

Trinitarizacija kot inkulturacija odrešenjske zgodovine

Kultura je nosilka sporočila, ki pomembno oblikuje življenje posameznika, pa tudi določene skupnosti. Obe, kultura in sporočilo, stopita v tesen odnos medsebojnega bogatenja. Predvsem je vsebina tista, ki daje kulturi vsebino, kultura pa tista, ki tej vsebini posreduje podobo. Inkulturacija vere ne pomeni prilagoditve vse do izgube njene identitete, temveč predstavlja nagovor konkretnega človeka in povabilo na novo pot, na katero se bo podal po odločitvi in spreobrnjenju. Človeka ne iztrga iz njegovega življenjskega okolja, marveč ga v to na nov način vključuje, tako da prejme njegovo življenje novo vsebino, nove razsežnosti in nov smisel. Sporočilo, ki ni vcepljeno v določeno kulturo, ki se ne inkulturira, ostane nerodovitno; kultura brez vsebine pa ostane prazna, nesporočilna. Tako je krščansko sporočilo o odrešenju tisto, ki se more uresničiti v vseh kulturnih okoljih. "Vera zori skozi stoletja in prek sprejemanja različnih kultur, s katerimi uspe ustvariti življenjsko strukturo, interakcijo človeka s samim seboj, s sosedom, s svetom, z Bogom," poudarja Franc Rode v knjižici *Vera in kultura*.¹ Evangelij, ki je za vse ljudi, postane v posamezniku življenjski program. Tukaj nameravam opozoriti na nekaj pomembnih razsežnosti krščanstva, ki imajo svoj temelj v Bogu samem, svojo konkretno podobo in vpliv pa realizirajo v vsakokratnem času in posameznem človeku: gre namreč za dokončno uresničenje – zveličanje človeka. Katekizem katoliške Cerkve nam v eni potezi predstavi veliki načrt kateheze, krščanskega oznanila, ki je za vse ljudi in vse

čase: "Privesti ljudi 'v občestvo z Jezusom Kristusom in do globoke domačnosti z njim; on edini nas more privedi k Očetovi ljubezni v Duhu in nas napraviti deležne življenja Svede Trojice'" (KKC 426). Na tem mestu bom začel s trinitaričnostjo, ki ima za posledico trinitarizacijo. To bo tudi rdeča nit mojega prispevka.

Trinitarizacija

Trinitarizacija pomeni vzpostavljanje takšnih medsebojnih odnosov na medčloveški ravni, kakršni veljajo med tremi Božjimi osebami. V današnjem času so na preizkušnji odnosi na prav vseh ravneh našega so-bivanja, čeprav današnja znanost, predvsem sociološka, antropološka in psihološka znanost, vlagajo veliko truda in energije v odkrivanje in vzpostavljanje takšnih odnosov, ki bodo spleтали medčloveške vezi in ustvarjali živo občestvo. Tako je danes eno najbolj zaželenih področij študija komunikologija, vzpostavljanje medsebojnih odnosov in povezav na različnih področjih človekovega komuniciranja. Toda dokler bomo v tem gledali samo umetnost ali obrt za doseg nekaterih lastnih ciljev, bo zadeva bolj slabo obrodila. Vendar ob vseh neuspehih, ki jih doživljata današnji človek in naša družba pri vzpostavljanju rodovitnih in osrečujočih odnosov, se ne odločita za "spust" h koreninam, kjer se nahaja osnova, ki je izvirni program naših odnosov. V Njem, ki je troosebni Bog in "Bog ljubezni" (Prešeren) ter iz katerega vse izvira, se nahaja načrt in moč vsega bivajočega. Zato smo globoko prepričani,

da se prav tu skriva (odkriva) ključ do pristinih odnosov prav na vseh področjih. "Spust" v globine se nam bo še kako obrestoval pri "dviganju" v višine (Nekateri označujejo današnjo družbo kot družbo "brez korenin"!)). Iskanje, poglobljanje in upoštevanje trinitarnega načrta ni izgubljanje časa, temveč je najbolj smiselno dejanje posameznika in družbe. Tako nauk o Sveti Trojici ni samo kriterij pravovernosti, temveč predstavlja okvir, znotraj katerega moremo razmišljati o naravi človeške osebe, o odnosu med človeštvom in ostalim stvarstvom, o odnosu med nami in Bogom. Trinitarične zakonitosti so tako rekoč vgrajene v same temelje vsega bivajočega. Tako je Troedini Bog tudi vir in usmeritev, orientacija človeške komunikacije in odnosov.² Perspektiva trinitarne ontologije se pojavlja v današnji teologiji kot učinkovit model za boljše razumevanje edinosti, različnosti in pluralnosti vsega bivajočega. Reči smemo, da je ljubezen življenjski temelj sveta.³ Klaus Hemmerle poudarja, da moramo obravnavati "*sub specie Trinitatis*" ne samo Boga, ampak tudi človeka v njegovem odnosu do Boga in do bližnjega, kar je "*proprium*" krščanske vere, ki izhaja iz "trinitarne ontologije ljubezni".⁴

Trinitarno razmišljanje opušča vsakršno unitaristično mišljenje, ki zanika pluralnost na račun totalitarne edinosti, in predstavlja zdravilo zoper pluralističnost, ki izhlapi v nekakšno vseenost in se na koncu raztopi v nihilizmu. Trinitarična ontologija je povabilo k vzpostavitvi odnosa med bitjo, komunitarnostjo, darovanjem ter med enim subjektom in množtvom.⁵ Bolje rečeno: ne gre toliko za odnos med edinostjo in mnogovrstnostjo, kolikor bolj za odkritje edinosti v množtvu in množstva v edinosti (v stvarstvu govorimo o ekosistemih in o biotski raznovrstnosti). *Bit biva v odnosu*, naravnosti (relaciji), ek-sistira – biva zunaj sebe. Le tako najde samo sebe.

Hermenevtika ljubezni

Če želimo govoriti o trinitarizaciji, moramo izhajati iz hermenevtičnega načela ljubezni. Chiara Lubich zapiše: "Ker je Bog Ljubezen, je Trojica."⁶ Tako se pridružuje hermenevtiki ljubezni, ki izhaja iz najglobljega principa božjega bivanja in delovanja. Bog sam in vse, kar izhaja iz njegovih rok, je udejansena ljubezen. Ljubezen je tako temelj in gonilna sila božjega bivanja in ustvarjanja. Izhajamo iz Janezovih besed: "Kdor ne ljubi, Boga ni spoznal, kajti Bog je ljubezen" (1 Jn 4,8). Tukaj je očitno mišljeno pod izrazom "spoznanje" nekaj, kar je več kot zgolj zunanje védenje. Ljubeče oko (oculus amoris) prodre globlje: "Vidi in veruje" (Balthasar). Hugo od Sv. Viktorja pa zagotavlja: "Amor intrat, ubi cognitio foris stat!" (prim. Jn 20,3-9). V svetopisemskem pomenu predstavlja poznanje notranjo povezanost z drugim. Poznati Boga, poznati Jezusa Kristusa, vedno pomeni tudi ljubiti ga, pomeni postati eno z njim v moči poznanja in ljubezni. Torej: poznati pomeni ljubiti in samo, kdor ljubi, resnično spozna v bibličnem pomenu te besede. Jaz bi dodal: in je ljubljen. Ne moremo si namreč zamišljati, da bi ljubili druge, ne da bi se čutili globoko ljubljene, če nismo gotovi, da nas Bog ljubi. Ljubiti predpostavlja biti ljubljen! Poznanje pomeni: zavzeti odnos do poznanega, pomeni priznati in sprejeti, je zavzeto spoznanje. Iz tega spoznanja izvira večno življenje. Janez pravi: "Večno življenje pa je v tem, da spoznavajo tebe, edinega resničnega Boga, in njega, ki si ga poslal, Jezusa Kristusa" (Jn 17,3). Zato Chiara takole predstavi Jezusov odrešenjski načrt: "Jezus je vedel, da je Sveta Trojica večna blaženost. In On, Človek Bog, ki je prišel, da reši človeštvo, je želel vse svoje ljubljene pritegniti v zedinjenje Treh."⁷

Ljubezen, ki je "skupni imenovalac" bivanja Svete Trojice, tudi vzpostavlja živo vez med človekom in Bogom: "Tisti, ki živi v lju-

bezni, živi v Bogu in Bog živi v njem" (Jn 4,16). To je tisto najgloblje, k čemur je človek poklican. Kristjani izhajamo iz dejstva, da nismo mi "dohiteli" in zaobjeli Jezusa Kristusa, ampak je on nas "dohitel" in prevzel (prim. Flp 3,12). S papežem Benediktom XVI. trdimo: "Na začetku kristjanovega bitja ni neka etična odločitev ali velika ideja, ampak srečanje z nekim dogodkom, z neko Osebo, ki daje njegovemu življenju novo obzorje in s tem njegovo odločilno usmeritev" (*Deus caritas est*, 1). Vsi etični kodeksi in čudovite ideje obvisijo v zraku in so prazni, če ne temeljijo in ne izhajajo iz osebnega srečanja z njim, ki je pot, resnica in življenje.

Ratzinger v *Uvodu v krščanstvo* ugotavlja, da obstaja neko središče krščanstva. In to je načelo (princip) ljubezni.⁸ Avtor predstavi ljubezen kot hermenevitično načelo za razumevanje vsega, predvsem pa Boga in človeka. Načelo ljubezni je eminentno krščansko, v katerem pa je prostor za vsakršno njeno obliko. Tudi Ganoczy predstavlja ljubezen kot princip teologije in poudarja, da spada ljubezen k njenim temeljnim povedkom. Otmar Meufels jo imenuje "povzetek vere".⁹ Reči smemo, da je ljubezen prabeseda jezika krščanske teologije. Ko izreče kristjan besedo Bog, reče hkrati ljubezen in zato občestvo ljubečih se oseb.¹⁰ Zato velja, da je ljubezen tudi počelo, princip trinitarizacije.

V knjigi *Zazrti v Kristusa* Ratzinger opozarja na bistvene sestavine ljubezni. Ne glede na mnogovrstnost vidikov ljubezni in njenih ravni moremo kljub temu trditi, da beseda "ljubezen" označuje dej temeljne pritrditve drugemu, ko rečemo "da" naslovljencu ljubezni, ko mu rečemo: dobro je, da si – tako je Josef Pieper posrečeno opredelil bistvo ljubezni. Kdor ljubi, odkrije dobrosto biti v tej osebi, je srečen zaradi njenega bivanja – reče "da" temu bivanju in mu pritrjuje. Še pred vsako mislijo na samega sebe, že pred vsakim želenjem stoji preprosta osrečenost zaradi ek-

sistence ljubljenega, pritrjevanje temu "ti-ju". Šele v drugem momentu ljubeči odkrije, da je s tem – ker je eksistenca ti-ja dobrina – tudi moje lastno bivanje postalo lepše, dragocenejše in srečnejše. S pritrditvijo drugemu, ti-ju, sprejemem svoj jaz na novo in morem zdaj sočasno pritrditi še njemu. Da človek sploh more živeti, potrebuje ta "da".¹¹ Šele prerčenje v ljubljenosti dovrši rojstvo in odpre človeku prostor za smiselno bivanje. Iz lastnega izkustva moremo ugotoviti, kako pomembna je *sprejetost* za polno in smiselno življenje.

Znotrajtrinitarni za

Trinitarnično bivanje ni v posedovanju, marveč v dajanju, ne v "stati v samem sebi", temveč v "iti iz sebe"; z drugimi besedami, smisel bivanja se izraža v "za- oz. "k drugemu naravnem bivanju". V himni iz Pisma Filipljanom ("Čeprav je bil namreč v podobi Boga, se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom, ampak je sam sebe izpraznil tako, da je prevzel podobo služabnika in postal podoben ljudem. Po zunanosti je bil kakor človek in je sam sebe ponižal tako, da je postal pokoren vse do smrti, in sicer smrti na križu" (Flp 2, 6-8)) gre za obrat v pogledu na Boga, ki je odločilnega pomena: Bog tako ni v prvi vrsti 'absolutna moč', temveč absolutna 'ljubezen', katere suverenost se ne razodeva v oprijemanju svojega, temveč v zapustitvi le-tega. Božje izničenje (v učlovečenju) ima svojo ontično podlago v večnem Božjem izničenju, v svojem troosebnem izročanju.¹² Zgodovinsko-odrešenjski *pro nobis* križa razkriva znotrajbožji za oseb Svete Trojice. Teologija *izročitve* more zdržati samo v trinitarni zasnovanosti.¹³

Kenoza – razsežnost trinitarnične ljubezni

Teologija božjega trpljenja in kenoze sloni na temeljnem stavku Svetega pisma: "Bog je ljubezen" (1 Jn 4,16). *Kenoza* je prav v službi

posredovanja ljubezni troedinega Boga. Dejstvo, da se je večni Logos mogel odreči svoji božanskosti in se izničiti, izprazniti (prim. Flp 2,6-11), vidi Balthasar zakoreninjeno v Božji znotrajtrinitarni *“prakenozi”*: “Poslednja predpostavka kenoze je ‘nesebičnost’ oseb v notranjetrinitarnem življenju ljubezni.”¹⁴ Največja izročitev, ki postane na križu *zgodovinsko* vidna, ustreza dejstvu v bistvu Boga, ki je kot ljubezen *od vekomaj najbolj skrajna* izročitev. Balthasar postavi kenozo na absolutni začetek odrešenjskega dogajanja. Pot vse do srca božje Trojice vidi v tem, kar se je razodelo v kenozi Boga v teologiji zaveze – in od tam naprej križa. Pomembno je, da kenoza ne ogroža *“božjosti Boga”*, temveč je njen najvišji izraz in uresničitev. Balthasar se približuje Bulgakovu, ki v samozrekanju Očeta v rojevanju Sina vidi prvo znotrajbožjo, znotrajtrinitarno kenozo, ki je podlaga vsemu; v tem rojevanju se Oče brez zadržka razlasti svoje božjosti in jo prilaсти Sinu. Tako je postavljena absolutna, neskončna razdalja, znotraj katere so vključene in zajete vse možne druge razdalje, ki nastopajo v končnem svetu vse do greha (Theodramatik III, 300-301). Kenoza – to “pomanjkanje”, ta “izguba” – postane Božja “krepost”, Božja lastnost. Med Bogom in človekom ni nobene tako velike razdalje, ki bi presegla 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 krik¹⁵ na križu “Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?” (Mr 15,34) predstavlja razdaljo v samem Bogu. Sergej Bulgakov spregovori o “izničenju božanstva”.¹⁶ Človek se ne more tako od-

daljiti 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.¹⁷ V razsežnosti Bulgakovovega pojmovanja kenoze se je temeljito poglobil Piero Coda, v delu *L'altro di Dio*.¹⁸ 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 *zapuščnem Jezusu* le *znotraj* nauka o Sveti Trojici. Takšno zapuščenost more doživljati le tisti, ki je bil ljubljen, ki je bil v Očetovem naročju, ki sme reči: “Oče me ljubi” (Jn 10,17). To je zapuščenost, ki zaobjema vsakršno drugo zapuščenost. Hkrati pa postavlja koordinate odrešenjskemu občestvu. Jezusov krik “*Eloí, Eloí, lemá sabahtáni?*” je tako krik vseh utišanih, vseh žrtev nasilja in vseh zatiranih v zgodovini. K svojemu Očetu prinaša vse krike človeštva, napravi se za njihovega glasnika in s tem hoče pokazati, da človekova zapuščenost in bolečina postane tudi znotraj-božja zapuščenost in bolečina. Chiara poudarja: “Potrebno je bilo, da je Sin, v katerem smo bili zastopani mi vsi, izkusil odtrganost od Očeta. Izkusiti je moral zapuščenost od Boga, da bi mi ne bili nikoli več zapuščeni.”¹⁹ Chiarina teologija o zapuščenem Jezusu nas vodi k središču odrešenjske zgodovine: S trpljenjem na križu in krikom zapuščenosti je Jezus zedinil človeštvo z Bogom in med seboj. Na križu je vzel nase vse grehe, vse bolečine in needinosti, ter jih tako premagal. Kljub neizmerni ločitvi od Boga, ki jo je doživljal v tem trenutku, je vzkliknil: “Oče, v tvoje roke izročam svojega duha.” Tako nam je pokazal, kako se premaga vsaka ločenost, razdalja, pa naj bo še tako velika. Kristus je prehodil pot od bližine z Očetom do strašanske oddaljenosti od njega in tako premeril skrajne točke bivanja za človeka. V tem smislu Kristus s svojo prisotnostjo do-

loči 'meje' pekla.²⁰ Tako je razdalja premagana v Bogu!

"Bog je *tako* ljubil svet"

Nepogrešljivo nadaljevanje trditve "Bog je ljubezen" je stavek "Bog je *tako* ljubil svet" (Jn 3,16). Ljubezen in trpljenje spadata skupaj. Ko govorimo o trpljenju Boga, ne mislimo na trpljenje v smislu grškega "pathosa", temveč na svobodno izbiro "trpljenja ljubezni". *Passio caritatis* ni trpljenje, ki bi se prepustilo zlu, temveč le-tega privzame in objame v vsej njegovi razsežnosti in zajame iz ljubezni moč, da ga premaga.²¹ Dogodek na Golgoti sega v najglobljo notranjost Boga in tako za zmeraj prevzame trinitarično življenje Boga. Na Golgoti se razodene globina trpljenja in univerzalnost odrešenja, saj je Zemlja "vesoljska Golgota" (Lojze Bratina), ki je potrebna korenitega Božjega posega. Kristusov križ *ostane*, toda ne kot znamenje poraza, marveč kot dokaz Božje ljubezni in zmage in ostaja v večni Trojici navzoč. Balthasar kaže predvsem nastavke za križ v večni kenozi. Kristusov križ je izraz k človeku obrnjene, kenotične Božje ljubezni. Govori nam o resnosti in odločnosti Božje ljubezni. Resnična Božja moč je "razorožena" ljubezen, ljubezen, ki ne pozna nasilja. O Kristusovi smrti na križu moremo govoriti kot o 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 sprejme izziv zla in ga notranje preoblikuje. Kristusova milost je namreč močnejša od greha. Bog vstopa v dramo človeka, da jo umesti v dramo Boga. Tako vidimo, da kenoza ne utesnjuje, ampak vključuje. Ko Bog "izgublja", v resnici zmaguje. Chiara Lubich se sprašuje, kako da svet ne sprejema križa, temveč ga vnaprej zavrača.

In pride do spoznanja: "Napaka je v tem, da svet ne razume ljubezni."²² Ljubezen je tista, ki je napravila Boga "ranljivega". Da, svet ne doume, da je ljubezen "zmagovita porazenka". Moč Kristusovega križa je ljubezen, zato je odvrčanje od te "križane ljubezni" odvrčanje od zmagovite rešitve posameznika in človeštva.

Velikonočna skrivnost – odrešenijska kenoza

Pomembno je, da "kenoze" ne zožimo na učlovečenje, trpljenje in smrt Jezusa Kristusa, temveč da v njej odkrijemo osnovno razsežnost trinitarnega Božjega življenja.²³ Vedeti moramo: "Jezus zmeraj deluje iz ljubezni. Iz ognjišča Trojice nam je prinesel veliko, neskončno, Božjo ljubezen, ljubezen, ki gre – kot pravijo očetje – do norosti in postavlja pod vprašaj naše človeške mere."²⁴ Učlovečenje Sina ni mišljeno kot prestopitev Boga na *to stran*, da bi tako obvaroval večno razsežnost Boga, temveč da bi tako omogočil *vstop* človeka v Boga. Tako je Jezus Kristus dokončna "odprtost", "prosojnost" Boga, ki razdaljo med Bogom in človekom premošča v svoji lastni osebi. Velikonočni dogodek, ta diptih pashalnega misterija, nas nezadržno usmerja k vrhuncu, dovršitvi, ki doseže svoj izraz v Kristusovem vstajenju. Kristus je s svojim vstajenjem napravil "v zaprto zgodovino takšno odprtino, ki se ne bo več zaprla. Vse straže ob grobu niso mogle preprečiti te odprtine. In kolikor več poskusov napravijo, da bi jo zadelali, toliko bolj očitna postaja."²⁵ In tukaj se poraja za človeštvo nepreseženo veselje in radost. In samo v tej luči prejme kenoza in trpljenjski vidik svoj smisel.

Križana ljubezen

Križ je posledica eshatološkega božjega delovanja,²⁶ posledica Jezusovega oznanjevanja in uresničevanja eshatološkega odrešenja. Zato k poznanju Kristusa nujno spada "véde-

nje" o križu. Apostol Pavel se je odločil, da ne bo vedel za nič drugega kakor "za Jezusa Kristusa, in to križanega" (1 Kor 2,2). Ker je Jezus oznanjal dokončni prihod božjega kraljestva in odrešenja, je naletel na nasprotovanje in je bil nazadnje križan. Križ je rezultat Jezusove zvestobe svojemu poslanstvu: oznaniti veselo vest o božjem gospodstvu, urediti na vseh področjih božjo ljubezen in vzpostaviti prva znamenja nove prihodnosti. Prav zaradi tega vzpostavljanja prihodnosti se je pojavilo nasprotovanje Jezusu in odločitev voditeljev, da ga umorijo. Iz želje po uresničitvi novih odnosov je namreč ozdravljaj na soboto; grešnikom je že v času svojega življenja izkazoval brezpogojno božjo ljubezen. Dejavno vnaprejšnje uresničevanje božjega kraljestva je bilo edini kamen spotike. In prav Jezusovo prekoračenje sedanjosti in vzpostavljanje prihodnostnih meril in razmer je bilo glavni očitek, ki je Jezusa doletel. Za Jezusa je namreč prihodnost nekaj, kar je nastopilo že v sedanjosti in se v sedanjosti tudi uresničuje (prim. ozdravljanje na soboto: Mr 3,2; Lk 6,7; 13,10-17; 14,1). V tej povezavi se križ ne pojavi kot prepoved in prekrižanje eshatološkega delovanja, ampak kot rezultat takega delovanja in kot vedno nova zahteva po dejavnem upanju in po pripadnosti božjemu gospodstvu.²⁷ Pravzaprav se križ zdi popoln polom Jezusovega upanja in upanja vseh tistih, ki so "stavili" nanj. Jezusova smrt ima torej posledice tudi za nas; in zdi se, da ni nobene prihodnosti ne za človeka ne za Jezusa. To čisto brezperspektivno, brezizhodno točko človeškega upanja moramo upoštevati, ko govorimo o Kristusovem vstajenju. Velikonočni dogodek nam izpričuje, da življenje izvira iz smrti.²⁸ Na Kristusovem križu vidimo, v kakšno brezprihodnost in brezizhodnost je vdrlo to novo vstajensko upanje in v kakšnem stanju je uresničljivo. V velikonočnem dogodku se drama križa ne spremeni v "veseloigro". Velikonočni vzklik "*ale-*

luja" odmeva na istem kraju, kjer se je iz Jezusovih ust izvil krik "*Eloí, Eloí, leamá sabaháni?*" Pasha prežari dramo, vstajenje vključuje trpljenje. Kristusov križ je prežarjen s svetlobo velikonočnega jutra.

Zmaga ljubezni

V smrti na križu, ki je tako fizični konec kakor tudi bivanjska človekova meja, se v vsej svoji luči pokaže stvariteljska Božja moč.²⁹ Obuditev Jezusa od mrtvih ni samo odločilno božje dejanje, temveč je njegovo eshatološko, dokončno samorazodetje, ki je razodetje stvariteljske božje moči in božje zvestobe. Ko Bog s svojo stvariteljsko močjo obudi križanega Jezusa (Apd 2,24; 3,15; 5,31; 1 Kor 15,15), ostane zvest samemu sebi in svojim obljubam. Vstajenski dogodek je božji odziv na Kristusov križ in na križe vsega človeštva. Kar je storil Bog Jezusu Kristusu, to more storiti in bo storil tudi človeku! Sv. Pavel nikoli ne opisuje Jezusove smrti in vstajenja kot nekakšnega zasebnega in individualnega dogodek, ampak kot dogodek za vse človeštvo. V Jezusovem vstajenju se je že uresničilo to, kar pomeni poslednja, izpolnjena prihodnost Boga; zato je mogoče v njem to prihodnost prepoznati in jo celo sprejeti. Vstajenje je več kot zgolj prelom meje smrti; vstajenje je poslednja odločitev Boga za življenje, ki se – če gledamo samo od zunaj – izgublja v brezsmiselnosti.

Zmaga nad smrtjo v vstajenju Jezusa Kristusa je značilna za krščansko upanje. To upanje ve za izhod tudi tam, kjer je položaj brezizhoden, kjer vse kaže na nekaj čisto nasprotnega.³⁰ Člen vere "in je šel v predpekel" želi med drugim povedati, da vstali Kristus obiskuje in rešuje človeka iz oblasti smrti, od tam, kjer je človek popolnoma nemočen. Na Jezusu Kristusu je Bog pokazal, da zanj ni nobene "uganke" in brezizhodnosti. Tega se zaveda tudi kristjan, ki takih situacij ne išče; ko pa nanje naleti, ga ne "zmedejo". Na-

slonitev krščanske eshatologije na dogodek Jezusove smrti in vstajenja noče biti nekakšen "ovinek"; to je namreč zakoreninjenje v resničnem izhodišču, naslonitev na Arhimedovo točko krščanskega upanja.³¹ Edini nagib in razlog za človekovo upanje na vseprese-gajočo izpopolnitev je in ostane Jezusovo vstajenje. Eshatološkega upanja in vere v kri-žanega in vstalega Kristusa (prim. 1 Kor 15,17) na noben način ne moremo ločiti,³² saj je Kristus vstal kot "prvenec tistih, ki so zas-pali" (v. 20). To pomeni, da Kristusovo vsta-jenje ni vase zaprta, izbrancem pridržana stvarnost, temveč je odprt prostor, prostor za vse, izvir neomajnega upanja. Zato je kristjan sam upanje sredi človeštva, ki je iz-gubilo upanje!

Kenoza v koordinatah trinitarizacije družbenih in medčloveških odnosov

Kenoza nam zagotavlja, da Bog ni odda-ljen in nezainteresiran za svet, temveč je glo-boko, osebno, neposredno vključen, zavzet in angažiran za njegovo zgodovino in uso-do.³³ V te koordinate se vključuje tudi krist-jan. Kristjan se ne umika bremenu odgovor-nosti, marveč ga jemlje nase in ga skupaj z Jezusom podvrže preoblikujoči moči Kristu-sovega križa.

Izrazi kristjanove kenotične razsežnosti bi-vanja so: empatija, simpatija, nadomestniš-tvo. *Empatija* je vživetje v drugega. Pome-ni obuti si obuvalo drugega in hoditi z njim! Večkrat je potrebna le pozorna navzočnost, nevsiljivo spremljanje, biti tu.

Simpatija je tudi pomemben vidik keno-tičnega odnosa do drugega, ki je tesno po-vezan s prejšnjo lastnostjo. To pomeni: deliti trpljenje z drugim; bolečina drugega je tudi moja bolečina, kar izrazi pojem "sočutje".³⁴ Sočutje vodi k dejavni solidarnosti s trpečim, kar predstavlja središčno razsežnost ljubez-ni do bližnjega. Prav "sim-patični" Bog je do-končni odgovor na vprašanja, ki jih postavlja

teodiceja in pri katerih "omagata" tako tei-zem kakor ateizem.

Nadomestništvo, s katerim je Jezus prev-zel nase trpljenje nas vseh, moremo prevzeti nase tudi mi, vse do darovanja življenja za druge. Samo tako je trpljenje in zlo tudi od-stranjeno. Kenotični značaj imajo tudi *spre-jetje*, *darovanjskost* in *spreobrnjenje* – conver-sio. Vse te "kenotične" razsežnosti so "sestav-ni del" življenja v trinitarnih koordinatah.

Ljubezen – prostor za vse

"Bog je človekovo prvo 'bivališče' in samo tistega, ki v njem prebiva, prežarja ogenj božje ljubezni, ki je sposoben razvneti svet," poudarja papež (Benedikt XVI., Poslanica na misijonsko nedeljo, 2. junij 2006). "Prostor", v katerega nas je Bog "postavil" in ki nam ga ohranja, je prostor izvirne božje ljubezni; je prostor resnične človekove uresničitve v svobodi, je "prostran prostor", v katerem ni nikakršne stiske. To je za človeka prostor pobožanstvenja, ki pa ne vse-buje razčlovečenja temveč polno počlovečenje.

V razodetju se srečamo z Bogom brezmej-nega prostora, predvsem pa z Bogom, v ka-terem je prostora za vse.³⁵ Bog razodetja je Bog širokih obzorij, odprt prostor za druge, ki vabi, zaobjema, odrešuje in končno Bog, ki nudi bivališče. Torej ne samo najvišja sub-stanca, ne zgolj absolutni subjekt, temveč tudi življenjski prostor svojega stvarstva, prostor gibanja svojih ustvarjenih bitij in njihovo bi-vališče. Lahko rečemo tudi drugače: Božja prostorja so prostor sreč(ev)anja; *srečanja*, ka-terega rezultat je *sreča*. Ta paradoks more-mo razumeti, če je Bog sam v sebi ljubezen, ki drugemu pripravlja prostor. V prostranstvu Troedinega Boga je dovolj prostora za celotno stvarstvo, in to ne tako, da bi se "iz-gubilo" v Bogu, pa tudi ne tako, da bi se Bog "izgubil" v njem. Bog, ki je Ljubezen, že poz-na v sebi drugo Ljubezen, kar se kaže kot zelo diferencirano dogajanje odnosov, ki ne vodi niti (politeistično) k trem različnim bogo-

vom niti (novoplatonsko) k poslednji, brezrazlični božji enosti. Priznovati Boga kot ljubezen pomeni dosledno ga razumeti kot življenje v odnosu, kot prijateljstvo in pogovor, kot komunikacijo in communio.

Zakaj izhajamo iz trinitarične podobe Boga? Zato, ker ta trinitarični Bog "pripravlja prostor" v samem sebi za svojo ustvarjenino. Polna zastojnost ljubezni, ki nagiblje Očeta k ustvarjanju, ga hkrati nagiblje k samoomejitvi, da bi kultura bivala v svobodi. Ta samoomejitev ni nič drugega kakor spoštovanje, ki ga ima Stvarnik do drugosti stvari, do njenega bivanja v svobodi, in se pridružuje tveganju možne zavrnitve neskončne Ljubezni s strani končnega bitja. Božja samoomejitev, kolikor se odvija v smislu notranjih trinitaričnih odnosov, omogoča večno možnost bivanja ustvarjenega sveta kot drugega od Boga, čeprav ne ločenega od njega in "zunaj" njega. Piero Coda povzema Bulgakovovo misel: "Stvarstvo je ne-Bog kot drugi od Boga, in to kot drugi od Boga v Bogu; tisti drugi, ki je postavljen v bivanje od Boga kot svobodna projekcija Sebe "zunaj" Sebe, da bi postal Bog (po deležnosti), da bi se vrnil zopet k njemu, vendar tako, da ostane drugi (različen) od Boga."³⁶ Tako je trinitaričnost vse kaj drugega kot pluralističnost postmoderne. Tej gre predvsem za destrukuralizacijo struktur. V mnogih segmentih se izraža bolj diabolčni, antitetični kakor pa simbiotični, sintetični značaj pluralnosti. Postmoderna se začneja tam, kjer preneha celovitost. Prav v trinitaričnosti odkrivam nepogrešljivo dopolnitev in korektiv postmodernističnega pojmovanja prostora. V njej vidim temeljni načrt kulture ljubezni.

1. Franc kardinal Rode, *Vera in kultura v Evropi*, MD, Celje 2009, 11.
2. Tukaj bi opozoril na zbirko *Kommunikative Theologie*, ki je rezultat istoimenskega projekta na Univerzi v Innsbrucku. Naj navedem samo dve

- knjigi z značilnima naslovoma: M. Scharer-B. J. Hilberath (Hg.), *Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung*, Grünewald, Mainz 2002; B. J. Hilberath-M. Kraml-M. Scharer (Hg.), *Wahrheit in Beziehung. Der dreieine Gott als Quelle und Orientierung menschlicher Kommunikation*, Grünewald, Mainz 2003.
3. Prim. Otmar Meuffels, *Theologie der Liebe in postmoderner Zeit*, Echter Verlag, Würzburg 2001, 127-135.
4. Prim. K. Hemmerle, *Dreifaltigkeit: Lebensentwurf für den Menschen aus dem Leben Gottes*, v: Isti (Hrsg.), *Dreifaltigkeit - Schlüssel zum Menschen, Schlüssel zur Zeit*, Neue Stadt, München-Zürich-Wien 1989, 72-73. Teološko osredotočenje (Konzentration) krščanske vere vidi avtor v križanem Jezusu, ki je tako tudi ključ za razumevanje celotnega krščanskega misterija.
5. Temelje trinitarične ontologije predstavi Klaus Hemmerle v drobnem, a zgoščenem delu *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976; obširno in temeljito se sooči s Hemmerlejevo trinitarično ontologijo Michael Böhnke, *Einheit in Mehrsprüchlichkeit*, Echter Verlag, Würzburg 2000.
6. Ch. Lubich, *Bog te neizmerno ljubi*, Novi svet, Ljubljana 2009, 21. Avgustin to takole izrazi: "Če vidiš ljubezen, vidiš Sveto Trojico."
7. Ch. Lubich, *Bog te neizmerno ljubi*, 49.
8. J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, MD, Celje 2005 (faksimile prve slovenske izdaje iz leta 1975), 198.
9. "Kurzformel des Glaubens." O. Meuffelds, *Theologie der Liebe in postmoderner Zeit*, Echter Verlag, Würzburg 2001, 69.
10. Prim. P. Coda, *Sul concetto e il luogo di un' antropologia trinitaria*, v: P. Coda - L'ubomir Žák (edd.), *Abitando la Trinità*, Città Nuova, Roma 1998, 123-135; A. Ganoczy, *Liebe als Prinzip der Theologie*, Echter, Würzburg 1994, 13-26; C. Sorč, *Die Liebe als Prinzip christlicher Theologie und Praxis*, v: ThQ 181 (2001) 33-49. O vlogi ljubezni v teologiji nekaterih teologov piše F. Courth, *Der Gott der dreifaltigen Liebe*, Bonifatius, Paderborn 1993, 241-291.
11. Prim. J. Ratzinger, *Zazrti v Kristusa*, Ljubljana 1990, 75.
12. H. U. v. Balthasar, *Teologija tridnevja*, 35.
13. Balthasar, *Teologija tridnevja*, 102.
14. Prim. Balthasar, *Teologija tridnevja*, 41; prim. C. Sorč, *Gott und das Leid bei Hans Urs von Balthasar*, v: Folia theologica 17 (2006) 199-225.
15. O tem "kriku" zapuščenega Jezusa je v našem času nadvse zavzeto in prepričljivo spregovorila Chiara Lubich. Prim. med drugim knjigo *Krik*, Novi svet, Ljubljana 2001.
16. Prim. S. N. Bulgakov, *L'Agnello di Dio*, Città Nuova, Roma 1990, 381-382.

17. Prim. Ch. Lubich, *Krik*, 41.
18. Prim. P. Coda, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998; prim. tudi P. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità-religioni-mistica*, Citta Nuova, Roma 2003, 375 sl..
19. Ch. Lubich, *Krik*, 41.
20. Milan Bizant DJ, *Med svetlobo in senco. Kristusov spust v predpekel in duhovno spremljanje*, Založba Brat Frančišek, Ljubljana 2009, 70.
21. Prim. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 241-245.
22. Chiara Lubich, *La dottrina spirituale*, Città Nuova, Roma 2006, 145.
23. Pri tem se močno naslanja na Sergeja Bulgakova (*Mysterium salutis*, Band III/2: *Das Christusergeignis*, Einsiedeln 1969, S. 133). Prim. tudi A. Hunt, *The Trinity and the Paschal Mystery. A Development in Recent Catholic Theology*, Collegewille, Minnesota 1997, predvsem 57-89. "Balthasarjeva kristologija je močno prežeta s poslušnostjo (obbedienziale)" (A. Moda, *La gloria della croce*, Messaggero, Padova 1998, 128.
24. F.X. Nguyễn Van Thuân, *Glasnik upanja*, Novi svet, Ljubljana 2009, 69.
25. H. U. v. Balthasar, *Luč božje besede*, Ljubljana 1995, 57-58.
26. Prim. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 153-184.
27. D. Wiederkehr, *Perspektiven der Eschatologie*, Benziger, Zürich-Einsiedeln-Köln 1974, 54-55.
28. Prim. H. U. v. Balthasar, *življenje iz smrti*, v: isti, *živeti iz poslednjih globin*, 67-84.
29. Prim. L. Scheffczyk, *Auferstehung*, predvsem 283-295; H. Vorgrimler, n. d., 47; L. Oberlinner (Hrsg.), *Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1986; H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi*, Patmos, Düsseldorf 1985.
30. Prim. celotno knjigo H. U. von Balthasar (Hrsg.), *"Hinabgestiegen in das Reich des Todes"*, Verlag Schnell und Steiner, München-Zürich 1982.
31. D. Wiederkehr, n. d., 64.
32. *Mysterium salutis* II, 295.
33. J. E. Linahan, *Kenosis: Metaphor of Relationship*, v: J. Haers – P. De Mey (edited by), *Theology and Conversation*, University Press – Uitgeverij Peeters, Leuven 2003, 305.
34. Prim. H. Haker, *"Compassion" als Weltprogramm des Christentum?*, v: *Concilium* 37 (2001) 436-450.
35. To tematiko obravnavam obširneje v knjigi *Od kod in kam? Stvarstvo in zgodovina trinitaričnih razsežnosti*, Ljubljana 2007, 70-102.
36. P. Coda, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, 133.