter je moralo voditi k prezrtju objektivne silnosti in pomembnosti tega božjega imena. Vendar pa je bila s tem vključena pomembna prвина, ki ne more manjkati v podobi Boga razodetja in je tudi za pravilen človekov odnos do Boga nujno potrebna; kajti objektivna svetost kot način biti Boga, ki je nad vse stvari absolutno vzvišeni Gospod, vključuje tudi hoteno vztrajanje pri tej vzvišenosti nad stvarmi ter identičnost med bitjem in hotenjem v Bogu. Objektivna božja svetost postane subjektivna ali nravna svetost, ki vsebinsko stopa pred nas kot neodpravljliva skladnost božje volje z božjo bitjo, kot popolna božja ljubezen do lastne dobroti in kot nedotakljiva čistost božjega mišljenja.

S spoznanjem te subjektivne božje svetosti dojamе človek Boga kot najvišje vodilo svojega nravnega teženja, kot nekaj, kar ga obvezuje k lastni svetosti. To prihaja do izraza na primer v Gospodovi besedi Mojzesu: »*Bodite sveti, kajti jaz, Gospod, vaš Bog, sem svet*« (3 Mz 19,2; to ima tudi 1 Pt 1,16). Etična božja svetost postane tako važna tudi za človekov odnos do Boga. Nova zaveza

še natančneje pravi, da takšna človekova svetost ni lastnost, ki bi si jo pridobil sam, marveč je milostna deležnost pri lastnem božjem življenju (Jn 17,17–19).

5. Bog kot Sveti in božja slava ali božje veličastvo, posebej v Kristusu

a) *V stari zavezi.* Biblična misel je izkustvo, da se božja svetost uveljavlja na (v) svetu, zajeta je v novem imenu in je Boga označila kot božjo »slavo« ali »veličastvo« (doxa). Sveti Bog je že s tem (s svetostjo) veličastni Bog, tako da v svojem razodevanju človeka pretrese in ga prisili k priznavanju božje »božanskosti«, tako da mu človek mora dati »čast« (ali slavo). »Slava« je izraz za veličino, ki je lastna Bogu razodetja in ki postane v razodetju vidna in napravi na človeka močan vtis, podoben vtisu, ki ga na človeka napravi silen sijaj lepote. Zato je za pojem slave ali veličastva značilno, da nastopa pogosto v zvezi z Jahvetovimi epifanijami (prikazovanji).

Pri tem je mnogokrat uporabljen celo naravno-fizični element luči: Gospodova »doxa« je opisana kot z lučjo presvetljeni pojav v prirodi. Tako se Jahve prikazuje kot luč in sijaj, v ognju ali blisku. Izkustvo Boga na Sinaju je na primer opisano z besedami: »Prikazen Gospodovega veličastva (doxa=kabod), je bila pred očmi Izraelovih sinov kakor goreč ogenj na vrhu gore« (2 Mz 24, 17). Na poti skozi puščavo pa se je Gospodova doxa prikazovala v oblaku (2 Mz 16,10). Z opisi takšnih čutnih pojavov pa ni rečeno, da je moralo biti izkustvo Jahvejevega veličastva v vsakem primeru brezpogojno vezano na zunanje svetlobne pojave. V videnju preroka Ezekijela, ki božje veličastvo pogosto opisuje z močno čutnimi izrazi (prim. Ezk 1, 27: »In videl sem nekaj kakor bleščeč sijajnik, kar je bilo videti kakor ogenj naokrog«), je izrecno povedano, da je gledal božje veličastvo v duhu (Ezk 2,2). Tako je izkustva božje slave globlje kakor v zunanjih pojavih deležen v duhu nekdo, ki veruje v Jahveja in njegovo navzočnost. A tudi v stvarstvu (Iz 35,2; 40,5), v čudežih, narejenih za božje ljudstvo (4 Mz 14,22), in v uveljavljanju

božjega gospostva nad narodi (Ps 112,4) more biti človek deležen izkustva božjega veličastva.

b) *V novi zavezi*. »Slava« je način, kako se Bog kot Gospod javlja ljudem; iz tega pa izhaja, da božje veličastvo dobi svoj najmočnejši izraz tam, kjer Bog svoje bistvo človeštvu razodene najbolj presrešljivo in v najvišji meri. To se je zgodilo v učlovečenju Božjega Sina, dopolnjenem v velikonočni skrivnosti.

Nova zaveza potrjuje tisto veliko načelo, ki pravi: v razodetju nastopajoči razvoj duhovne predstave o Bogu kaže v sebi notranjo dinamiko v smeri k polnosti razodetja v Kristusu – starozavezni nauk o Bogu se v svoji dinamiki usmerja na nauk o Kristusu in na podobo Boga, ki se razodeva v Kristusu. To velja tudi glede božje »slave«. Nova zaveza pogosto pove, da je s Kristusovim prihodom božja slava zasijala v svetu na poseben način (prim. 2 Kor 3,7–4,1–6). Gospodovo veličastvo v spremstvu angelov razodetja obdaja pastirje, ki prejmejo božično blagovest (Lk 2,9). Učencem se Gospodovo veličastvo razodene na gori spremenjenja (Lk 9,32s). Veličastvo Sina človekovega je predvsem povezano z njegovo paruzijo, z njegovim dokončnim prihodom »na oblakih neba z veliko močjo in slavo« (Mt 24,30); s tem je povedano, da gre tukaj res za eshatološko stvarnost, ki se bo človeku v polnosti razkrila šele ob koncu; šele tedaj bo tudi v polnosti deležen božjega veličastva (1 Tes 2,12).

V tem pomenu je »razodetje« Boga nekaj, kar šele pričakujemo, kar se bo šele uresničilo. Tudi o razodetju torej velja tukaj načelo o »že in še ne«; razodetje Boga nikakor ni le stvar preteklosti, ampak »delovanje, s katerim Bog v mnogoterih oblikah razkriva samega sebe že od začetka zgodovine in ki bo doseglo svoj višek šele v ponovnem Jezusovem prihodu«.³ Glede na to Th. Filthaut po pravici pravi, da bi morali celoten »nauk o Bogu« gledati v eshatološki razsežnosti, v eshatološki luči. Tako bi pojem »živega Boga« dobil tudi poglobljen smisel, večjo dinamiko in razločnejši odnos do zgodovine človeštva, bolj kakor če božjo veličino vidimo le v neizmernosti božjega razuma in volje. Poveličani Kristus je ravno z božjo »doxo« prežarjeni Jezus iz Nazareta. Jezus je tudi počelo eshatološkega božjega ljudstva za poveličano stanje »novega

Jeruzalema«, katerega je videl sv. Janez, kako »je prihajalo z neba od Boga in imelo božjo veličastnost (ten doxan theou)... kajti božje veličastvo (doxa) ga je razsvetlilo« (Raz 21, 10.11.23).

c) *Janezov evangelij*. Noben evangelij »poslednjih reči« tako zelo ne »posedanja«, jih prelaga v »zdaj« Kristusovega javljanja v Palestini kakor Janezov evangelij. Zato tukaj najdemo tudi najpogostejše povedke o božji »slavi« ali »veličastvu«, ki se razodeva v Sinu. Po pojmovanju četrtega evangelija je Kristus popolni nosilec božjega veličastva, saj je on božji razodevalec sploh, on, ki je imel v posesti veličastvo pri Očetu že pred začetkom sveta (Jn 17,5.24). Njegov prihod v mesu je sicer hkrati zastrtje tega božjega sijaja. Toda v epifanijskih dogodkih Jezusovega življenja prodira vendarle na dan »doxa« skozi zemeljsko skorjo in vodi človeka k veri. To se dogaja predvsem pri Jezusovih čudežih in znamenjih (Jn 2,11). V templju pa je božja »doxa« navzoča v vsem življenju nazareškega Jezusa, ki je šotor zaveze. Zato je za tiste, ki verujejo, božje veličastvo na Jezusu tudi trajno spoznatno: »Videla boš božjo slavo, če boš verovala« (Jn 11,40).

6. Ali ni podoba Boga kot »svetega« neskladna z življenjskim občutjem današnjega človeka?

a) Kritika »svetosti«. Glede božje svetosti, pa tudi glede božje »slave« nastopa vprašanje, ali more današnji človek to skrivnost še sprejemati in videti v njej nekaj, kar mu odkriva tudi njegovo lastno eksistenco in jo dviga na višjo raven. Že pri božjem imenu »Gospod« je bilo postavljeno vprašanje, ali more v tem imenu vključeno razmerje med Gospodom in služabnikom (hlapcem) sploh še ustrezati modernemu človeku, ki je tako samozavesten, ki nosi v sebi tako močno voljo po neodvisnosti. Ali pojem absolutnega, daleč nad svet vzvišenega (jasno je, da te vzvišenosti ne smemo pojmovati krajevno, prostorninsko), svetega Boga ne razkrinkava človeka kot nizko, majhno, grešno stvar, vredno božje »jeze«? Ali ni torej ta pojem za današnjega človeka tako težka

spotika, da jo komaj more premagati? Ali ne bo moderni človek takega Boga občutil kot »tujega Boga«, podobno kakor je nekoč čutil Markion v odnosu do Boga v stari zavezi?

Sveti Bog kot »mysterium tremendum« je za tistega, ki si predstavlja Boga zgolj eksistencialno-antropološko, res nekaj težko umljivega. Za tistega, ki mu Bog sploh ni več oseba, je božja svetost še posebno nesprejemljiva. Kdor ga pojmuje le še »horizontalno«, to je kot človekovo brezpogojnost glede odnosa do samega sebe in do bližnjega; kdor zaradi tega misli, da ne more nič več moliti drugače kakor le z dejavnim stikom s sočlovekom; komur je bogoslužje in sploh vsako bogočastje le še stvar vsakdanjih življenjskih odnosov in stvar odgovornosti za svet – ta seveda ne more priti do priznanja skrivnostne razsežnosti božje svetosti. Značilno je, da John A. T. Robinson ocenjuje biblični pojem božje svetosti kot »judovsko umevanje svetosti«.

b) Kritika kritike. Pravkar omenjena kritika pojma svetosti zasluži ostro kritiko.

aa) *Čisto gotovo je, da stara zaveza oznanja ravno tega Boga, ki je »Izraelov Sveti«; nikakor ne pozna Boga, ki bi bil le »globina v človeku« ali le »osebnostni temelj (dno) našega izkustva«.* (Zanimivo je, da mora tudi to izrazoslovje, ki bi se hotelo docela znebiti sleherne prostorninske kategorije, uporabljati prav te kategorije, čeprav nekoliko spremenjene!) Ekstremno eksistencialna teologija suvereno prezira biblične podatke. A to je za teologijo, ki hoče biti krščanska (ne pa gola ideologija), usodna pomanjkljivost. Te pomanjkljivosti ni mogoče odstraniti kratko malo z dekretiranjem in deklariranjem, da današnje človekovo zgodovinsko umevanje samega sebe in iz modernega sveta izviraajoče spoznavne predpostavke za sprejem krščanskega oznanila ne dopuščajo nobene druge razlage kakor samo eksistencialno. S takim dokazovanjem postavimo človekovo »umevanje samega sebe« navsezadnje za edino merilo tega, kaj je Bogu v njegovem razodetju mogoče in kaj ne. Po takšnem ravnanju je človek tisti, ki dopušča, da Bog reče in stori le še to, kar more človek spoznati v spreminjajočem se horizontu svojega mišljenja.⁴

Ali more po takem pojmovanju človek sploh še biti odprt in pripravljen poslušalec božje besede? Ali ne pride nujno do tega, da končno glasove svoje notranjosti razglasi za božji glas?

bb) *Nikakor ni utemeljeno trditi, da današnji človek osebneга svetega Boga biblije sploh ne more več razumeti.* Če pogleda dovolj globoko v svoje bistvo in prisluhne globini tega bistva, bo o samem sebi najprej spoznal, da je omejeno, na znotraj in na zunaj ogroženo, silno krhko bitje. Tega izkustva pa ni mogoče imeti brez vsaj nekih sledov spoznavanja božje stvarnosti. Tako izkustvo svoje skrajne, do globin segajoče krhkosti dobimo ob kontrastu z neskončno božjo bitno močjo in veličastvom; torej z božjo svetostjo. Človek more s tega stališča dobiti tudi neko spoznanje o bitni mogočnosti Boga, ki je absolutno različna od človekove slabotnosti; ta bitna božja mogočnost je polnost, ki odkriva človekovo pomanjkljivost. Božja neskončnost odkriva človekovo končnost.

V tem doživetju silne kvalitativne razlike med človeškim in božjim že stopa na dan tisto, kar v splošnem označujemo kot trepet vzbujajoče, kot »tremendum«, v pojmu svetosti, kar pa nikakor ne pomeni tistega z iracionalno grozo docela prežetega odziva, ki se javlja v marsikaterih izraznih oblikah poganske religioznosti. Človekovo izkustvo lastnih meja in krhkosti je določeno komplementarno (dopolnilno). V tem izkustvu prav tako najdemo potezo privlačnosti, nekaj, po čemer je Bog zame »fascinosum«, nekaj očarljivo privlačnega. Bog me ravno v svoji silni nadčloveški vzvišenosti priteguje nase. »Et inhoresco et inardesco,« pravi sv. Avguštin: sveti strah me navdaja, obenem se mi vnema v srcu ljubezen.⁵ Sv. Tomaž Akvinski ima isto misel, ko govori o pogostnem obhajilu, in pravi, da mora tu v boju med strahom in ljubeznijo zmagati ljubezen.⁶ »Izraelov Sveti« deluje na človeka kot fascinacija, kot moč ljubeče privlačnosti, ki prebujata v človeku čustva radovanja ob božji veličini (prim. pri mašni »slavi«: »Zahvaljujemo se ti zaradi tvoje velike slave«), občutje teženja po zedinjenju z Bogom in po upodobitvi po njem. In ta druga stran izkustva ob božji svetosti spremeni strah pred tistim »čisto drugim« v svetem Bogu v odnos spoštljivosti do Absolutnega (Nemci pravijo: Furcht postane Ehr-

-Furcht). In tukaj so tudi v današnjem človekovem samoumevanju navezovališčne točke za priznavanje stvarnosti svetega. Kljub spoznanju človekove bednosti in ravno ob tem spoznanju se odkriva tudi človekova usmerjenost na absolutno Popolnega. Ob tem se nam hkrati posveti, kako globoko resnico vsebuje trditev, da »človek neskončno presega človeka« (Pascal).

Občutje globoke spoštljivosti pred skrivnostjo božje svetosti pride do izraza tudi še tam, kjer njegov »predmet« ni jasno in enoumno dojet; nepopolno se uveljavlja na primer kot spoštovanje do življenja ali kot zvestoba do biti. Če naj dokažemo, da današnji človek nima nobenega organa več za biblično kategorijo božje svetosti, bi morali predvsem prej dokazati, da ta človek (če seveda ni abnormalno razosebljen) nič več ne pozna nikakršne spoštljivosti do nikakršnih osebnostnih vrednot.

cc) *Spoštovanja v polnem smislu ni mogoče imeti do neosebnega »Boga«.* Četudi današnji človek vidi, da je spoštljivost za človeka nekaj temeljnega, in če je to obenem odprtost za sveto, nastopi vprašanje, ali je mogoče imeti tako v nekem smislu brezpogojno spoštljivost do »neutra«, do brezosebnega absoluta, pojmovanega kot »ono« ne kot Nekdo, ki mu moremo reči »Ti« ali »Vi« (v edninskem pomenu). Dosledni materialist, ki gibajočo se materijo vidi opremljeno z vsemi lastnostmi, kakršne verujoče mišljenje pripisuje samo višji stvariteljski moči, temu absolutu materije ne more izkazovati nobenega češčenja. Tako dejansko dokazuje, da je pri njem izpadla ena od bistvenih funkcij človeškosti, ker se more ta človeškost uresničiti le ob srečanju z osebnostnim Absolutnim, z absolutno osebo (seveda pa je mogoče in velikokrat dejansko velja, da je materialist v nedoslednosti do svojega nazora pravzaprav vendarle zelo drugačen).

In če zdaj vzamemo skrajno eksistencialno teologijo in njene »predstave o Bogu, se moramo prav tako vprašati: ali more človek imeti res pristno osebnostno spoštovanje do »Boga«, o katerem je po tem pojmovanju mogoče imeti izkustvo le v medčloveških odnosih ali v odgovornosti za svet, v tisti »določenosti«, ki se izraža v indikativu »smem« ter v imperativu ali ekshortativu »moram«,

»naj to delam« v sočlovečnosti (Mitmenschlichkeit) – kakor da to že samo po sebi in edino le to vključuje Boga? Odgovoriti je treba z zanikanjem: človek ne pred moralnim ne pred eksistencialnim imperativom samim na sebi ne more občutiti resničnega osebnostnega spoštovanja. Imeti more sicer neki »rešpekt« do »poslednje globine svojega bitja« ali do »smisla svoje eksistence« (Robinson pravi, da naj danes ti izrazi nadomestijo tisto, kar je nekoč izražala beseda »Bog«) in se ravnati po zahtevah svoje vesti. Toda gotovo je, da do take »poslednje globine« svojega bitja ne more imeti brezpogojnega spoštovanja v pravem osebnostnem smislu. Saj je ta »poslednja globina« in podobno tudi človekov lastni jaz, če ne celo izključno, le projekcija človeškega jaza, kakor je to pri Feuerbachu: težko je namreč videti, ali je v smislu skrajne eksistencialne teologije »Bog«, kolikor ta teologija sploh še uporablja to ime, kaj drugega kakor pri Feuerbachu. Zato pa moramo reči: Bog, pojmovan zgolj kot »globina v meni«, pomeni prav takšno obubožanje krščanskega mišljenja o Bogu kakor razsvetljenska ideja o Bogu kot moralnem zakonodajalcu, kot nekakšnem žandarju, ki naj napravlja red v človeški družbi – navsezadnje v korist vladajočih plasti.⁷

čč) *Eksistencialna podoba »Boga« brez svetosti – obubožanje človeka.* Med povedki o Bogu in povedki o človeku obstaja neka vzajemnost, recipročnost. Zato obubožanje podobe o Bogu postane tudi obubožanje podobe o človeku. Človek, ki to, kar je božjega, najde izključno le v globini svojega jaza samega in pa v »sočlovečnosti«, ostane pač v območju svojega jaza, svoje lastne biti, če le svojo misel vzame resno. S tem navsezadnje ostane sam s seboj. Nič več ni tisti, ki samega sebe neskončno presega. Do te veličine se more dvigniti le, če se zna postaviti pred osebnega Boga, ki mu stopa naproti kot absolutno »Drugi«, a vendar tak, da ga globoko osebnostno privlači, to se pravi kot Sveti. Tako se kategorija svetega izkazuje kot neodtujljiva vsebina ne le biblične podobe Boga, temveč tudi kot nepogrešljiva vsebina krščanskega mišljenja o človeku.

*7. Cerkevno izročilo o pomembnosti resnice
o Bogu kot Svetem in preveč eticistično (moralistično)
pojmovanje v poznejši filozofiji in teologiji*

Cerkev je videla, kako važna je resnica o svetem Bogu; zato v svojem učenju nikoli ni nehala poudarjati božjo svetost, dasi ta nauk ni bil resno zanikan in ga zato tudi ni bilo treba napraviti za predmet posebne definicije. Tako prihaja ta resnica večinoma do izraza le v zvezi z oznanjevanjem vere v Boga sploh; tako na primer, če so tri božje osebe označen kot »Sancta Trinitas«. ⁸ Ali če je o Bogu rečeno, da je kratko malo »veličastvo«, »maiestas«. ⁹ Ali če je Bog označen kot »omni perfectione infinitus« (neskončen v vsej popolnosti) in »super omnia excelsus« (vzvišen nad vse). ¹⁰ Iz teh povedkov je razvidno, da božje svetosti Cerkev ne razume le kot etičnega pridevka (lastnosti), ampak najprej kot izraz za objektivno, samo Bogu pripadajočo vrsto bivanja nedoumljive vzvišenosti. Zato je razumljivo, da to božje ime in v njem vsebovani misterij pogosto zvenita zlasti v liturgiji Cerkve, na primer pri obhajanju evharistije, posebno izrazito v liturgiji velikega petka, pa tudi v slovesnem »Tebe Boga hvalimo« itd.

Tudi pri cerkvenih očetih je imela svetost kot bistveni izraz za Boga svoje trdno mesto, čeprav očetje tega niso vedno povzemali v pojem »sanctus« ali »sanctitas«. Isto vsebino so mnogokrat izražali z imenom božja »maiestas«. Tako na primer Laktancij. ¹¹ Avguštin povezuje pojem svetega z absolutno božjo dobrostjo. ¹² Pri Gregoriju iz Nise pa je že opaziti, kako na mesto objektivno-bitnostnega pojma Svetega pride v ospredje subjektivno-etični povedek npravne svetosti; božja svetost je tukaj preložena v božjo prostost od strasti in v božjo brezgrešnost. ¹³ V naslednji dobi je bila pod vplivom Psevdo-dionizijevega nauka o božjih lastnostih in ob uveljavljanju novoplatonske spekulacije tudi božja svetost vedno bolj občutena kot filozofsko-nravni povedek in podvržena eticistični zožitvi. Psevdo-Dionizij je v svetosti videl popolno svobodnost od sleherne omadeževanosti, neokrnjeno pravičnost. ¹⁴ To razumevanje svetosti je postalo prevladujoče tudi v sholastični filozofiji in je končno

vodilo k uvrstitvi imena »Sveti« med attribute božje volje, medtem ko gre pravzaprav za bistveno božje »ime«.

Res je, da svetost vključuje tudi nravnost. Vendar je »svetost« najprej in predvsem edinstveno in izključno božji način bivanja, v katerem ima svoj temelj tudi etično hotenje. To pa je bilo v poznejši sholastični filozofiji in večkrat tudi v teologiji premalo upoštevano.

8. Razodevanje božje svetosti v odrešitveni zgodovini in usmerjenost k skrivnosti Svete Trojice

V zgolj etičnem in po modelu lastnosti vzetem pojmovanju svetosti, ki je kot lastnost mogla biti formalno izrečena o božjem bistvu (ne o svobodnih božjih dejanjih), je bila prikrajšana tudi zgodovina razodetja, ki božjo svetost povezuje s prihodom Božjega Sina in s podaritvijo Svetega Duha. V razodetju božje svetosti v Sinu in Svetem Duhu se je šele uveljavila vse veseljstvo presegajoča silnost božje svetosti; hkrati je pri tem postala oprijemljiva tudi enota božje transcendentnosti nad svetom in božje ljubezni do sveta.

V Kristusovi biti in delovanju je – kakor je bilo že omenjeno – postala tudi božja svetost nekako nazorna, tako rekoč oprijemljiva. To se je zgodilo na primer v Kristusovi brezgrešnosti (prim. Jn 8,46), a tudi v oznanjevanju »besede resnice«, ki je posvečevala ljudi. »Zanje se jaz posvečujem (ali: darujem), da bi bili tudi oni posvečeni v resnici« (Jn 17,19). Uveljavitev božje svetosti kot Sinovega dela je našla globok izraz v Jezusovi velikodušniški molitvi: »Sveti Oče, ohrani jih v svojem imenu, ki si mi jih dal« (Jn 17,11). Tako naj ime »Sveti«, kakršno gre tudi Kristusu (prim. klic človeka z nečistim duhom pri Mr 1,24: »Vem, kdo si – svetnik božji«; bolje bi bilo »Sveti božji« ali »Sveti, od Boga«: »ho hagios tou theou«; prim. tudi Dan 7,18; Apd 9,13; Lk 1,35; Jn 6,69; Apd 3,14; 4,27.30; Raz 3,7), postane z njegovim posredovanjem ljudem moč za zvestobo v dobrem in za edinost.

Predvsem pa se je Sveti Bog v svoji nad vse ustvarjeno veseljstvo vzvišeni drugačnosti razodel kot moč za svet v Svetem Duhu,

ki je osebnostna svetost Boga in v katerem postane božja svetost človekovo notranje življenjsko počelo (prim. Iz 11,2; 42,1; 61,1; Jn 3,24; Lk 4,1; Apd 10,38; Jn 7,37–39; Jn 16,7; 3,14s; 10,10; 19,34; prim. 1 Jn 5,6ss. itd.)

Tako tudi razodetje božje svetosti v odrešenjski zgodovini kaže na tisto naravnost k troedinemu božjemu življenju, ki je lastna pravzaprav vsakemu razodetemu božjemu imenu in ki zato pri nobenem ne more biti puščena popolnoma ob strani. S tem se krščanska vera v enega Boga v temelju in že prav od začetka kaže kot prežeta s trinitarično naravo. Zato pa resnice o enem Bogu nikdar ni mogoče obravnavati ločeno od trojstvene božje eksistence. Nobeno iz razodetja prihajajoče božje ime in nobena od božjih lastnosti ne more odmisлити dejstva, da je to razodetje doseglo svojo polnost v učlovečenem Božjem Sinu in je v Svetem Duhu postalo dostopno ljudem kot moč.

Zato pa bi bilo mogoče od vsakega razodetega božjega imena ubrati pot k spoznanju troedine božje stvarnosti. Važno je predvsem, da to pot sploh spoznamo in stopimo nanjo. To moramo tem bolj poudariti, ker se včasih pojavlja misel, da trinitarični božji skrivnosti ni treba posvečati nobene posebne pozornosti več, češ da osamosvojitve te resnice vodi k neki skrivnosti, ki od človeka zahteva tako žrtvovanje razuma, »sacrificium intellectus«, kakršnega od človeka nimamo pravice zahtevati in ki nima nobenega pomena za človekovo potrebo po odrešenju. S stališča zgolj eksistencialne teologije, ki meni, da je Bog nekaj stvarnega samo v horizontalnih, medčloveških odnosih, ni res prav nič videti, kakšen pomen naj ima trditev o obstoju večosebnostne eksistence tega Boga. Božja troedinost se po takem gledanju mora zdeti navsezadnje odveč ali vsaj skoraj odveč. Zato pač ni naključje, če Robinson v poskusu preusmeritve krščanskega verovanja zgolj h »globini v nas« sploh nima za vredno, da bi se še posebej zanimal tudi za specifično krščansko podobo o Bogu.¹⁵

Opombe

- ¹ Leo Scheffczyk, *Der Eine und Dreifältige Gott*, Mainz 1968, 125.
- ² Gabriel-Marie Garrone, *Qu'est-ce que Dieu?*, Pariz (Desclée), 1969³, 100.
- ³ Theodor Filthaut, *Aspekte der Glaubensunterweisung von morgen*, Freiburg 1968, 17.
- ⁴ Leo Scheffczyk, n. d., 99.
- ⁵ Sv. Avguštín, *Confessiones - Izpovedi* 11, 9: Sovretov prevod, 185s.
- ⁶ Sv. Tomaž Akvinski, 3q. 80 a. 10 ad 3.
- ⁷ Leo Scheffczyk, n. d., 101.
- ⁸ 11. tolentanski koncil, 1. 675: D 275; Leon IX., 1 1053: D 342; 4. lateranski koncil, 1. 1215: D 428.
- ⁹ Leon IX., 1. 1053: D 643; veroizp. Mihaela Paleologa, 1. 1274: D 681.
- ¹⁰ 1. vaticanski koncil: D 1782.
- ¹¹ Laktancij, *De ira Dei* 3.
- ¹² Sv. Avguštín, *De civ. Dei* 11, 24; enchir. 3.
- ¹³ Sv. Gregor Niški, *De beatitudinibus* 6.
- ¹⁴ Ps. Dionizij, *De divinis nominibus* 12.
- ¹⁵ Prim. Leo Scheffczyk, n. d., 104.

CIRIL SORČ

Krščanski Bog je troosebni Bog

Uvod

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

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

Pripoved o Trojici – pripoved o človeku

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

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

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

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

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

Vprašanje »osamljenega« Boga

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

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

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

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

Bog na naši strani

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

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

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

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

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

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

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

Trojica, »večja« od svojega razodevanja

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

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

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

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

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

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

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

Enost osebne Boga

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

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

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

Enost Ljubezni

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

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

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

Perihoreza (prešinjanie) – Božji način (so)bivanja

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

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

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

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

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

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

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

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

Perihoreza – povabilo človeku v Božje življenjsko območje

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

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

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

Opombe

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

¹⁸ O Sveti Trojici v njenem ojkonomskem razodevanju temeljito spregovori Catherine Mowry LaCugna v delu *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*, Queriniana, Brescia 1997. Prim. Graham Buxton, *The Trinity. Creation and Pastoral Ministry. Imaging the Perichoretic God*, Paternoster press, Carlisle 2005, 119–124.

¹⁹ Gianni Baget-Bozzo, *La Trinità*. Vallecchi Editore, Firenze 1980, 1 sl.

²⁰ Alessandro Milano, *Trinità*; v: *Dizionario teologico interdisciplinare* 3, Torino 1977, 495.

²¹ Prim. Giulio Maspero, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova 2004, 201–265.

²² Tomaž Akvinski, *In Boet. de Trinitate, Proem. q.2, a.1, ad 6*; prim. Vladimir Lossky, *A immagine e somiglianza di Dio*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1999, 55–71.

²³ Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, Chr. Kaiser, München 1980, 170.

²⁴ 4. lateranski koncil (1215): DS 806.

²⁵ Prim. Bruno Forte, *Trinità come storia*, Paoline, Milano 1985, 22 sl.

²⁶ Prim. Jesus Castellano Cervera, *Dalla Trinità che dimora in noi a noi destinati a dimorare nella Trinità*, v: več avtorjev, *In comunione con la Trinità*, Libreria Ed. Vaticana 2000, 285–312.

²⁷ Prim. Gisbert Greshake, *Der dreieine Gott*. Herder, Freiburg 1997, 64–70. Podobno razlikovanje moremo odkriti tudi v izražanju nemškega jezika, ki enkrat poimenuje Sveto Trojico *Dreifaltigkeit*, drugič pa *Dreieinigkeit*.

²⁸ Prim. DS 125.

²⁹ Prim. DS 150.

³⁰ DS 75.

³¹ 11. toletanski koncil (675): DS 528; prim. Gregor Nazianski, *Oratio* 31,14 (Sch 250).

³² Prim. *S. th. I q.39 a.2*.

³³ Prim. *S. th. I q.29 a.4*.

³⁴ Prim. *De Trinitate* 15, 6, 10.

³⁵ Eberhard Jüngel, *Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo*. Queriniana, Brescia 1982, 409.

³⁶ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*. II. Teil. J. Kauffmann Verlag, Frankfurt a. M. 1921, 209.

³⁷ Ciril Sorč, Troedini Bog kot odgovor in izziv za postmoderno: ali je še prostora za Boga razodetja? *Bogoslovni vestnik*, 2001, let. 61, št. 1, str. 23–46.

³⁸ Joseph Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*. Mohorjeva družba, Celje 1975 (faksimilni ponatis 2005), str. 132–133.

³⁹ *De caelesti hierarchia* 4.

⁴⁰ Perihoretični pristop k trinitarični podobi Boga je dandanes zelo upoštevan. Prim. Ciril Sorč, *Entwürfe einer perichoretischen Theologie*, Lit, Münster 2004. Christian Bock, *Zeitenfülle. Annäherungen an das paradoxe Verhältnis von Vergänglichkeit und Vollendung*. Echter, Würzburg 2017. Jürgen Moltmann, *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2014.

⁴¹ Ciril Sorč, Perihoreza – način bivanja Boga, ki je ljubezen. *Bogoslovni vestnik*, 1998, let. 58, št. 2, str. 129–144.

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 potrdi 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 naštevaje pravil, ki jih je človek dolžan upoštevati, da potrdi 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 zapenja veseljstvo 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 odtlej 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 obljubljen 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 edinostjo 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 edinost, 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 edinosti 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 poznane 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.

RÉMI BRAGUE

Edini Odrešenik

Evropo že nekaj desetletij straši pošast »treh monoteizmov«. Imel sem že priložnost na drobno sesekljati ta izraz poleg dveh drugih iz istega testa, ki so zgolj plod lenobe ali nepoznavanja s strani medijev. Pokazal sem, da izpuhtijo, ko jih nekoliko bolj poglobljeno raziščem.¹ Tukaj samo ponavljam zapis z drugega zornega kota, ne da bi mogel zagotoviti izogibanje ponavljanju.

Trije monoteizmi?

Govorjenje o »treh monoteizmih« pomeni dati v isti jerbas in največkrat v isti koš verstva, ki se še zdaleč ne ujemajo na vseh ravneh. Zabavno je, da najstarejši poskus združevanja judovstva, krščanstva in islama pod isto streho ni imel pozitivnega prizvoka, ampak je prav nasprotno hotel vse tri zavreči. Rad bi spregovoril o tej brezbožni knjigi *Des trois imposteurs* (O treh goljufih), ki trdi, da naj bi človeštvo drug za drugim preslepili pastir (Mojzes), zdravnik (Jesus, zaradi čudežnih ozdravljanj) in kamelar (Mohamed). Nihče ni nikoli bral tega žveplenega dela, vendar je imel vsakdo kakšnega prijatelja, zaupanja vredno osebo ali pa je sam slišal govoriti o nekom, ki je knjigo že držal v rokah ... Skratka, z

Rémi Brague, rojen leta 1947, poročen, oče štirih otrok, član Institut français, je filozof in zgodovinar francoske filozofije, strokovnjak za srednjeveško arabsko in judovsko filozofijo ter poznavalec grške filozofije. Je zaslužni profesor na pariški in Münchenski univerzi. – Članek »Un seul Sauveur« v: Revue internationale Communio t. 45, 3–4 (2020) 17–27, je prevedel Janez Ferkolj.

vztrajnim iskanjem in pripisovanjem priprave besedila različnim »zlobnežem«, med katerimi so Friderik II. s Sicilije ali Averoes, so knjigo nekaj stoletij pozneje zapisali v več različicah.

Ali ne bi bilo treba glede pozitivne, do religije prijazne strani vprašanja tam, kjer je govor o »treh monoteizmih«, postaviti na eno stran to, kar jih razlikuje, in na drugo, kar jih povezuje? Poudarjati eno in ostati zadržan pri drugem? Podvig je precej plemenit, poskuša pozabiti spore, da bi se spravili v trditvi o enem samem Bogu. To bi omogočilo zelo širok ekumenizem in spodbujalo mir – razen če jih to ne bi povežalo v nekakšno sveto zvezo proti skupnemu sovražniku: ateizmu, materializmu, včasih pod marksistično-leninistično podobo itd.

V tem primeru bi šlo tudi za skupno spoprijemanje, bodo rekli tisti, ki bi jih slišali tako bojevati se, proti vsemu, kar imajo za dobro današnji Evropejci – seveda tisti, ki imajo pravico do besede. Vsi trije monoteizmi bi se povezali proti vsaki napredni misli, vsaki osvoboditvi prevladujočih itd. Za temi prepiri, ki bi bili za progresiste samo nazadnjaški, bi bilo neprijetno iti vse do jedra monoteizma, namreč v zahtevi po izključnosti, ki predpostavlja verovanje v enega samega boga.

Očitek ni od včeraj, vendar je dobil nove vidike. Tisto, iz česar se je Nietzsche norčeval z besedo »monototeizem«, ki jo je sam iznašel, je spadalo še na področje estetike, v tem primeru okusa, ki ima raje pisano raznovrstnost kakor pa enobarvnost.² S tem se je dvignilo še zanimanje za antični politeizem pri nekaterih estetikih, ki niso bili vedno dobro poučeni o resničnostih starega sveta. Danes je pod ognjem kritike celo ideja o nekakšnem samotnem božanstvu.

Dobro vprašanje?

Tukaj bi rad upošteval monoteistično zamisel pod vidikom enega samega vprašanja: kaj pravzaprav želimo reči, ko pravimo, da je ta ali oni bog *edini*? Ali zadošča reči, da je edini, ki je? Ali je treba dodati še nekaj več? Prav na to bi rad pokazal.

Kadar v vsakdanjem življenju pravimo, da je nekdo ali nekaj »edino«, čutimo, da nekaj manjka – zato teh besed nikoli ne uporabljamo brez dopolnila. Pravimo: nekdo je edini, ki je izpeljal podvig (sam preplul Atlantik), ali edini, ki si je drznil storiti zločin (ukradel Mono Liso); ali pa: edini prašek, ki mu uspe oprati tako belo, itd. V mislih imamo to, po čemer se razlikuje tisti, ki ga razločujemo od vseh drugih: »Freddie Mercury je bil resnično sam!« (ko je pel, kakor je pel). V vsakem primeru edinstvenost ne zadošča sama po sebi in treba je reči: *čemu* edini?

Tukaj je treba поблиže pogledati trditve, ki so v temeljnih besedilih »treh monoteizmov«. Pojdimo na začetek, torej k hebrejski Bibliji, kar kristjani imenujejo Stara zaveza ali boljše Prva zaveza. Videli bomo: če je Bog v vseh treh svetih knjigah res edini, tega, kar je edinstveno, nima pri isti dejavnosti.

Hebrejsko Sveto pismo

Božja edinstvenost, ki je vendar temeljno, izvorno počelo verovanja izbranih v izraelskem ljudstvu, se prej predpostavlja, kakor pa brani. Majmonid je opozoril, da je razglašena samo enkrat v petih knjigah Pentatevha (Tora³). Odlomek, ki ga navaja, je ravno sloviti *Shema*: »Poslušaj, Izrael: Gospod je naš Bog, Gospod je edini ...« (5 Mz 6,4). Bog se razodene kot objekt ljubezni (*ahava*), kar je treba razumeti ne kot nežen občutek, ampak kot navezanost vazala na svojega fevdnega gospoda. Toda že navezanost na Boga kot na objekt je posledica dejavnosti, v kateri se Bog razodene kot subjekt. Gre za osvoboditev ljudstva, ki ga je Gospod rešil iz egiptovske sužnosti »s svojo močno roko in s stegnjenim laktom«. Moč se tukaj v podobi laktne moči kaže kot tisto, kar omogoča osvoboditev.

Druga Mojzesova knjiga umešča Mirjamino pesem za pripovedjo o potopitvi faraonove vojske, ki se je pognala za Izraelci, bežečimi iz Egipta (15. poglavje). Sedanje besedilo vsebuje anahronizme, aluzije na osvojitve Kanaana in celo na gradnjo templja v Jeruzalemu (2 Mz 15,13.17). Verjetno ima nekaj starih prvin. Tako

vprašanje: »Kdo je kakor ti (*mī kamōha*, Gospod, med bogovi?« (2 Mz 15,11). Takšno vprašanje je povsem očitno retorično, saj ne kliče k nobenemu drugemu odgovoru kakor »nobeden«. Obrazec ima verjetno vzporednice v dovolj starih psalmih kakor 89, v katerem isto vprašanje preberemo v 9. vrstici. Teologija, zajeta v tem odlomku, je še prvinska in monoteizem ni izključen: bog Izraela se kaže v globini panteona, pokaže se kot bog med drugimi bogovi, v razmerju do katerih je gotovo vzvišen, vendar ne da bi se sklicevali na kak drug privilegij kakor tisti, da je izključni predmet češčenja svojega ljudstva. V 86. psalmu beremo: »Gospod, ni ti enakega med bogovi, ni del, ki bi bila, kakor so tvoja« (v. 8). To je možnost delovanja in dopolnjevanja izrednih stvari, po katerih se razlikuje Izraelov Bog.

Ozej, po rodu iz severnega kraljestva (Izrael), eden prvih prerokov, od katerega smo ohranili molitve iz obdobja okoli 700 let pred Kristusom, daje besedo Izraelovemu Bogu: »Jaz sem Gospod, tvoj Bog, od egiptovske dežele sèm, poleg mene ne poznaš Boga, razen mene ni rešitelja (*mōšī'*)« (Oz 13,4).

Nobena izmed knjig, ki sestavljajo hebrejsko Biblijo, ne izraža natančneje monoteistične misli kakor tista, ki nastopa med Izaijevimi prerokbami in jo pripisujemo avtorju, ki je pisal v času zmage Cira iz Perzije nad Asirijo, kar je omogočilo vrnitev izvoljencev Judovega kraljestva, ki so jih zadrževali v suženjstvu v Babilonu, v Sveto deželo. Tega avtorja imenujemo Drugi Izaija (ali Devtero Izaija) in mu pripisujemo poglavja 40 do 55 v Izaijevi knjigi.⁴

Ta poglavja nadaljujejo razpravo proti malikovanju, ki so jo že na široko začeli psalmisti (psalma 115 in 135) ali prerok Jeremija (10,3–5), za katerega je Izraelov Bog povsem neprimerljiv (10,6–7). Drugi Izaija daje tej vsebini nekoliko dolgočasnejšo orkestracijo (44,9–20).

Vendar pa se monoteistična potrditev ne omejuje na negativni pogled. Poudarek je prej na Bogu kot subjektu kakor pa objektu, v tem primeru objektu kulta, češčenja. Če polemika proti malikom jemlje pravico idolom, da bi jih častili, je to zlasti zato, ker so prikrajšani za vsako zmožnost posredovanja. Maliki so nemočni. Toda moč ne

zadošča, da bi določili, kaj edinstvenega ima Bog pri Drugem Izaiju. Treba je še reči, čemu služi ta moč, ki omogoča dejanje.

Kajti Bog sam trdi, da je »vse naredil« (44,24). Od gospodovanja nad zgodovino se povzpne na prvo povsem prvinsko raven, na postavitev okolja, v katerem drama poteka. Navzočnost celotnega fizičnega vesoljstva se kaže kot osnovni pogoj zgodbe. Njegova prisotnost je torej plod zgodovine, ki jo je sprožilo božansko delovanje. Delovanje, katerega izključnost si Bog prihrani, je razvoj načrta odrešenja. Ko Bog potrdi, da ni drugega poleg njega, bi moral tisti »drugi« zagotoviti odrešenje ljudstva. Drugi Izaija torej ponovi besede Ozeja, svojega predhodnika izpred dvesto let, v skoraj dobesednem navedku in jim daje novo širino: »Jaz, jaz sem Gospod, razen mene ni rešitelja.« (43,11)

Nova zaveza

Kanonični zapisi Nove zaveze imajo precej malo odlomkov o monoteizmu. Ta je postal v Izraelu gotovost, ki so jo mirno priznali in na široko delili. Ko je krščansko sporočilo preželo sredozemski svet, torej »pogansko« okolje, je bila božanska edinost na novo potrjena, nekoliko za spomin, kot nekaj, kar je dobro poznano. V jedru se loči od kritike češčenja malikov, kot nečesa že potrjenega (Apd 17,29; 1 Kor 8,4).

Edinstvenost Boga se uveljavi na različnih področjih, s katerimi razpolaga samo on. Tako je Bog po Pavlovih pismih edini modri (Rim 16,27), ki ima edini nesmrtnost (1 Tim 6,16), »Kralj vekov, neminljivi, nevidljivi, edini« (*monos*) (1 Tim 1,17). Za razodetje je »edini sveti« (*monos hosios*) (15,4).

V evangelijskih ima izključnost védenja: on (»Oče«) je edini (*monos*), ki pozna datum poslednjega dne (Matej 24,36). To védenje ima, ker je najprej edini, ki more storiti, da pride ta poslednji dan, katerega skrivnost pozna. Izključnost védenja je odvisna od izključnosti delovanja. Imenovano delovanje prevajamo z zmoglostjo sprejemanja slave (Jn 5,44), uresničevanja odrešenja (Jd

25). Odrešenje se uresničuje z odpuščanjem grehov: da ima samo (*monos*) Bog moč odpuščati grehe, je položeno v usta farizejev (Lk 5,21 in 7,49), vendar ni nič manj izraz globoke resnice.

Ta moč, ki si jo Jezus posredno prilašča, kaže na skrivnost njegove osebnosti, v kateri se združuje tisto, kar se drugod izključuje. Teologija bo za to zvezo nasprotij pozneje našla tehnični izraz »hipostatična zveza«.

Po eni strani priznava pri Njem, ki ga imenuje za svojega Očeta, izključno posest dobrote: »Samo eden je dober (*heis estin ho agathos*),« odgovori tistemu, ki ga pozdravlja z »dobri učitelj« (Mt 19,17; Mr 10,18; Lk 18,19). In pripoved o treh Kristusovih skušnjavah med umikom v puščavo, ki uvaja njegovo javno poslanstvo, se konča z Jezusovim navedkom iz Pete Mojzesove knjige (6,13), ki ga skušnjavcu vrže v obraz: »Gospoda, svojega Boga, môli in njemu samemu (*monos*) služi!« (Mt 4,10). Ista skušnjava in isti odgovor sta v Lukovem evangeliju ne več na zadnjem, temveč na drugem mestu, v središču treh skušnjav (Lk 4,8). Zanimivo je, da v enem od najbolj uspešnih premišljevanj o Kristusovih skušnjavah v puščavi, to je v slavni pripovedi o Velikem inkvizitorju, sploh ni omenjen odgovor, ki ga Dostojevski položi na jezik Ivana Karamazova; v tem odgovoru Kristus pravi, naj častimo samo Očeta.⁵

Po drugi strani Jezus tiho zahteva pravico, da izvršuje dejanja, ki so pridržana Bogu. Spotakljivo presenečenje farizejev, ki sem ga navedel, pričuje o povsem upravičeni zaskrbljenosti. Za evangelista je nehoteno pričevanje tega, kar ima Jezus izrednega. Vzporedno je z oblastjo, ki jo Jezus zahteva kot razlagalec Postave, za katero se dokaže, da je sposoben razložiti njen pomen, ne da bi se moral obračati na nauk učitelja (Mt 7,29; Lk 4,32). Te poteze pri Jezusu nakazujejo bližino nebeškega Očeta, ki se ne more primerjati z nobenim drugim človekom.

Ta zaupljivost je lepo izražena v besedi, ki prihaja iz družinskega življenja v tem, kar ima najgloblje v sebi. Da se Bog razodene v podobi očetovstva, je zelo sprejemljivo. V Izraelu Boga kličejo za očeta ljudstva, ki je njegov prvorojeni sin (2 Mz 4,22; Jer 31,9) in ga moli, ko ga kliče kot »naš oče, naš kralj«. Toda zdi se, da si je Jezus drznil uporabiti v molitvi ljubkovalno ime, s katerim otroci

kličejo očeta – »očka«. Markov evangelij to dobesečno ponovi v aramejščini: *abba* (Mr 14,36). In Pavel je po tej semitski besedi posegel v svojih pismih, napisanih v grščini (Rim 8,15; Gal 4,6), da se kar najverjetneje sliši liturgična raba, za katero so uporabljali iste besede kakor Kristus.

Odgovor na vprašanje, katera je posebna dejavnost Boga, ki jo edini vrši, ker jo more samo on, tako dobi vzporeden odgovor tistemu pri Ozeju in pri Drugem Izaiju, vendar v obrazcu, kjer ni vprašanja o edinem Bogu, ampak o Jezusu Kristusu: »V nikomer drugem ni odrešenja; zakaj pod nebom ljudem ni dano nobeno drugo ime, po katerem naj bi se mi rešili« (Apd 4,12). Kar Apostolska dela pripisujejo Jezusu Kristusu, isti Jezus Kristus v četrtem evangeliju stavi z ozirom na Očeta: »Večno življenje pa je v tem, da spoznavajo tebe, edinega resničnega Boga (*ho monos alēthinos theos*), in njega, ki si ga poslal, Jezusa Kristusa.« (Jn 17,3)

Edinost se ujema z zmožnostjo odrešenja in se z njo tudi potrjuje. Posredno se zastavlja vprašanje: »Če je Bog edini rešitelj, kaj mora biti Jezus Kristus, če njegova naravnost kaže v njem rešitelja?«

Dogma o Trojici, ki jo bodo pozneje oblikovali na velikih koncilih, bo sestavljala nekakšno pojmovno predelavo, deloma z uporabo razumskega orodja, izposojenega pri grški filozofiji (»substancia«, »hipostaza« itd.), glede protislovnega pojava, ki je prišel na dan v Jezusu Kristusu. Njegova naravnost je obenem popolna pokorščina Očetu, katerega kliče »očka« (*abba*), na tem svetu pa igra njegovo vlogo kot nekdo, ki ozdravlja, postavlja zakone in odpušča, tako pa pokaže, da na ravni človeškega odseva tisto, kar se dogaja med hipostazami znotraj edinega Boga samega.

Koran

Pri Koranu⁶ lastnost moči daje monoteizmu posebno naravo. Bog je edini, če samo on razpolaga z močjo. Dokaz za Božjo pristnost je njegova moč (*sultān*). Koran pravi: če bi neresnični bogovi imeli moč, bi bil to dokaz v njihov prid (VII, 71, str. 205; XII, 40,

str. 310; XVIII, 15 (dokaz), str. 382; XXX, 35, str. 536; LIII, 23, str. 702). Ti neresnični bogovi so resnično brez moči.

Ne gre za vprašanje o posedovanju katere koli značilnosti, na primer dobrote ali modrosti itd., ki bi jo imel koranski bog, temveč za zmožnost delovanja (X, 68, str. 278; XXXVII, 156, str. 597). Ta utemeljuje božansko edinstvenost. Bog je kar šestkrat označen s pojmovnimi zvezami »edini, gospodovalec« (*al-wāhid al-qahhār*) (XII, 39, str. 310; XIII, 16, str. 324; XIV 48, str. 338; XXXVIII, 65, str. 604; XXXIX, 4, str. 607; XL, 16, str. 620).⁷

Zavračanje politeizma je najprej zavrnitev razdeljevanja neodvisnosti. Eden izmed razlogov proti bivanju več bogov poleg edinega Boga je, da če bi bilo tako, bi drug drugega ovirali pri delovanju (*tamānu*) in ustvarjeni svet bi bil poln razdiralnih sporov. Misel je v Koranu (XXIII, 91, str. 455) in jo »teologi« (*mutakallimūn*) nenehno ponavljajo, celo njihov odločni nasprotnik, filozof Averoes.⁸ Enkratnost Boga zagotavlja edinstvo sveta, ki daje to vedeti razumnim ljudem.

Če bi bilo bogov več, bi ti po Koranu zagotovo poskušali spraviti s prestola Edinega (XVII, 42, str. 371; XXI, 22, str. 423). To izpričujejo že zapisi, ki jih pripisujemo »Hermesu Trismegistu«, okoli 3. stoletja pred Kristusom.⁹ Pri cerkvenih očetih o tem govori Janez Damaščan, sodobnik islama, ko je bil v službi omajadskih kalifov.¹⁰

To razloži zanimivo zadrego »povprečnega« muslimana pred politeistično religijo, v kateri se bogovi dobro razumejo, na primer zato, ker so si razdelili svet znotraj iste bratovščine, kakor v grškem mitu *Dios dasmos*, o katerem poroča Homer: Zevsu pripada nebo, Hadesu podzemlje, Pozejdonu morje, zemlja pa ostane nerazdeljena.¹¹ To presenečenje opazimo pri Ibn Fadlānu, ki ga je al-Muqtaḍir leta 921 poslal na misijo proti severu, k Turkom, Rusom, Bolgarom in Kazarom. Presenečen je nad panteonom pri Turkih, ki so bili takrat še monoteisti. Priznavali so dvanajst bogov, ki si razdeljujejo različna obdobja, pokrajine ali vesoljne pojave. Nad njimi je najvišji Bog, ki kraljuje na nebu. Naš poslanec opaža: »Gospod, ki je na nebu, je najvišji, vendar se strinja z drugimi in vsak izmed njih potrdi, kar dela njegov družabnik (šarīk¹²).«

To preprosto besedilo je še toliko bolj zanimivo, ker uporablja ravno besedo, ki jo ima Koran za označevanje tistega, česar noče za nobeno ceno. »Pridruževati« Bogu druga bitja, ki bodo nujno ustvarjena, je pravzaprav edini greh, ki ga Bog ne bo nikoli odpustil (IV, 18, str. 102) in ki celo izničuje vsa opravljena dobra dela (XXXIX, 65, str. 616), in sicer tako zelo, da tistim, ki so to zakrivili, zagotavlja večni pekel.

Združevalci?

Ta neodpustljivi greh je ravno tisti, ki ga Koran in poznejši avtorji očitajo kristjanom. Številni odlomki v Koranu vsebujejo ostre napade proti »združevalcem« (*mušriqūn*).

Dolgo smo mislili, da ta izraz označuje »politeiste«, morda privržence malikovalskih kultov. Toda zdi se, da so omenjeni obredi izginili več stoletij pred Mohamedovim pridiganjem. Ni torej nemogoče, da bi ti odlomki v resnici imeli za tarčo kristjane, ki so sprejeli dokončno versko resnico na nicejskem koncilu in bi morali pred svojimi nasprotniki, nezadostno poučenimi o podrobnostih dogmatične razlage, veljati za čiste in preproste politeiste.

Koran torej vztrajno zavrača način, s katerim krščanska dogma obravnava Kristusa. Manjkrat ga omenjajo kot Abrahama in še zlasti Mojzesa, s katerim se zdi, da naj bi se Mohamed na začetku še dobro razumel. Kristus je omenjen kot »Jezus ('Īssā), Marijin sin«, kar je tudi eden od načinov za izognitev poimenovanju »Božji sin«.

Vsekakor smo mogli pokazati, da so suro CXII, običajno poimenovano »čisti obred« (*ihlās*) ali »potrditev edinstvenosti« (*tawhīd*), s točko za točko usmerjali proti dogmi o Trojici, razglašeni v Niceji.¹³ Zanimivo je, da je dvojno zanikanje »ne rojeva in ni bil rojen« (*lam yalik wa lam yūlad*), ki tam nastopa, kakor navedek števila sedem, nedvomno pitagorejskega izvora. To je prvo število, ki so ga po spominu pripisali predsokratiku Filolaosu.¹⁴ Beremo jo glede enote (monade) pri Makrobiju v teološkem smislu pri arijancu Kandidu, nasprotniku Marije Viktorina, končno pa bližje času izdelavi Korana, vendar glede aritmologije pri Janezu Lydusu.¹⁵

Način, kako jo navaja Filon Aleksandrijski, kaže vznemirljivo bližino z besedilom v Koranu. Ta opredeljuje Alaha kot »nepredirnega« (*samad*), z besedo, ki najverjetneje označuje enovit blok, brez razpoke, in dodaja: »Nihče mu ni enak« (*lam yakun la-hufuw^{an} ahad^{un}*); Filolaos, ki ga navaja Filon, in nedvomno iz druge roke, bi rekel o številu sedem, da je bilo »podobno samemu sebi« (*autos heautō homoios*) in »različno od drugih« (*heteros tōn allōn¹⁶*).

Koran razume Kristusovo povezanost z Očetom kot čisto zunanost. Kristus bi bil poleg Boga, pridružil bi se mu in tvoril z Njim število. Ne sme pa se reči »tri« (IV, 171, str. 133), kajti Bog bi bil tako »tretji od treh« (V, 73, str. 153); takšen obrazec je presegel mejo islama, kajti z njim tudi jud kakor Majmonid označuje krščanstvo.¹⁷

Če bi rekli, da bi druga bitja mogla povečati Boga, bi bilo to tudi za kristjane zmotno, da ne rečemo bogokletno, in četrti lateranski koncil glede bistva, narave oz. božanske substance pravi, da ne rojeva in ni rojena (*non est generans, neque genita¹⁸*).

Trinitarična narava odrešenja

Trinitarična narava krščanskega Boga hoče, da je njena edinstvenost v službi načrta odrešenja, o katerem smo videli, da določa njeno delovanje. Krščanski Bog ne ravna, da bi potrjeval svojo nadvlado ali celo zahteval, da ga častimo. Kadar pa že, je njegov edini cilj, da zagotovi odrešenje svojih ustvarjenih bitij, zlasti človeka, ki najbolj potrebuje odrešenje in mu njegov razum omogoča, da občuti to potrebo.

Da bi Bog mogel od znotraj obrniti človekovo svobodo, ranjeno z grehom, mora stopiti v človeško zgodovino. To najprej stori z zaporednimi zavezami med Bogom, ki nikoli ne izda svoje zvestobe, in ljudstvom, ki ni nikoli na višini. Potem v skladu s kristjani ponese zavezo do nepresežnega vrhunca ter poveže človeško in Božjo naravo znotraj ene same in iste osebe Jezusa Kristusa. Ta zaveza, sklenjena znotraj posameznika, je tudi nerazdružljiva, kakor je posameznik po definiciji neločljiv. Zato je dokončna.

Vera v božanskost Jezusa Kristusa ne napravi čisto in preprosto drugega Boga, nekakšno podvojitev, ki bi sprejela nase udarce, niti drugega boga, ki bi se pridružil Edinemu. Krščanska teologija se je močno trudila, da bi upravičila nepredstavljeni pojav, ki ga predstavlja Kristus iz evangelijev. Zato je uporabila vsako pojmovno orodje, ki so ga mogle oblikovati različne tedaj razpoložljive filozofske šole, pri čemer je poskušala razmišljati o omenjenem pojavu. Ponovimo to, kar sem poprej nakazal: če vidimo v teologiji samo igro zamisli, potem ničesar ne razumemo. Vsa je v službi čudenja pred pojavom, ki jo presega, in jo skrbi samo tole: da ne bi izdala, kar je treba najnatančneje opisati, v tem primeru razmerja človek–Bog. To ni niti nekdo, ki bi bil na pol človek in na pol bog, niti nekdo, ki bi bil samo človek, ki bi se postavljaj na mesto boga, ali pa Bog, preoblečen v človeka. To, kar Cerkev izpoveduje v svojih resnicah, »pravi Bog in pravi človek«, in celo strokovna definicija kalcedonskega koncila, »dve naravi v eni osebi«, nista teorija, ampak izrisujeta podobo.

Morda je tukaj mesto, da se upremo neizkušnemu razumevanju (kar moremo storiti le za silo) dogme o Trojici. Ne uvaja omiljenega monoteizma, ki bi se razlikoval od »strogega« monoteizma, ob podmeni, da bi bilo govorjenje o monoteizmu, ki ne bi bil strogi, nesmisel – kakor če bi mogli imeti v grobem približno enega samega Boga ali skoraj ... Nekateri avtorji, in to celo taki, ki so se prikradli med cerkvene očete, dajejo veljavo apologetskim namenom, da bi bila Trojica prava sredina med suhim judovskim monoteizmom in bujnim politeizmom poganov. Tri bi bil dober primer za »ne preveč, ne premalo«. Trinitarična dogma pa v ničemer ne zmanjšuje temeljne dogme o edinstvenosti Boga; temveč jo podaljšuje in tvega pot v neznanu, ne zaradi nadute predrznosti, ampak ker nas je Bog sam povabil, ko se je razodel in se nam podaril kot ljubezen. Govori, v čem Bog ni samo edini (edini primer vseh treh božanskih bitij skupaj), ampak še vedno eden, v skladu z njim samim. Poda nam poglobljeno obliko »monoteizma«, ko pravi, kako je Bog eden, namreč v ljubezni, porajajoči in združujoči »osebe« (v strokovnem slovarju hipostaze), ki ga sestavljajo.

Tako moremo videti, v čem trinitarična narava Boga ni neka nenavadnost, radovednost med različnimi predstavami o božanskem, pri čemer nam zgodovina verstev ponuja pisan prizor. Ravno nasprotno, tesno soglaša s pojmovanjem tega, kar se more za stvar in zlasti za človeka imenovati »odrešenje«. Če je edinost Božje narave ljubeča vez med hipostazami, bo morala človekova naravnost na Boga stopiti na začetek; človek pa je edino ustvarjeno bitje, ki je zmožno priti k Bogu. Bog, ki bi bil v nekem pomenu »ves iz enega kosa«, bi za zgled povezanosti z Njim dopuščal samo dve možnosti. To bi bila bodisi popolna tujost, v kateri bi vse, kar je ustvarjeno, ostalo zunaj in ne bi nič vedelo o Bogu. Ali pa bi bila to zveza, ki bi bila čisto zlitje, v kateri bi ustvarjeno moralo zapustiti vse, kar ga kot tako gradi v svoji posamičnosti, in končno izginiti v brezosebnem Absolutnem. Odrešenje, ki je skladno s trinitaričnim Bogom, pa je v deleženosti pri tisti ljubezni, ki je Bog sam.

Opombe

¹ Rémi Brague, *Du Dieu des Chrétiens et d'un ou deux autres*, Flammarion, Pariz 2008, 1. poglavje, 16–26.

² Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, KSA, t. 6, str. 75; Fragment maj-junij 1888, 17 [4], KSA, t. 13, str. 525; *Der Antichrist*, §19, KSA, t. 6, str. 185.

³ Maïmonide, *Traité de la Résurrection*, V, §28, *Iggerot*, ur. J. Qafih, Jérusalem, Mosad Rav Kook, 1994, str. 85.

⁴ Tudi tukaj si dovolim opiranje na svoje delo *Sur la religion*, Flammarion, Pariz 2018, 3. poglavje, 70–86.

⁵ Uporabljam pripravno dvojezično izdajo: Fjodor Dostojevski, V'elikiyi inkvizitor / Der Grossinquisitor, ur. R. Tietze, München, 2006.

⁶ Navajam dvojezično izdajo: *Essai d'interprétation du Coran inimitable* tr. D.<enise> Masson, Bejrut, Dar al-Kitab al-Lubani, 1967.

⁷ D. Gimaret, *Les noms divins en islam. Exégèse lexicographique et théologique*, Cerf, Pariz 1988, 192.

⁸ Averoes, *Kašf ,an manâhiğ al-adilla fî ,aqā'id al-milla*, v: *Falsafat Ibn Rušd*. Bejrut, Dar al-afâq al-jadida, 1982, 2. poglavje, str. 65.

⁹ *Corpus Hermeticum*, XI: Nūs à Hermès, 9. poglavje, ur. A. D. Nock in A. J. Festugière, Les Belles Lettres, Pariz, 1946, t. 1, 150–151.

¹⁰ Janez Damaščan, *De la foi orthodoxe*, I., 5. poglavje; PG 94, 801b.

¹¹ Homer, *Iliada*, 15.

¹² Ibn Fadlān, *Rihla*, ur. S. Laʿībī, Bejrut, al-Muʿassasah al-ʿarabiyya li-dirāsāt wan-našr, 2003, 74 / *Voyageurs arabes*, prevod P. Charles-Dominique, Gallimard, Pariz 1995, 42. Prevajalec omili arabsko besedo in jo prevede s »tovariš«.

¹³ A. Neuwirth, *Der Quran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Verlag der Weltreligionen, Berlin 2010, 761–764. Nenavadno, IA., vendar hoče pokazati, da Koran pripada pozni antiki in ima torej »evropsko« razsežnost, ne razlaga tega obrazca.

¹⁴ Filolaos, DK 44 B 20 (dvojljivo). Johannes Lydus, *De mensibus*, II, 11, ur. R. Wuensch, Leipzig, Teubner, 1898, 33–34.

¹⁵ Makrobij, *Comentarii in Somnium Scipionis*, I, 5, 16, ur. J. Willis, Stuttgart, Teubner, 1963, t. 2, 17; Candidus, v: Marius Victorinus, *Traité Théologique sur la Trinité*, éd. P. Henry & P. Hadot, Cerf, Pariz 1960, t. 1, 106.

¹⁶ Filon Aleksandrijski, *De opificio mundi*, XXXIII, 100, ur. F. H. Colson in G. H. Whitaker, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1929, 80.

¹⁷ Majmonid, *Id.*, §1, loc. cit. (št. 2), 69.

¹⁸ V. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum* [...] 10. izdaja, Herder, Freiburg 1908, §432, 191.

JEAN CORBON

Zakrament zakramentov

Evharistija je »zakrament zakramentov«, kjer Kristusovo telo razgrne vse energije svojega spremenjenja in »dopolni« svojo skrivnost v Cerкви. Pri evharistiji se zbiramo na Gospodov dan, da bi živeli njegovo pasho v moči vere in prazničnega veselja. V evharistiji nam Oče daje delež pri njegovem občestvu v večni liturgiji. Véliki liturg tega obhajanja je njegov Sveti Duh. On nam omogoča doživljanje evharistije kot skrivnostne simfonije učlovečene Besede; vse kar živi in diha, se zbira po njem v edinosti Sina in prepeva o veselju Očeta.

Sveti Duh nam kakor v *preludiju* kaže najprej na liturgijo, ki jo je treba obhajati. Potem nam v prvi pobudi, v *bogoslužju Božje besede*, kaže na Gospoda, ki prihaja. V drugem vzgibu, v *anaforti*, uresničuje za nas Kristusovo pasho. To preoblikovanje se konča v tretjem vzgibu, v *obhajilu* s Kristusovim telesom. Tedaj nas v *zaključku*, kjer se vse začinja, uvaja k liturgiji, ki jo je treba živeti.

Toda naš liturg velike pashe zgodovine ne uresniči brez nas; nanjo se moramo pripraviti in nanjo odgovoriti. Obhajanje je stalna sinergija med njim in nami. Zato v središču vsakega vzgiba evharistične liturgije živimo z njim kakor utrip dveh trenutkov: trenutka, *ko se poraja vera* in trenutka *dogodka vere*. Duh odpira naše oči, da bi spoznali Gospoda, zbira naša srca, da bi sprejela Besedo, dolbe našo lakoto, da bi nas napolnil kruh življenja, omogoča nam, da umremo sebi, da bi vstali s Kristusom, naredi se za naše veselje, da bi postali Očetovo veselje, pusti, da zahrepenimo po njem, da bi življenje darovali bratom.

Jean Corbon, O. P., 1924–2001, se je rodil v Parizu in pozneje pripadal grkokatoliški škofiji v Bejrutu. Bil je profesor liturgike in ekumenizma na Univerzi Svetega Duha v mestu Kalik ter na Univerzi sv. Jožefa v Bejrutu. Sodeloval je pri pripravi Katekizma katoliške Cerkve, zlasti v četrtem delu o molitvi in v razlagi Gospodove molitve »Oče naš«. – Besedilo je iz francoščine prevedel Janez Ferkoj.

Ti vzgibi vere nas napravljajo vse bolj prosojne za luč spremenjenja. Sveti Duh nas prešinja in nam daje, da živimo Kristusa, našo veliko noč, v svojem trojnem sijaju. Razodeva nam Kristusa, ga oživlja za nas in nam daje delež pri njem. Toda v vsakem od teh treh vzgibov je močan trenutek, ko nas Duh pobožanstvi v Gospodovem telesu: to je trenutek *epikleze*. Liturgija Božje besede doseže vrhunec v epiklezi pred oznanilom evangelija, kajti tedaj učlovečena Beseda postane za nas »duh in življenje« (Jn 6,63). Anamneza je posvečujoča milost v epiklezi, ko Duh spremeni darove v Kristusovo telo in kri. V liturgiji obhajila se bo ponovno po epiklezi kruha, pomešanega v kelihu, dopolnila naša spremenitev v Kristusa, spreminjajoča zveza Cerkve s svojim Gospodom.

Liturgija Besede

Kar je prvo v ojkonomiji skrivnosti kakor v njeni liturgiji, je tok ljubezni, po kateri nam Oče daje svojo Besedo. Zato je *vzgib naše vere*, ki ga zbuja Sveti Duh, najprej v čakanju Gospoda, da mu pripravimo pot naših src, da se zberemo, upodobljeni po njem, ki prihaja. Vsako liturgično izročilo to izraža po svoji posebni pedagogiki. Duh je za nas predhodnik učlovečene Besede in jo tudi razodeva. Kajti Kristus resnično prihaja v naše občestvo, stopa vanj in kliče vsakogar, da bi vse pritegnil k Očetu. Skupnost verujočih po tem Gospodovem prihodu kot Besedi Očeta postane zbor, ki bo obhajal liturgijo.

Ko Gospod prihaja k nam, doseže naše srce in ga kliče naj se spreobrne; Gospod trka na vrata, ali mu bomo odprli? Ta preobrat in odprtost je naše začetno spreobrnjenje, ki uvaja v anaforo, ko bo vsak dar obrnjen vanj. »Ko so bila vrata iz strahu pred Judi zaklejnena, je prišel Jezus, stopil mednje ... in učenci so se razveselili, ko so videli Gospoda.« (Jn 20,19 sl.) Jezus nam še ne govori, vendar je že tukaj. Vstali Kristus ne more s silo odpreti vrat srca, toda takoj, ko ga sprejmemo z ljubečim spreobrnjenjem, ki ga vzbudi vera, spoznamo novo veselje nad njegovo navzočnostjo: spreobrnjenje

nas uvaja v češčenje. Češčenje in obrnitev svojega srca sta plivkanje molitve Cerkve, ko ji Duh razodeva svojega Gospoda, ki prihaja. Ko Očetova slava žari nad nami s Kristusovega obličja, začudenje ljubezni še bolj osvetli noč odsotnosti, ko nas je greh zadrževal kot sužnje. Češčenje brez »metanoia« srca bi bilo hinavsko, toda spreobrnjenje, ki mu ne sledi izhod k Očetovi ljubezni, bi bila nra-vstvena prevara in bi vodilo v brezup. Spreobrnjenje je teološko, celo doksološko in češčenje je povratek k volji Očeta. Če obhajamo ta premik v resnici in veri, se bomo začeli spreminjati; nismo več gledalci bogojavljanja, temveč nas obdaja oblak: Kristusovo razgla-šenje postaja naše razglašenje in razglašenje Cerkve.

Sledi *dogodek* evangelija. Najprej poslušamo njegove priče, apostole, z »berilom« iz pisma. Potem nam Kristus dá svoj mir, ko nam podari svojega Duha (Jn 20,19–22). To je trenutek epikleze v liturgiji Besede, skrita sinergija evangeljskega »oznanila«. Jesu-sove besede so v Svetem Duhu več kot pouk, postanejo dogodek. »Jaz pravim in jaz storim«, preroški izraz ni nikoli bolj resničen kakor v tem trenutku. Učlovečena Beseda se z delovanjem Duha dviga v srce Cerkve. Oče more razumeti samo to besedo: izročil jo je v ojkonomiji, vrača se k njemu v liturgiji. Posejana je bila v edinem Sinu, sedaj rodi sad v posinovljenih otrocih. Da, Beseda plane kvišku in se nagiba k svojemu obhajilu; v tem je obhajanje, »liturgija« Besede.

Duh razodeva Besedo Cerkvi. »Podarjena« Beseda napravlja iz naše človeškosti Jagnjetovo zaročenko. Bolj ko poslušamo Besedo, ki je postala naše meso, in bolj ko jo sprejemamo, bolj bomo postali njeno telo: »danes« se v nas »izpolnjuje« On, ki ga poslušamo (prim. Lk 4,21). Zato liturgija Besede zahteva določeno kakovost trajanja, gostoto tihote, ki sta nosilki dane in sprejete Besede. Veliko hrupa nas raztresa, Duh pa nas zbira in samo preprost navedek iz »beril«, začinjen z enoglasno vrstico, ne more zadoščati. Gre za obhajanje, polnost skrivnosti se poskuša izpolniti v nas!

Duh je dih Besede, kliče nas, toda ali bomo odgovorili? Cer-kev, kar smo tukaj, je zelo »krajevna«, in če smo poklicani, je to zato, da bi bili poslani k »razkropljenim Božjim otrokom« na tem

mestu. Razglašenje, v katerem nas Gospod spreminja, se ne sme sesesti pri izhodu iz cerkve. Pomen homilije in potrebnih molitev, ki sledijo, je da razlomimo Besedo za naša sestradana srca do tega, da si razdelimo skrivnostno lakoto po učlovečeni Besedi: »Jaz imam za jed hrano, ki je vi ne poznate« (Jn 4,32) ... »Pojdimo drugam v bližnja naselja, da bom tudi tam oznanjal, kajti za to sem prišel.« (Mr 1,38) ... »Srčno sem želel jesti z vami to pashalno večerjo.« (Lk 22,14)

Evharistična anafora

Druga sinergija Duha in Cerkev bo v tem, da Jezusova pasha postane naša pasha. Liturgija Besede se je nagibala k temu spominu. Ne da bi poživila spomin, kakor da bi bila Jezusova ura v preteklosti: Jezusova ura je novi čas, ki dviguje anaforo. Niti, da bi jo ponavljala: mi postanemo navzoči pri križanem in vstalem Kristusu, ampak da bi dopolnil v nas, udih njegovega telesa, kar je doživel enkrat za vselej.

V *veri*, ki jo v tem trenutku zbuja Sveti Duh, s tem ne pripravljamo samo naših src za Gospoda, ki prihaja, ampak jim odpira »dostop do svetišča ... po novi in živi poti, ki nam jo je odprl skozi zagrinjalo, to je skozi svoje meso« (Heb 10,19 sl.). Kakršne so že »zakramentalne enote«, ki so jih liturgična izročila obdržala pred veliko evharistično molitvijo, nas Duh uvaja v resničnost, ki je Kristusovo telo. Vodi nas v globino svojega načrta ljubezni in nam omogoča, da se dotaknemo brezna smrti iz poslednjih časov, kamor Vstali prihaja iskat vse ljudi: »ker je vzljubil svoje, jim je izkazal ljubezen do konca« (Jn 13,1). To je pomen veroizpovedi (*Credo*), ki povezuje skupnost v veri v Sveto Trojico in v njeno ojkonomijo odrešenja, to je tudi pomen predstavitve darov in še zlasti sprevoda z darovi kot Kristusovega vhoda v novi Jeruzalem, prav tako pomen poljuba miru, znamenja občestva v ljubezni, h kateri nas Gospod priteguje.