

CIRIL SORČ

Izničenje – vsemogočnost ponižnosti

»Kenoza« (izničenje) je pojem, ki nas najprej spomni na ponižanje (ponižnost) in sestop navzdol. Zato je ta izraz nekako »nepriimeren« za Boga kot najvišje, presežno bitje, saj v kenozi zasledimo neko nepopolnost, prigodnost in pomanjkljivost. Zato je vnašanje tega pojma v govorico o Bogu zelo občutljivo, saj moramo najprej razmejiti pomen tega izraza ko ga nanašamo na Boga in ko ga uporabljamo za opis človeškega izkustva. Tu moramo v najvišji meri upoštevati jezik analogije, ki nas spominja na podobnost, za katero pa se skriva še večja nepodobnost (prim. DS 806). Dokler imamo pred očmi vzvišeno nedostopnega in apatično samozadostnega Boga, ni mesta za kenozo. Ta prejme svojo domovinsko pravico v krščanskem Bogu, v troedinem Bogu. Bog je stopil v zgodovino že s stvarjenjem, nato z izvolitvijo in zavezo z izraelskim ljudstvom, najbolj nepreklicno pa z učlovečenjem Božjega Sina, ko ga prepoznamo kot Boga, ki se zavzema za svet in človeka. Njegova zavzetost pa pride do najvišjega izraza v velikonočnem dogodku Jezusove smrti in vstajenja. Zato moremo govoriti o »trpečem Bogu« samo v luči razodetja ali v jeziku, ki je odprt in oplemeniten s svetopisemskim sporočilom. Tega se jasno zavedajo zlasti nekateri sodobni teologi. V nadaljevanju bomo prisluhnili zlasti Hansu Ursu von Balthasarju in evangeličanskemu teologu Jürgenju Moltmannu.¹

Kenoza – udejanjena ljubezen

Izhodišče kenoze je v troedinem Bogu, ki biva in se podarja za druge. Kenoza Boga je zakoreninjena v Bogu samem. Od tu izhaja

vsako sklanjanje, izhajanje iz sebe, naravnost, usmerjenost na drugega, podarjanje, sprejemanje. Bog biva na kenotični, občestveni in trinitarični način. Ta spust navzdol gre do konca. K temu ga navaja njegova narava, ki je ljubezen. O tej »kenotični« naravi Boga, ki je ljubezen, razmišljajo »teologi križa«. Von Balthasar skuša utemeljiti kenozo v prvotni kenozi (Ur-kenose). Moltmann pa razvija svoj nauk o Božjem trpljenju na temelju Božjega patosa in sočutja.

Življenje v kenozi se nadaljuje vse do pokorščine do smrti na križu. Ta pokorščina je kenotični prevod njegove večne sinovske ljubezni do »vedno večjega« Očeta.² Tukaj vidi von Balthasar novo podobo Boga, ki ni v prvi vrsti »absolutna mogočnost«, temveč »absolutna ljubezen« (ali »mogočnost ljubezni«), »čigar suverenost se kaže ne v oklepanju tega, kar mu je lastno, temveč v zapustitvi le-tega.«³ Kristus v svoji skrajni ponižnosti ostaja med nami do konca sveta v evharistiji, kar Balthasar imenuje »*evharistična kenoza*«. ⁴

Von Balthasar se sooči z drugimi teologi glede vprašanja kenoze in zavzame do njih kritičen odnos, vendar sprejme tisto, kar mu pomaga doreči njegov pogled na kenozo ali ga osvetljuje. Tako se strinja z Bulgakovom, da je poslednja predpostavka kenoze »nesebičnost oseb« kot čistih odnosov v troedinem življenju ljubezni; neka načelna kenoza je podana s stvarjenjem kot takšnim, ker Bog od vekomaj sprejema odgovornost za uspešnost stvarstva (tudi ob človekovi svobodi) in »računa« v svojem predvidevanju greha tudi s križem. Von Balthasar navaja Bulgakovovo misel: »Kristusov križ je zapisan v vesoljstvo že takoj, ko je bilo ustvarjeno.«⁵

Ker je Bog večna ljubezen, ki se neskončno podarja, se mu ni potrebno spreminjati, da bi ostal zvest samemu sebi, in hkrati v pogojih brezsrčnosti greha ostati ljubezen (nespremenljivost Boga). »Če je greh z odklonitvijo ljubezni rodil človekovo 'bolečino', ki se je v nekem smislu raztegnila na vse stvarstvo, vstopa Sveti Duh v človekovo bolečino in kozmično bolečino z novim izlitjem ljubezni, ki odrešuje svet. Tukaj imamo paradokso skrivnost ljubezni: V Kristusu trpi Bog (prim. Janez Pavel II., *Okrožnica o Svetem Duhu*,

39). Bog ne potrebuje greha, da bi predstavil svojo veličino. Ker obstaja greh, se izraža Božja ljubezen v tem, da premaguje greh. Zato je postal križ simbol ljubezni, preko katere si ne moremo zamišljati še večje.

Hans Urs von Balthasar najde skupni jezik z J. Moltmannom (in drugimi protestantskimi teologi) glede Kristusovega križa, ki pomeni odločilno odprtje Svete Trojice: križ in Sveta Trojica spadata skupaj. Strinja se tudi s K. Rahnerjem (in drugimi katoliškimi teologi) v trditvi, da ima pri nauku o troedinem Bogu metafizična govorica svoje mesto ali da sta obe govorici druga na drugo naravnani. Prisluhne pa tudi pravoslavni teologiji, še posebej njenemu pomembnemu predstavniku S. N. Bulgakovu in njegovemu pojmovanju trinitarične kenoze, ki vključuje sofijološke in antinomične prvine.

Tudi Moltmannovega pojmovanja kenoze ne moremo pravilno razumeti brez poznanja njegove trinitarične teologije. Čeprav Moltmann sam izraza kenoza ne uporablja pogosto,⁶ prepoznamo njegovo vsebino v šekinah⁷, teologiji križa, Božjem trpljenju, križanjem Bogu. »Kenoza Boga, ki se začinja s stvarjenjem sveta, doseže v učlovečenju Sina njeno dokončno podobo.«⁸ Tukaj postanemo pozorni na dejstvo, da Moltmann povezuje kenozo predvsem z Božjim približevanjem in poseganjem v stvarstvo in zgodovino.

Bog je tako zelo ljubil svet

V tem stavku je poudarek na prislovu »tako«. Ta izraža dvoje: takšnost ali način ljubezni, ki jo ima Bog do nas, in njeno intenzivnost: *tako zelo* (prim. Jn 3,16)! Božje trpljenje ne izhaja iz moči, ki jo ima ustvarjeno bitje, da ga rani, temveč iz moči njegove ljubezni, ki postane nemočna v odnosu do človeške svobode. Pred Božjim trpljenjem je aktivno-svobodna odločitev volje, tako da v bistvu Boga greh ne zadene, temveč Bog pusti, da ga zadene. Balthasar skuje besedno zvezo »nadaktivna pasivnost« (über-aktive Passivität)⁹ in zatrjuje v okviru teološke pasiologije: »Njegovo trpljenje ni

nikakršno golo trpljenje, temveč nad-aktivnost.«¹⁰ Trpljenje ljubezni ni zgolj trpna prizadetost, temveč aktivna prepustitev samega sebe prizadetosti. Ljubezen in trpljenje spadata skupaj. Ko govorimo o trpljenju Boga, ne mislimo na trpljenje v smislu grškega »patosa«, temveč na svobodno izbiro »trpljenja ljubezni« (passio caritatis).

Dogodek na Golgoti sega v najglobljo notranjost Boga in tako za zmeraj prevzame trinitarično življenje Boga. O Kristusovi smrti na križu moremo govoriti o takšnem kenotičnem dogodku, ki se je zgodil »pro nobis« in »pro mundo« samo, če najprej priznamo njegovo trinitarično razsežnost. Nič takšnega namreč ni, na kar ne bi bil troedini Bog pripravljen, toda ne v smislu samozavarovanja, temveč v smislu samodarovanja. Ne da se umakne, temveč da vstopi v izziv zla in ga notranje preoblikuje.

Križ Boga ne skriva ali napravlja neverodostojnega, še več, križ ga v očeh vere šele prav odkrije, ga napravi verodostojnega in vrednega spominjanja. Hans Urs von Balthasar je poskušal to krščansko temeljno prepričanje vzeti teološko resno, ko je hotel na križu Jezusa Kristusa razbrati in od tam naprej razmišljati, kako je Bog ljubezen. Jezusova smrt je paradokсно znamenje, ki razodeva logiko Božje ljubezni: Smrt kot konec postane izrazno sredstvo neskončne ljubezni.¹¹ »Odpoved 'Božji podobi' in sprejetje 'podobe hlapca' z vsemi posledicami ne prinaša nikakršne samoodtujitve v trinitarično življenje Boga: Bog je dovolj božji, da more postati skozi učlovečenje, smrt in vstajenje v pravem in ne zgolj navideznom smislu, to, kar je kot Bog od vedno.«¹² Tako je Kristusov križ izraz k človeku obrnjene, kenotične Božje ljubezni. Pri tem moramo poudariti, da se je Bog razodel in izkazal kot »Bog živih«, kot Bog življenja, in to prav v dogodku smrti Jezusa iz Nazareta. »Oče in Sveti Duh imata svoj delež pri Sinovem trpljenju. Vsi trije so pokorni zahtevi ljubezni njihove skupne biti,« zapiše menih vzhodne Cerkve. In nadaljuje: »Križ je bil v Božjem srcu, še preden je bil postavljen zunaj jeruzalemskih zidov. Leseni križ so odstranili. Tisti, ki je bil v Božjem srcu, ostane.«¹³

Zavedati se moramo, da je tisti, ki je nezadržno in neprestano živel in deloval iz Očetove bližine, sprejel nase smrt v največji

zapuščenosti od Boga, in sicer pod soteriološkim predznakom *pro nobis*. »Samopodaritev« Sina v smrti nam pove: tukaj se dogaja v ojkonomiji (zgodovini odrešenja) tisto, kar se od vedno dogaja v imanentni (notranji) skrivnosti Boga. Izključno namestništvo Jezusa Kristusa pa mora postati vključujoče. Objektivno odrešenje mora biti posredovano vsakemu človeku. To pomeni, da mora človek sam postati udeležen pri odrešenjskem dogajanju. Tu je odločilno posredovanje Cerkev.

Križ v srcu Svete Trojice

Sveto Trojico je mogoče razumeti samo v Jezusu Kristusu in prav v njegovem trpljenju se Sveta Trojica razodeva. Moltmannovo tezo bi mogli takole izraziti: Teologija križa mora biti nauk o Sveti Trojici in trinitarčni nauk mora biti teologija križa, kajti drugače ne moremo v polnosti razumeti učlovečenega in križanega Boga. Drugo poglavje dela *Trinität und Reich Gottes* (Trojica in Božje kraljestvo) ima značilen naslov *Trpljenje Boga*. Tu se Moltmann naslanja na prejšnja dela, predvsem na knjigo *Križani Bog* in razvija tam predstavljeni nauk o trpljenju Boga. Za tako obravnavo problema mora zavreči pojmovanje grške filozofije o Bogu, ki je nesposoben trpljenja, ter nominalistično in idealistično filozofijo. Moltmann pravi: »Čim bolj prihaja do izraza aksiom o netrpljivosti v nauku o Bogu, tem težje je Boga istovetiti s Kristusovim trpljenjem.«¹⁴ Da razumemo Kristusovo trpljenje, ga moramo razumeti kot trpljenje Boga, ki se zavzema za nas in se v svoji kenotični naravi odpoveduje sebi. Moltmann poudarja, da gre pri Bogu za aktivno trpljenje, za prostovoljno odprtost zavzemajoče se ljubezni in sotrpjenja. To pomeni pravzaprav prekipevanje Božjega bitja. In samo tako je Bog trpljiv. Moltmann trdi, da teologija Božjega trpljenja in kenoze sloni na temeljnem stavku Svetega pisma: »Bog je ljubezen« (1 Jn 4,16).

Sin razodeva Sveto Trojico in ta je navzoča v Jezusovi zgodovini. »Nova zaveza govori o Bogu tako, da govori o odnosih med

Očetom, Sinom in Svetim Duhom, ki so odprti svetu.«¹⁵ Ker so izrečni trinitarični obrazci v Novi zavezi izrecno krstni obrazci (Mt 28,19), je teologija Svete Trojice tesno povezana s teologijo krsta. Po krstu je namreč človek privzet v notranje življenje Svete Trojice. V krstu se soočimo z božjo Trojico kot v prihodnost odprto, eshatološko zgodovino Boga. »Enota« Očeta, Sina in Svetega Duha torej ni zaprta, ampak odprta enota, in sicer za zedinjenje z verujočimi, s človeštvom in celotnim stvarstvom.¹⁶ Eshatološka prihodnost, ko bo Bog »vse v vsem« (1 Kor 15,22.23), bo tudi notranji trinitarični dogodek, ki se bo izražal takole: Oče podvrže vse Sinu, ta preda spolnjenno kraljestvo Očetu, Sin pa se končno sam podvrže Očetu (109).¹⁷

V knjigi *Trinität und Reich Gottes* spregovori Moltmann predvsem o »skrivnosti Trojice«, in to predvsem o njeni enosti. Ko zavrne nekatere pristope k temu vprašanju, postavi svoje izhodišče in tezo. Izhajati moramo iz božje zgodovine, kakor se ta izraža v Svetem pismu. Iz tega bibličnega izhodišča, pravi Moltmann, se kaže enota treh oseb kot priobčljiva in kot odprta, vključujoča enota.

V šestem in zadnjem poglavju omenjenega dela išče Moltmann pravo »podobo kraljestva svobode«, ki bi ustrezalo Božjemu kraljestvu in pravilnemu nauku o Sveti Trojici. Najprej zavrne politični monoteizem in klerikalni monoteizem kot vzorca tega kraljestva. Krščanskemu nauku o Sveti Trojici bi ustrezal nekakšen socialni personalizem ali osebnostni socializem. Navdušuje se nad naukom opata iz Kalabrije Joahima iz Fiore o treh kraljestvih in ga jemlje kot vzorec, ko govori o kraljestvu Očeta, Sina in Svetega Duha.¹⁸

Kristusovo trpljenje je tudi Božje trpljenje zato, ker se po njem zavzame za nas in nas rešuje prav tam in takrat, kjer bi se prepuščeni samim sebi morali pogrezniti v nič: Bog je torej za nas. Končno je Kristusovo trpljenje tudi Božje trpljenje zato, ker iz njega izvira novo stvarjenje vseh stvari: mi smo iz Boga.¹⁹ V skrivnosti Kristusovega darovanja na križu se razodeva skrivnost Boga samega. To je skrivnost Trojice, odprte svetu, času in človeku. Je skrivnost podarjajoče se Božje ljubezni.

Velikonočna skrivnost – tako Bog ljubi

Velikonočna skrivnost je središče odrešenjskega dogodka in vedno živi kraj razdajanja trinitanične ljubezni ljudem. Tukaj so podana »merila« odrešenjske kenoze. Velikonočni dogodek je postal »zibelka kristologije« (R. Schnackenburg) in »izhodišče edinstvenega krščanskega razumevanja Boga«. ²⁰ Dogodek Jezusovega vstajenja od mrtvih je izhodišče krščanskega delovanja, je nov začetek, ki nosi v sebi vse tisto, kar je značilno za vero v Kristusa v vsej njegovi enkratnosti. Trinitarična veroizpoved, ki je absolutno svojstvena in izvirna vsebina te vere, ni nič drugega kakor razvitje tega, kar nam je bilo podarjeno v velikonočni skrivnosti. ²¹

Govorica o križu kot zgodovinsko-odrešenjskem dogodku, ki ima globoko teološko vsebino, temelji na velikonočni veri, ki vidi v zapuščenemu Jezusu na Golgoti edinorojenega Božjega Sina, ki se je daroval Bogu za odrešenje ljudi. Izhajajoč iz izkustva velikonočnega jutra moremo trditi, da je skrivnost križa tesno povezana s skrivnostjo Svete Trojice in da je ta dogodek najbolj značilno samorazodetje Boga v zgodovini odrešenja. Prav zato je skrivnost križa tudi posebej primerna pot k odkrivanju globin notranjega Božjega življenja. O tem lepo spregovorita dva papeža. Sveti Janez Pavel II. pravi: »V poveličanju Božjega Sina je križ še vedno navzoč, tisti križ, ki – po vsem mesijanskem pričevanju Boga-človeka, ki je na njem pretrpel smrt – govori in nikoli ne neha govoriti o Bogu-Očetu, ki je vedno zvest svoji večni ljubezni do človeka, saj 'je tako ljubil svet' – to je človeka na njem –, 'da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak imel večno življenje' (Jn 3,16). Verovati v križanega Sina pomeni 'videti Očeta, pomeni verovati, da je v svetu navzoča ljubezen in da je ta ljubezen močnejša od vsemogočnega zla, v katero so potopljeni človek, človeštvo in svet« (okr. O Božjem usmiljenju, 7,6).

Papež Benedikt XVI. pa zapiše: »Človek je tako dragocen Bogu, da je on sam postal človek, da bi mogel s človekom so-trpeti, povsem resnično, kakor nam je pokazano v Jezusovem pasijonu, trpljenju. Iz tega je v vse človeško trpljenje stopil Sotr-

peči, Sonoseči: v vsakem trpljenju je iz tega navzoča *con-solatio*, tolažba sotrpeče Božje ljubezni in s tem je vzšla zvezda upanja« (okr. Rešeni v upanju, 39).

V življenju Jezusa Kristusa je Sveta Trojica neprestano navzoča. Njeno razodevanje se nekako stopnjuje in doseže svoj vrh v velikonočni skrivnosti Jezusovega trpljenja, smrti in vstajenja. Na Jezusovem križu in v njegovi smrti vidimo na delu vso Trojico. Že ob spremenitvi na gori Jezus pokaže, da mora iti v svojo slavo (Lk 24,26) po poti križa. V tej podaritvi, v kateri so dejavno udeležene vse tri Božje osebe, se najbolj razodene njihova stalna daritvena naravnost. Vstajenje je zavzetje stališča živega Boga do svojega Maziljenca v Svetem Duhu, in sicer v razmerju do preteklosti križa: brez križa je dogodek obuditve Križanega nedoumljiv. Smemo reči, da je brez križa vstajenje prazno; kakor tudi: brez vstajenja je križ slep, brez prihodnosti in upanja. Če je torej vstajenje trinitarični dogodek, je v enaki meri tudi križ. Kar se je izvršilo na Golgoti, sega v globine Boga samega in zato prežema trinitarično življenje Boga za vedno. Kristusov križ *ostane*, vendar ne kot znamenje poraza, temveč kot dokaz Božje ljubezni in zmage! Balthasar nam predvsem prikaže nastavke za križ v večni Božji kenozii, medtem ko se Moltmann potrudi opozoriti na ostajanje križa v troedinem Bogu in dejavni navzočnosti Boga pod vsemi križi do konca časov. V središču Svete Trojice stoji po krščanskem pojmovanju vedno križ, kajti prav ta na poseben način razodeva srce troosebnega Boga, srce, ki bije za celotno njegovo stvarstvo.²² O Kristusovi smrti na križu moremo govoriti kot o tistem kenotičnem dogodku, ki se je izvršil »pro nobis« in »pro mundo« samo tako, če najprej priznamo njegovo trinitarično razsežnost.²³

Pot v podzemlje

Dovršitev poslanstva sklene končno Jezusova »pot k mrtvim«. Globlje kot Sin ni nihče prodril v stanje peklenškega bivanja. Zato nadaljuje von Balthasar s Tomažem Akvinskim: »Zapuščenost med

Očetom in križanim Sinom je globlja, bolj smrtonosna kot vsaka možna, časovna ali večna zapuščenost nekega ustvarjenega bitja od Boga. Kajti, če je na križu privzet in spravljen vsak greh, ki je bil storjen na svetu, potem tudi tisti, ki po svojem bistvu prinaša 'drugo smrt' (Apd 21,8; Jak 1,15), tako da mora biti križ postavljen na konec pekla.«²⁴ Upanje za vse temelji po Balthasarjevem prepričanju samo v »najglobljem osebnem zavzemanju Jezusa Kristusa, ki je na križu in v descensusu vzel nase stanje greha, smrti in pekla, da bi bil 'pogubljenim' blizu kot rešitelj.«²⁵ Ratzinger poudarja: »Kristologija sega onstran križa, onstran trenutka, ko je Božja ljubezen postala otipljiva, vse do smrti, vse do molka in do zatemnitve Boga. Ali se potem še moremo čuditi, če sta Cerkev in življenje posameznika vedno znova privedena v to uro molka, v pozabljeni in odrinjeni člen vere 'šel pred pekel'?«²⁶ V Posinodalni apostolski spodbudi *Verbum Domini* papež Benedikt XVI. nadaljuje isto misel: »Kakor kaže Kristusov križ, govori Bog tudi s svojim molkom. Izkuštvu oddaljenosti Vsemogočnega in Očeta je odločilna postaja na zemeljski poti Božjega Sina, učlovečene Besede« (prim. *Verbum Domini* 21).

Vse izjave o peklu moramo tako razumeti v »funkciji Kristusovega dogodka«. V veliki spoštljivosti in hkrati upanju piše von Balthasar naslednje besede: »Svoboda ustvarjenih bitij je spoštovana, Bog pa jo ob koncu Jezusovega trpljenja sprejme in še enkrat privzame ('inferno profundior': Gregor Veliki). Samo v absolutni šibkosti hoče Bog posredovati od njega ustvarjeni svobodi dar ljubezni, ki odpira vsako ječo in rešuje iz vsake zakrknjenosti: In to v notranji solidarnosti s tistimi, ki zavračajo sleherno solidarnost«²⁷.

Na Kristusovem križu, ki vključuje pekel, se razodeva Sveta Trojica: v največji ločitvi Boga od Boga postane prepoznavna drugačnost v Bogu, katero premošča Duh in jo spreminja v največjo edinost ljubezni ter utemeljuje upanje za vse. Zapuščenost Jezusa na križu je »pogoj« za vstop v pekel – kraj radikalne brezodnosnosti (»biti osamljen kakor drugi, med drugimi in skupaj z drugimi«, *Mit-Einsam-sein!*²⁸ In prav »njegova izmeritev poslednje globine je to, kar je bilo 'ječa', preoblikovala v 'pot'«.

Odrešenjski vstop Sina v svet in v kraljestvo mrtvih, ima svojo dovršitev v »poti« k Očetu. Toda ne brez nas! Brez poveličanja bi se drama sprevrgla v polomijo. Eno pa ostane: kenoza v večnosti ne bo izgubila na dramatičnosti, kajti večno, ljubeče podarjanje ima trinitarične razsežnosti in je tako neizčrpno. Po *prakenozi* imanentne Trojice na večnem začetku in po *odrešenjski kenozi* v stvarjenju in zgodovini prihaja *poveličanjska kenoza* v dinamiki večne prihodnosti.

Kenoza ne ogroža »božjosti Boga«, temveč je njen najvišji izraz in uresničitev! Balthasar se približuje Bulgakovu, ki v samoizrekanju Očeta v rojevanju Sina vidi prvo znotrajbožjo, znotrajtrinitarično kenozo, ki je podlaga vsemu; v tem rojevanju se Oče brez zadržka razlasti svoje božjosti in jo prilasti Sinu. Med Bogom in človekom ni nobene tako velike razdalje, ki bi preseгла razdaljo med Bogom in Bogom. Tukaj vidim mesto teologije *zapuščenega Jezusa*! V tej zapuščenosti moremo prepoznati do konca izpeljano kenozo Božje ljubezni. Tako Bog ljubi! Na križu, v njegovi »uri«, Jezus v vsej polnosti razodene svoj »nauk« o Bogu. Jezusova zapuščenost na križu odvzame nihilizmu iz rok še zadnji adut! Zapuščeni Jezus (njegovo izničenje) je nasprotje, antiteza nihilizmu. Jezusov krik. O tem »kriku« zapuščenega Jezusa je v našem času nadvse zavzeto in prepričljivo spregovorila Chiara Lubich²⁹; na križu: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« (Mr 15,34) predstavlja razdaljo v samem Bogu. Sergej Bulgakov spregovori o »izničenju božanstva.«³⁰ Človek se ne more tako oddaljiti od Boga, da bi izstopil iz območja Božje ljubezni. On, ki je Božji Sin, ki prihaja iz Očetovega naročja, preživlja na križu Očetovo zapuščenost, se napravi za nič, da bi nas naredil deležne pri Vsem.³¹ V razsežnosti Bulgakovovega pojmovanja kenoze se je temeljito poglobil Piero Coda v delu *L'altro di Dio*.³² Njegova teza je, da je »drugi od Boga (tisti, ki ni Bog) ustvarjen po merilih Drugega v Bogu!« Tako moramo razumeti tudi nauk Chiare Lubich o *zapuščinem Jezusu* le *znotraj* nauka o Sveti Trojici.³³

»Izročanje« – razkritje kenotične narave troedinega Boga

Za odrešitveni pomen Kristusove smrti na križu pa je velikega pomena glagol »izročiti« (paradidonai),³⁴ katerega uporabljajo sve-topisemski pisatelji, ko opisujejo ta dogodek. Kot opozarja H. U. von Balthasar, si moremo zamisliti teologijo o »izročnem« Kristusu samo v trinitaričnem smislu. In izraz »izročiti« moramo razumeti v polnem pomenu; ne smemo ga oslabiti v »poslati« ali »podariti«. »Tu se je zgodilo to, kar Abrahamu ni bilo treba storiti z Izakom.«³⁵ Prav zaradi neločljive enote treh Božjih oseb v njihovem notranjem življenju, so popolnoma edine tudi v njihovem delovanju navzven: pri stvarjenju in v zgodovini odrešenja, katera doseže svoj vrh v velikonočnem dogodku smrti in vstajenja Jezusa Kristusa. Izročanje je tako izraz kenotične narave vseh treh Božjih oseb.

Prva je Sinova izročitev samega sebe, kar je jasno izrazil Pavel: »Kolikor pa zdaj živim v telesu, živim v veri v Božjega Sina, ki me je vzljubil in dal zame samega sebe« (Gal 2,10; prim. 1,4; 1 Tim 2,6; Tit 2,14); »živite v ljubezni, kakor je tudi Kristus ljubil nas in je dal sam sebe za nas Bogu v blagodišečo daritveno žrtev« (Ef 5,2; prim. 5,25). Učlovečeni Božji Sin se izroča svojemu Bogu in Očetu iz ljubezni do nas in namesto nas. V tej izročitvi je povzeta v najbolj dovršeni obliki Jezusova nadomestniška izročitev Očetu in v luči velike noči moremo v tej izročitvi v minljivem času prepoznati večni odnos neskončnega samopodarjanja, katerega živi Sin z Bogom – svojim Očetom. V dogodku izročitve ni Sin zgolj objekt, ampak tudi in predvsem subjekt. Njegovo trpljenje in smrt sta bila *passio activa*, zavestno sprejeta pot kenoze, izničjenja. V podobi popolne kenoze zasije veličastvo Boga (prim. 2 Kor 4,6), v »Ecce homo« »Ecce Deus«.³⁶ Sinova »izročitev« samega sebe v smrt nam pove: tu se v ojkonomiji (v zgodovini odrešenja) udejanja tisto, kar se dogaja v imanentni (notranji) skrivnosti Boga samega, namreč tisto nezadržno podarjanje, ki je v notranjem življenju troedinega Boga vir neskončne blaženosti, v podarjanju navzven, svojemu stvarstvu, pa tudi vir »bolečine«, ki pa (tako da je sprejeta) ustvari »biser« odrešenja. Tudi vzklik umirajočega Jezusa

je znamenje brezna bolečin in zapuščenosti, katero je hotel Sin vzeti nase, da bi tako vstopil v celotno trpljenje sveta ter ga s tem privedel k spravi z Očetom. Pritrditi moramo tistim, ki pravijo, da je Jezusov vzклик: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« (Mr 15,34; prim. 27,46), najstrašnejši krik, ki se je kdajkoli dvigal proti nebu. K tisti »ljubezni do konca« spada tudi izpitje grenkega keliha zapuščenosti, katerega mu je pripravil Oče: »Ali naj ne izpijem keliha, ki mi ga je dal Oče?« (Jn 18,11). Torej, popolna skladnost z Očetom in njegovim odrešenjskim načrtom (prim. Janez Pavel II., *Dominum et vivificantem* 41,3).

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

prijatelje. Vi ste moji prijatelji... Vas pa sem imenoval prijatelje, ker sem vam razodel vse, kar sem slišal od svojega Očeta« (Jn 15,13). Moltmann in Balthasar navajata znano Origenovo mesto: »Ipse Pater non est impassibilis,« pri čemer se strinjata z Origenom, da je Očetovo trpljenje trpljenje ljubezni (passio caritatis).³⁷

Križ pa ni samo Sinov in Očetov dogodek, ampak prav tako dogodek Svetega Duha. Če Balthasar vidi v Svetem Duhu tistega, ki premaguje »ločitev« v Bogu, pa se zdi, da Moltmann pušča to »razdaljo« odprto, kar mu narekuje njegov ojkonomski pristop in nauk o »odprti Trojici«. ³⁸ Najvišje izročitveno dejanje je žrtvena daritev, kenoza Duha, kakor je to povzel evangelist Janez: »Sklonil je glavo in izdihnil (izročil duha)« (Jn 19,30).³⁹ V stari zavezi je večkrat govor o »ognju z neba«, ki je sežgal darove, ki so jih ljudje darovali (prim. 3 Mz 9,24; 1 Kr 18,38; 2 Kron 7,1). Podobno lahko rečemo, da je Sveti Duh »ogenj z neba«, ki deluje v najgloblji skrivnosti križa. »Od Očeta prihaja in k Očetu usmerja Sinovo daritev in jo vključuje v božjo stvarnost občestva presvete Trojice. Če je greh rodil bolečino, pa zdaj bolečina Boga v Kristusu, pribitem na križu, rojeva po Svetem Duhu odrešenje in poveličanje. Sveti Duh kot ljubezen in dar v nekem smislu pride v samo srce daritve, darovane na križu. Če povzamemo svetopisemsko izročilo, lahko rečemo, da to daritev použije z ognjem ljubezni, ki zedinja Očeta in Sina v občestvu Trojice« (Janez Pavel II., okrožnica O Svetem Duhu, 41). Naj bo oddaljitev grešnega človeka od Boga še tako velika, v vsakem primeru je manj globoka kakor pa tista oddaljenost od Očeta, ki se ji je podvrzel božji Sin v svojem samoizničanju (Flp 2,7) in v bridki 'zapušenosti' od Boga (Mt 27,46). Gre za vidik, ki je lasten uresničevanju odrešenja, gre za razlikovanje oseb v Sveti Trojici, ki pa so v istosti ene narave popolnoma eno in eno tudi v neskončni ljubezni.«⁴⁰ Moltmann, kateremu bi z vsem srcem pritr dil tudi Balthasar, povzame: »Če razumemo Jezusov križ kot Božji dogodek, kot dogodek, ki zadeva tako Jezusa kakor tudi njegovega Boga in Očeta, potem smo prisiljeni govoriti o Sinu, Očetu in Svetem Duhu na trinitarični način. Trinitarični nauk torej ni neobvezno razglabljanje o Bogu brez kakršnihkoli praktičnih posledic, ampak

je povzetek zgodovine Kristusovega trpljenja z vsem pomenom, ki ga ima za eshatološko svobodo vere in življenja stiskane narave... Vsebina trinitaričnega nauka je resnični Kristusov križ. Lik Križanega je Trojica«. ⁴¹ Kristusov križ je izraz ljubeče vsemogočnosti troedinega Boga. Daritvena, kenotična naravnost in volja je bila tako skupna vsem božjim osebam, da jih je v največji oddaljenosti združevala.

Kenoza v medčloveških odnosih

Bog tako ni najprej neka v sebi mirujoča in oprijemljiva realnost, temveč realnost, ki biva edinole v samopodarjanju! Ta prakenoza Boga je temelj vsake druge kenoze Boga v svetu: tako stvarjenjske kakor tudi inkarnatorične in tiste na križu. Nesebična, kenotična je pripravljenost Sina v poslušnosti sprejeti od Očeta rojstvo in poslanost v svet. Sveti Duh kot ljubezen v osebi potrjuje to kenotično ljubeče bivanje Boga. Življenje v kenozi se nadaljuje vse do pokorščine do smrti na križu. Ta pokorščina je kenotični prevod njegove večne sinovske ljubezni do »vedno večjega« Očeta. ⁴² Kenoza nam zagotavlja, da Bog ni oddaljen in nezainteresiran za svet, temveč je globoko, osebno, neposredno vključen, zavzet in angažiran za njegovo zgodovino in usodo.

Nadomestništvo, s katerim je Jezus prevzel nase trpljenje nas vseh, moremo prevzeti nase tudi mi, vse do darovanja življenja za druge. Samo tako je trpljenje in zlo tudi odstranjeno. Kenotični značaj imajo tudi *sprejetje*, *darovanjskost*, *gostoljubnost* in *spreobrnjenje* – *conversio*. Vse te »kenotične« razsežnosti so vključene in upoštevane v trinitarični duhovnosti in izkustvu.

Teologi, ki postavijo v središče svojega teološkega snovanja troedinega Boga, za katerega je značilen kenotičen značaj bivanja, so si edini, da je kenoza »sprejemljiva« in tako lastna Bogu samo, če izhajamo iz dejstva, da je Bog ljubezen. Od tu naprej se same odpirajo nadaljnje poti k trinitarnosti, dialoški, darovanjski, zavzetosti, trpljivosti itd. Te poti se najbolj konkretno združijo

v velikonočni skrivnosti Kristusove smrti in vstajenja. Mnogi prepoznavajo kenoza kot nekakšen skupni imenovalec bivanja Svete Trojice tako v njenem notranjem življenju, kakor v njenem podarjanju navzven: »Amor extasim facit, ljubezen ne dopušča, da bi ostal ljubeči sam v sebi, ampak povzroči, da gre iz sebe in se ves zlije v ljubljenega« (Dionizij Areopagita). Na temelju poglobljanja v teologijo naših teologov smemo sklepati: Iz globin, ki jih izraža kenoza v Bogu, in razdalj, ki jih zazna v zgodovini odrešenja, moramo »izmeriti« višine, v katere smo privzeti, višine poveličanske perihoreze.⁴⁴

Opombe

¹ Glej zlasti: Brian John Spence, Von Balthasar and Moltmann: Two responses to Hegel on the subject of the incarnation and 'the death of God', University of St. Michael's College, Canada 1996; Werner Löser, Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar, Herder, Freiburg 2005. Jane Elizabeth Linahan, The kenosis of God and reverence for the particular: a conversation with Jürgen Moltmann, Marquette University, Milwaukee 1998; Ciril Sorč, Gott und das Leid bei Hans Urs von Balthasar, v: Folia theol. 17 (2006), 199–225.

² Prim. Hans Urs von Balthasar, Teologija tridnevja, Mohorjeva družba, Celje 1997, 83s.

³ Isti, n. d., 34.

⁴ Isti, n. d., 87 s.

⁵ To misel S.N. Bulgakova navaja Balthasar, v: Teologija tridnevja, 41.

⁶ Najdemo ga v delu Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, Chr. Kaiser, München 1980, 133-134; Der Weg Jesu Christi, Chr. Kaiser, München 1989, 111-114.

⁷ Šekina, katero bi smeli poimenovati starozavezna kenoza, predstavlja prav Božjo udeležbo pri človekovi usodi in sprejetje trpljenja izvoljenega ljudstva za svoje. Prim. J. Moltmann, Der Geist des Lebens, Chr. Kaiser, München 1991, 60-64.

⁸ J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes, 133.

⁹ Hans Urs von Balthasar: Theodramatik III: Die Handlung, Einsiedeln, Johannes Verlag 1980, 212; prim. isti 1979, 67-70.

¹⁰ Hans Urs von Balthasar, Theodramatik II. Die Personen des Spiels 2. Teil: Die Personen in Christus. Einsiedeln Johannes Verlag 1978, 102 s.; prim. Thomas Rudolf Krenski, Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasar, Johannes Verlag, Einsiedeln 1990, 231.

¹¹ Prim. Hans Urs von Balthasar, Theodramatik. Das Endspiel, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983, 218–222; 223–243.

- ¹² Hans Urs von Balthasar, *Teologija tridnevja*, 188.
- ¹³ *Menih vzhodne Cerkve, Preprosti pogledi na Odrešenika*, Kartuzija Pleterje, 1979, 102.
- ¹⁴ J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes, Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*, Chr. Kaiser, München 1980, 37.
- ¹⁵ J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 80.
- ¹⁶ *Prim. Isti*, n. d., 106.
- ¹⁷ *Prim. Isti*, n. d., 109.
- ¹⁸ *Prim. Isti*, n. d., 229.
- ¹⁹ *Prim. J. Moltmann, Der Weg Jesu Christi*, 202.
- ²⁰ B.J. Hilberath, *Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen*, Matthias-Grünewald, Mainz 1990, 24.
- ²¹ *Glede odnosa med velikonočnim dogodkom in Sveto Trojico v današnji teologiji prim. P. Coda, Evento pasquale. Trinita e storia*, Rim 1984.
- ²² J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 195.
- ²³ *Prim. H. U. von Balthasar, Teologija tridnevja*, 183; P. Martinelli, *La morte di Christo come rivelazione dell' amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, 355–366.
- ²⁴ Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik III: Die Handlung*, Johannes Verlag Einsiedeln 1980, 461.
- ²⁵ J.-H. Tüek, *Der Abgrund der Freiheit*, v: M. Striet – J.-H. Tüek (Hg.), *Die Kunst Gottes verstehen*, Vreiburg-Basel-Wien, Herder 2005, 110.
- ²⁶ Joseph Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, MD, Celje 2005, 220.
- ²⁷ Hans Urs von Balthasar, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Johannes Verlag Einsiedeln 1974, 408 s.
- ²⁸ H. U. von Balthasar, *Teologija tridnevja*, 150.
- ²⁹ Chiara Lubich, *Krik*, Ljubljana, Novi svet, 2001.
- ³⁰ Sergej Nikolajevič Bulgakov; *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, Città nuova, Rim 1990, 381-382.
- ³¹ Chiara Lubich, *Krik*, 41.
- ³² *Prim. Coda, L'altro di Dio: Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città nuova, Rim 1998; *Coda, Il Logos e il nula*, Roma 2003, 375.
- ³³ *O zapuščenem Jezusu v zgodovini, tudi pri Chiari Lubich*, glej Coda 2003.
- ³⁴ J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 194-203; *Der gekreuzigte Gott*, 228-236; H.U.von Balthasar, *Teologija tridnevja*, 98-103; *prim. W. Popkes, Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, Zürich 1967.
- ³⁵ H.U.von Balthasar, *Teologija tridnevja*, 109.
- ³⁶ *Isti*, n. d., 109.
- ³⁷ *Prim. T. R. Krenski, Passio Caritatis*, 266-267; J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 200–201.
- ³⁸ *Prim. Isti*, n. d., 205–206.
- ³⁹ *Prim. H.U.v. Balthasar, Teologija tridnevja*, 117.

⁴⁰ Mednarodna teološka komisija, Nekatera vprašanja iz kristologije, IV čl. 8, v: Bogoslovni vestnik 41 (1981), 106.

⁴¹ J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, 232-233; prim. E. Jünger, Dio, mistero del mondo, 447.

⁴² Prim. H.U.von Balthasar, Teologija tridnevja, 83 s.

⁴³ Prim. Isti, n. d., 34.

⁴⁴ O perihoretični razsežnosti kenoze gl. Ciril Sorč, V prostranstvu Svete Trojice, Družina, Ljubljana 2006, 129–144.