

UNIVERZA V LJUBLJANI  
Teološka fakulteta Ljubljana  
Enota Maribor

A. L.

**SKRIVNOST  
TROEDINEGA BOGA**

Maribor 2005

**Uvod**

S pojavom človeka v svetu, se pojavi tudi vprašanje po temelju bivanja kot povzetek spraševanja odkod?, zakaj?, čemu? in kam? sveta in človeka. Obenem s temi bivanjskimi vprašanji se je rodila neustavljiva sla po iskanju odgovora o utemeljenosti življenja in vsega, kar je ter želja po odkrivanju smisla in spoznanju tistega, ki smisel daje. Vse to pa se je dogajalo in se dogaja ob prav tako izvirnem izkustvu bližine in oddaljenosti, privlačnosti in odbojnosti, takšnosti in radikalne drugačnosti Skrivnosti, ki so jo imenovali in jo imenujemo Bog.

Čeprav so posamezni človeški rodovi (ljudstva, narodi) in celotno človeštvo prešli najrazličnejše faze kulturnega in civilizacijskega razvoja, interes za spoznavanje in poznanje Boga ni nikoli izginil, enako ni ugasnila težnja po ustvarjanju dialoga in odnosa z Bogom. Prav zato je utemeljeno o Njem govoriti, čeprav se zavedamo, da je naše govorjenje omejeno in da On presega vsa naša spoznanja in vedenja. V teologiji (nauku o Bogu) nimamo opravka s stvarnostjo tega sveta, niti s sebi enako resničnostjo, temveč ravno z njegovo radikalno drugačnostjo, ki se nam razkriva v vsem in po vsem, kar je, na poseben način pa v simbolih govorice Božjega razodevanja v zgodovinski izkušnji izvoljenega ljudstva in v osebi Jezusa Kristusa iz Nazareta. On je znamenje in ime, ki je dano ljudem (prim. Apd 4,12), da bi mogli dobiti izkušnjo in spoznanje o skrivnosti Boga. Zaradi živega odnosa z »živim Bogom«, ki ga razodetje posreduje, bomo iz njega izhajali in v teološkem razmisleku ob potrebnem dialogu z drugačnimi pogledi in predstavami razvijali nauk o Bogu, vse do njegove specifičnosti, ki je izražena v sveti Trojici.

Razlog za govorjenje o troedinem Bogu pa ni le v tam, da bi sledili splošni človeški, biblični in krščanski tradiciji, ampak prav tako in še bolj, da bi spolnili dolžnost, ki jo imamo do lastne človeške prihodnosti in na nek način do prihodnosti vsega stvarstva. Če je za dvajseto stoletje veljala ugotovitev, da nas lahko samo kakšen Bog reši, potem za tretje tisočletje velja, ne bo nas rešil kakšen koli bog, ampak Bog Jezusa Kristusa, troedini Bog, ki je »bogat za vse, ki ga kličejo«, tudi za drugačne (Rim 10,12)e. O tem drugačnem Bogu »za vse« bomo govorili na naslednjih straneh.

## **1. BOG KOT PROBLEM**

Kristjani Vzhoda in Zahoda že stoletja ponavljamo in priznavamo stavek: »Credo in unum Deum«, »Verujem v enega Boga« (DS 150; VC 250). To je temeljni stavek celotne Veroizpovedi (Creda), saj tistim, ki vanj verujejo in ga iščejo, daje življenje; so odrešeni (Heb 11,6). Vse drugo - o začetku sveta, stvarjenju, o koncu sveta, o izvoru, o grehu, o odrešenju, o

izpopolnitvi človeka, o Cerкви, oznanjevanju, zakramentih in službah - je le artikulacija tega stavka. Je le toliko vredno, kolikor ima relacijo do Boga.

Bog kot sreča, odrešenje človeka in sveta, je praktično ena beseda v mnogih besedah teologije. Zato je teologija odgovorno govorjenje o Bogu. Stari so rekli znanost o Bogu.

**Toda kdo je Bog?** Po M. Bubru je to »najbolj obremenjena človeška beseda. Nobena ni tako umazana, razcefrana... Človeški rodovi so nanjo zvalili težo svojega zastrašenega življenja in jo poteptali v tla. Zdaj leži v prahu in nosi breme vseh. Rodovi so se v imenu Boga (raz)delili na verske skupine in si trgali besedo Bog, se ubijali (in se še) in rojevali; udarce rok in njihovo kri nosi ta beseda... Narisali so spake in pod nje napisali bog; med seboj so se pobijali in se pri tem sklicevali na Boga...«<sup>1</sup>

Preden torej rečemo »Bog je« ali »Boga ni«, je treba določiti, po čem sprašujemo, koga potrjujemo (afirmiramo) ali koga zanikamo. Priti moramo do vsebine pojma, ali vsaj *predpojma*. Kako priti do tega pojma o Bogu? In kako priti do njega v konkretnem stanju sveta (kultura, družba, civilizacija ali moderna miselnost)? S čim naj začnemo? Gotovo ne z dokazi o Bogu, saj kdor nekaj dokazuje, mora imeti neki pojem, neko slutnjo (neko »predstavo«) o tem, kar dokazuje.

Vsako spoznavanje se gradi na predpostavkah. Ni spoznanja brez predpostavk. Spoznanje dobimo in ga podamo po *mediju*, ki je govor. Govorica pa je že tako sama v sebi simbolična konstrukcija, polna simbolov in hkrati shem iz tradicije.

Ker so religije tiste, ki govorijo o Bogu, je treba vprašati njih, kaj razumejo in kaj podajajo (posredujejo) ali kaj skrivajo pod besedo Bog. Tudi teološka tradicija govorjenja o Bogu nam more dati pojasnilo. Na kratko bomo torej preleteli zgodovino govorjenja o Bogu.

Za uvod pogledjmo le nekatere razlage pojma Bog:

Eden največjih katoliških teologov Tomaž Akvinski (1225-1274) je zatrdil, da je Bog zadnji temelj vse stvarnosti, ki vse nosi in giblje; je največje dobro, v katerem je utemeljeno vse, kar je v svetu dobrega in na njem deleži; Bog je zadnji cilj in smoter.<sup>2</sup>

Anselm (1033-1109) je trdil, da je Bog »id quo maius cogitari nequit«, tisto, o čemer ni mogoče misliti nič večjega. Tisto, kar je večje od vsega, kar je mogoče misliti (Anselm, Proslogion 2; 15.). Bog ni do najvišje možne mere stopnjevana človekova misel in objekt te misli, ali do zadnje mere stopnjevan človek. Bog je nekaj, s čimer se človekova misel nikoli

---

1 M. Buber, *Begegnun. Autobiographische Fragmente*, Stuttgart 1961, 43.

2 Prim. T. Akvinski, *Summa thol. I q. 2a. 3.*

ne more primerjati. Bog vedno presega to, kar človek misli, tako da ga ne more ne obseči in ne zajeti. Ob vsej podobnosti izstopa nepodobnost, je vedno drugačen, kakor o njem mislimo, je bolj skrivnosten, kakor je skrivnostno, kar o njem mislimo.

Za Lutra je Bog tisto, čemur se človek lahko zaupa, kjer vedno najde zatočišče v vseh težavah. »To, na kar vežeš svoje srce in v kar popolnoma zaupaš, je tvoj Bog«. <sup>3</sup> Gre torej za eksistencialno razumevanje Boga.

Iz nujnega bitja pri Tomažu in Anzelmju je pri Lutru nastalo nujno potrebno bitje, na katerega se lahko popolnoma zaneseš, mu zaupaš, se nanj obračaš, najdeš varnost in zagotovilo trdnosti itd. Ni dvoma, da se v tej definiciji skriva biblična vera v Boga.

Nekateri sodobni teologi so poskušal v definicijah povzeti tako filozofsko abstraktni kot eksistencialni vidik. P. Tillich npr. pravi, da je Bog »to, kar se človeka brezpogojno tiče (ga zadeva)«. <sup>4</sup> Za R. Bultmann je Bog »vse določujoča resničnost«. Eberling imenuje Boga »skrivnost resničnosti«. <sup>5</sup> K. Rahner imenuje Boga »sveto skrivnost«, zadnji človekov izvir in cilj, »tisti, s katerim ni mogoče razpolagati, brezimni, absolutno zapovedujoči, ki vlada z ljubečo svobodo«. <sup>6</sup>

Za tradicijo Bog torej ni vprašanje poleg vprašanj, ni resničnost poleg resničnosti, ni predmet poleg drugih predmetov. Ni tako, kot smo ljudje in stvari. Bog kot odgovor na vprašanje, ki ga nosijo v sebi vsa vprašanja, je odgovor na vprašljivost človeka in sveta kot takega. *Bog je torej vseobsegajoči in presegajoči odgovor.*

Ta obsežen odgovor je tisto, kar odgovarja *osnovni človeški situaciji*. Človek je namreč v svet odprto bitje. Ni določen z instinkti, tudi ni postavljen brez problemov v določeno okolje, ni harmoniziran z okoljem, ampak si mora svoj svet sam zgraditi. Prepuščen je sam sebi. Vedno hodi okrog z vprašanji, je *sprašujoče bitje*. Prav spraševanje je njegova veličina, z njim presega (transcendira) vso obstoječo danost in s tem razodeva svojo svobodo. Spraševanje pa ga dolgočasi in utruja, je nezadovoljen in nesrečen. Človek doseže svojo polnost le, če ve za odgovor o smislu bivanja in celote sveta. Za tradicijo je prav Bog odgovor na vprašanje smisla bivanja in celote resničnosti. Bog ni resničnost poleg drugih resničnosti, ampak vse obsegajoča, vse utemeljujoča in določujoča resničnost, brezpogojna resničnost v vsem pogojenem.

<sup>3</sup> *Die Bekenntnisschriften der evangelisch – lutherischen Kirche*, Göttingen 1956, 560.

<sup>4</sup> Prim. P. Tillich, *Systematische Theologie I*, Stuttgart 1956, 21.

<sup>5</sup> Prim. G. Eberling, *Dogmatik des christlichen Glaubens I*, Tübingen 1979, 187.

<sup>6</sup> K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i. Br., 74.

Ob vprašanju o Bogu ne gre za kategorialno, ampak za transcendentalno vprašanje in to v dvojnem smislu: 1. kot vprašanje ki obsega vse bivajoče (sholastični nauk o transcendenci) in 2. kot vprašanje, ki je pogoj in možnost vsakega spraševanja in odgovora (v smislu moderne transcendentalne filozofije).<sup>7</sup>

*Ker je Bog vprašanje v vseh vprašanjih, je tudi sam lahko postavljen pod vprašaj. Za to dialektičnost in nasprotnost problema Bog je vedel že Tomaž Akvinski, ki je ob vprašanju »ali je Bog«, glede na zlo v svetu priznaval možnost, da je mogoče svet razložiti tudi brez Boga, »supposito quod Deus non sit«. Torej zgolj imanentno.*<sup>8</sup>

Sodobno razumevanje in znanstveno razlaganje sveta v paradigmi »etsi Deus non daretur«, kakor da Boga ni, je prisotno že pri Tomažu. Tudi glede tega, kaj je Bog oz. kdo je Bog in kdo ni, se je soočal z islamom (Contra gentiles). Tako tudi srednjeveškemu Tomažu Bog ni sam po sebi razvidna (evidentna) resničnost in samoumevnost. Vera v Boga je bila vselej tudi *sprašujoča* in *iščoča vera* in priznavanje enega Boga vedno ogroženo priznavanje. Stotnikovo izpoved »Verujem, pomagaj moji neveri« (Mr 9,24) so ljudje vedno ponavljali. V tradiciji je bila vera vedno »fides querens intellectum«, vera, ki vprašuje po razumevanju, razjasnjevanju. Kar pomeni, da je vera tudi vselej hodila pred razumom. Vera ne prihaja iz razuma, potem ko je razum opravil svoje, kakor da bi vera »razjasnjevala« tisto, česar razum ne zmore, ampak razum razjasnjuje, pojasnjuje to, kar vera »ve«, preden razum stopi v akcijo. Mogoče bi bilo v tem oziru smiselno govoriti o razumu vere in veri razuma.

Klasična definicija teologije je torej »fides querens intellectum« (Anzelm po Avguštinu). Pri tem seveda spraševanje in razumevanje nista zunanja pojava vere, ampak vera je vera, ki se sprašuje in išče razumevanje. Vera je namreč *človeško dejanje* (naj bo še tako dar milosti). Vera je vedno v posredništvu človeškega poslušanja, razumevanja, pritrjevanja in spraševanja ter odločanja.

Toda če je srednjeveški vernik v Bogu še videl in prepoznal tisto vseobsegajočo resničnost, v kateri je bilo zagotovilo, da svet ne zdrkne v goli nič in privid, je človek povprečne zavesti na koncu 20. stol. v popolnoma drugačni situaciji. Od pojava sekularizacije do danes resničnost sveta ni vprašljiva. To, kar se zaznava, spoznava, znanstveno raziskuje in obvladuje, je resnično; Bog pa je postal vprašljiv, sumljiv, le odsev realnosti (Marx), projekcija človeških lastnosti in sposobnosti (Feuerbach) in objektivizacija želja (Freud)..., kar seže vse do Nietzschejeve diagnoze »Bog je mrtev«. Tudi Heidegger govori o umanjkanju

---

<sup>7</sup> Prim. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 16.

<sup>8</sup> *Summa theol.* 1 q.2 a.3 arg.1 in 2.

Boga in se naslanja pri tem na Hölderlinga.<sup>9</sup> Taka je kulturna diagnoza sodobnega sveta. To je miselni svet, v katerem naj govorimo o Bogu.

Iz izkustva nacističnega nasilja sta protestantski teolog D. Bonhoeffer in katoliški jezuit A. Delp govorila o nereligioznem in brezbožnem času, za katerega so stare religiozne vrednote brez moči in nerazumljive. Ta situacija je postala tako splošna, da ni mogoče več govoriti o ateizmu drugih, ampak o ateizmu v lastnem srcu. Drugi vat. koncil celo pravi, da je ateizem treba »prištevati med najresnobnejša dejstva sedanjega časa« (CS 19). Ateizem kot masovni pojav je torej »znamenje časa«.

### 1.1. Moderni ateizem

Ateizem torej ni osamljen, ampak masovni pojav. Najprej tako, da je vsa družbena klima, vse javno življenje brezbožno (sekularno). Brezbožno pa je tudi individualno čutenje in ravnanje.

Ateizem je v pravem pomenu sodobni pojav in je bil dosledno možen le v modernem času, to je s pojavom znanosti. Stari svet je bil namreč ves pobožen, sakralen ali kvazi sakralen. Znanstveni pristop k stvarnosti je svet desakraliziral in ga naredil avtonomnega. Z desakralizacijo sveta preko eksperimentalnih znanosti je potekal proces avtonomije narave. Zanimivo je, da je ta avtonomija bila mogoča tam, kjer je obstajal vpliv Biblije, ki zagovarja Božjo transcendenco tako, da sta Bog in svet kvalitetno različna. Med obema je torej temeljni prepad. Veže ju le razmerje ustvarjenosti.

Za avtonomen svet Bog ni več uporaben, ni več koristen. Za njegovo funkcioniranje je hipoteza Bog odveč.

Avtonomija sveta je počasi privedla do vse bolj rastoče *avtonomije človeka*. V tem svetu se človek čuti vse bolj kot subjekt, ki odkriva, ureja, ustvarja, spreminja svet in družbo. Avtonomija je povezana z zavestjo svobode in svobodnosti. Zgodovinsko gledano je proces avtonomije potekal kot proces osvobajanja od vsega, kar ogroža svobodo. Najprej od družbenih struktur, potem pa hkrati od moralnih struktur. Med temi je bila prav gotovo Cerkev kot struktura prva. Uporu proti Cerkvi je sledil proces osvobajanja od Boga kot nekakšnega družbenega in moralnega policaja nad človekom. Tako imamo opravka z humanističnim ateizmom, to je odklanjanjem in zanikanjem Boga v imenu človeka, v imenu človekove svobode.

---

<sup>9</sup> Prim. W. Kaper, *n.d.*, 18., opomba 21.

Tako emancipiran in avtonomen človek za urejanje konkretnega življenja, družbe ne potrebuje več Boga. Bog že dolgo ni več koherentna sila v družbi. Vse od verskih vojn v 16. stol. se poskuša najti kaj drugega (razum, človek, pravica, svoboda, demokracija; ekonomija s trgom itd).

Tudi za urejanje individualnega, osebnega življenja avtonomni človek misli, da ne potrebuje več Boga, na katerega bi se moral ozirati, ga upoštevati. Bog je tudi v tem pogledu postal nekoristen ali celo ovira.

## 1.2. Posledice ateizma

Ko je Bog odpadel, ko je izginil temelj in cilj, se je podrl tudi smisel. Človek se je znašel v *nihilistični situaciji*. Na koncu tega razvoja je nihilizem in indiferentizem. Z izrinjenostjo in pozabo skrivnosti Boga je izginila tudi skrivnost človeka. Človek je znanstveno razloženo in tehnično obvladano (manipulirano) bitje, struktura, sistem (odnosov); material (za industrijo), skupek bioloških potreb, itd. Človek je mrtev. Smrt Boga je prinesla še smrt človeka.<sup>10</sup>

Znašli smo se v praznini, v smiselnem vakuumu, brez orientacije, v eksistencialnem strahu. Humanistični ateizem, ki se je na začetku kazal z optimistično obetavnostjo, se je spremenil v zaskrbljujočo zgubljenost: *zaskrbljeni ateizem*.. Človek je žrtev profanega sveta, ki ga je zgradil. Navdaja ga občutek, da Božjega (ki ga je odgnal) ni mogoče uresničiti. Izkustvo Božjega molka, povezano s praznino in strahom, rojeva nesmiselnost sveta in življenja. Takšen ateizem zaradi odsotnosti Boga je že pastoralna sreča, pastoralna šansa, s tem pa seveda tudi šansa teologije kot govora o Bogu. Mnogo bolj problematičen je *indiferentni ateizem*.

Tudi nova sijajna doba, ki naj bi jo prinesel antropocentrizem, ni prišla. Prej se uveljavljajo nered, kaos in splošna dezorientiranost. Ta situacija postaja za teologa, ki mora govoriti o Bogu kot temelju in cilju resničnosti zaradi človeka, neizbežna naloga in obveza. V tem je pravzaprav prava naloga teologa. Naloga, ki jo je treba uresničiti, je tisto, kar je dejal M. Buber: »Besede Bog ne moramo čisto oprati in je ne moremo narediti cele; lahko pa jo, umazano in razcefrano kot je, poberemo s tal in postavimo višje kot uro trajajoče skrbi«. <sup>11</sup> Bog ni več uporaben, Bog je potreben. Edino potreba po Bogu nas more voditi k veri v Boga.

<sup>10</sup> Prim. W. Kasper, *n.d.*, 23.

<sup>11</sup> M- Buber, *n.d.*, 44.

### 1.2.1. Razdelitev ateizma<sup>12</sup>

O ateizmu moremo govoriti v ožjem in širšem pomenu. V ožjem pomenu so ateistične vse oblike monizma. Torej tisti nazori, ki ne priznavajo osebnega in od sveta različnega Boga. V širšem pomenu pa pomeni ateizem zanikanje vsega Božjega. V tem pomenu je ateizem lahko:

1. a) teoretični (o tem tukaj govorimo)
  - b) praktični - življenje ljudi, kakor da Boga ne bi bilo.
2. a) negativni - pomeni ateizem, kolikor Bog človeku sploh ne pride na misel in ga zato zanje enostavno ni. Vprašanje pa je, pravi Premm, če je ta oblika pri nas sploh mogoča, saj literatura in sredstva komunikacije omenjajo Boga (Glaubenskunde I. 65);
  - b) pozitivni - ko je kdo pozitivno prepričan, da Boga ni, in za to prepričanje navaja razloge, ki mu (popolnoma) zadostujejo;
  - c) skeptični - nekdo dejansko (pozitivno) dvomi, da bi Bog bil.
3. a) tetični - navajanje in dokazovanje z umskimi razlogi, da Boga ni;
  - b) postulatirni - zanikanje Boga, ker ga ne sme biti, je nezaželen.
4. a) tolerantni - ateizem, ki tolerira existenco drugačnih prepričanj;
  - b) borbeni - ateizem, ki se z bolj ali manj nasilnimi sredstvi bori proti drugim nazorom in predvsem proti Bogu;
  - c) indiferentni - je ateizem, ki je oblika nihilizma in agnosticizma, združena s praktičnim ateizmom.

Lepp razporeja ateizem v naslednje skupine:

- a) nevrotični ateizem,
- b) marksistični ateizem,
- c) racionalistični ateizem,
- č) eksistencialistični ateizem (Sartre)
- d) ateizem kot zahteva t. i. višjih vrednot (Nietsche, Malraux, Camus) (prim. Lepp, Psychoanalyse des modernen Atheismus).

Glede *negativnega ateizma* je večina teologov prepričana, da za »normalno razvitega« človeka, če živi v normalnih okoliščinah, ni možen za dalj časa. Razlog je v tem, da je človek

---

<sup>12</sup> Razdelitev ateizma povzemam po V. Grmič, *Nuk o Bogu*, Ljubljana 1967, 4-9; prim. tudi W. Kasper, *n.d.*, 29-91.



po svojem najglobljem bistvu naravnani na Boga in nosi v sebi vsaj neko slutnjo o Bogu, ki mu prihaja v zavest.

Toda zastavlja se vprašanja, ali ni današnjemu človeku zaradi različnih kulturno civilizacijskih pojavov (ki smo jih že omenili) otopel čut za Boga. Ne sicer »zmožnost za Boga« (capacitas Dei) kot taka, dejstvo pa je, da ga duhovno ozračje ovira, da bi razmišljal o sebi in Bogu, da bi šel vase in se srečal z Bogom. Tako ne razvije svojega sposobnosti za Boga.

V tem oziru tudi ni brez pomena ugotovitev, da je osebnotna zrelost sodobnega človeka (zaradi odvisnosti od okolja) vse bolj ogrožena. Tako se lahko zgodi, da še kot odrasel velja za nedoletnega, oziroma nezrelega.

Nasprotno temu pa je prepričanje Blondela, De Lubaca in Rahnerja, da je človek tako močno naravnani na Boga, da ateist v polnem pomenu besede ne more biti, ampak se le vara, ko misli, da ne veruje v Boga oziroma, da veruje v Boga na anonimen ali akategorialen način.

Glede obeh mnenj je treba reči, da je univerzalna Božja volja, da bi se vsi ljudje zveličali, neizpodbitna in zato Bog ne more dopustiti, da bi mogli brez krivde ne vedeti o Bogu ničesar, velja pa tudi, da SP ateizem pojmuje samo kot napačno tolmačenje teizma. Kljub vsemu pa je možno, da ostane - spričo razmer - predstava o Bogu, ki jo ima v tej ali oni obliki vsak človek, le na stopnji nejasne slutnje, torej nerazvita.

Positivni ateizem se lahko izrazi, kot uči zgodovina, v popolnoma ateističnem sistemu kot posledica določene metode. Če kdo zagovarja pri svojem znanstvenem delu le določeno metodo in izključuje vse druge in potem v imenu svoje nepopolne metode (sam obstoj še drugih kaže na nepopolnost le ene) odklanja Boga, to gotovo ni brez samoljublja. V ozadju tiči greh. Še posebno takrat, če utemeljitelj ateističnega sistema prepove vprašanje o zadnjem vzroku in bistvu stvari ter uporabo drugačnih metod. Izključno materialistično gledanje na svet omogoča tako zavesten prezir vprašanja glede Boga. Notranjo neuravnovešenost, nemir, zavest krivde kot posledico takega ravnanja pa dokazujeta borbenost in sovraštvo do nasprotnega mnenja, ki sta karakteristična za večino pozitivno ateističnih sistemov (prim. P. Wust, Ungewissheit und Wagnis.)

Med ateistične sisteme lahko uvrstimo: svetovnonazorski materializem, materialistični monizem starega veka (atomisti, kiniki, epikurejci), francoski naturalizem v prosvetljenstvu, materializem 19. stol (vulgarni materialisti in dialektični materialisti), naslednike teh v 20. stol.: marksiste, brezbožne eksistencialiste in druge.

Kljub ateističnim sistemom ostaja odprto vprašanje, kako je z osebnim prepričanjem njihovih avtorjev. Eno je namreč abstraktno teoretična izpoved, drugo pa konkretno, živo prepričanje. To razmerje ostaja skrito, zanj ve samo Bog.

Ko govorimo o ateizmu, je treba razlikovati med zanikanjem nekega idola in zanikanjem Boga samega. Kdor zanika napačno podobo ali predstavo o Bogu, še s tem ne zanika nujno Boga samega in ga zato ni mogoče imeti za ateista. Kristjane so po krivici imeli za ateiste, ker so zavračali bogove. Za ateista ni mogoče nujno imeti niti tistega, ki na površini svoje zavesti misli, da je s tem, ko je zanikal idol, padla vsaka predstava o Bogu. Mogoče je namreč, da tako na videz popolno zanikanje Boga spremlja neko globoko, čeprav nejasno prepričanje, da Bog vendarle je. Rast v spoznavanju in priznavanju Boga je bolj ali manj združena s premagovanjem in zavračanjem nepopolnih ali manj popolnih predstav o Bogu. Taka rast pa ni brez nevarnosti in tveganja, ker človeku grozita dvom in ateizem.

Če se zdi, da »normalen« človek, ki je prišel do popolne zavesti, ne more popolnoma zatreti Boga, tako da bi dolgo bil pozitivno prepričan, da ni Boga, pa ostaja vprašanje, kako je z vidnimi predstavniki brezbožnega eksistencializma (Sartre) in marksisti, ki se izdajajo za popolnoma prepričane ateiste.

Treba je reči, da za to, da kdo zatrjuje, da je prepričan ateist, niso dovolj teoretični razlogi, ampak največkrat nešteto dokončno nerešljivih problemov (zlo, trpljenje, krivica) v zgodovini človeštva, v vsakdanjem življenju in v stvarnosti sploh, kolikor nasprotujejo eksistenci Boga. Sem spadajo tudi greh oziroma grešno življenje in javna propaganda. Vse to skupaj najde v človeku takšen odmev, da pride do prepričanja, da ni Boga.

Cerkev (DS 1801-1805) in nauk SP (Rim 1,18-25) uči, da je ateistično prepričanje vedno povezano s krivdo. Ostaja seveda vprašanje, kako je s tem, če je okolje (milje) popolnoma negativno.

Glede vzrokov pozitivnega ateizma je torej treba reči, da so ti tako v človeku samem kakor tudi izven njega in da izvirajo iz razumske in čustveno hotenjske (volitivne) razsežnosti človeka.

Kar zadeva *razum*, je mogoče Boga tajiti, ker se Bog človeku ne vsiljuje s svojo eksistenco. Prav tako so človekove razumske zmožnosti omejene in zaradi greha oslABLJENE, tako da je Bog pogosto »Deus absconditus« (skriti Bog). Zakrivajo ga nepopolnosti stvari, dogajanja v stvarstvu in zgodovini. Danes posebno videz in občutje, da si svet in stvari same

zadoščajo. Tudi v človeku samem marsikaj zastira in onemogoča jasen, iskren pogled na stvarnost. Boga je mogoče prezreti in potrebno je iskreno prizadevanje, da ga ne prezremo.

Kar zadeva *voljo in čustva*, je mogoče zanikati Boga, če človek postane suženj strasti, zasvojen, če se preda duhovni otopelosti in brezbriznosti, če živi po načelu »imeti«, ali če se ga polasti sovraštvo in ošabnost (napuh).

Praktični materializem in senzualizem najpogosteje zameglita človekovo duhovno razsežnost in jo usmerita v stran od bistvenega. Na splošno velja, da je napredek v enem redu plačan z zastojem ali nazadovanjem v drugem redu.<sup>13</sup>

Otopelost, indiferentizem pomenita malodušje in nekakšno naveličanost, kar zadeva vprašanje Boga in človekov odnos do njega. Ta drža, ki je pogosto izraz bega pred Bogom in pred lastno nemirno vestjo, se sprevrže v nemirno stikanje in hlastanje za neznanim (spiritizem in okultizem vseh oblik s tehnikami čaranja vred), ali pa v dobesedno izgubljanje v vsakdanje skrbi, ki jih kopiči do absurda. (Ukvarjanje z vsem pod krinko o vsestransko razviti osebnosti.) Tako postane človek »nesposoben za Boga«.

Egoističen, vase zagledan in zaljubljen, nase preponosen človek ne mara ne sočloveka kot osebe in tudi ne Boga. Oba pomenita nevarnost, oviro. Oba sovraži in prezira ter ju s sredstvi nasilja razoseblja in brezobzirno uničuje. Takšna naravnost vodi do postulatoričnega ateizma, kar zadeva Boga in do preziranja in razvrednotenja nedotakljive vrednosti in dostojanstva sočloveka (Nietzsche, nacizem, brezbožni eksistencializem, vsi totalitarni -izmi).

### **1.2.2. Kot zaključek o ateizmu lahko rečemo:**

1. Skoraj nemogoče je, da bi »normalno razvit« človek nikdar ne pomislil na najvišje bitje, na Boga. Seveda pa je razlika med: priti na misel in resnično se pomuditi ob neki misli.
2. Mogoč je skeptični in indiferentni ateizem, ki je danes zelo razširjen. Pospesujejo ga zmotni filozofski nazorji (liberalizmi) našega časa in splošna življenjska usmerjenost ljudi v tostranost.
3. Splošno vendarle velja, da je treba biti previden v ocenjevanju drugih in dajanju sodb, ker le Bog pozna notranjost in vidi, kaj je v človeku. Kljub nasprotnemu zunanjemu videzu je

<sup>13</sup> Prim. P. Charles, *L'Eglise sacrament du monde*, 25.

Bog lahko neopazno tam, kjer »ga ni«. Rahnerjevo govorjenje o »anonimnih kristjanih« ostaja v tem pogledu prav gotovo aktualno.

### 1.3. Teološka postavitve problema o Bogu

Kako v tej situaciji razumljivo govoriti o Bogu? Gotovo ne s samoumevnostjo vere v Boga in objektivnostjo razodetja, ne z restavracijo, z obnavljanjem starega, kar je težnja mnogih, ki so zagledani samo v preteklost. Ohraniti je treba antropocentrizem, da bi sploh lahko nagovorili sodobnega človeka, upoštevati vse, kar je bilo o pozitivnem (nadzgodovinskem) izkustvu Boga v preteklosti rečeno, potem pa je treba odgovoriti za danes in jutri.

Govor o Bogu mora izhajati iz vprašanja o človeku, ali drugače: iz človekovega spraševanja, saj je s tem spraševanjem povezano tudi vprašanje o Bogu. Pri tem seveda lahko pomaga tradicija, to je zgodovina človekovega spraševanja.

Temeljno človekovo vprašanje je tudi vprašanje o Bogu. Tega vprašanja ni mogoče popolnoma zatreti in zamolčati. Za nekaj časa se to da, kot so to delali totalitarni režimi, a ne za dolgo. Vprašanje se znova pojavlja, morda v drugačnih oblikah (v vprašanju po smislu, po duhovnosti, po pravičnosti, po ljubezni, v analizi doživljanja, ob smrti). Danes se to vprašanje zastavlja tudi takole: Kaj ima moje življenje opraviti z Bogom? Kakor to formulita Walter Kasper.

Ker je vprašanje naravne teologije ali teodiceje filozofsko vprašanje, ga tukaj v teologiji predpostavljamo, ga ne ponavljamo, ampak le nadgrajujemo in sicer na osnovi razodetja. Tudi možnost in obstoj razodetja, ki ga je dalo osnovno bogoslovje predpostavljamo.

Nauk o Bogu mora biti vedno tesno povezan tako z razodetjem kot s sprašujočim človekom, zato se zdi primerno govoriti v uvodu o možnosti človekovega spoznavanja Boga in govoric o Bogu, v kateri se to spoznanje izraža in posreduje. Teološki nauk o Bogu bo tako združeval dve razsežnosti: nauk o Bogu in o Trojici. (De Deo uno et trino) utemeljen na Svetem pismu in teološkem razmisleku.

Če bomo pri tem sledili znanstveni metodi, ki se v prvi vrsti opira na razum in tako skušali dojeti Boga, se vendar zavedamo, da Bog ostaja nedojemljiva skrivnost in ga z razumom ni mogoče popolnoma dojeti in zaobjeti. To bi bil seveda malik in ne več Bog. Bog

kot teološki problem torej ni problem kot drugi, ki jih lahko počasi odpravimo. Bog ostaja trajen problem, ker je problem kateksohen, ki ga označujemo kot skrivnost.<sup>14</sup>

Dojeti skrivnost Boga je torej naloga teološkega nauka o Bogu, ki jo izpolnimo tedaj, če razumemo skrivnost Boga kot odgovor na skrivnost človeka. Prepir o Bogu z vsemi oblikami ateizma je tako hkrati prepir za človeka.

## **1.4. Izkustvo in spoznanje Boga**

### **1.4.1. Izkustvo Boga - naravna teologija**

V današnjem svetu se teologija ne sooča le z ateizmom kot masovnim pojavom, ampak tudi s problemom izkustva Boga. Krščansko oznanilo o Bogu je postalo marsikomu tuja govorica. Vprašanja in odgovori krščanstva so v svetu z današnjim izkustvom dojeti kot nesmiselni.

Izginile so ne le predpostavke (vprašanja, o t.i. mejnih resnicah oz. situacijah), ampak celo središčne resnice in vprašanja so se izgubila: Bog, greh, odrešenje, milost. Še več, ne le verske resnice, ampak sploh sposobnost verovanja. (Sposobnost zanimanje za okultno je daleč od verovanja.) Dimenzija verovanja, ki je *dimenzija skrivnostnega*, izginja ali je že izginila. Tako smo v teologiji postavljeni na začetek. Opraviti imamo z oprijemljivim, merljivim in tem, kar se da narediti (machbar). To pomeni, da se moramo ukvarjati s predpogoji verovanja, to je z naravno teologijo. Razmišljanje o pogojih verovanja je naravna teologija. Naravna teologija pa je v precepu. Po eni strani je potrebna, ker pomaga postaviti temelje verovanju, po drugi strani je izgubila svojo kredibilnost.

Biblija ne pozna naravne teologije, saj je ves svet in vse izkustvo časa, v katerem je nastajala, bilo religiozno zaznamovano. Ambient je bil religiozen, na kar se je teologija lahko vedno sklicevala in uporabljala kot primer za religiozne izpovedi. To se dogaja celo na prvih straneh Biblije, v poročilih o stvarjenju. Le-ta uporablja religiozne predstave in izročila, ki jih mi danes označujemo kot mitična, jih na novo interpretira v luči svojega izkustva. Posebno psalmi kažejo, kako je starozavezni pobožni človek črpal iz narave. V njej je spoznaval Božjo moč, veličanstvo. Samo »neumnež govori v svojem srcu: Ni Boga« (Ps 14,1).

---

<sup>14</sup> W. Kasper, *n.d.*, 26.

Spoznavanje Boga iz narave kot argument se pojavni v SZ šele pozneje. »Zares nespametni so namreč bili vsi ljudje, v katerih ni bilo Božjega spoznanja... Zakaj iz velikosti in lepote stvari se s primerjanjem spozna njih Stvarnik« (Mdr 13,1.5).

V NZ so prispodobe in primere, ki jih je Jezus uporabljal, vzete iz konkretnega sveta, iz sveta, kakršen je, iz izkustva ljudi in so postale podobe (simboli) *Božjega kraljestva* (gospostva). Dogajanje v naravi in zgodovini sta prepričljiva pomoč za ponazarjanje eshatološkega odrešenja. Vsakdanje izkustvo ljudi je bilo tisto, na kar je Jezus navezoval svoje oznanjevanje. Bilo je primera, ki je pomagala k razjasnitvi. Istočasno pa so dogodki v svetu po Jezusovih primerah dobili nov pomen: Zaradi bližine Božjega gospostva imajo dogodki pravo in dokončno veljavo. Jezusov govor je spremenil svet v prispodobo Božjega kraljestva (gospostva).

S posluževanjem primerov iz narave oz. s sklicevanjem na izkustvo v naravi poskuša tudi Pavel pokazati, da je iz narave mogoče spoznati Boga oziroma, da se Bog sam razodeva v naravi in zgodovini (prim. Apd 14,15-16; 17,22-28), kar bi naj pogani spoznali.

V svojih pismih je Pavel dialektično kritičen, ko razlaga spoznanje Boga iz narave in zgodovine (prim. Rim 1,19). Poganom priznava, da so Boga spoznali iz stvarstva, a ga niso kot takega častili, ampak so to čast pripisali stvarem. Tako je njihovo srce postalo izgubljeno in mišljenje zatemnjeno. Vendar pri tem *brezboštvu in zgubljenosti* niso brez krivde (prim. Rim 1,20). S tem posredno nakazuje resničnost in možnost Božjega spoznanja pri poganih.

Janezova teologija se oklepa pojmov, ki obsegajo človekovo spraševanje po kruhu (prim. Jn 6), po luči (prim. Jn 8), poti, resnici in življenju (prim. Jn 1,6), na katera daje Jezus dokončne odgovore. Gre torej za vprašanja po odrešenju, ki se ponuja, odpira prav v teh okvirjih.

Glede bibličnega izkustva kot pogoja vere smemo reči, da Biblija ne razmišlja o naravnih pogojih, predpostavkah vere, dejansko jih pa vsepovsod upošteva. Ozadje temu je prepričanje, da red stvarjenja in odrešenja sovpadata. Tako vera v Boga ni slepo tveganje, ni iracionalno čustvo, ni neodgovorna opcija in ne žrtvovanje razuma (*sacrificium intellectus*). Mora pa vera postati racionalna, kar postane v procesu spoznavanja Boga.

#### 1.4.2. Spoznanje Boga

Ali lahko spoznamo Boga? Gotovo znanstveno empirično spoznanje ne pride v poštev. Kako pa je z razumskim spoznanjem, z uporabo pojmovne govorice, sklepanja? Če Bog ostaja

predmet vere, je vera v Boga lahko intelektualna, razumsko pristna? Ali pa moramo razum žrtvovati? Pridemo do Boga z golo razumsko dejavnostjo, ali pa je razum le tisti, s katerim naše versko izkustvo utemeljimo, ga racionaliziramo oziroma kategoriziramo, prevedemo v govorico? Ali pa gre za takšno spoznanje Boga, pri katerem so udeležene vse človekove zmožnosti?

Kaj je spoznanje? Spoznanje je več kot dokazovanje. Je kompleksno, mnogostransko človeško dejanje; dejanje širokega spektra. Ni zgolj pojmovna abstrakcija, ampak vključuje osebno dimenzijo, ki predpostavlja izkustvo. Spoznanje se loči od izkustva po tem, da ni pogrezanje v resničnost, ampak je zavestno izkušanje. Spoznanje je zavestno izkustvo ali izkustvo, ki se ga zavedamo.

V neposrednem izkustvu je človek nekako pogreznjen v predmet, ki ga izkuša in ga subjektivno ponotrjanja. V spoznanju pa je ves v drugem in ves pri sebi. Spoznanje je reflektirajoče izkustvo. Od predmeta se vrnem k sebi in se ga zavedam.

Spoznanje predpostavlja relativno neodvisnost od spoznavajočega, zato je povezano s svobodo. V spoznavanju smo s stvarmi ali ljudmi tako eno, da se od njih distanciramo in jih kot objekte ločimo od sebe kot subjekta.

To je intelektualno in ne znanstveno spoznanje. Znanstveno spoznavanje je v tem, da izkustvene podatke povezujemo, primerjamo, iščemo vzroke ter ugotavljamo zakonitosti. Tu ne gre za ugotavljanje eksistence, če pa že, potem je ta na nek način izkustveno dosegljiva oziroma izkustvo jo mora potrditi, če jo je razumsko ugibanje na osnovi prejšnjega izkustva domnevalo. Pri intelektualnem pa ne gre za empirično potrditev. Zato ostajamo v veri. Iz domneve, iz ugibanja smo prišli na višjo stopnjo, v vero. Tu je dokazovanje *utemeljevanje*.

Različna so dokazovanja matematika, fizika, jurista, zdravnika (medicinca) in literarnega znanstvenika. Jasno je torej, da je tudi dokazovanje Boga nekaj posebnega. Nima namreč opraviti s končno stvarnostjo, prav tako se ne da spraviti v končne pojme. Če bi ga opazovali, spoznavali objektivno, z razdaljo (distanco), kot druge predmete, bi ga zgrešili. Dokazi za Boga so lahko le *utemeljeno vabilo k veri*. Ko gre za spoznanje Boga sta udeleženi tako svoboda kot spoznanje. Zato pa je spoznanje Boga možno le v svobodi.

Če povzamemo, lahko rečemo: dokazi za Boga so lahko le utemeljeno vabilo, klic človekovi svobodi in utemeljevanje intelektualne poštenosti vere v Boga.

## 1.5. Zgodovina pojma o spoznanju Boga

Po splošnem prepričanju v krščanstvu človek lahko resnično in prav spozna Boga le po zgodovinskem besednem razodetju, zato je to spoznanje možno le v veri. To je prevladujoče mnenje predvsem v protestantizmu. To mnenje zastopajo K. Barth in učenci.

V francoskih katoliških vrstah se je v 19. stol. oblikovalo mnenje, da človekov individualni razum ni sposoben spoznati religioznih in moralnih resnic (de Bonald). Ta spoznanja lahko dobi le po Božjem razodetju, avtentično pa mu jih posreduje tradicija: čut Božjega ljudstva, Cerkev. Človekov razum, na katerega se razodetje - zgodovinsko izročilo - obrača, da bi odgovorno in z odločitvijo sprejel Božjo besedo, je izključen. S tem razodetje kot vir spoznanja izgubi svoj svobodni in zgodovinski značaj. Razodetje ni več del pogovora v obliki nagovora in odgovora, ampak prisila. Tudi človek kot Božji partner je oropan dostojanstva in časti, saj njegov razum ni vreden nič.

Druga smer ki se je pojavila v 19. stol je povezana z navdušenjem nad naravoslovnimi znanostmi. Tako se je v tem pogledu rodilo prepričanje, da je samo znanstveno spoznanje pravo. Samo znanstvena metoda in analiza omogočata, da sploh lahko kaj spoznamo. Ta tendenca je bila v človeštvu vedno navzoča, a le v glavah posameznih skeptikov, zdaj pa je postala masovna. Proti *tradicionalizmu* in *agnosticizmu* je 1. vatikanski koncil definiral, da človek z »naravno lučjo« svojega razuma spozna Boga in to z gotovostjo, kar je za katoličane dogma (DS 3004; VC 27).

Osnova tega učenja so biblične trditve, da je iz lepote stvari mogoče spoznati njih Stvarnika (prim. Mdr 13,1-9) in da lahko z mišljenjem in primerjanjem iz ustvarjenega sveta spozna Božjo moč in božanskost (prim. Rim 1,18-19). V Apostolskih delih pa najdemo trditev, da so pogani imeli možnost spoznati Boga (prim. 17, 22-30).

Cerkveni očetje teh trditev niso le ponavljali, ampak jih spremenili v filozofske dokaze za Božje bivanje. Tako je ostalo vse do reformacije.

Reformatorji so začeli dvomiti v možnost spoznanja Boga s človeškim razumom: zaradi greha. Dejansko naj bi bilo spoznanje mogoče le po Jezusu Kristusu.

Gledano v luči zgodovine odrešenja lahko rečemo, da je glede Božjega spoznanja treba ločiti med *možnostjo* in *dejanskostjo*. Človeškemu razumu, naravni zmožnosti človeka torej luči razuma, je dana možnost in to od Boga, da ga spozna. Tako 1.vatikanski koncil. Toda vprašanje, ki ga koncil pušča odprtega, je, ali se je kdaj dejansko taka možnost udejanjila. Tako obstaja prostor za možnost, da je že od začetka zaradi greha naravna zmožnost tako oslABLJENA, da je za spoznanje Boga potrebna milost Jezusa Kristusa.



Tisti katoličani, ki sprejemajo tezo o naravnem in nadnaravnem redu, razlagajo naravno spoznanje Boga kot bolj *splošno spoznanje*, nikakor ne v podrobnosti in v tisti svetosti Boga, ki ga posreduje razodetje.

»Narava« je po novem razumevanju odrešenjski in ne biološki, filozofski ali geografski pojem. Pojem trdi, da bi človekovo življenje bilo smiselno tudi, če se Bog ne bi razodel, in da je Božja želja biti človeku blizu že pred grehom »nedolgovana«, se pravi zastonska. S tem pa je postavljeno čisto hipotetično stanje, ki nikdar ni obstajalo. Gre le za to, da se obvaruje zastonskost milosti in Božja svoboda.

Ta »narava« – sama v sebi brez odnosa z Bogom - seveda nikoli ni obstajala. Človek in človeštvo hodi vedno v siju Božje milosti. Vsi ljudje so po ljubezni - Božji milosti - poklicani od Boga in imajo v Bogu svoj cilj že od vedno. Božja milost se vedno razodeva tam, kjerkoli človek hoče in želi kaj pozitivnega. Tudi pri neverujočih je treba računati z Božjo milostjo.

Če to naobrremo na 1. vat. koncil, pomeni, da »naravna luč« nikoli ni zgolj naravna luč, kjer bi bile na delu samo človeške moči. Temveč povsod tam, kjer kdo Boga spozna, je na delu Božja milost, ki to spoznanje omogoča. Vendar tako, da je spoznanje res človeško in ne vsiljeno od Boga. Na ta način pa je vsako spoznanje Boga uresničeno v razodevanju Boga. Lahko bi rekli, da se v vsakem spoznanju Boga, Bog razodeva.

Ko 1. vat. koncil trdi, da lahko *vsak* z »naravno lučjo razuma« spozna Boga, zagovarja stališče, da ne gre za elitno ali ezoterično mišljenje, ki bi mu bil Bog spoznat (dostopen), ampak je spoznanje Boga možno *vsem*. Ni rezervirano za kakšne nosilce skrivnosti ali posvečene izbrance. Ni dano »vidcem«, in predvsem ni dano enemu za drugega: vsak ima možnost.

Tako imenovani dokazi za Božje bivanje so primerne poti za spoznanje Boga mimo razodetja. Ti so v določene filozofske pojme oblečena temeljna spoznanja, ki ne veljajo samo »izobraženim«, ampak gre za posamezne miselno obdelane oblike, ki odgovarjajo transcendentalnemu izkustvu človekovega bivanja. Za kaj gre?

Vsak človek ima v svoji duhovni eksistenci, vedno, ko se svobodno odloča, ko razsoja - o čemerkoli že - opraviti z Bogom. Ali tistega, v luči katerega razsoja in se odloča, imenuje Bog ali ne, ga vzame resno ali potisne v podzavest, je za spoznavni proces čisto vseeno. Pri tem gre za spoznanje, v katero je vključen (angažiran) ves človek, vsa eksistenca, celota pogledov in svobode. V tako imenovanih dokazih za Božje bivanje pa je vključen le en del človekove duhovne eksistence - razum, kar spozna, je potem abstraktno formulirano.

Transcendentalno spoznanje obsega tisto, kar pravzaprav vsak človek od nekdanj ve, čeprav v netematizirani obliki, zavesti. Zato je to tako težko prevesti v pojme (tako kot čas, odgovornost, ljubezen).<sup>15</sup>

Vedno, ko človek sprejema stališče, se o nečem odloča, izreka »ja« bivanju. Če to dela s predmeti vsakdanjega življenja in z resnostjo, to lahko dela le, kolikor pritrjuje temelju reničnosti oziroma pritrjuje polnosti, na katero so te resničnosti naravnane. Brez nje bi bile nerazumljive. Pritrjevanje v neobjemljivem horizontu, ki je hkrati neizrazen, nepredmeten. Tudi tam, kjer kdo dvomi in postavlja vprašanja ali zanika, velja isto. Ni mogoče ničesar zanikati zunaj tega horizonta. Nihče se ne more izogniti. Le da se tistemu, ki taji ali dvomi, ta horizont kaže kot nekaj, kar lahko zaobseže, kot »brezimna in odklonilna navzočnost«.<sup>16</sup>

## 1.6. Metode spoznavanja Boga

Tradicija pozna dve osnovni metodi ali poti spoznavanja Boga, ki sta še danes veljavni. To sta afirmativna in negativna pot (via affirmationis in via negationis). *Afirmativna* se opira v glavnem na dokaze o Božjem bivanju oziroma jih obsega.

### 1.6.1. Via affirmationis

Skozi zgodovino je ta pot obirala različne smeri. V času platonizma oziroma v platonističnem mišljenju je šlo za dviganje človeške duše v nadpredmetni svet s pomočjo erosa, preko raznih duševnih moči - sposobnosti, do pralepega; za slutnjo človekovega cilja; za dviganje od Boga ljubljene duše do bogopodobnosti. Šlo je za iskanje in najdevanje resnične domovine duše pri Lepem, Resničnem in Dobrem, ko zapusti za sabo materialni svet. Gre za izpolnitev in dopolnitev Božjega spoznanja v ekstatičnem gledanju. Temu načinu mišljenja je bil zavezan Avguštin.

Aristotelski način izhaja iz konkretnega sveta, iz reda v svetu in prihaja do zaključkov o Božjem pravzroku. Iz opazovanja gibanja zaključuje z naukom o vzrokih, iz razlikovanja med možnostjo in resničnostjo, med naključnostjo (kontingenco) in nujnostjo. Ta način mišljenja, sklepanja iz posledic na vzroke in zaključevanjem rodi predstavo o Bogu kot

<sup>15</sup> Prim. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 42-46.

<sup>16</sup> H. Vorgrimler, *Theologische Gotteslehre*, Düsseldorf 1990, 25.

pravem negibnem gibaluh, o prvem v resničnosti in nujnosti, večnem, popolnem bitju. Na tem načinu je gradil Tomaž svoje poti, s tem da je nekoliko ohranil tudi platonsko avguštinsko metodo in opozarjal na omejenost, nezadostnost in jezikovno problematičnost takega spoznanja.

Od Kanta naprej vzbujata posebno pozornost tako imenovani ontološki dokaz za Božje bivanje. V preprosti obliki ga je podal že Descartes: Bog poseduje nujno vse popolnosti. Bivati je popolnost, torej Bog biva. Ta dokaz je vse do danes predmet diskusij posebno, kakor ga je podal Anzelm. V moderni obliki se glasi v desetih tezah:

1. Bog je tisti, o katerem ni mogoče misliti nič večjega.
2. Bog biva samo v razumu, ne pa v resničnosti.
3. Dejansko bivati je več, kot bivati samo v razumu.
4. Lahko si mislim nekaj, kar vsebuje vse Božje lastnosti in še dejansko eksistenco.
5. Nekaj, kar vsebuje vse Božje lastnosti in resnično eksistenco, je večje kot Bog.
6. Nekaj, kar je večje od Boga, si lahko mislimo.
7. Napačno je misliti kaj večjega, kot je Bog.
8. Torej je napačno, da Bog biva samo v razumu in ne dejansko.
9. Jasno je, da Bog biva v razumu.
10. Torej eksistira tudi dejansko.

Anzelm ohranja Avguštinovo misel, da je človeški razum usmerjen na drugo, Drugega, kar je večje od njega, česar ne more zaobseči, kar ga neskončno presega. Od tu naprej človekov razum ne more. Na tej najvišji točko dojame razum samega sebe kot pričakujoči in poslušajoči razum. Tega drugega pa nikoli ne doseže, saj se razumu, ki ga išče, vedno znova izmika. Edina možnost, ki ostane, je, če osebno, zgodovinsko nagovori človeka.

To kar ontološki dokaz odlikuje, je: v vseh drugih »postopkih dokazovanja« je Bog sestavni del neke piramide resničnosti. Bog je na vrhu piramide. Ali so mu kot temelju ali kot najvišjemu bitju pripisane funkcije. V tem postopku Bog postane ravno tisto, kar se ni želelo. Funkcionalni Bog ali Bog, ki funkcionira na vseh področjih in v vseh ozirih, ne more ostati absolutni in zadnji temelj. Kmalu postane odvečna hipoteza ali zgolj mašilec lukenj (Lückenbüsser). Anzelmov dokaz prihrani Bogu to funkcijo, da bi »za nekaj« služil.

Via affirmationis je tudi temelj tako imenovane *pozitivne teologije* (katafatične teologije). V SP se ta kaže v neprestanem zatrjevanju pozitivnih, trdilnih izpovedi o Bogu.

Boga označuje SP kot dobrega, usmiljenega, pravičnega, zvestega, vsemogočnega, večnega, zato mu pripisuje attribute kot so: dobrot, usmiljenje, pravičnost, zvestoba, vsemogočnost, večnost.

Sholastika in na njej zgrajen nauk o Bogu je po pravilu razjasnjeval naslednje Božje attribute: Božjo enovitost, popolnost, neskončnost, nespremenljivost, večnost, edinitost (dejstvo, da je samo en Bog), vsepovsodnost, vsevednost, vsemogočnost, svetost, pravičnost, usmiljenje, zvestobo in ljubezen.

Če zaključimo o tej metodi, lahko rečemo, da je Bog polnost vse resničnosti. Tudi sovpadanje vseh nasprotij, »coincidentia oppositorum«, kot pravi Nikolaj Kuzanski. Bog je »prvi in zadnji, največji in najmanjši, najvišji in najnižji, najbolj notranja in najbolj zunanja resničnost. Je razum in nezavedno, svoboda in navezanost, ljubezen in moč«. <sup>17</sup>

### 1.6.2. Via negationis

Drugi način spoznavanja Boga je tako imenovana negativna pot, *via negationis*. Iz nje je nastala negativna teologija ali apofatična teologija. Bogu, ki ga človek zasluti, odmisli vse nepopolnosti in omejenosti. Po tej poti pride do absolutne transcendence in neizrekljivosti Boga kot njegovega bistvenega določila. To pa kaže tudi na omejenost človeških pojmov in govorice sploh. Kjer je Bog pojmovan teko rekoč onstran bitja - kakor v platonizmu - je absolutno neizrekljiv.

V krščanski tradiciji so to smer zagovarjali grški očetje, veliki kapadočani (Bazilij, Gregor Niški in Gregor Nacianški): Bog je neizrekljiv, neizmeren in nedojemljiv. Od Dionizija Areopagita (psevdonim za več teologov iz 5. stol.) je *via negationis* (in negativna teologija) dobila celo paradoksalne poteze in izjave: Bog je nadbitno bitje, vedenje o njem je nevedenje, njegovo ime je brezimnost itd. (Morda sodi danes v to smer izraz, Bog je nadoseben.) Takšne izjave so značilne in znane iz mistike. Tudi Tomaževa izjava na koncu vseh poti: »Nazadnje ne vemo, kaj Bog je« <sup>18</sup>, je negativna teologija. Prav tako Nikolaj Kuzanski formulira omejenost vsega govorjenja o Bogu kot »docta ignorantia«, to je: teologija je »učena nevednost«.

V to vrsto sodi dialektična teologija, ki se opira na Kierkegaarda, ki ostaja kritičen do vsakega govorjenja o Bogu kot *čisto drugi*. V katoliški tradiciji sodi v to smer negativne

<sup>17</sup> G. Kraus, *Gott als Wirklichkeit*, Frankfurt 1994, 65.

<sup>18</sup> T. Akvinski, *De pot. q 7a. 5 ad 14.*

teologije K. Rahner, kolikor je zanj *nedoumljivost*. Boga ne le ena od Božjih lastnosti, ampak sploh bistvena značilnost Boga. Negativna teologija razmišlja torej za mejami človeških možnosti mišljenja in izražanja. Boga ne taji, ampak ga sluti kot resničnost, ki neskončno presega vse, kar je mogoče misliti in izgovarjati.

Svetopisemski temelj negativne teologije je starozavezno izkustvo o nevidnosti in nepredstavljenosti Boga. Vsa srečanja z Bogom vključno z Mojzesovim se dogajajo vedno v zadržani previdnosti: Bog govori z Mojzesom samo v zakritosti oblaka (prim. 2 Mz 19,9); Mojzes ne sme gledati Bogu v obraz, ampak le v hrbet (prim. 33,18-23). Ker ni direktnega gledanja Boga, so negativne izpovedi o Bogu izraz omejenega spoznanja Boga.

Isto velja tudi za prepoved čutnega upodabljanja Boga (prim. 2 Mz 20, 4-5) kot izraz njegove nepredstavljenosti, pa tudi neprimerljivosti. Boga ni mogoče z ničemer primerjati. Le negativno izražanje more kaj povedati.

Tako se obe poti Božjega spoznanja - pozitivna in negativna - dopolnjujeta in zedinjata v spoznanju, da se glede Boga dotikamo resničnosti, ki je človek ne more razumeti, ne obseči in ne primerno (adekvatno) izraziti.

Prav zato, ker naše govorjenje in spoznanje o Bogu ni adekvatno, je lahko le analogno.

### **1.6.3. Analogno govorjenje o Bogu**

Spoznanje meja človeškega govorjenja o Bogu je privedlo do temeljnega teološkega aksioma, da je vse govorjenje o Bogu analogno. Ta pojem izvira sicer iz platonizma, ki ga najdemo v grškem prevodu Svetega pisma. Iz Modrostne knjige 13,5 lahko izvedemo, da nek pojem, če ga uprabljamo za različna bitja ali področja, sam doživi bistvene spremembe, ne da bi izgubil enotnost svoje vsebine. Taki analogni pojmi niso pogosti. Navadno so pojmi v splošnem enoumni ali dvoumni (*univoces* ali *aequivoces*). Dvoumen je pojem, če ima ista beseda popolnoma različen pomen. Enoumen, če ima vedno strogo isti pomen kljub zunanjim spremembam, razlikam.

Pri *analognem pojmu* pa imamo vsebovano istost in različnost, podobnost in drugačnost.

Ta teološki princip o analogiji je nerazumljiv, če ga ne razložimo. Kaj pojmuje krščanska filozofija pod bitjem, bivajočim?

»Bivajoč« pomeni najprej vsak predmet, vse, kar se da misliti in z mišljenjem spoznati, vse torej, kar ni nič. Jasno je: pojem o »bivajočem« dosežemo s pomočjo radikalne

abstrakcije, tako da vse konkretnosti pustimo ob strani in sprejmemo vse možne predmete v tak miselno širok pojem (ki je konkretno prazen). To je »bivajoče«.

Bivanje pa je tisto, kar ta »nekaj«, ki ni nič, naredi ravno za »bivajoče«. Pojem bivanja ni dobljen s pomočjo abstrakcije, ampak iz posameznih izkušenj. Vedno, ko nekaj spoznavamo, »bivajoče« torej, se to dogaja v vseobsežnem horizontu, ki omogoča primerjavo različnih posameznosti. Eno primerjamo z drugim in tako »nekaj« absolutno sodimo.

Ko izrekamo sodbo, razlikujemo med dvema predmetoma ali ju med seboj povezujemo, predpostavljamo skupno mero že v naprej, je ne ustvarjamo. Ko tako sodimo, z mislijo istočasno izvajamo poseg v temeljno celoto resničnosti sploh. Naše sojenje in izrekanje sodb, povezovanje ali razlikovanje med predmeti - to je poseg spoznavanja in hotenja, ki je ljubezen, - je apriorno naravnano na izvorno celoto spoznanja in ljubezni, ki jo imenujemo »bivanje«. S tem je izražena neizrazna neskončnost. Če bi namreč bivanje razumeli kot končno, bi ga morali zaobjeti, s tem pa razumeti v višjem horizontu in bi ta bil bitje samo.

Teološko govorjenje o analognem mišljenju in govorjenju o Bogu pomeni poskus, povezavo med končnim in neskončnim tako, da ne govorimo ne o nujni povezavi (dialektika) niti o pojmu brez relacije (pozitivizem). Analogna celotnost (celokupnost) in različnost vsega bivajočega obstaja v biti (Sein). Če bi enoumnost izrazili enostransko, bi sledila nazadnje enotnost med neskončnim in končnim bivanjem oz. med človeškim in Božjim spoznanjem. Če pa bi dvoumnost razumeli enostransko, bi bivanje v svoji zadnji različnosti in radikalni posebnosti razpadlo. Naše sedanje spoznanje lahko doseže bivanje samo v bivajočem, vendar z našim posegom v posamezno, tako da je analogno razumevanje bivanja osnova za enoumno razumevanje posameznega.

Katoliška teologija se tako z upoštevanjem načela analogije (analogia entis) izogne dvojni nevarnosti: enačenju stvarstva z Bogom (panteizem) in ustvarjanju popolnega prepada med stvarjo in Bogom (agnosticizem). Ostaja pa dejstvo, da je naš pojem o Bogu nepopoln, ker je analogen, sestavljan, neadekvaten.

V analognosti našega spoznanja o Bogu se skriva nepopolnost. Bog presega vse, kar poznamo in spoznamo o njem. Bog je »semper maior«, vedno večji od tega, kar mislimo in rečemo o njem. Prav tako pa naše spoznanje o Bogu ni nikoli zaključeno, dokončno. Ko se zdi, da smo se dokopali do viška spoznanja, moramo v resnici misliti dalje in spoznavati dalje. Za naše spoznanje Boga velja, kar pravi sv. Avguštin: »Iskanje z namenom, da najdemo, in potem zopet najdenje z namenom, da dalje iščemo«. Tako se dogmatika in mistika stikata.

Tudi mistiki govorijo o »temni noči« in nejasnosti in nepoznanju Boga. Poznanje Boga je hkrati zrenje v temo, v neskončno brezno, tako za preprostega človeka kot za teologa. Naša spoznanja daleč zaostajajo za tem, kar Bog je, in naše predstave o Bogu so le boječi poskusi, da bi nekako prišli k njemu, a ga z njimi lahko le od daleč pozdravljamo.

Vse torej, kar o Bogu trdimo, vse popolnosti, ki mu jih pripisujemo in vsa imena, s katerimi ga nazivamo, vse to ne more popolnoma izraziti Boga samega. Naš pojem ostaja nujno nesorazmeren, neadekvaten.

Naše spoznanje o Bogu pa kljub temu ni napačno, tudi naše prizadevanje, da bi ga bolj in bolj spoznali, ni nesmiselno in brez pomena. Z novimi in popolnejšimi pojmi se vendarle približujemo velikemu, nedoumljivemu in neizrekljivemu Bogu. S tem pa dobivamo nove spodbude za ljubezen do njega. Bog ostaja »Deus absconditus« in naše spoznavanje vselej »nejasno kot v ogledalu« (1 Kor 13,12). Pa tudi v večnosti, ko ga bomo gledali »iz obličja v obličje«, ga ne bomo do konca doumeli (prim. Premm, *Katolische Glaubenskunde I*, 86.)

Analogija, ki jo je Tomaž uveljavil (od patristike do njega je prevladovalo simbolično in alegorično govorjenje o Bogu), je vplivala na 4. lateranski koncil 1215, ki zatrjuje: »O Stvarniku in stvareh ni mogoče izreči nobene podobnosti, ne da bi vključevala še večjo nepodobnost« (DS 806). To postavlja teologijo pred veliko in vedno novo nalogo, ko mora iskati podobnost in popolnost, a jo hkrati relativizirati.

»4. Lateranski koncil izrecno pravi, da o Bogu ni mogoče iz sveta, iz vsakokratnega konkretnega spoznanja reči nič vsebinsko pozitivnega, ne da bi pri tem opozarjali na radikalno neprimernost teh pozitivnih izjav. Toda v praktičnem teologiziranju to vedno znova pozabljam. Govorimo o Bogu, o njegovi eksistenci, o osebnosti, o treh osebah v Bogu, o njegovi svobodi, o njegovi volji, ki je za nas obvezna itd. To seveda brez dvoma moramo. O Bogu ne moremo zgolj molčati. Molčati moremo, če smo najprej govorili. Pri govorjenju pa pogosto pozabljam, da je to, kar trdimo, le tedaj nekoliko legitimno, če vedno jemljemo nazaj, da vzdržimo neprijetno lebdenje med 'ja' in 'ne' kot edino trdno točko našega spoznanja ter tako vedno znova prepustimo naše izpovedi molčeči nerazumljivosti Boga samega.«<sup>19</sup>

Ne le v teoloških razpravah, ampak predvsem v cerkvenem oznanjevanju o Bogu, v razlaganju njegove volje ni jasno, da gre za analogno govorjenje, ki spoštuje Božjo nerazumljivo veličino in absolutno gospostvo. Še vedno imamo običajno opravka z

---

19 K. Lehmann, *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen*, München 1984, 106.

enournim govorjenjem o Bogu, kar zbuja vtis, kakor da bo ljudem uspelo polastiti se Boga in ga uporabiti za faktor tega sveta. Nauk o analogiji je neprestana spodbuda za samokorekturo.

### 1.7. Spoznanje Boga v veri

Ob spoznanju, da z našim razumskim spoznanjem, izpovedovanjem in govorjenjem o Bogu, trčimo na mejo, preko katere ne moremo - za to pregrajo v nedostopnost Boga ni mogoče - se zastavlja vprašanje, kako »priti« do Boga. Obstajala bi naj samo ena možnost: da se Bog sam razodene, da sam prebije, prekorači to mejo. Toda to je preveč preprosto. Kaj je torej razodetje?

Pojem razodetje v najširšem pomenu označuje svetna izkustva, področja izkustev in vidikov na teh izkustvih, v katerih človek spoznava signale, znamenja, simbole, po katerih se mu odpira neizrekljiva Božja skrivnost.

Taka izkustva so teofanije v naravi (grom, blisk, vihar, sonce itd.), v medčloveških odnosih (predvsem fascinacija mož - žena), zgodovinski dogodki (zmaga, poraz, ustanavljanje mest in držav), okultni dogodki (sanje, razlaganje sanj, preročišča usode itd.). Religiozni človek v teh dogodkih izkuša več, zanj se v simbolih in znamenjih odpira svet Božje skrivnosti. To so tako imenovane *razodetne situacije*.

Na tej osnovi nastaja vera kot temeljna *opcija*, ki pomeni prepustiti se zaupati Božji skrivnosti in iz nje razumeti življenje, svet, človeka in zgodovino.

Razodetje človeka nagovarja, izziva, ga nosi in kliče k odgovornosti. Gre za prazaupanje, ki se ponuja kot dar. Tako razodevanje, ki ni »uradno«, je v Bibliji priznано, saj so ga imeli pogani (Abel, Henoh, Melkizedek, Job). Tudi 2. vatikanski koncil priznava legitimnost tega razodetja (prim. BR 3).

Pravo razodetje ali posebno razodetje je zgodovinsko. V t. im. splošnem (ali naravnem) razodetju Bog ni »jasen«, je lahko tudi demonski.

Tradicionalni pojem zgodovinskega razodetja je: Bog je razodel resnice, ki jih človek ni sposoben spoznati in jih predložil v avtentično verovanje. Gre za model informacije in instrukcije.

Drugi model razodetja je osebni. Bog ne razodeva nečesa, ampak sam sebe in svojo odrešitveno voljo. Zato SZ ne uporablja izraza razodeti (razodetje), ampak »odkriti«, »dati se spoznati«, »narediti očitno«, »pojavit se«.



Razodetje po bibličnem pojmovanju ni nekaj, kar se v svetu enostavno pozna ali kar bi človek z meditacijo in razmišljanjem sam iz sveta prebral. Pomeni svobodno Božje odprtje, ki ga ni mogoče izvesti iz ničesar tako, da človek in svet stopita v luč resnice. Zato se to razodetje ne dogaja povsod, ampak danes in tukaj. Je zgodovinsko. Dogaja se v besedah in dejanjih.

Značilnost tega časnega in prostorskega to je, zgodovinskega razodetja je seveda svobodnost. Razodetje torej ni najprej stvarno, to je razodetje resnic, naukov, zapovedi nadnaravnih resnic, ampak *osebno razodetje Boga samega*.

Višek zgodovinskega in osebnega razodevanja je Jezus Kristus. V njem postaneta ti dve dimenziji identični. V Jezusovih delih, besedah, osebi se razodeva Božja ljubezen. Zato Božjega razodetja samega na sebi kot takega ni. Za krščanstvo je Bog vedno posredovan po zgodovini in človeku. Boga srečujemo samo kot Boga, ki je skrit v človeški in zgodovinski obliki razodevanja.

Treba pa je dodati, da spoznanje Boga po razodetju ne odpravi Božje skrivnostnosti. Razodevanje v zgodovini je tako simbol, podoba, primera, predpodoba in predokus eshatološkega razodetja iz oči v oči.<sup>20</sup>

## 2. BOG KOT SKRIVNOST

Ko izrekamo trditev: »Bog je skrivnost«, ne izražamo kakšne lastnosti Boga, ampak prav bistvo Boga. Bog je skrivnost, to je definicija Boga. Kot skrivnost se Bog loči od vseh drugih bitij. To potrjuje tako Sveto pismo kot teološka tradicija.

Sveto pismo:

V SZ se izraz *mysterion* uveljavi šele z modrostno literaturo in označuje najpogosteje tuje skrivne obrede (prim. Mdr 14,15.23) ali eshatološke skrivnosti, ki jih bo Bog razkril v prihodnosti (prim. Dan 2, 28-30).

NZ govori o skrivnosti (prim. Mr 4,11) ali skrivnostih (prim. Mt 13,11) Božjega kraljestva. Pri Pavlu pomeni skriti Božji odrešitveni načrt, ki je bil razodet v polnosti časa z Jezusom Kristusom ter stopa v svojo zadnjo fazo (prim.1 Kor 2,7-10). Božja skrivnost je po

---

<sup>20</sup> Prim.1 Kor 13,12; W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 151-159.

Pismu Kološanom 2,2 Kristus. Janez v Razodetju govori o dopolnitvi odrešenjskih skrivnosti Boga ob Jezusovi vrnitvi (prim. Raz 10,7).

O skrivnostnem značaju Boga govorijo nekateri svetopisemski teksti v opisni obliki. Za Izaija je Izraelov Bog rešitelj »skriti Bog« (Iz 45,15). O nevidnosti Boga je v NZ rečeno: »Boga ni nikoli nihče videl« (Jn 1,18) in za 1 Pismo Timoteju je značilnost Boga, da »biva v nedostopni luči in ga noben človek ni videl in ga ne more videti« (1 Tim 6,16).

Tradicija:

V boju zoper gnozo so cerkveni očetje poudarjali nepojmljivost Boga. »Če ga razumeš, to ni Bog« pravi Avguštin (Sermo 52,6). Gregor Niški poudarja, da k izkustvu Boga sodi hoja skozi temo in njegovo skritost.

Lateranski koncil je 1215 poudaril nedojemljivost kot bistvo Boga (prim. DS 800; VC 277). Nikolaj Kuzanski pa vse svoje iskanje Boga osredotočil na nedoumljivost in neizčrpnost Boga. Luter vztraja v prepričanju, da Bog ostaja »Deus absconditus« kljub temu, da se je v Jezusu Kristusu razodel.

1. vatikanski koncil poudarja, da je v razodetju verskih skrivnosti o Bogu treba ločiti tri stopnje: 1. verske skrivnosti v širšem smislu; to so tiste, ki jih lahko tudi razum dojamemo, npr. stvarjenje. 2. verske skrivnosti v ožjem smislu; tiste, ki jih razum lahko sprejme kot smiselne, npr. Jezusova navzočnost v evharistiji. 3. verske skrivnosti v strogem smislu; kar razum popolnoma presega (npr. Trojica). Te skrivnosti ostajajo tudi potem temne, ko jih razum poskuša razložiti (prim. DS 3001; 3015; VC 315; 36).

V 20. stoletju je K. Rahner spet predvsem racionalno utemeljil skrivnost Boga kot bistvo Boga samega. Bog je absolutna, sveta skrivnost, ki se razodeva kot skrivnost in ostaja v svoji nedostopnosti. Bog ni skrivnost sveta in človeka, tisto, kar naj razloži in pojasni svet in človeka oziroma da odgovor na neznanke.

Bog tudi ni molčeča skrivnost, ampak je govoreča skrivnost, ki nagovarja človeka - in mi ga nagovarjamo. Ko se razodeva, ne odpravlja skrivnosti, je ne odgrne tako, da bi jasno vedeli o njem. Ne odgrne svoje eksistence in ne tega, kakšen je (svoje takšnosti). Razodeva le svojo svobodo in osebo, to je svojo skrivnost (prim. K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, 54-61.).

Bog se razodeva po znamenjih, ta so vidna: v SZ in NZ. »Kdor vidi mene, vidi Očeta« (Jn 12,45). Toda to je gledanje v veri.

Bog se razodeva v križu in pohujšanju. Božja navzočnost v Jezusu Kristusu se v sedanjosti razodeva v bratih in sestrah: v ubogih, majhnih, bolnih, preganjanih, v umirajočih.

Moč in gospostvo Boga se razodeva v človeški nemoči, bogastvo v revščini, ljubezen v zapuščenosti, polnost v praznini in življenje v smrti.

Vse, kar moremo o Bogu reči celostnega (kompleksnega), je, da je skrivnost, skritost. Bog, ki ne bi bil skrivnost, je malik.

Za popolnejše razumevanje in pojasnjevanje tega izhajajmo iz človeka. Človek je skrivnost. V svoji skrivnostnosti je naravnani na Skrivnost. V vseh svojih pojmi in v vsem, kar pove, kar imenuje, je naravnani na neizrekljivo. Skrivnostnost tako ni pomanjkljivost človekovega spoznanja, ni nekaj negativnega, ampak odpira možnost za vsako drugo spoznanje.

Izpolnitev človeka ni v tem, da prodre v vse skrivnosti, ampak da vstopi v skrivnost. Razodetje Božje skrivnosti je odgovor na skrivnost človeka. Toda razodetje ni razsvetljenje, ne harmonizira disonance in ne odpravlja skrivnosti. Razodetje je razodetje skrivnosti in dokončno sprejetje skrivnosti človeka. Nepojmljivost Boga je končno blažena dopolnitev človeka.

Pozitivno to pomeni, da je Bog svoboda, ki se nam izmika. Razodetje pa je razodetje njegove svobode kot svobodne ljubezni, ki se odpira in obrača k nam. Skrivnost v Božjem razodetju je razodetje njegove svobodne ljubezni, samopodarjanje v ljubezni.

Skrivnost samopodarjanja se v krščanstvu izvrši izključno v Jezusu Kristusu. On je Božje osebno podarjanje, razodeta skrivnost Boga. (To se dogaja po in v Sv. Duhu. S tem imamo vse: Oče po Sinu v Svetem Duhu je skrivnost skritega Boga, Trojica.)

Povzetek:

1. Ko SP govori o Bogu kot skrivnosti, tega ne povezuje s človekovim spoznanjem, kot mejo tega spoznanja, ampak s samopodarjanjem Boga. Bog je Skrivnost, ki se podarja.

Skrivnost ni zadnja beseda človekovega spoznanja, ampak *prva beseda* o spoznanju Boga v veri. Božja skrivnost ni zadnje, kar še človek lahko spoznava, ker se mu odteguje, ampak temeljna vsebina razodetja Boga. »Bog je skrivnost« je torej pozitivna in ne negativna izpoved. Razodetje skrivnosti kot skrivnosti ni odprava in razjasnitev skrivnosti, ampak njena potrditev.

Vernik ne ve o Bogu nič več gotovega kot nevernik; in teologi niso Božji tajni agenti. Nevernik zanika, da bi mogel gotovo vedeti. Vernik pa ve, da si odgovora ne more dati sam, ampak mu prihaja od Boga in to kot skrivnost.<sup>21</sup>

---

21 Prim. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 165-166.

2. Da je Bog skrivnost(ni) in hkrati skriti Bog, ki ga je mogoče spoznati le po znamenjih, ne pomeni v SP, da gre za človeku odtegnjeno, tuje bitje, ampak za njegovo naklonjenost do ljudi in odrešenijske načrte, ki se dogajajo v zgodovini.

Bog ni Bog zase, zunaj zgodovine, ampak Bog »z nami« (Emanuel), sredi zgodovine. Bog ni prazna transcendenca, ampak Bog, ki sodoloča čas in prostor. Njegova skrivnost se razodeva v križanem Jezusu Kristusu in njegovi smrti. Bog je razodevajoča se milost, ljubezen.

3. Razodetje Boga skrivnosti in skritega Boga ni gola spekulacija, ampak beseda odrešenja. Je beseda *svobode* in milosti. Svoboda, ki pravi, da se človek ne more dokončno polastiti Boga ne s spoznanjem ne z delovanjem. Svoboda tudi od človeškega poskusa, da bi bil sam kakor Bog (prim. 1 Mz 3,5). Gre za razodetje Božje skrivnosti kot svobode nad vsemi maliki, našimi podobami o Bogu in absolutizacijo vsega, kar nas osužnjuje in ne dovoli svobode.

Ko Bog razodeva človeku svojo skrivnost, to pomeni, da mu dela dobro in daje besedo milosti. Milostno nas sprejema takšne, kot smo: z našimi (spoznavnimi in drugimi) omejenostmi. Te priznavamo, saj svojega življenja tako in tako ne moremo sami udejanjati. Ker nas Bog popolnoma sprejema, smemo Njega, sebe in druge sprejeti.

### 3. BOG STVARNIK

Svetopisemska tradicija ima dve temeljni izhodišči za pojmovanje Boga: neposredno osebno in občestveno zgodovinsko izkustvo o delovanju Jahveja ter - tako je splošno mnenje eksegetov - postopoma uveljavljajočo se zavest o univerzalnosti Boga Stvarnika. Ni dvoma, da sodi vera v Boga Stvarnika in Gospoda sveta k temeljnemu verskemu sporočilu SZ. Jeremija povzema to sporočilo, ko pravi: »Njim ni podoben delež Jakobov, zakaj on je stvarnik veseljstva... 'Gospod nad vojskami' je njegovo ime« (Jer 10,16). Poglejmo osnovne trditve o Bogu stvarniku v SZ.

Skozi vse svetopisemske knjige se ponavlja kratka izpoved: »Bog, ki je ustvaril nebo in zemljo« (npr. 1 Mz 1,1; 2 Kr 19,15; 2 Krn 2,12; Neh 9,6; Ps 115,15; 121,2; 134,3; Iz 37,16, Jer 32,17). Na mnogih drugih mestih, začenši s 1. in 2. Mojzesovo knjigo najdemo daljše

tekste o Božji stvariteljski dejavnosti (npr. preroki Iz 40,12-31; Jer 10,11-16; modrostne knjige Mdr 13,1-9; Sir 16,24-18,13; Job 38-39).

### **3.1. Osnovne izpovedi o Bogu stvarniku v SZ**

Okrog leta 500, po eksilu, je mogoče zaslediti v Izraelu zelo strnjeno in sistematično podobo o Bogu stvarniku vsega sveta. Na osnovi teh tekstov je mogoče ugotoviti naslednje temeljne značilnosti o Bogu: Bog je absoluten, Bog je oseben in Bog je dober.

#### **3.1.1. Bog univerzalni Stvarnik**

Jahvist v svojem strnjem in sistematičnem poročilu o stvarjenju (1 Mz 2, 4b-25) posreduje temeljno prepričanje, da je Jahve, Bog izraelskega ljudstva ustvaril svet v vsej njegovi pojavnosti. Po besedi je začel bivati. V odvijanju sedmih dni je v posameznih stvarjenjskih dejanjih ustvaril vse takrat znane razsežnosti sveta: naprej čas (luč, dan in noč), nato prostor (nebesni oblok z »zgoraj« in »spodaj«), nato ozvezdje (sonce, luna, zvezde), zatem rastlinstvo, potem vode in živa bitja (ribe in ptice) in nazadnje kopenske živali in končno človeka kot moža in ženo.

Iz vsega sledi, da je Bog Stvarnik vesolja in vseh njegovih pojavov. Kot stvarnik je Bog hkrati transcendenten in imanenten. Po eni strani je vsepresegajoča moč, ki svobodno kliče v bivanje in hkrati moč, ki vse prešinja, kot notranji pogoj bivanja vsega.

#### **3.1.2. Bog absolutni Stvarnik**

Iz celotnega konteksta duhovniških poročil o stvarjenju sledi, da je Bog absolutni, brezpogojni in popolnoma neodvisni stvarnik. To vključuje absolutno eksistenco, enost ali edinitost (samo en Bog je), Božjo večnost (Bog je edini absolutni začetek), kakor tudi Božjo svobodo ali suverenost.

*Absolutna eksistenca ali enost Boga* je izražena s tem, da Bog ustvarja neodvisno in sam. Ni odvisen od kakšne od sebe višje (demiurg) in ne sebi enaka božanske sile (politeizem). V prostoru politeizma (pobožanstvenosti sonca, lune, zvezd itd.) ustvarjenost od

Boga pomeni dvoje: *prvič*, naravne moči in pojavi niso Bog (razbožanstvenje narave) (prim. 4 Mz 4,19), *drugič*, pritrditelj, da je samo en Bog. Z razglasitvijo absolutnosti Boga Stvarnika je bil premagan politeizem in so bili položeni temelji monoteizma. Monoteizem se sicer še dolgo, vse do časa prerokov (po eksilu) ni uveljavil v vsej ekskluzivnosti. Iz zgodovine religije izraelskih očkav, kolikor je dosegljiva, je mogoče sklepati, da je vladal še politeizem. Na to namiguje izraz »Eloim« za Boga. Proces prehoda od politeizma v monoteizem je potekal od družinskega, klanskega in krajevnega božanstva do nadkrajevnega, narodnega, nadnacionalnega, skratka univerzalnega Boga.<sup>22</sup>

Svetopisemski teksti izražajo tudi Božji *absolutni začetek* ali *Božjo večnost*. V teh poročilih ni sledu o kakšni orientalski teogoniji, mitičnem pojmu stvarjenja, to je o nastanku Boga iz že obstoječih elementov. To kar pravi 1 Mojzesova knjiga: »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo« (1 Mz 1,1), pomeni, da je Bog stvarnik, preden sta »nebo in zemlja«, preden je vesolje. Bog je enostavno tu, eksistira in deluje kot nekdo, ki je brez začetka in je pred začetkom sveta. Da je Bog brez začetka in neodvisno od časa, torej vedno, v tem je njegova večnost.

Bog kot stvarnik je *absolutno svoboden* ali *suvereni Bog*. Svet ne nastaja v trdem boju (orientalska mitologija) in ne izhaja iz božanstva (emanacija, monistični panteizem). Bog ustvarja popolnoma svobodno brez zunanje in notranje nuje. Bog je absolutno suveren.

### 3.1.3. Bog osebni Stvarnik

V svetopisemskih tekstih je stvarjenje učinek Božje *besede*. Bog ustvarja, ko izreka besedo. Svet ni produkt kozmogonij, ni posledica rokodelske obdelave materije ali spočetja in rojevanja ali boja med (iz) različni/mi/h praprinicip/i/ov. »Bog je rekel ... in je nastalo«. Stvarjenje z besedo predpostavlja dvoje, da je Bog duh, ki misli in da svojo misel izreka v besedi. To pa so osebne oznake za stvarnika. Stvarjenje z besedo razodeva stvarnika kot osebo. Svet ni nastal kot produkt anonimne naravne energije, moči, temveč v moči osebnega bitja.

---

<sup>22</sup> Prim. H.-P. Müller, *Gott und die Götter in den Anfängen der biblischen Religion*, v: O. Keel (Hrg.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, Fribourg 1980, 99-142.

Tudi svobodnost, neodvisnost, s katero je Bog v svobodnem dejanju ustvaril svet, potrjuje, da je osebni Bog. Odločitev, ki je subjektivno, osebno dejanje in iz njega izvirajoče delovanje, razkrivajo osebni značaj Stvarnika. Pri tem je treba opozoriti še na svobodni, suvereni odnos, ki ga ohranja Bog s svojim stvarjenjem. Gre za odnos do drugega. Svet je drug, ki stoji nasproti Bogu kot Drugemu.

#### **3.1.4. Bog dober stvarnik**

Ko poročilo o stvarjenju po vsaki etapi (dnevu) ugotavlja, »Bog je videl, da je dobro« (1 Mz 1,18), izraža stvarnikovo dobroto in dejstvo, da je njegova moč urejanja in odrešenja dobra.

Stvarnik vzpostavlja v svetu *dober red*. Božja beseda ureja kaos (tohuvaobohu) od začetka korak za korakom po določenem redu. Iz kaosa nastane urejen in dober svet, kozmos, kar priča o dobri moči stvarnika, ki vnaša samo dobro. Ne obstaja dualistični princip slabega in dobrega kot v gnosticizmu in maniheizmu. Bog je tako v bistvu univerzalna dobra sila, ki ustvarja red.

Z ozirom na človeka kot krono stvarstva kaže Stvarnik poseben interes, skrb, ko mu pripravlja mesto za bivanje, ko se z njim pogovarja (dialogizira) in mu kot svoji podobi omogoča, da z njim komunicira. Ta posebna skrb za dobro človeka je izraz *odrešenjske volje* Boga Stvarnika. Že s stvarjenjem se začneja odrešitvena zgodovina in Bog Stvarnik se razodeva kot Odrešenik.

Dodatek:

V povezavi z Bogom stvarnikom se javlja problem usklajevanja z naukom o evoluciji, ki je danes splošno priznana hipoteza. V tem okviru nauka o Bogu moremo reči kratko tole: Gotovo je, da tisti, ki sledi besednemu poročanju o stvarjenju in ki se prepusti temu, kar dojema, pride v dilemo med dejstvom, da je po prvih dveh poglavjih 1. Mojzesove knjige na delu Stvarnikova dejavnost, medtem ko v evoluciji, pri nastanku sveta delujejo imanentne sile mutacij, selekcij, slučajju, itd. Kako to uskladiti?

Rešitev problema je treba iskati v razumevanju Boga Stvarnika kot načrtovalca, projektanta in avtorja, stvarnika evolucije.

Dalje je treba ločiti med področjem, metodo in nameni znanosti pri raziskovanju in spoznavanju sveta ter področjem, metodo in cilji teologije. Znanost je kompetentna za imanentni svet in odgovarja na vprašanje KAKO, teologija pa za transcendentno razsežnost in odgovarja na vprašanje ČEMU. Obe delata torej na različnih ravneh in se dopolnjujeta.

V zvezi s stvarjenjem in evolucijo je treba torej razumeti Boga Stvarnika v evolutivnem procesu kot načrtujočega Duha, evolucijo pa kot proces, ki razvija nekaj in ki za svoje delovanje potrebuje neko spodbujevalno moč tako na začetku kot v poteku, trajanju.

Bog stvarnik se razodeva tako še večji.

#### **4. BOG GOSPOD VSEGA STVARSTVA**

Po starozaveznem pojmovanju Bog ni samo Stvarnik, ampak tudi Gospod, večni vladar sveta. To izražajo različni pojmi kot so »adon« = gospod ali »adonai« = moj gospod; »melek« = kralj; »sabaot« = gospod trum, gospod vseh moči in oblasti. Redkeje se uporabljajo za Boga »gebir« = gospodar, zapovednik; »mara« = gospod; »šalot« = vladar.

Septuaginta uporablja grški izraz kyrios okrog 9000 krat. Pri tem je kyrios 6000 krat uporabljen za opis lastnega imena Jahve. Kaj hoče SP s temi pojmi izraziti? Kakšen je odnos med Božjim gospostvom in človeško svobodo?

##### **4.1. Starozavezne izjave o Bogu Gospodu**

S pojmom gospod označuje SZ nekatere osnovne lastnosti Boga in sicer v dveh razsežnostih: a) gospostvo nad stvarstvom in b) lastnosti tega gospostva. V strnjeni obliki najdemo to izjavo v 2 Mkb 1,24sl: »Gospod, Gospod in Bog, stvarnik vesoljstva, ti strašni, močni, pravični in usmiljeni, edini kralj in dobrotnik, edini darovalec vseh dobrin, edini pravični, vsemogočni in večni, ki rešuješ Izraela iz slehernega zla...«



#### 4.1.1. Bog Gospod veselja

Zelo veliko mest je, na katerih SZ poudarja, da je Bog Gospod vsega in se njegovo gospostvo razteza na vse, kar je. Njegovo gospostvo je večno in neomejeno, ker je edini Gospod.

(1) *Bog je vseobsegajoči gospodar.* Njegovo gospostvo zajema celoto sveta in posamezna področja te celote. Božja moč vse določa. Kot »Gospodar veseljne zemlje« (Ps 97,5), pantokrator, izvršuje oblast nad vsem.

Bog je gospod kozmosa. Podrejena sta mu »nebo in zemlja« (prim. 1 Mz 24,3), zvezde na nebu (prim. Ps 8,2.4), kakor tudi naravne sile zemlje (prim. Ps 29,3-10). Trdne temelje je postavil svetu, ko mu je dal zakonitosti (red).

Bog je prav tako Gospod biosa. Kot stvarnik razpolaga z življenjem in živimi bitji (prim. Ps 104,10-25). Njemu se morajo pokoravati vse moči v nebesih in na zemlji (prim. Ps 89,6-14). Bog vlada ljudstvom na zemlji (prim. Ps 99,1sl) in v posebni meri Izraelu (Iz 43,15). Bog je gospodar življenja in smrti (1 Sam 2,6). Božje gospostvo se razteza nad vso zgodovino.

(2) *Bog je večni gospodar.* Božje gospostvo se razteza čez vse čase. Njegovo gospostvo je neminljivo.

»Večni Bog« (1 Mz 21,33) vlada brez konca. »Bog je kralj za vedno in na veke« (2 Mz 15,18; prim. Ps 145,13).

Bog je v vseh časih aktiven gospodar. »Živi Bog« (Jer 10,10) udejanja življenjsko gospostvo: »On je živi Bog, ki ostane na veke. Njegovo kraljestvo ne bo uničeno, njegovo gospostvo bo brez konca. On osvobaja in rešuje« (Dan 6,27). Bog gospoduje trajno v vsem stvarstvu kot ohranjevalec in usmerjevalec sveta. Božje gospostvo je neutrudljivo (prim. Iz 40,28), ker je vedno delujoča moč.

(3) *Bog je edini vladar.* Božje gospostvo je neomajno, ker je Bog edini popolnoma suvereni gospodar. Je gospod vseh gospodov. Ni višje moči, kot je njegova: »Gospod, vaš Bog, je Bog nad vsemi bogovi in Gospod nad vsemi gospodi« (5 Mz 10,17; prim. Ps 135,5). Božje gospostvo se tako kaže kot najvišja moč. Bog ima izključno najvišjo moč: »Samo ti si Najvišji« (Ps 82,19). Ni mu enake moči: »Jaz sem Gospod in drugega ni, razen mene ni nobenega Boga« (Iz 45,5). Bog se tako razodeva kot edini Gospodar nad svetom in v svetu.

#### 4.1.2. Lastnosti Božjega gospostva

V pojmu Božjega gospostva sta po starozavezni veri izraženi dve lastnosti Boga: njegova božanskost in hkrati prijaznost-prijateljstvo s človekom.

(1) *Božje gospostvo izraz Božjega božanstva.* SZ neprestano izraža božanskost (bistvo) Boga s kategorijo svetosti (kodeš) in slave (kabod). Samo Bog je svet in veličasten, slavljen. Oba izraza vsebujeta doživetje Božjega kot tremendum in fascinosum, Bog je strah zbujujoč in privlačen hkrati. V tem smislu je Božje gospostvo sveto in veličastno.

V svoji *ontološki svetosti* vlada Bog s strah vzbujujočo vzvišenostjo in privlačno močjo. To izražajo razne teofanije, npr. Iz 6,1-6, ki od vzhičenosti vzklika: »Svet, sveti, svet je Gospod nad vojskami, vsa zemlja je polna njegovega veličastva« (Iz 6,3).

V svoji *etični svetosti* gospoduje Bog s strah zbujujočo popolnostjo in radikalno zahtevnostjo. Pogoste formule »Jaz sem Gospod, vaš Bog«, ki utemeljujejo zapovedi, predpostavljajo temeljno zahtevo: »Bodite sveti, ker sem jaz Gospod, vaš Bog, svet« (3 Mz 19,2).

V svojem *veličastvu* gospoduje Bog z neprekosljivo vzvišenostjo: »Gospod je vzvišen nad vsemi narodi, nad nebesa sega njegova slava. Kdo je kakor Gospod, naš Bog« (Ps 113,4-5).

Božje gospostvo v veličastvu izkuša človek kot veličasten sijaj ali moč. Ta sijaj srečuje Izrael pretežno v doživljanju zvezdnega neba: »Nebesa pripovedujejo o Božji slavi« (Ps 19,2). Božjo moč se doživlja v posebnih teofanijah, npr. na gori Sinaj: »Prikazen Gospodovega veličastva...« (2 Mz 24,14; prim. Ezk 1,26-28).

Božje gospostvo v veličastvu se razodeva kot nepremagljiva moč, ki se razodeva v prvi vrsti v boje zapletenemu ljudstvu. Bog je vedno nad vsemi vojskami in kralj veličastva, Gospod nad vojskami, zmaga je njegova. »Kdo je to, kralj slave? Gospod, silen junak, Gospod junak v boju,... on je kralj slave« (Ps 24,8.10).

(2) *Božje gospostvo izraz prijateljstva s človekom.* Starozavezna izraza »gospod« in »kralj« sta pogosto dopolnjena z izrazi, ki označujejo Boga kot človeku prijateljskega vladarja. Kakor poudarjajo hvalni psalmi 145 - 147 je Božje gospostvo zaznamovano z dobroto, pravičnostjo in usmiljenjem. V nasprotju s slabim, to je sebičnim, nasilnim in neprizanesljivim vladanjem človeka, je Božje vladanja idealno, to je dobro, pravično, usmiljeno. Bog gospoduje z nesebično ljubeznijo.

*Božje gospostvo je dobro.* »Gospod je dober« pomeni, da za tem stoji hanan, milost in ljubezenska naklonjenost do človeka. Bog je pravo nasprotje sebičnega vladarja, ki svoje podrejene stiska in izkorišča. Milost pomeni Božjo dobrohotnost do ljudi, kar vključuje vsestransko dobro, odrešenje. Milost pomeni konkretno ljubečo skrb za človeka. Bog v svojem gospodovanju skrbi za izpolnitev človekovih osnovnih življenjskih potreb.

Bog izvršuje svoje *gospostvo v pravičnosti*. Govorjenje »Gospod je pravičen« predpostavlja »sedakah«- pravičnost. Tako pojmovana pravičnost je nekaj popolnoma drugega, kot je ravnanje svetnih nasilnih gospodarjev, ki se često vedejo po pravilu brezpravja in krivičnosti. Božje pravično gospostvo zagotavlja mirno gotovost: Bog kot vladar ravna po pravilu ljubezni; vse ljudi obravnava osebno in nepristransko, ne oziraje se na položaj, raso, razred. Bog se zavzema za pravico vseh, ki se jim godi krivica in socialno zapostavljenim pomaga do pravice.

Bog izvršuje *gospostvo z usmiljenjem*. Gre za *usmiljeno gospostvo*. Večkrat ponavljana formula »Gospod je usmiljen«, izraža bistveno lastnost Boga »raham« - usmiljenje. Zaradi usmiljenja se Bog vede drugače kot kruti samodržci, ki svoje podrejene mučijo hladno in brezčutno s sadističnim mučenjem in strašnimi kaznimi. Bog pa je usmiljen, kar pomeni: če ljudje neprenehoma podlegajo svojim slabostim, Bog potrpežljivo čaka in pomaga, da se uresniči dobro; če se pregrešijo proti Božjim navodilom, Bog usmiljeno odpušča, da bi ponudil - omogočil človeku nov začetek.

## **5. BOG REŠITELJ IN SODNIK**

Bog ne kraljuje kot kakšen deistični, za svet nezainteresiran despot, ampak, čeprav je transcendenten, je blizu, imanenten vsemu zgodovinskemu dogajanju, posebno v zgodovini Izraelskega naroda, je prepričanje SZ.

Bog za Izraelce ni bil nekakšna abstraktna ideja, ampak živi Bog, ki ima moč v zgodovini. Kot dinamična zgodovinska moč uresničuje živi Bog svojo dejavnost v dveh smereh: ljudem prijateljski Bog se razodeva kot močni rešitelj in v svoji svetosti dober sodnik.

## 5.1. Bog rešitelj

V izraelskem ljudstvu se je izoblikovalo izkustvo, da je Bog tisti, ki skozi vso zgodovino vedno znova rešuje, da je njegova rešilna moč vedno na delu. Tako je nastalo temeljno prepričanje, da je Bog odrešenjska moč, ki velja vsemu človeštvu in na različne načine odrešuje človeka. Kako se rešiteljska dejavnost Boga kaže v SZ, bomo pokazali z analizo nekaterih tekstov, s poudarkom na političnem delovanju.

### 5.1.1. Starozavezne izjavo o Bogu Rešitelju

Božjo odrešenjsko dejavnost izražata pojma »gaal« in »padah«. Oba izvirata iz pravnega področja in pomenita odkupiti ali osvoboditi. Božji odrešitveni posegi veljajo ali posameznim osebam ali ljudstvu v celoti. V reševanju ljudstva prevladujeta dve časovni perspektivi: zgodovinski vidik se nanaša na preteklo rešitev iz egiptovske sužnosti; preroški pogled v prihodnost zadeva eshatološko rešitev Izraela in človeštva. V tem segmentu se Bog s svojo dejavnostjo razodeva kot Osvoboditelj, Odrešenik in Pomočnik.

#### 5.1.1.1. Bog osvoboditelj Izraelskega ljudstva

»Jaz sem Gospod, tvoj Bog, ki sem te izpeljal iz egiptovske dežele, iz hiše sužnosti« (2Mz 20,2). Ta kratka in često ponavljana formula je srčika vere Izraela. V osvoboditvi prednikov iz sužnosti je doživljalo ljudstvo Božji izraz izvolitve Izraela in ga praznovalo iz roda v rod.

Zgodovinsko ozadje tega, za Izrael najpomembnejšega dogodka je bila uspešna rešitev skupine izraelskega ljudstva pod vodstvom Mojzesa, ko je pod oblastjo egiptovskega faraona Ramzesa II. (1290-1224) trpelo bedo suženjstva. Po pobegu iz Egipta jih je zasledovala egipčanska vojska, toda ob razdelitvi morja (kot naravnem dogodku), so bili rešeni. Na poti skozi puščavo so prestali številne nevarnosti in prišli končno v obljubljeni deželo Kanaan.

Za razumevanje tega dogajanja je treba upoštevati nekatera hermenevtična načela. Razlikovati je treba med resničnostjo Boga samega in časovno pogojenimi predstavami takratne dobe, med zgodovinskimi danostmi in poznejšo teološko obdelavo in interpretacijo. Vse zgodovinsko dogajanje se v tem primeru razlaga z vidika zavesti in perspektive, da so izvoljeno ljudstvo. Dogodke razlaga v luči vere, da Bog posega neposredno v človeško zgodovino. Vsi dogodki izhoda so interpretirani kot direktni poseg Boga v prid izvoljenega ljudstva. Namen take predstavitve je krepiti zaupanje v rešenjsko moč Boga, ki celo naravne

zakonitosti prelamlja (npr. 2 Mz 14,22; voda je stala kot zid) ali kaže strašno silo (npr. 2 Mz 12,29: Bog pomori prvorojence v Egiptu).

Podoba Boga ki pri tem izstopa, je naslednja: Bog deluje v zgodovini kot rešilna moč, ki osvobaja - glede na situacijo - iz stiske, varuje pred nesrečo ali vodi skozi stisko. Bog se razodeva v zgodovini kot Bog, ki osvobaja, rešuje in vodi.

V eksodusu deluje Bog kot *rešitev iz nesreče*. Konkretno to pomeni: Bog osvobaja iz suženjstva, rešuje iz zatiranja in izkoriščanja. To povzema kratki »credo« v 5 Mz 26,6-8: »Egipčani so hudo ravnali z nami, stiskali so nas ter nam nalagali težko tlako. In vpili smo h Gospodu, Bogu naših očetov, in Gospod je slišal naš glas in videl našo bedo, težavo in stisko. Gospod nas je izpeljal iz Egipta z močno roko in z iztegnjenim laktom, z veliko strahoto, z znamenji in čudeži.« Bog se v tem delovanju javlja kot *Osvoboditelj*.

Ob prehodu preko morja, kjer jim je grozila dvojna nevarnost: nevarnost zasledujoče egipčanske vojske in morja samega, se Bog kaže kot *Čuvar pred nesrečo*.

V puščavi se Bog izkaže kot *vodnik v nesreči (skozi nesrečo)*. V obliki oblaka in ognjenega stebra (vulkana ali naftnega vreca) je Bog noč in dan spremljal ljudstvo in mu nudil orientacijo. To je bilo neposredno dejanje: »Gospod pa je hodil pred njimi podnevi v oblačnem stebru, da jih je vodil po poti, in ponoči v ognjenem stebru, da jim je svetil« (2 Mz 13,21). Tudi hojo skozi puščavo so razumeli kot hojo pod Božjim vodstvom in Božjo skrb za njih, ko jim je Mojzes priskrbel hrano in vodo, da niso pomrli od lakote. V vsem tem se Bog razodeva kot *Bog voditelj*.

#### **5.1.1.2. Bog odrešenik znotraj zaveze**

Drugo dejanje Božje izvolitve je doživel Izrael v sklenitvi zaveze pod Sinajem (prim. 2 Mz 19.24.34). Izkustvo te zaveze je bilo osnova vsem drugim zavezam pripisanim Bogu v zgodovini človeštva. V preteklosti z Noetom in vsem človeštvom in živimi bitji (prim. 1 Mz 9,8-17), z Abrahamom (prim. 1 Mz 15,7-21); v prihodnosti bo to dokončna zaveza na koncu zgodovine (Jer 31,31-34; Iz 55,3-5). Za vse zaveze pa velja: Bog sklepa v svobodni ljubezni z ljudmi občestvo, katerega namen je odrešenje. Odrešenje po starozaveznem pojmovanju pomeni konkretno dobro tukaj na svetu in to za celega človeka, se pravi, za celo osebo v njeni telesni duhovni in družbeni razsežnosti. V odrešenjski dimenziji zaveze se Bog razodeva v treh razsežnostih: Bog, ki se podarja, je zvest in zahteven.

Bog podarja ljudem *zavezne darove*. V zavezi se uveljavlja Božji »hesed«, milost, dobrota, usmiljenje. Zaradi zaveze Bog obljublja: Noetu po potopu trajno ohranjanje

človeštva; Abrahamu velik narod, potomstvo in deželo; ljudstvu v puščavi vodstvo na poti in mogočno podporo pri zavzetju obljubljenе dežele; v preroškem oznanjevanju vsem ljudem dokončno kraljestvo miru. Bog se tako kaže kot *darežljivi Bog*.

Bog ohranja zvestobo zavezi. Temelj zaveze je »emet«, Božja zvestoba, neomajna zahteva samemu sebi in neomajno zaupanje. Z Božje strani je zaveza in skupnost trajna, večna. Abrahamu pravi Bog: »Postavim zavezo med menoj in teboj ter tvojimi potomci za teboj iz roda v rod kot večno zavezo. Tebi in tvojom potomcem za teboj bom Bog« (1 Mz 17,7). Konkretna znamenja te zaveze so: mavrica pri Noetu, obreza za Abrahamove potomce, skrinja zaveze z zapovedmi za Izraelce, postava zapisana v srce ljudi za eshatološko zavezo. Tudi če človek in ljudstvo vztrajno prelamlja zavezo, Bog ostane na osnovi svojega »emet« zvest, ohranja občestvo. Bog zaveze se tako izkaže kot *zvesti Bog*.

Bog ima v zvezi z zavezo do ljudi zahteve. Te sodijo k bistvu zaveze. Človek in ljudstvo imajo do Boga dolžnosti, ki zadevajo predvsem določen način življenja. V splošni obliki so te zahteve izražene v zvezi z Abrahamom: »Ti pa se drži moje zaveze, ti in tvoji potomci za teboj iz roda v rod!« (1 Mz 17,9). Sinajska zaveza konkretno našteva obveznosti, to je deset zapovedi. Bog zaveze je *zahtevni Bog*.

### 5.1.1.3. Bog pomočnik posameznemu človeku

Čeprav je starozavezna Božja rešenjska dejavnost osredotočena v prvi vrsti na Izrael, na skupnost, pa predvsem v psalmih in modrostnih knjigah odkrivamo, da je Božje rešitveno delovanje namenjeno tudi posameznim osebam. Bog je posamezniku pomočnik v zunanjih in notranjih stiskah. Ta resnica je najpogosteje izražena s pojmom Božjega usmiljenja. »Gospod, Gospod (je) usmiljen in milostljiv Bog« (2 Mz 34,6; Ps 103,8). Bog ima rad posameznega človeka. Posebno psalmi so model te Božje usmiljene drže.

V psalmih je Bog često imenovan *pomočnik v hudi stiski*. »Poslušaj, Gospod, izkaži mi milost, Gospod, bodi mi pomočnik!« (Ps 30,11) ali »Hiti mi pomagat, moj Gospod, moja rešitev!« (38,23). S temi in podobnimi besedami se človek obrača na Boga v molitvi in prošnjah. V upanju in zaupanju v Božjo dobroto in moč prihaja pred Boga v konkretnih stiskah. »Bog nam je zatočišče in moč, pomoč v stiskah, vedno navzoča« (Ps 46,2). Vernik se obrača na Boga zaradi hudobnih ljudi, ki ga preganjajo (prim. Ps 31; 56; 69), zaradi krivice tožiteljev (prim. Ps 35), zaradi uboštva (prim. Ps 37), zaradi bolezni (prim. Ps 41), v smrtni nevarnosti (prim. Ps 116). Bog, ki uslišuje prošnje, je *dobri Bog*.

Tudi kot *pomočnik v notranji stiski* ga pogosto kličejo v psalmih. »Le k Bogu teži moja duša, da se pomiri, od njega je moja rešitev« (Ps 62,2). Bog nudi zavetje in usmiljenje človeku, ki ga prevzema strah, malodušje, razočaranje: »Blizu je Gospod tistim, ki so skručenega srca, in tiste, ki so potrtega duha rešuje« (Ps 34,19). Posebno veliko je zaupanje v Boga, ki človeka v svojem usmiljenju rešuje najglobljšega nemira v srcu, krivde: »Toda s teboj je odpuščanje« (Ps 130,4). Kjer je takšno zaupanje, je *Bog usmiljen*.

### **5.1.2. Politična razsežnost Boga Rešitelja**

Božje delovanje v zgodovini vključuje tudi politično razsežnost izvoljenega ljudstva Izraela in večkrat stoji celo v središču. Zavezna formulacija »Vzamem vas za svoje ljudstvo in bom vaš Bog« (2 Mz 6,7) vključuje skrb Boga za ljudstvo v vseh svetnih zadevah. Bog skrbi zanje v času zatiranja, osvoboditve, pri življenjsko pomembnih bitkah izraelskega ljudstva pomaga in odločilno posega v vojno.

Političnemu ravnanju Boga v SZ pripisujejo velik pomen predvsem t.i. teologije osvoboditve v Afriki, Aziji in Latinski Ameriki. Posebno se opirajo na osvobodilno delovanje Boga pri rešitvi iz egiptovske sužnosti..

Hkrati se mirovna gibanja kritično soočajo z dejstvom, da je Bogu v SZ pripisano aktivno sodelovanje v izraelskih vojnah.

Bog torej solidarno rešuje iz zatiranja in hkrati solidarno pomaga izraelskemu ljudstvu v vojnah.

#### **5.1.2.1. Odrešitveno delovanje Boga kot osvobajanje iz zatiranja**

Vse kar se dogaja ob eksodusu, je sprožilo politično zatiranje. V temelju gre za rešitev Izraelcev iz sužnosti, iz egiptovske oblasti. Ta izkušnja je vplivala na večjo pozornost do pojavov zatiranja v lastnem narodu. Odločilna je seveda teološka perspektiva: Bog je solidaren z zatiranimi; Bog vzame iniciativo in osvobodi zatirane; Bog skrbi za osvoboditev zatiranih.

V nekem pogledu torej velja, da se Bog solidarizira z zatiranim ljudstvom. To kar se dogaja Izraelcem, beda suženjstva, izkoriščanje, stiska, jemlje Bog v svojem usmiljenju zares in poseže z močjo vmes: »Gospod je rekel: 'Dobro sem videl stisko svojega ljudstva, ki je v

Egiptu, in slišal, kako vpije zaradi priganjačev; da, poznam njegove bolečine. Zato sem stopil dol, da ga rešim iz rok Egipčanov in ga popeljem iz te dežele v lepo in širno deželo, v deželo, v kateri se cedita mleko in med!» (2 Mz 3, 7-8). V tem je izraženo osnovno versko prepričanje: Bog noče, da bi narod gospodoval nad narodom in ga izkoriščal. *Bog hoče svobodo in blagostanje vsakega posameznega naroda.*

Po drugi strani pa velja, da se Bog solidarizira tudi z izkoriščanimi v izraelskem ljudstvu. Lastna zgodovinska, narodna izkušnja je privedla do družbene zakonodaje: »Tujca ne izkorščaj in ne zatiraj; kajti tujci ste bili v egiptovski deželi!« (2 Mz 22,20). V Izraelu ne sme biti nepravilnega ravnanja ali izkoriščanja družbeno slabotnih skupin, kot so npr. vdove in sirote ali gospodarsko revni (prim. 2 Mz 22,21-26). Izraelci se morajo zavedati, da je Bog vedno na strani tistega, ki se mu godi krivica (krivično obravnavanih): »Če se bo zgodilo, bo vpil k meni, ga bom uslišal, ker sem milostljiv« (2 Mz 22,26). Tu se kaže osnovno versko prepričanje: Ni Božja volja, da bi družbeno slabotni ljudje bili izrabljani in izkoriščani od močnih ljudi. Bog hoče zakonsko zaščito družbeno slabotnih, pravične družbene strukture in dejansko podporo družbenih manjšin.

Solidarnost z zatiranimi in Božja opcija za uboge prihaja v posebni meri do izraza v psalmih. Molivci rotijo Boga kot zagovornika (advokata), kot branilca revnih: »Vem, da bo Gospod izvršil sodbo za nesrečnega, pravico za ubogega« (V ekumenskem prevodu se glasi: »Vem, da bo Gospod priboril pravico siromaku, pravičnost ubožcem« (Ps 140, 13). Boga rotijo kot pomočnika in rešenika ubogih: »Gospod, kdo je kakor ti, ki rešuješ nesrečnega pred močnejšim od njega, nesrečnega in revnega pred njegovim roparjem« (Ps 35,10). Osnovno versko prepričanje, ki ga najdemo tukaj, je: Božja volja je, da se odpravijo vse krivične socialne strukture; po Božji volji naj vlada v vsaki družbi pravičnost, ki zagotavlja v osnovi blagor za vse.

#### **5.1.2.2. Bog rešuje kot pomočnik v vojnah (nasilni Bog?)**

Bog zaveze je v zgodnjih spisih SZ prikazan kot nacionalni Bog. Zato se njegovi posegi nanašajo na vsa področja, ki so pomembna za obstoj nekega naroda. V ta politični okvir sodi tudi zavzetje dežele in njena obramba s pomočjo vojaških posegov. Zato je izpostavljena ozka povezava med izraelskimi vojaškimi posegi in Bogom zaveze. Osnoven razlog za to je bila misel: »Gospod, Izraelov Bog, se bojuje za Izraela« (Joz 10,42). Dobesedno je rečeno. »Gospod je bojevnik, ime mu je Gospod (Jahve)« (2 Mz 15,3). Bog je torej bojevnik in vojskujoči se Bog. SZ govori tudi o Gospodovih vojnah (prim. 4 Mz 21,14).



Tudi za čas kraljev je v 5. Mojzesovi knjigi in kroniških knjigah poudarjeno, da Bog vodi vojne proti vsakokratnemu sovražniku Izraela (prim. 1 Sam 18,17; 25,28; 2 Krn 20,29: »...da se ni Gospod bojeval z Izraelovimi sovražniki«).

Podoba Boga bojavnika, ki s strašnimi nasilnimi dejanji uničuje sovražnike izraelskega naroda, je zelo pohujšljiva za novozavezno, Jezusovo podobo nenasilnega Boga. Tako moramo vedno znova upoštevati to, kar pravi 2. vatikanski koncil o Stari zavezi; namreč da je v njej mnogo »nepopolnega in časovno pogojenega« (BR 15). Nepopolna in časovno pogojena je bojevniška, vojaška, naseilna miselnost, pripisana Bogu. Tu se še posebej kaže, kako je vsaka predstava o Bogu družbeno pogojena, ker ljudje v podobo Boga vnašajo svoje zemeljske predstave, poglede in izkušnje. Zato je potrebno to podobo vedno znova očiščevati, da bi mogla resničnost Boga zablesteti iz nje. Da bi pravilno razumeli vojaško podobo Boga in njeno pogojenost s situacijo, je treba pripomniti, da v Stari zavezi vojna grozodejstva niso nikdar povečevana v imenu Boga ali razglašena kot neškodljiva. To kar je odločujoče, je vera, da *Bog pomaga v vsaki življenjski situaciji*. Iz tega sledi samoumevno, da Bog tudi v subjektivno ocenjenih pravičnih vojaških posegih nudi svojo pomoč (prim. 5 Mz 20,3-4; 31,3-6). Nenazadnje tudi SZ poudarja, da Bog hoče mir. Vsak konkretni vojaški poseg je storjen z namenom, da zagotovi trajen mir. Bog kot *Bog miru*, ki ustvarja eshatolško kraljestvo miru, je predstavljen pri preroku Izaiju in Miheju. »Svoje meče bodo prekovali v lemeže in svoje sulice v srpe. Narod ne bo več vzdignil meča proti narodu, ne bodo se več učili vojskovanja« (Iz 2,4; prim. Mih 4,3). Vendar starozavezna teologija ni zmogla Boga rešitelja interpretirati brez nasilnih potez. Bog rešuje življenje, se poteguje za pravico, mir, svobodo, toda z močjo in silo.<sup>23</sup>

## 5.2. Bog sodnik

V vseh starozaveznih tekstih in literarnih plasteh je Bog pojmovan tudi kot sodnik. S pojmom sodnik SZ izraža mnogoplastno dejavnost Boga. Ker je tradicionalna krščanska teologija predstavljala Boga sodnika zelo enostransko, kot takšnega, ki strašno kaznuje in je v

---

<sup>23</sup> Prim. G. Barbaglio, Dio violento? Lettura delle Scritture ebraiche e cristiane, CE, Assisi 1991.

sodobni teologiji Božja sodniška dejavnost skoraj izrinjena ali potlačena, moramo opozoriti na izvorno in mnogoplastno razsežnost Boga sodnika.

### 5.2.1. Starozavezne predstave Boga sodnika

Najprej bomo podali glavne misli o Bogu kot sodniku v SZ, potem pa osvetlili njegovo sodniško vlogo v luči Božje pravičnosti in svetosti.

#### 5.2.1.1. Stara zaveza o Bogu sodniku

Osnovne izjave o predstavah Boga sodnika najdemo v 5. Mojzesovi knjigi, v psalmih in pri prerokih. Izpostavimo lahko naslednje vidike:

(1) *Bog sodnik v Pentatevhu*. V Pentatevhu prevladuje dimenzija kaznovanja. Okvir temu je shema povračila. Grehu človeka sledi Božja kazen. Tako Bog posega v človeštvo z ostrimi kazenskimi sodbami.

Prva Mojzesova knjiga prinaša Božje univerzalne sodbe in kazni v prazgodovini. To sledi iz prepričanja, da je Bog »Sodnik vse zemlje« (1 Mz 18,25). V obliki etiologije, to je poskusa razlage oz. utemeljevanja (»eitia«) sedanjega stanja s prejšnjimi situacijami, so velike nesreče človeštva pojmovane kot sankcije Boga, to je: Bog kot sodnik kaznuje človeštvo za krivdo. V tem pogledu najdemo naslednje etiologije: grešnost vsega človeštva, napor moških pri delu na polju in bolečine žensk pri porodu so razložene kot Božja kazen za izvorni greh prvih ljudi (prim. 1 Mz 3,14-19). Vesoljni potop je označen kot Božja kazen za človeško hudobijo (6,5-7.13). Zmešnjava jezikov je v zgodbi o babilonskem stolpu prikazana kot Božja kazen za človeško nadutost (prim. 1 Mz 11,1-9).

S pomočjo sheme »človekov greh - Božja sodba in kazen« so prikazani tudi težki dogodki v zgodovini Izraela. Boga je udaril Egipčane zaradi zatiranja in zaslužnjevanja Izraelcev z »velikimi sodbami« (prim. 2 Mz 7,4); egiptovske nadloge (prim. 1 Mz 7-11; 12,29-33), ki so bile naravne nesreče, so interpretirane kot Božja kazen, ki naj pripravijo faraona, da osvobodi Izraelce. Na poti skozi puščavo Bog strogo kaznuje skupine ali posameznike, ki so se dvignili zoper Boga, voditelja Mojzesa in Arona. Ena od takih skupin je pokončana s potresom (prim. 4 Mz 16,15-35), mnogi pomrjejo zaradi kačjega pika (prim. 4 Mz 21,4-9); vse to je Božja kazen zaradi upiranja. Pa tudi smrt nekaterih mož starejše

generacije, npr. Mojzesa in Arona je prikazana kot kazen za dolgotrajno godrnjanje ali pomanjkljivo zaupanje v Boga (prim. 4 Mz 14,21-35; 20,12).

(2) *Bog sodnik v psalmih.* V psalmih nastopa Bog kot individualni in kot univerzalni sodnik.

V individualnih sodbah uveljavlja Bog svojo pravičnost nasproti posameznemu človeku. V tem pogledu se sodba nanaša na tako imenovane zločince, neuidevne in trdovratne grešnike. Čeprav je Bog odpuščajoči Bog (prim. Ps 99,8), ki milostno odpušča grešnikom, je vendar »Bog maščevanja« (prim. Ps 94,1), ki kot sodnik kaznuje grešnike. V drugem pogledu pa pomeni individualno Božje sojenje: zavzeti se za pravico, priboriti pravico. Zaradi prepričanja »Bog je pravičen sodnik« (Ps 7,12), preganjani pravični v psalmih vpije k Bogu: »Prisodi mi pravico po svoji pravičnosti, Gospod moj Bog!« (Ps 35,24). Bog sodnik je torej tisti, ki ga kot zagovornika rotijo dobri (Ps 37; 94) in kot advokata vseh po krivici preganjanih ljudi (prim. Ps 140 in 146).

V univerzalni sodbi se Bog razodeva kot sodnik vseh narodov na zemlji, ki »sam sodi svet s pravičnostjo, razsoja ljudstva po pravici« (Ps 9,9). Posebno kraljevski psalmi poveljujejo Boga kot sodnika: »očem narodov je razodel svojo pravičnost« (Ps 98,2). Ob eshatološki dopolnitvi kraljestva, bo Bog nastopil kot vesoljni sodnik, ki »prihaja sodit zemljo« (Ps 96,13).

(3) *Bog sodnik pri prerokih.* Božje sodniško delovanje zavzema v preroški literaturi osrednjo vlogo. Preroki slikajo Boga kot sodnika, ki kaznuje tako Izraelsko ljudstvo kot tuje narode, zdaj in ob koncu sveta. Oznanilo kazni je povezano s klicem k spreobrnjenju, ki lahko prepreči nesreče in z obljubo novega odrešenjskega časa, ki ga bo Bog ustvaril.

Ko preroki oznanjajo sodbo, uporabljajo naslednjo shemo: Bog obtožuje po ustih prerokov (npr. Oz 4-7) in naznanja kazen (Oz 8-10). Kot Božji glasniki izvajajo preroki politično obtožbo proti obsojanja vrednemu ravnanju voditeljev izraelskega ljudstva (prim. Iz 3,1-15; Mih 3,9-12), socialno obtožbo proti zatiranju in izkoriščanju ubogih (Am 4,1-3; 8,4-6), religiozno obtožbo proti verskemu ali kultnemu odpadu od Boga (prim. Jer 1,2-4; 2 in 7). Velike katastrofe v zgodovini Izraela so preroki razlagali kot kazenske sodbe Boga: propad severnega kraljestva (prim. Iz 28,1-4; Oz 8,1-9.6), propad Jeruzalema (prim. Jer 15,1-9; Ezk 11 in 22; in babilonsko suženjstvo (prim. Jer 42,18-25; Jer 25; 27).

Preroki nastopajo tudi kot znanilci Božje sodbe nad sosednjimi narodi. To, kar bo zadelo tuje narode (Filistejce, Amonite, Edomite, Egipčane, Babilonce) bo Božja kazen: »uničil bom napuh prevzetnih, ponižal bom ošabnost nasilnih« (Iz 13,11).

Končno najdemo pri mnogih prerokih misel o eshatološkem »Gospodovem dnevu«. Gre za zadnječasno, univerzalno in kozmično Božjo sodbo. Bog v tej svetovni sodbi, na ta »dan maščevanja« (Jer 46,10) nastopa kot uničevalec vsega zla in vseh zlobnih na zemlji (prim. Jer 2,12; 24.; Am 5,16-20). Za dobre pa vzpostavlja večni čas odrešenja (prim. Iz 13,11).

### 5.2.1.2. Bog sodnik z vidika pravičnosti

V vseh teh starozaveznih Božjih kazenskih sodbah odkrivamo temeljno razumevanje Božjega bistva. Ne gre enostavno za Božje želje po kaznovanju in maščevanju, ki bi bile prenešene od nemočnih ljudi na vsemogočnega Boga. Božje sodniško ravnanje ima svojo notranjo utemeljitev v Božji pravičnosti in svetosti. Gotovo je marsikaj, kar je v človekovem življenju povezano z njegovo zgodovinsko danostjo, v SZ predstavljeno kot neposredna Božja kazen, kar je pogojeno z načinom gledanja in mišljenja v tistem času. Toda ne glede na to, ostaja v tem jedro za razumevanje Boga: njegova pravičnost in svetost pogojujeta in zahtevata njegovo sodniško ravnanje.

Božja pravičnost se izraža v SZ z večpomenskim izrazom »sedaka«. V našem primeru Božja pravičnost vsebuje povračilo kot Božje ravnanje v povezavi z zavezo.

(1) *Božja sodba z vidika zaveze.* Bog, ki je sklenil zavezo bdi kot sodnik nad njenim pravičnim izpolnjevanjem, to je, nad pravičnim odnosom v zavezi med Bogom in izvoljenim ljudstvom. Bog preizkuša zvestobo naroda zavezi. Razsoja o neizkazovanju pravične časti, ki jo je ljudstvo obljubilo; prav tako razsoja o neizpolnjevanju zapovedi, ki jih je dal svojemu ljudstvu in jih je sprejelo kot obvezo.

Bog uresničuje odrešenjsko pravičnost. Cilj zavezne pravičnosti je vsestranski blagor, odrešenje človeka. Kot sodnik deluje tu Bog navznoter, ko pogosto prelomljeno in ovirano zavezo vsakokrat obnavlja. Prav tako deluje Bog navzven, ko se zavzema za pravice svojega ljudstva pred tujimi narodi.

(2) *Bog sodnik iz vidika povračila.* Kolikor deluje Bog v smislu povračila, je to zato, da zagotovi pravičnost, da se uveljavi pravica in onemogoči krivica. Ker Bog v svoji popolnosti izreka izključno pravične sodbe - v nasprotju s človeškimi sodniki - je Bog garant za uresničevanje pravičnosti v človeški skupnosti. Zaradi nepristranskosti Boga večkrat kličejo za razsodnika v prid pravice nasproti krivici v človeških pravih.

Konkretno to pomeni, da Bog kot sodnik s svojimi posegi v zgodovino sankcionira pravičnost tako, da kaznuje (negativno) in nagrajuje (pozitivno). Tisti, ki delajo hudo, morajo

računati s tem, da bodo za svoja zlobna dejanja dobili kazen od pravičnega Božjega sodnika; dobri, ki se jim je godila krivica, lahko zaupajo, da bo Bog krivičnike poklical na odgovornost in dobrim priboril pravico in jih nagradil za dobra dela.

### **5.2.1.3. Bog sodnik z vidika svetosti**

Zaradi svoje ontološke in moralne svetosti, je Bog nad vsem zlom. Zato tudi sodi v svoji zvišanosti vse, kar je v človeških dejanjih nizkega in nepopolnega.

(1) *Božja svetost kot sodba nad grehom.* Božja svetost pomeni v bistvu obsodbo greha. Človek, ki greši, prihaja v notranje nasprotje z Božjo svetostjo in je izpostavljen sodbi Božje svetosti. Izraelsko ljudstvo doživi sodbo Božje ontološke svetosti, če se obrača k tujim božanstvom. Enako mu Bog sodi v svoji etični svetosti zaradi zlobnih dejanj na socialnem področju.

(2) *Božja svetost kot Božja jeza.* Govorjenje o Božji jezi je antropomorfizem SZ in se nanaša na Božjo svetost. Opišemo jo lahko kot odločno nasprotovanje svetega Boga vsemu, kar je ne-sveto in zlobno. Božja jeza ni trajna lastnost Boga, ampak trenutna, afektivna reakcija na človekova nesveta in zlobna dejanja. Sveti Bog reagira z odločnostjo, ko je kršeno in zlorabljeno njegovo gospostvo, njegova odrešitvena volja ali njegove naredbe v blagor ljudi. Božja jeza je trenutna reakcija Boga na človeške grehe.

Ta jeza deluje kot kazenska sodba, ki je naperjena proti grešnim ljudem. Toda kazen svetega Boga ima pozitiven odrešenjski namen, premagati zlo. Donkončno uničenje zla bo Bog uresničil na eshatološki »Gospodov dan«, kakor sledi iz preroške literature. To bo dokončna, definitivna obsodba zlobnih in dokončna rešitev dobrih. Tega »dne« bo dokončno napočil čas odrešenja, iz katerega bodo hudobni popolnoma iztrebljeni, dobrim pa bo vladala neizmerna sreča svetega Boga. (Iztrebljenje ne pomeni v vsakem oziru tudi uničenja, tudi ne odstranjenja, pačpa pomeni radikalnost spreobrnjenja, kar je odrešitev iz spon lastne hudobije.)

### **5.3. Razmerje med Bogom sodnikom in odrešenikom**

V ljudskem pojmovanju in predstavah se je pogosto ustalil kliše, ki je v drugem stoletju po Kr. dobil sektaške razsežnosti, da je starozavezni Bog strašni Bog jeze, ki kaznuje, ter se popolnoma razlikuje od novozaveznega Boga dobrote in ljubezni. Z natančnejšim

opazovanjem starozaveznega razumevanja Boga se izkaže, da obstaja notranji odnos med sodnim in rešitvenim delovanjem Boga v SZ, odrešitveno celo prevladuje nad sodnim, s tem pa Bog rešenik nad Bogom sodnikom. Poglejmo kako.

### 5.3.1. Notranja zveza med Božjim sojenjem in reševanjem.

Čeprav prav preroki najbolj nazorno slikajo Božjo jezo v svojih govorih o sodbi, pa vendar prav ti to jezo vedno povezujejo z Božjo odrešitveno voljo.

Zato velja temeljni princip: Božja jeza ni nikdar samostojna in od odrešenja ločena moč. Božja jeza ni nikdar, kot v mitih, povezana s sovraštvom ali zavistjo proti ljudem, ampak vedno iz skrbi za rešenje ljudi. Božja jeza tudi ni slep in nasilen despotski bes, ampak primarna reakcija na človekov prestop. Božja jeza se nikoli ne konča v Božji nespravljivosti, ampak vedno zori v spravo in odpuščanje. To strnjeno formulira prerok Mihej: »Kdo je Bog, kakor ti, ki odpuščaš krivdo, ki greš preko pregrehe...? Ne držiš na veke svoje jeze, kajti ugaja mu dobrohotnost« (Mih 7,18).

Preroško oznanilo kaže pozitivno stran Božje jeze, ko ga povezuje z Božjo odrešitveno voljo. Z grožnjo jezne sodbe kliče Bog svoje ljudstvo k spreobrnjenju: »Kajti tako vam je rekel Gospod Bog, Sveti Izraelov... v mirovanju in zaupanju je vaša moč...Zato Gospod čaka, da se vas usmili, zato se bo vzdignil, da vas potolaži« (Iz 30,15.18). Gospodova jeza je le začasna, da pripelje spet k odrešenju: »Zahvaljujem se ti Gospod, ker si se jezil name, a se je vendar tvoja jeza pomirila in si me potolažil. Glej, Bog je moja rešitev« (Iz 12,1-2).

### 5.3.2. Prevlada Božjega reševanja nad sojenjem.

Kakor smo že rekli, ima Božja sodba negativno in pozitivno dimenzijo. Negativno pomeni, da Bog s sodbo izreče kazen; pozitivno, da s sodbo pomaga do pravice. Pozitivno zagotovitev pravice vsebujeta že hebrejska izraza »din« in »šafat«. V obeh primerih gre za prevlado odrešenjske Božje ljubezni.

(1) *Odrešenjski naglas v »din« in »šafat«.* Po eni strani pomenita ta pojma v juridični uporabi sodbo in kazen, po drugi strani pa soditi v smislu priboriti pravico. Ko ga SZ nanaša na Boga, pomeni največkrat Božje rešitveno delovanje, ki v krivični situaciji pomaga do pravice.

»Din« izraža Božjo odrešilno dejavnost tako v prid ljudstvu kot posamezniku. Mojzes v svojem poslovilnem govoru zagotavlja Izraelskemu ljudstvu, ki se bori s tujimi narodi ob

zavzetju domovine: »Zakaj Gospod bo svojemu ljudstvu prisodil pravico, s svojimi služabniki bo imel sočutje« (5 Mz 32,36). David izjavlja nasproti Savlu, ki ga želi usmrtiti iz zavisti: »Gospod naj bo sodnik in naj rzsodi med menoj in teboj! Naj vidi naj sodi mojo pravdo in naj mi pomaga do pravice pred teboj« (1 Sam 24,16). In nedolžno stiskan kliče v psalmih: »Sodi me, Gospod, po moji pravičnosti! (Ps 7,9). Posebno ubogi vidijo v Bogu svojega zagovornika (advokata): »Vem, da bo Gospod izvršil sodbo za nesrečnega, pravico za ubogega« (Ps 140,13). Na splošno smemo reči, da prevladuje v psalmih zaupanje v Boga, ki rešuje iz krivice. »...da daš pravico siroti in zatiranemu.« (Ps 10,18; prim. Ps 26,1; 35,24; 43,1).

(2) *Prevladovanje ljubezni v Božjih sodbah.* Za vsemi oblikami Božjih sodb stoji po prepričanju SZ Božja ljubeča zveličavna volja. To velja za tiste primere, kjer je Bog rzsodnik v pravnih sporih; kjer pomaga ogroženim do pravice; kjer odpušča grehe tistemu, ki se je pripravljen spreobrniti.

Tudi tam, kjer je govor o Božjem kaznovanju, vidi SZ na delu Božjo odrešitveno voljo. Povsod tam, kjer je zagroženo s kaznijo zaradi Božje jeze, prevlada Božja ljubeča odrešitvena volja: kljub grožnji s kaznijo ta nikoli ne vodi v popolno uničenje, ampak v nov začetek. Zgodovina potovanja po puščavi, čas sodnikov in kraljev ponujajo konkretne primere: Čeprav Bog svojemu ljudstvu zagrozi z iztrebljenjem zaradi upiranja ali odpada, ga vedno znova rešuje iz največjih stisk. Sodba je oblika Božje milosti.

Pri prerokih Bog poskuša preko grožnje s kaznijo ali s kaznijo samo privedi ljudstvo do spreobrnjenja, z namenom odpuščanja. To velja za posameznika: »Nimam veselja nad krivičneževo smrtjo, marveč da se krivični spreobrne od svoje poti in živi« (ekumenski prevod pravi:»Nočem smrti grešnika, ampak da se preobrne in živi«) (Ez 33,11), kakor tudi za v sužnost odvedeno izraelsko ljudstvo: »Vem za načrte, ki jih imam z vami, govori Gospod: načrte blaginje in ne nesreče, da vam dam prihodnost in upanje...Obrnil bom vašo usodo...« (Jer 29,11.14).

V splošnem smemo reči, da SZ Božjemu sodnemu delovanju pripisuje prevlado ljubezni; milostna, usmiljena, odrešenjska in osvobajajoča Božja ljubezen traja - deluje na veke. Izaija to izrazi takole: » V izbruhu gneva sem za hip zakril svoj obraz pred teboj, a z večno ljubeznijo se te usmilim, govori Gospod, tvoj odkupitelj..., moja milost pa se ne bo odmaknila od tebe in moja zaveza miru se ne bo.« (Iz 54,8.10; prim. 57,17-18). Tudi osrednje oznanilo psalmov je: »Usmiljen in milostljiv je Gospod, počasen v jezi in bogat v dobroti... Z

nami ne ravna po naših grehah...Kakor oče izkazuje usmiljenje nad otroki, Gospod izkazuje usmiljenje nad tistimi, ki se ga bojijo.« (Ps 103,8-10).

Zato velja za starozavezni odnos med Božjo sodbo in rešenjem načelno: Božja odrešujoča ljubezen presega vse pravno sojenje. Pri Bogu velja usmiljenje nad pravičnostjo. Milost hodi pred pravico. Pri Bogu ima ljubezen zadnjo besedo.

## **6. TEMELJNE POTEZE BOŽJEGA BISTVA V STARI ZAVEZI**

Potem ko smo obravnavali vsebino pojmov Stvarnik in Gospod, Rešitelj in Sodnik, lahko preidemo k obravnavi formalnih pojmov o Bogu. V SZ so za bistvo Boga specifična določila: Bog je edin, transcendenten, odrešenijsko imanenten, oseben. K temu moramo dodati še dejstvo, da je govorjenje o Bogu antropomorfno, zelo človeško govorjenje.

### **6.1. Edin(it)ost Boga v SZ**

Specifična razlika izraelske vere v primerjavi z ostalimi orientalskimi religijami je monoteizem. Bog je edini Bog in eksistenca drugih bogov je izključena. Treba pa je poudariti, da izraelski monoteizem ni obstajal od vsega začetka in se ni pojavil nenadoma; izoblikoval se je v dolgotrajnem zgodovinskem procesu.

#### **6.1.1. Razvojne stopnje izraelskega monoteizma**

Na osnovi raziskav starozaveznih znanosti je postalo jasno, da se je strogi monoteizem dokončno uveljavil v času babilonske sužnosti, to je v 6. stoletju. Pred njim je obstajal vsaj pri očakih politeizem in hkrati češčenje enega samega Boga (monolatrija).



### **6.1.1.1. Politeizem izraelskih očakov**

V vsem času Izraela je vladal v visokih kulturah Bližnjega vzhoda politeizem, vera v več enakovrednih moških in ženskih božanstev, ki so bila vsa pod nadoblastjo najvišjega božanstva. Z določenimi lastnimi potezami zaznamovan politeizem je mogoče zaslediti na vzhodu med Sumerci, Babilonci, Asirci, Perzijci, na jugu pri Egipčanih in na severu pri Hetitih. Ob vstopu Izraelcev v Kanaan je pri tamkajšnjih prebivalcih vladal politeizem. Častili so boga El-a skupaj z njegovo soprogo Aširat kot najvišji božanstvi, poleg teh je bil Baal s soprogo Anat češčen kot božanstvo plodnosti (bog vegetacije).

Kakor kažejo starozavezni teksti, so predniki poznejšega Izraela častili različna božanstva in dolgo je trajalo, preden je bil ta politeistični kult dokončno premagan. Abrahamovo izkustvo tvori temelj za to, da so se njegovi potomci v veri oklepali njegovega Boga. Tako se Jakob, Abrahamov nečak, trudi za uveljavitev Boga, ki ga je doživel kot pomočnika na svoji težki življenjski poti. »Jakob je rekel svoji hiši in vsem, ki so bili z njim: Odpravite tuje bogove, ki so med vami!...Tedaj so dali Jakobu vse tuje bogove« (1 Mz 35,2.4).

Tudi ko so prišli v svojo deželo, se je moral Jozue boriti proti čaščenju božanstev prednikov med delom Izraelcev. Jozue ugotavlja po eni strani: »Onstran reke so od davnine prebivali vaši očetje, Terah, Abrahamov oče in Nahorjev oče in služili drugim bogovom« (Joz 24,2), ob enem pa zahteva: »Odpravite bogove, ki so jim služili vaši očetje onstran reke in v Egiptu in služite Gospodu!« (Joz 24,14).

### **6.1.1.2. Jahve - češčenje enega Boga (monolatrija) pred izgnanstvom**

Bog o katerem govori Jozue, je Bog osvoboditelj iz egiptovske sužnosti. To je po Mojzesovem doživetju v gorečem grmu isti Bog kot je Bog očetov; je »Jahve<sup>24</sup>, Bog vaših očetov, Bog Abrahamov, Bog Izakov in Bog Jakobov« (2 Mz 3,15).

Od izhoda iz egiptovske sužnosti je vladal v Izraelu t.i. henoteizem; Jahve je Bog izraelskega naroda. Ob priznavanju bogov tujih narodov je Jahve najvišji Bog, ki dejansko absolutno razpolaga z vsem. Ta Jahvejev položaj prihaja do izraza v čaščenju edinega Boga Jahveja (monolatrija). Razvoj monolatrije pa je v Izraelu potekal od nepolemične do polemične oblike.

---

<sup>24</sup> Standardni prevod SP dosledno uporablja za ima Jahve besedo »GOSPOD«.

(1) *Nepolemično čaščenje Jahveja*. Izključno čaščenje Jahveja je prvotno potekalo brez boja tako proti bogovom sosednjih narodov kakor proti bogovom predizraelskih prebivalcev Kanaana.

To dejstvo izraža najprej celota jahvističnih tekstov. Pisatelj izključno uporablja ime Jahve, z namenom, da pospeši češčenje edino Jahveja. Tu manjka vsaka polemika do drugih božanstev, ki so imenovani, čeprav brez izrecnih imen.

Nepolemična monolatrija se javlja tudi tam, kjer Jahve nastopa kot najvišji in edini Gospod na dvoru nebeškega mesta: Ps 89,7 pravi: »Zakaj kdo na oblaku se lahko primerja z Gospodom, je podoben Gospodu med Božjimi sinovi?« (Pomeni med bogovi.) Ali: »Bog vstane v Božjem zboru, sredi bogov sodi« (Ps 82,1). To govori o tem, da je bila eksistenca bogov sprejeta, toda ti so bili Jahveju kot najvišjemu Bogu popolnoma podrejeni. Kot pravilo velja: Bog ni edini Bog, je pa edinstveni Bog, z njim se ne more nobeden primerjati.

(2) *Polemično čaščenje Jahveja*. Počasi je med predstavniki čaščenja Jahveja zrastle polemika do drugih božanstev. Boj proti tujim bogovom je zaznati pri jahvistu in prerokih Ozeju, Izaiju in Jeremiju.

Jahvist (ki je redaktor jahvistične in elohistične tradicije) uporablja izraz »Božje ljubosumje«, da bi izključil češčenje kanaanskih božanstev in zagotovil le čaščenje Jahveja. Pri jahvistu Bog odločno zahteva: »Podrite njihove oltarje, razbijte spomenike in posekajte njihove svete kole! Kajti ne smeš se priklanяти drugemu bogu, ker je /Jahve/ Gospodovo ime ›Ljubosumni‹, ljubosumen Bog je« (2 Mz 34,13-14).

Bojevito nastopa prerok Ozej (okrog 750-724 pr. Kr.) proti Baalovemu kultu, ki se je v njegovem času močno razširil v severnem kraljestvu. Zagovarja Jahveja kot edinega Boga in primerja zavzetost za Baalov kult z zakonsko nezvestobo zavezi in Jahveju (prim. Oz 2,4-17). V polemični formulaciji se to glasi: »Odstranil bom imena Báalov iz njenih ust in njihovih imen se ne bo nihče več spominjal« (Oz 2,19).

V južnem kraljestvu se je proti tujim božanstvom boril prerok Izaija (740-701 pr. Kr.). Te imenuje »elilim«, »maliki«. »Maliki« (niči) so človeško delo (prim Iz 2,8). Taki so vsi tuji bogovi: »Maliki bodo popolnoma izginili« (Iz 2,18).

Tudi prerok Jeremija (626-585 pr. Kr.) se naravnost (eksplicitno) bojuje proti tujim bogovom. Najpogostje jih označuje z »hebel«, blodnje. V primerjavi z Jahvejem, ki je mogočen stvarnik sveta, velja za malike: »Ničnost so, smešno delo« (Jer 10,15). Jeremija pogosto razlaga božanstva tujih narodov kot »lo-elohim«, ne bogovi. Po preroku toži Jahve o

nezvestobi izraelskega ljstva: »Tvoji sinovi so me zapustili in prisegajo pri njih, ki niso Bog« (Jer 5,7).

Polemično monolatrijo lahko ovrednotimo kot praktični, implicitni monoteizem. Gre za praktični monoteizem, saj gre v praktičnem ravnanju, kultu in etiki za edinega Boga, samo za Jahveja. Implicitno pa gre za monoteizem, ker je polemika proti tujim božanstvom naravnana na temeljno edin(it)ost Boga. S to predstopnjo je bila dana osnova za eksplicitni monoteizem, to je teoretično reflektirano in formulirano vero v enega Boga.

### **6.1.2. Izrecni monoteizem v Izraelu po izgnanstvu (6.stol)**

Monoteizem pomeni v strogem pomenu vero v eksistenco enega in edinega Boga ob popolni izključitvi vseh drugih božanstev. V Izraelu je prišlo do te stopnje monoteizma med babilonskim izgnanstvom (597-539 pr. Kr.) in ga izpričujeta Drugi-Izaija in v Pet Mojzesova knjigi. Ta monoteizem je ostal za vedno posebnost (specifikum) izraelske religije.

#### **6.1.2.1. Uveljavitev strogega monoteizma v izgnanstvu**

V oznanjevanju D-izaija je ozka povezava med tem, da je Jahve edini Bog in zanikanjem vseh drugih božanstev. V tekstih D-Izaija se pogosto ponavljajo izjave: Jahve je edini Bog; razen njega ni nobenega boga; bogovi so nič (prim. Iz 41,21-29; 43,10-13; 44,6-20; 45,5-7.14-25; 46,5-10). Tipična formulacija v tem pogledu se glasi: »Tako govori Gsopod, Izraelov kralj, in njegov odkupitelj, Gospod nad vojskami: Jaz sem prvi in jaz sem poslednji, razen mene ni Boga.... Vsi izdelovalci malikov so zmedeni, njihovi ljubljenci nič ne koristijo. Njihove priče ne vidijo nič in ne vedo ničesar, zato bodo osramočeni« (Iz 44,6.9). Tudi 4. poglavje Pete Mojzesove knjige izraža eksplicitni monoteizem. Z izrazom »ha'elohim = Bog s členom (v odnosu do elojim - Bog brez člena) je poudarjena enost Boga Jahveja in z dodatkom »en od« = »sicer nobeden« je zanikana eksistenca drugih bogov. »Gospod (je) Bog in ni drugega razen njegan« (5 Mz 4,35).

#### **6.1.2.2. Značilnosti izraelskega monoteizma**

Zaradi monoteizma, ki se je dokončno uveljavil v času izgnanstva in ostal neomajna razsežnost izraelske religije, je sam Izrael nekaj izjemnega v religioznem svetu sosednjih

narodov. Nobena religija ne pozna strogega monoteizma, vere v enega Boga, ampak razne oblike politeizmov. Odločilno je tudi dejstvo, da je Izrael vztrajal v veri v enega Boga. Edini zgodovinski protidokaz je poskus egiptovskega faraona Ehnatona (1377-1358 pr. Kr.), ki je uvedel v Egiptu monoteizem. Čaščenje edinega sončnega boga Atona, ki ga je zapovedal, se ni dolgo obdržalo, ampak se je po njegovi smrti spet hitro spremenilo v politeizem egipčanskega tipa.

Kakšne značilnosti ima judovski monoteizem? V čem se razlikuje vera v enega Boga od orientalskih mnogobožstev? Iz obstoječe končne redakcije SZ po eksilu lahko izluščimo naslednje glavne značilnosti.

SZ ne pozna nobene teogonije, nobenega procesa o nastajanju Boga. Bog, Jahve je brez vsakih predpostavk enostavno tu, medtem ko bogovi drugih religij počasi nastajajo.

V SZ ne obstaja nobena boginja, Jahve nima nobene partnerice. V hebrejščini beseda boginja sploh ne obstaja. Bog-Jahve eksistira in deluje kot Bog vedno popolnoma sam, medtem ko imajo staroorientalski glavni bogovi boginje kot žene, s katerimi porajajo tudi otroke.

V SZ ne obstajajo stranska božanstva, ki bi izvrševala pomožne naloge. Jahve kot univerzalni Stvarnik in Gospod je nad vsemi področji stvarnosti, medtem ko so v politeizmu bogovi pristojni za različna področja (vreme, rodovitnost, ljubezen).

V SZ ni nobenega slabega boga, ki bi konkuriral Jahveju. Dobri Bog Jahve obvladuje tudi slabo v svetu, medtem ko v drugih religijah božanstva povzročajo zlo, ali pa obstaja bog zla, ki stoji enakovredno nasproti dobremu bogu, kakor npr. v perzijskih dualizmih.

## **6.2. Božja transcendenca**

Etimološki pomen glagola »transcendere« je presegati, izstopati. V zvezi z Bogom transcendenca pomeni: Bog presega vsako svetno stvarnost; Bog je vzvišen nad ves svet; Bog je nad vsem svetnim. Kolikor je med svetom in Bogom kvalitativno neskončna razdalja, je Bog popolnoma Drugi. Starozavezno izkustvo pa ob transcendentnosti Boga hkrati izraža njegovo imanentnost. Bog deluje v svetu. Za SZ velja tako neločljiva povezava med Božjo transcenco in imanenco. Bog je Transcendenco in Imanenco, je Imanenco in Transcendenco. Ker sta ti dve dimenziji v Bogu vedno neločljivo prisotni, lahko rečemo: v

svoji transcendenci je Bog bistveno (popolnoma) drugačen, od sveta različna stvarnost, ki pa deluje v svetu in ga je mogoče v svetu doživeti.

Vera v Božjo transcendenco je v SZ izražena s kategorijami svetosti in slave (veličastva) ter v prepovedi upodabljanja Boga. Vsebinsko vključuje transcendenco krajevno presežnost Boga, časovno in spolno presežnost, kar pomeni: vsepovsodnost, večnost in brezmejno ljubezen.

### **6.2.1. Razsežnosti transcendence Boga v SZ**

Transcendenco Boga je izražena s pojmom svetosti (kadeš) in pomeni ontološko svetost v nasprotju z etično popolnostjo. Svetost Boga pomeni njegovo strašno vzvišenost, tremendum je nedostopna in nedosegljiva visokost. Bog je često imenovan Sveti (kadoš) (prim. 4 Mz 16,5; Job 6,10; Prg 9,10; Hab 3,3) ali Izraelov Sveti (Ps 71,22; 89,19; Iz 1,4; 5,19; 39,11). Zaradi svoje svetosti, osuple vzvišenosti ga je treba častiti. »Naj slavijo tvoje ime, veliko in strašno. Svet je on« (Ps 99,3). Svet »zaradi polnosti njegove moči in sile« (Iz 40,26) je popolnoma Drugi: »'Komu me torej hočete primerjati, da bi mu bil enak?' govori Sveti« (Iz 40,25).

#### **6.2.1.1. Božje veličastvo**

Na zunaj se Božja svetost kaže kot veličastnost (kabot). Vsem ljudem je dostopna v mogočnosti stvarstva oz. v doživetju ob stvarstvu. Predvsem v neizmernosti vesolja, ki presega vse človeške predstavnostne zmožnosti: »Nebesa pripovedujejo o Božji slavi« (Ps 19,2). Tudi zastrašujoča sila viharja je znamenje Božjega veličastva: »Bog veličastva grmi... Glas Gospodov je v moči« (Ps 29,3-4).

Stara zaveza vidi na delu Božje veličastvo tudi v dogodkih iz zgodovine odrešenja, kjer Bog deluje na izreden in čudovit način. V videnjih (vizijah) ob poklicu Božje veličastvo doživljajo kot očiščujoč ogenj, npr. Mojzesa (2 Mz 3), preroka Izaija (Iz 6,1-8) in Ezekijela (Ezk 1). Prav posebno je Božje veličastvo doživljalo Božje ljudstvo Izrael ob izhodu iz Egipta, ob potovanju skozi puščavo, v nepredvidenih naravnih dogodkih, kjer se je dogajala nepričakovana in čudežna rešitev pri potovanju do Rdečega morja (2 Mz 13,21: dim in ogenj vulkana kot kažipot); ob prehodu čez morje (2 Mz 14,15-31: nasprotni veter, ki je gnal vode proti Egipčanom); ob lakoti v puščavi (2 Mz 16,1-15: mana s tamariskovega grma). Najbolj se

je veličastvo Boga razodevalo, ko je Mojzes na Sinaju prejemal zapovedi: »Prikazen Gospodovega veličastva je bila na vrhu gore pred očmi Izraelovih sinov kakor požirajoč ogenj« (2 Mz 24,17).

### **6.2.1.2. Prepoved upodabljanja Boga**

Božja transcendenca prihaja do izraza tudi v kulturni prepovedi upodabljanja Boga. Povzetek hrani druga Božja zapoved: »Ne delaj si rezane podobe Boga«. V tem ni le absolutno zavračanje poganskih kultov in podob božanstev, ampak prepoved vsakega upodabljanja Jahveja. Izrael se nahaja tako s svojo prepovedjo upodabljanja Boga v edinstvenem položaju v nasprotju s tujimi religijami, ki so vsa svoja božanstva upodabljala v raznih kipih.

Razlog za prepoved češčenja Jahveja v podobah je prepričanje o njegovi transcendenca. Zaradi popolne drugačnosti od sveta je Bog nevidni in skriti. V zvezi z doživetji na gori Horeb povzema pridiga v 5 Mz: »In Gospod vam je govoril iz srede ognja; slišali ste zvok besed, niste pa videli nobene podobe, le glas ste slišali.... Ne spridite se in si ne delajte rezane podobe v obliki kakršnega koli kipa, podobe moškega ali ženske« (5 Mz 4,12.16). Da je Bog popolnoma drugačen in ni primerljiv z nobeno stvarjo na svetu, govori Izaija: »Komu torej hočete primerjati Boga, kakšno podobo hočete postaviti poleg njega?« (Iz 40,18). Iz tega, da Bog presega vse svetne predstave, sledi njegova nepredstavljenost, ni ga mogoče predstaviti s svetnimi predstavami.

### **6.2.2. Preseganje vseh zemeljskih dimenzij**

Po prepričanju SZ Bog presega vse razsežnosti sveta. Prostor in čas, ki zanj ne predstavljata nobene meje. Bog presega tudi meje dvospolnosti. Bog je torej vsepovsod, je večni, je (moška) očetovska in (ženska) materinska ljubezen hkrati.

#### **6.2.2.1 Božja vsepričujočnost, prostorska transcendenca Boga**

Jahve se razodeva kot nadregionalni, nadnarodni in nadkozmični Bog. Je vsepovsod.

(1) *Bog je nadregionalni Bog.* Za razliko od vseh lokalnih božanstev v politeističnih religijah, Jahvejeva oblast ni vezana na določeno pokrajino, ampak deluje v vseh deželah. Že

v času očakov Jahve ni samo rodovni bog, ki spremlja pol nomade na njihovih potovanjih, ampak vlada svobodno in neomejeno v vseh pokrajinah, kjer nomadi potujejo: v Mezopotamiji, Palestini, Egiptu. Tudi svetišča v Betelu, Hebronu in Beršebi niso bivališča Boga, ampak kraji kjer se Bog javlja očakom. V dogajanju izhoda (eksodusa) deluje Jahve tako v Egiptu kot med potovanjem skozi puščavo. Jahve tudi ni lokalni gorski bog s Sinaja, ampak stopa (po 2 Mz 19,11.18.20) z nebesne višave na Božjo goro. Jahve tudi ni omejen na skrinjo zaveze ali pozneje na tempelj v Jeruzalemu; skrinja in tempelj sta samo znamenji bližine.

(2) *Jahve je Bog vseh narodov.* Za orientalske religije velja, da je glavni bog izključno vezan na narod, Jahve pa ni naravno združen, povezan s svojim ljudstvom, ampak ga svobodno izbere, tako da obstaja temeljna razlika med njim in Izraelom. Ker izvolitev temelji na milosti, se Bog odvrne od svojega ljudstva, ko to prelomi zavezo. Posebno preroki naglašajo Jahvejevo neodvisnost od ljudstva in njegov odnos do vseh drugih narodov. Že Amos prinaša Jahvejev izrek (okrog leta 760): »Mar niste zame kakor etiopski sinovi, sinovi Izraelovi, govori Gosod? Mar nisem Izraela izpeljal iz egiptovske dežele, Filistejce iz Kaftorja in Arámce iz Kira?« (Am 9,7).

Okrog leta 600 naznanja Jeremija »novo zavezo« (Jer 31,31), ki jo Deuteroizaija interpretira kot univerzalno zavezo z Jahvejem za vse narode (prim. Iz 55,3-5). Iz tega razloga je Božjemu služabniku, sredniku univerzalne zaveze zaupana naloga, da prinese odrešenje vsem narodom: »Premalo je, da kot moj služabnik vzpostaviš le Jakobove rodove in privedeš nazaj Izraelove rešence. Zato sem te postavil za luč narodom, da boš moje odrešenje do konca zemlje« (Iz 49,6).

(3) *Jahve je Bog vsega kozmosa (nadkozmični).* Božja transcendenca se končno nanaša na ves kozmos, na cel svet. Medtem ko so bila v antičnih religijah ozvezdja, posebno sonce in luna čaščena kot najvišja božanstva, sega oblast Jahveja, »stvarnik(a) veseg(a)« (Jer 51,19), nad vsa ozvezdja. Ker je zvezde Bog ustvaril, se jih ne sme častiti po Božje, kakor zahteva Mojzes: »In kadar povzdigneš oči proti nebu in vidiš sonce, luno in zvezde, vso nebesno vojsko, se ne daj zapeljati, da bi se jim priklanjal in jim služil, saj jih je Gosod, tvoj Bog, določil vsem ljudstvom pod celim nebom« (5 Mz 4,19). Jahve je transcendentni »Gospod nebes in zemlje« (1 Mz 24,3). Ne le po svoji moči presega Jahve vse, ampak tudi po svojem bistvu presega Jahve ves kozmos. Salamon to definira v svoji molitvi takole: »Glej, nebo in nebes nebesa te ne morejo obseči...« (1 Kr 8,27).

(4) *Jahve je Bog, ki je povsod*. Prostorska transcendenca se kaže konkretno v Jahvejevi vsepovsodnosti. Jahve je moč, ki deluje vsepovsod, njegovo bližino je mogoče doživljati vsepovsod. V eni od pridig prerok Amos takole izraža bočjo moč: »Niti eden izmed njih ne bo utekel, niti eden izmed njih se ne bo rešil. Ko bi se vkopali v podzemlje, jih od tam izvleče moja roka; ko bi se povzpeli v nebesa, jih od tem dol potegnem; ko bi se skrili na vrhu Karmela, jih grem iskat in jih zgrabim« (Am 9,1-3). V psalmu 139 je opevana čudovita skritost Boga o vsepovsodni bližini: »Zadaj in spredaj me obdajaš in name polagaš svojo roko. Prečudovito je zame spoznanje, previsoko je, ne morem ga doseči... Če se povzpnem v nebesa, si tamkaj, če si pripravim ležišče v podzemlju, si zraven. Če bi dvignil peruti jutranje zarje, če bi prebival na koncu morja, tudi tam bi me vodila tvoja roka, držala bi me tvoja desnica« (Ps 139, 5-10). V kratkem, »Kajti kateri véliki narod ima bogove, ki bi mu bili tako blizu, kakor je nam blizu Gospod, naš Bog, kadar koli ga kličemo?« (5 Mz 4,7).

#### **6.2.2.2. Časovna transcendenca Boga, Jahve je večni Bog**

SZ zastopa prepričanje, da Jahve, večni Bog presega vse dimenzije časa. Jahvejeva vzvišenost nad čas ne pomeni izključitve časa, ampak pomeni, da Božja večnost obsega čas pozitivno kot preteklost, sedanost in prihodnost. Jahve je večni Bog, ki je vedno bil, vedno je in vedno bo. Z izpovedjo o Božji transcendenci je izraženo bistvo Boga, ki je povezano z njegovim zgodovinsko odrešenjskim delovanjem.

Časovna transcendenca Boga pomeni naslednje: Bog presega vsak začetek in vsak konec, nima začetka in ne konca. Tako pravi Izaija: »Tako govori Gospod...: Jaz sem prvi in jaz sem poslednji« (Iz 44,6). In psalmist pove jasno: »Preden so bile rojene gore in si rodil zemljo in svet, od vekov in na veke si ti Bog« (Ps 90,2). Izrael se s svojim prepričanjem in vero v Boga brez začetkov dviga nad druge religije, kjer je na začetku vedno teogonija, nastanek božanstev.

Z vidika odrešenjske zgodovine pomeni Božja večnost troje: neodvisnost Boga od časa, moč nad časom, živa sočasnost. Neodvisnost Boga od časa vsebuje svobodo in Božjo neutrudljivost, ko skozi čase deluje za odrešenje ljudi. »Gospod je večni Bog, .. on se ne utruji in ne opeša« (Iz 40,28). Bog deluje v vseh generacijah: »Toda Gospodova dobrota je od vekomaj, do vekomaj za tiste, ki se ga bojijo, njegova pravičnost do otrok otrok« (Ps 103,17). Božja transcendenca nad časom se kaže predvsem kot moč nad časom. Bog je mogočen usmerjevalec zgodovine: »Gospod je kralj na vekov veke« (Ps 10,16). On razpolaga in mu je na voljo zgodovina vsega stvarstva, posebej izraelskega naroda. Za življenje ljudi, ki smo zaznamovani s spremembami in minljivostjo, pomeni večnost Boga trdnost, zanesljivost,



zaupanje in gotovost v njegovo pomoč in zvestobo: »Gospod je dober, vekomaj traja njegovo usmiljenje« (Ps 100,5). Večnost končno pomeni sočasnost preteklosti, sedanjosti in prihodnosti Boga. Bog »večni Gospod in kralj«, vključuje pozitivno vse čase življenja. Zato je večni Bog neomejena polnost življenja.

### **6.2.2.3. Spolna transcendenca Boga: Jahve, Bog z moškimi in ženskimi razsežnostmi**

Božja podoba je v SZ, ko je prevladoval patriarhat, razumljivo zaznamovana s patriarhalnimi potezami. Kritika feministične teologije na račun enostranskega moškega govorjenja o Bogu je spodbudila raziskave SZ k natančnejšemu preverjanju, pri čemer se je izkazalo, da v SZ brez dvoma prevladuje moška podoba Boga. Vsi bistveni izrazi o Bogu so moškega spola. Bog je imenovan in nagovarjan kot Stvarnik, Gospod, Rešitelj, Sodnik, Kralj, Oče, Pastir. Vendar pri tem ne gre za ontološko spolno določanje Boga, ampak za funkcionalno označevanje na temelju socioloških struktur. Ker so v patriarhalni družbi javne funkcije lahko opravljali le moški, so javno priznane načine Božjega delovanja izražali z moškimi pojmi. Toda Bog v SZ presega spolni dualizem, kar je konkretno naznačeno - čeprav do sedaj premalo upoštevano - s tem, da starozavezno pojmovanje Boga vsebuje tudi ženske elemente.

(1) *Vzvišenost Jahveja nad vsak spolni dualizem.* SZ nikjer ne trdi, da je Bog mož ali žena, ampak ga prikazuje kot v svojem bistvu nadspolno resničnost.

V SZ manjka izrecna določitev Boga kot moškega ali ženske. Za Boga uporablja vrsto moških naslovov (titlov), toda nikjer se izrecno ne označuje kot moški (mož). Nasprotno, pri Ozeju beremo: »Bog sem in ne človek (moški), Sveti sem v tvoji sredi« (Oz 11,9). Po drugi strani pa manjka v SZ pojem ženskega božanstva. Hebrejska SZ ne ponuja niti ene besede za »boginjo«, razen indirektno, kolikor je »ruah« - duh - ženskega spola.

V osnovi prikazuje SZ Boga kot nadspolno bitje. Medtem ko v orientalskih religijah bogovi nastopajo v spolnih parih, pozna SZ Jahveja kot sam(sk)o bitje. In čeprav SP pripisuje Bogu moške vzdevke, ga ne omeji (fiksira) na spolno moškost. Morda bi smeli reči, da se Jahve javlja v določenem smislu kot androgena, kot moško-ženska enotnost, kolikor obsega tudi ženske elemente. Prav izraz oče, ki se uporablja za Boga, je nespolni pojem, ker Jahve kot oče - po tradicionalni delitvi vlog - razodeva tudi materinske poteze, npr. materinsko nežnost in skrb.

(2) *Ženska razsežnost Jahveja*. SZ pripisuje Bogu tudi ženske moči. Tri ženske kategorije uporablja hebrejski tekst za izražanje bistvenih načinov delovanja Boga, namreč »ruah«, »hokma«, »rahamim«.

»Ruah« - ženskega spola, ki se v grščini prevaja s pneuma (in je srednjega spola), v latinščini in slovenščini pa z duh (moškega spola), bi slovnično strogo vzeto, moral biti preveden v ženski obliki (duša ali dušna moč). Duh torej izraža v ženski obliki Božjo življenjsko, dejavno, ustvarjalno delovanje. Ruah je pravir za vitalnost, aktivnost in kreativnost Boga. Duhovniški spis na začetku Geneze ugotavlja: »...duh Božji je vel nad vodami« (1 Mz 1,2). Ruah je tu mogoče razumeti kot Božjo ustvarjalno, materinsko pramoč, iz katere nastane vse življenje v svetu. Nato označuje Božji ruah v SZ trajno ustvarjalno Božjo dejavnost, ki poraja novo individualno življenje: »Božji duh me je ustvaril, dih Mogočnega me oživil« (Job 33,4).

Z izrazom »hokma« označuje starozavezna modrostna literatura modrost, ki je ženski element. Modrost je na več mestih personificirana (npr. Job 28, Prg 8, Sir 24, Bar 3, Mdr 7), da izrazi Božjo moč. V Knjigi pregovorov 8,22-31 je rečeno, da modrost poklicana v bivanje pred nastankom ustvarjenih del. Modrost, kot ženska pra-temeljna-moč je sodelavka pri ustvarjanju sveta. Kot sodelavka stvarjenja se je igrala ob nastajanju reda in harmonije sveta. Zaradi lepote Božjih del je modrost večno Božje veselje.

Vsi teksti SZ pripisujejo Bogu ženski pridevnik »rahamim«, usmiljenje. Da je Bog »raham«, usmiljen, sodi k njegovi temeljni lastnosti. Rahamim in rahum sta izvedena iz »reham«, kar pomeni materino naročje. Bog torej v svojem usmiljenju ravna kakor mati, namreč z materinsko nežnostjo in pripravljenostjo pomagati, z materinskim usmiljenjem in odpuščanjem. Očitno je, da se tu govori o materinskem Bogu.

V SZ najdemo tudi primere, ki naravnost kažejo Jahveja v njegovi materinski drži. Tako govori Tretji-Izaija na nekem mestu o Božji ljubezni, ki v svoji zanesljivosti prekaša celo materinsko ljubezen: »Mar pozabi žena svojega otročiča in se ne usmili otroka svojega telesa? A tudi če bi one pozabile, jaz te ne pozabim« (Iz 49,15). Na drugem mestu je Bogu pripisana materinska tolažba: »Kakor mati tolaži svojega otroka, vas bom jaz tolažil« (Iz 66,13).

(3) *Vseobsegajoča Božja ljubezen*. Bog ravna kot ljubezen, ki presega moško in žensko, kot tudi očetovsko in materinsko ljubezen in jih hkrati integrira. Ta Božja ljubezen, ki vključuje vse oblike človeške ljubezni, seva iz izraza »ahaba«, ljubezen, ki jo najdemo predvsem v 5 Mz in Ozeju. S svojo vseobsegajočo ljubeznijo »ahaba« sprejema v svoje srce

vse ljudstvo Izrael (prim. 5 Mz 7,7sl). S svojo očetovsko-materinsko ljubeznijo »ahaba« Bog vabi in skrbi za Izraelce: »Pritegoval sem jih s človeškimi vezmi, z vrvicami ljubezni, bil sem jim kakor tisti, ki si vzdigujejo otroka k licu« (Oz 11,4).

### **6.3. Božja imanenca**

Za SZ Bog ni samo transcendenten, ampak tudi imanenten. Bog je prisoten v svetu in v njem deluje.

Bog stopa v svet, taka je starozavezna vera. Bog ustvarja stvarstvo in je v njem trajno navzoč, mu nudi svojo naklonjenost. Bog vzpostavlja most med neskončno razdaljo, ki je med njim in svetom tako, da v svetu deluje; posebej deluje v osebem življenjskem občestvu s človekom.

Med Božjo transcenco in imanenco vlada napetost: kakor Bog svet neskončno presega, tako mu je hkrati popolnoma blizu. Kakor električna pola sodita neločljivo skupaj in sta hkrati v trajni napetosti, tako obstaja med transcenco in imanenco napetost in hkrati edinstvo.

Bolj natančno rečeno, pomeni Božja imanenca dejstvo, da Bog deluje tako v naravi kot v zgodovini, torej sta tako »svetnost« kot »zgodovinskost« za Boga bistveni.

#### **6.3.1. Božja dejavnost v svetu**

Bog Stvarnik, kakor ga pojmuje SZ, ni deistični Bog, ki bi iz daljave brezbržno kot nekakšen urar opazoval potek sveta (deus otiosus). Bog je navzoč v vseh razsežnostih sveta in to aktivno. SZ ne pozna nobenega svetnega področja, kjer Bog ne bi bil dejaven. Le da ta dejavnost ni identična z delovanjem naravnih sil ali ustvarjenih svobodnih bitij.

Ta dejavnost se kaže v posebni meri v naravnem redu in prav posebno v zgodovini človeštva. Praktično to pomeni, da Bog ohranja in uravnava naravni red; Bog skrbi za blagor ljudi.

##### **6.3.1.1. Božja dejavnost v naravnem redu**

Tako jahvistični kot duhovniški teksti so si edini v tem, da je Bog svet ustvaril kot kozmos, to je urejen svet v medsebojnem delovanju vseh elementov. V kozmosu je vse prepleteno med seboj v zelo smiselnih povezavah: pojavi na nebu - posebno sonce, oblaki,

dež in veter - zagotavljajo pogoje za življenje na zemlji, vsa živa bitja na zemlji - rastline, živali in ljudje - so bivanjsko odvisni od reda v naravi in medsebojnih vplivov.

Red v svetu je po starozaveznem prepričanju neprestano ogrožajo sile kaosa, kaotične moči. Ker pa je Bog Stvarnik ustvaril svet iz ljubezni in ostaja svojemu delu zvest, vedno ohranja in usmerja red v naravi, s čemer aktivno nadaljuje stvarjenje (*creatio continua*).

Posebno stvarjenjski psalmi poročajo, da je Bog aktivno in to direktno ali indirektno trajno dejaven v naravnem redu. Psalm 104 podrobno slika red stvari v stvarstvu. Opeva rodovitno povezavo med zemljo in nebom, med vremenom in poljem, ki se kaže v menjavanju letnih časov: »Obiskal si zemljo in ji dal obilje, z mnogimi rečmi si jo obogatil. Božji potok je poln vode, pripravljáš njihovo žito, zares, tako jo pripravljáš: napajáš njene brazde, poravnavaš grude, z deževjem jo rahljaš, njeno brstje blagoslavljaš. Leto kronaš s svojimi dobrinami, tvoje steze kapljajo olje« (Ps 65,10-12).

Pobožni molivci psalmov spregledajo vse posredne vzroke v naravi in doživljajo Boga na delu v vsakem trenutku naravnega dogajanja. Bog pošilja dež ob pravem času: On zagrinja nebo z oblaki, zemlji pripravlja dež, pusti, da poganja trava po gorah« (Ps 147, 8). S tem Bog sam skrbi za prehrano živih bitij: »Oči vseh čakajo nate, ti jim daješ hrano ob pravem času odpiráš svojo roko in tešiš željo vsemu živemu.« (Ps 145,15).

### **6.3.1.2. Božja dejavnost v zgodovini v blagor (odrešenje) ljudi**

SZ gleda Boga dejavnega v človeški zgodovini. Pri tem razlikuje dve področji delovanja: posebno Božjo odrešenjsko dejavnost v izraelskem ljudstvu in univerzalno odrešenjsko dejavnost v vsem človeštvu. Najočitnejši odrešenjski poseg v zgodovino Izraela je rešitev iz egiptovske sužnosti. Jedro tako imenovane majhne veroizpovedi se glasi: »Gospod nas je izpeljal iz Egipta z močno roko in z iztegnjenim laktom« (5 Mz 26,8). Okrog tega jedra so zbrana vsa druga odrešenjska dejanja Boga za Izrael: izvolitev izmed narodov in Sinajska zaveza, vodstvo in skrb skozi puščavo, varstvo in zmaga v bojih pri zavzetju domovine (prim. 5 Mz 4,32-40).

Iz tega središča gleda redaktor Pentatevha zgodovino človeštva v koncentričnih krogih. Zgodovina očakov (prim. 1 Mz 12-50) potem prazgodovina (prim. 1 Mz 1-11). Zgodovina očakov, izvolitev Abrahama Izaka in Jakoba kaže, da Bog deluje v smeri izvolitve Izraela. Prazgodovina pojasnjuje, da je stvarjenje odrešenjsko delovanje Boga za vse človeštvo. Nazadnje sklene Bog zavezo z Noetom, ki se nanaša na odrešenja vseh ljudi in vseh živih bitij. Vse kaže na univerzalno odrešenjsko dejavnost Boga v zgodovini človeštva.

### 6.3.2. Svetnost in zgodovinskost Boga

bni meri »Bog v zgod V starozaveznem smislu sodi k bistvu Boga njegova naravnost, povezanost s svetom in zgodovino. Jahve je v bistvu »Bog v svetu« in v pose ovini« ; v mejah analogije rečeno, je svetni in zgodovinski Bog.

#### 6.3.2.1. Svetnost Boga ali Bog v svetu

S svetnostjo Boga mislimo na trajni in notranji odnos, katerega ima Bog s svetom, ki ga je svobodno iz ljubezni ustvaril. Stvarjenje sveta ni dokončano dejanje nekje v zgodovini, ampak Bog deluje v svetu ustvarjalno naprej skozi čas. Bog nosi svet in ga ohranja ter usmerja. Tako je s svetom trajno povezan, kot temelj, trdnost in cilj sveta.

Bog je s svetom v notranjem odnosu. Svet je od vekomaj izraz notranjega ljubezenskega odnosa Boga. Pri uresničitvi te misli »pozunanji« Bog nekaj svojega bistva v svet. Svet tako deleži (participira) na Božjem bistvu. Tako je Bog bistveno navzoč v svetu. Notranji odnos seveda ni identifikacija, sovpadanje Boga in sveta, ampak gre za sedanost relacije, v kateri Bog ostaja Bog in svet ostaja svet.

Trajna navzočnost Boga v svetu izključuje tako deizem kakor panteizem. Bog ni svetu tuji Bog, a hkrati ni popolnoma enak s svetom. Ni Bog, ki je enak svetu, pa tudi ne iz sveta izključeni Bog.

Positivno rečeno: obstaja le ena resničnost: univerzalna neskončna, absolutna resničnost Boga, v katero je svet kot relativno samostojna resničnost integriran. Obratno velja, da je Bog navzoč v svetu po deležnosti: *Bog je navzoč kot celota v delu, kot neskončni v končnem in kot absolutni v relativnem.*

#### 6.2.2.2. Zgodovinskost Boga, Bog v zgodovini

Iz vidika SZ pomeni zgodovinskost Boga prepričanje, da je Bog Stvarnik prisoten v zgodovini sveta, se sam »vanjo spušča« in jo usmerja v blagor, odrešenje ljudi.

Že poročilo o stvarjenju kaže, da Bog ni statični, negibni in nespremenljivi Bog, ampak dinamično življenje, ki svobodno stopa iz sebe. S stvarjenjem je vzpostavil čas in vanj postavil ljudi. V razsežnosti časa poteka človeška zgodovina kot preteklost, sedanost in prihodnost.

Vendar po starozaveznem pojmovanju Bog ni postavil samo ljudi v zgodovino, da bivajo kot zgodovinska bitja, ampak sam stopa v človeško zgodovino. Živi Bog deluje živo v človeški zgodovini. Z njo se povezuje v univerzalnih in specialnih zavezah, posebno z izraelskim ljudstvom. Hkrati se Bog zanima za usodo posameznega človeka. Vsak človek mu je pri srcu. Tako Bog trajno posega v celotno zgodovino. Namen Božjega delovanja je skrb za ljudi in odrešenje ljudi in ne zatiranje. Božja zgodovinskost je tako zgodovina odrešenja. Posebno na primeru izraelskega naroda je razvidno, kako se Bog zaradi rešenja ljudi pusti prizadeti z zgodovinskimi potmi ali zablodami ljudi; Bog se celo »vpleta« v zgodovino ljudi, da bi zgodovino vodil k dobremu.

Kot povzetek lahko rečemo: glede Božje zgodovinskosti moremo razlikovati med negativno omejitvijo in pozitivno določitvijo. Negativno velja: Bog ni zunajzgodovinsko in nezgodovinsko bitje. Bog ne biva zunaj zgodovine. Bog ni kot božanstva grške filozofije, negibni gibalec (Aristotel) ali nespremenljiva ideja dobrega (Platon). Bog je mnogo bolj življenje, ki je dinamično usmerjen v dogajanje v zgodovini. Bog prav tako ne biva nezgodovinsko, se pravi neprizadet v odnosu do zgodovine. Bog se ne zavaruje pred človeško zgodovino kot deistični bog. Bog se spušča v zgodovino.

Pozitivno: Zgodovinskost Boga pomeni njegovo mogočnost v odnosu do zgodovine. Bog je Gospod zgodovine v njeni preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. Bog je začetnik, usmerjevalec in dopolnitelj zgodovine. Bog je Začetek, Sredina in Konec zgodovine. Bog vlada suvereno z ljubeznijo v zgodovini za odrešenje ljudi in sveta.

## **7. BOG KOT OSEBA**

Hebrejščina ne pozna eksplicitnega pojma oseba. Podaja pa opise, ki izražajo to, kar oseba je. To, kar izraža pojem oseba, je v tradicionalnem duhu definiral Boecij (umrl.525). Oseba je »individualna podstat (substanta) razumne narave« (individua substantia rationalis naturae). Rihard di S. Vitore je k tej definiciji dodal »nepriobčljiva eksistenca« (incommunicabilis existentia). V novejšem času je Kant kot temeljno vsebino osebe opredelil samozavest in samodoločitev. Po Martinu Bubru je jaz oseba samo v odnosu do Ti.

Če bi vse te delne definicije povezali v eno samo, bi lahko rekli: oseba je individuuum, ki razpolaga s samim seboj in se odloča in s tem določa zaradi razuma, samozavesti in svobode ter je tako naravnana na odnos z drugim. Ali drugače: *oseba je individualno, racionalno, identično in relacijsko bite.*

K osebi sodi torej individualnost, to, kar je dojemljivo z očmi. Kot individuuum je oseba nekaj nedeljivega, nepriobčljivega; je enkratno bitje, ki se od vseh drugih bitij razlikuje po tem, da je ni mogoče zamenjati z njimi. Temelj individualnosti je racionalnost ali pamet, v najširšem smislu duhovnost. Oseba je zaznamovana z razumom, duhom in zato obdarjena z zmožnostjo spoznavanja, hotenja, zavedanja in svobode; torej samozavesti in samodoločanja. Zavestna in svobodna samobitnost osebe utemeljuje njeno nezamenljivo identiteto. V svoji identiteti tvori oseba enkratni jaz z neodtujljivo odgovornostjo in neokrnjenim dostojanstvom. Toda jaz se v polnosti razvija le v medosebnih odnosih. Oseba je iz svoje notranjosti naravnana na odnose, na relacije; živi v odnosih in od odnosov z osebnimi in neosebnimi bitji, s subjekti in objekti.

Vse to, kar velja za osebo, velja tudi za Boga. Toda SP to izraža z opisovanjem in Božjimi imeni.

## **7.1. Opisovanje Božje osebnosti v SZ**

Jasno izraža Božjo osebnost(nost) izraza »Božje govorjenje«. »Božje obličje« in »Božje srce« pa posredno nakazujeta na Božjo osebnost.

### **7.1.1. Božje govorjenje kot izraz za osebnost Boga**

(1) *Bog govori ljudem in z ljudmi.* Ta predstava je navzoča v vseh tradicijah kot samoumevna. Bog govori s prvima človekoma v zgodbi o prvem grehu (prim. 1 Mz 3,9-13). V pripovedih o očakih in Mojzesu ter pri prerokih ima Bog dolge govore; na primer dialog med Bogom in Abrahamom: pogovor o poklicanosti (prim. 1 Mz 12,1-3), pogovor o obljubi (prim. Mz 15,1-16), pogovor o zavezi (prim 1 Mz 17,1-22), prepir (prim. 1 Mz 18,22-23). Bog govori z Mojzesom ob poklicu (prim. 2 Mz 3,4-4,16), ob dajanju navodil za izhod iz Egipta (2 Mz 7-14), ob sklenitvi zaveze z ljudstvom pod Sinajem (prim 2 Mz 19-22). V

preroški literaturi govori Bog s preroki ob poklicu v službo (prim. Iz 6; Jer 1; Ez 1-3), Bog govori po prerokih v pridigah (stalna formula: »Tako govori Gospod Bog« ali »Izrek Gospoda«).

Za to predstavo Boga se skriva to, kar imenujem oseba. Govorjenje predpostavlja poteze osebe: individualnost, duhovnost, spoznanje in hotenje, zavestno in svobodno bivanje, odnos, ali natančneje komunikacijo z osebnim ti.

(2) *Jaz govorjenje je najbolj intenziven izraz osebe Boga.* Ta oblika se vedno uporablja predvsem pri sklepanju zavez, ko se Bog sam predstavlja. Tako govori Bog ob sklenitvi zaveze z Abrahamom: »Jaz sem Bog Mogočni... Sklenil bom zavezo med seboj in teboj in silno te bom namnožil« (1 Mz 17,1-2). Klasična formula sklenitve zaveze z ljudstvom se glasi: »Vzamem vas za svoje ljudstvo in bom vaš Bog« (2 Mz 6,7), kar se ponovi pri prerokih (prim. Jer 24,7; Ez 14,11; Oz 13,4). Božje varstvo in skrb se v povzetku glasita: »Med vami bom hodil in bom vaš Bog, vi pa boste moje ljudstvo« (3 Mz 26,12).

Jaz-govorjenje vsebuje vse elemente, ki so značilni za osebo: govoreči jaz je nezamenljivo in edinstveno bitje, ki samozavestno in svobodno hoče živeti zavezo, torej občestvo s posameznim človekom ali z ljudstvom. *Bog se tako jasno razodeva kot oseba.*

### 7.1.2. Božje obličje kot izraz osebe

V SP se z izrazom obraz (penim) večkrat označuje oseba, verjetno zato, ker mimika in izraz posameznega človeškega obraza izžarevata njegovo enkratnost, nezamenljivost in celovitost, zato je to opis cele osebe. V prenesenem pomenu se potem obraz uporablja za Boga.

V Peteroknižju, v psalmih in pri prerokih je pojem »Božje obličje« uporabljen za označevanje osebnega odnosa s človekom. Tako najdemo pozitivne in negativne izpovedi, ki govorijo o Božjem osebnem obračanju k ljudem. Negativna formulacija se glasi: Bog je skrnil svoje obličje (Ps 103,3; Ez 39,23); Bog je obrnil svoj obraz proti nekemu (prim. Iz 44,1); Bog zavrže ali zavrne koga izpred svojega obličja (prim. Ps 51,13; Jer 7,15).

Pozitivni odnos Boga do ljudi je izražen v govornih oblikah: Bog pokaže svoje obličje; Bog obrne svoj obraz k; Bog je razjasnil svoj obraz. V strnjeni obliki najdemo ta pomen v Aronovem blagoslovu: »Gospod naj te blagoslovi in te varuje. Gospod naj da sijati svoje obličje nad teabo in naj ti bo milostljiv« (4 Mz 6,24-25). V tem razjasnjevanju obraza se



razodeva osebna nagnjenost Boga k posameznemu človeku in podarjanje osebne naklonjenosti, milosti in odrešenja.

Na nekaterih mestih Stare zaveze »obraz« označuje Boga samega kot osebo. Mojzesu je ob poklicu rečeno, da bo Bog osebno spremljal izhod naroda iz sužnosti: »Moje obličje bo šlo in umiril te bom« (kar pomeni: Jaz bom osebno hodil z vami) (2 Mz 33,14). In 5 Mz povzema Mojzesov govor na gori Horeb: »Zato ker je ljubil svoje očete, ... in te s svojo veliko močjo izpeljal pred seboj (s svojim obličjem) iz Egipta« (5 Mz 4,37). Enako poudarja Izaija: »Ne kak poslanec ali angel, njegovo obličje jih je rešilo, v svoji ljubezni in prizanesljivosti jih je sam odkupil« (Iz 63,9), torej osebno.

### **7.1.3. Božje srce kot izraz osebe**

SZ uporablja izraz srce (leb) pogosto v prenesenem pomenu za človeka. Srce je središče duhovno duševnega življenja; središče vseh čustev, vsega mišljenja in vsega hotenja: zavestni in svobodni človekov jaz. Na kratko, srce je človekova oseba v njegovi celoti. Srce pomeni človekov jaz v odnosu, ki ga ima, ali bi ga naj imel človek kot celotna osebnost do Boga. Od tod zahteva, naj človek išče Boga z vsem srcem (Ps 119,2): mu naj služi z vsem srcem (1 Sam 17,20); se mu naj zahvaljuje z vsem srcem (Ps 9,2); ga ljubi z vsem srcem (5 Mz 6,5).

Na nekaj mestih je govor tudi o Božjem srcu, s čimer so z antropomorfno podobo srca simbolizirane osebnostne poteze Boga. Srce je središče Božjih sklepov: »Gospodov sklep pa ostane na veke, misli njegovega srca od roda do roda« (Ps 33,11). Srce je sedež Božjega usmiljenja: »Moje srce bije zanj (Izrael), moram se ga usmiliti, govori Gospod« (Jer 31,11). Srce je sedež osebne Božje ljubezni: »Vendar se je Gospod nagnil samo k tvojim očetom, da bi jih ljubil« (5 Mz 10,15). V pojmu srce prihaja tako močno do izraza osebnostna dimenzija Boga.

## **7.2. Božje ime kot izraz Božje osebnosti**

V SZ ima Bog ime. V zgodovini Izraela so Boga imenovali z različnimi imeni. Glavno ime je Jahve. Kaj pomeni Božje ime v zvezi z Božjo osebo?

### 7.2.1. Ime - izraz Božje osebnosti

V orientalski mentaliteti ime ne izraža nekaj zunanjega, ampak nekaj o bistvu. Zato se ime nanaša vedno na določen jaz, na določeno osebo. V odnosu do Boga to pomeni:

Da ima Bog ime pomeni negativno: Bog ni ono. Bog ni stvar, predmet, s katerim bi človek lahko razpolagal. Bog tudi ni abstraktni princip, ni nujni zakon sveta in ne slepi pratemelj sveta, ki bi mu bil človek – prav tako slepo - izpostavljen.

Da ima Bog ime pomeni pozitivno: Bog je Jaz. Ime je v SZ nadomestilo za osebni jaz. Kot Jaz ostaja Bog osebni Drugi, Ti. Boga, ki je Ti, je mogoče nagovoriti ali poklicati. Skozi vso SZ se razteza formulacija: klicati Božje ime. Pomeni tudi zaupati v ime Gospoda ali ljubiti Gospodovo ime, kar kaže, da je Bog Oseba, s katero ljudje lahko živijo v zaupanju, ljubezni in osebni občestvu.

### 7.2.2. Različna Božja imena v SZ

Za nagovarjanje Boga pozna SZ različna imena. Zgodovinskega razvoja imen natančno ni mogoče dognati. Jahvist imenuje Boga že od opisovanja prazgodovine »Jahve« (prim. 1 Mz ,26). Duhovniško izročilo kaže tri stopnje: Na začetku ima Bog ime »Elohim« (prim. 1 Mz 1,1); Abrahama pa sreča kot »El šadai« (prim. 1 Mz 17,1); šele pri Mojzesu se uveljavi ime »Jahve« (prim. 2 Mz 6,2).

Po pomenu in po pogostnosti si sledijo imena takole: El 238 krat, Elohim 2600 krat in Jahve 6800 krat. K tem osnovnim imenom je treba dodati še sinonime. Kaj vsebuje posamezno ime?

(1) *El in sinonimi*: El je splošno ime, ki ga najdemo v starih semitskih religijah in v delu starozaveznih tekstov, npr. Psalmi, Job, Izaija, Peta Mojzesova knjiga (Deuteronomij) in Prva Mojzesova knjiga (Geneza). Ker El izvorno pomeni Močan, Zapovednik, Gospodar, zveni v imenu El dostojanstvena vzvišenost in zapovedovalna Božja moč. Pogosto se ime El uporablja kot splošno rodovno ime (npr. 1 Mz 31,13; 2 Mz 20,5; 5 Mz 5,9). V 1 Mz knjigi je El pogosto povezan z izraelskimi očaki, Abrahamom, Izakom in Jakobom. Kot Bog očetov - Bog Abrahamov, Bog Izakov, Bog Jakobov - se razodeva kot osebni Bog, ki stopa z njimi v osebno občestvo. Bog govori kot Jaz z Jakobom: »Jaz sem Gospod, Bog tvojega očeta

Abrahama in Izakov Bog« (1 Mz 28,13). Boga nagovarjajo s ti, kot npr. v Jakobovi molitvi: »Ti, Bog mojega očeta Abrahama in Bog mojega očeta Izaka« (1 Mz 32,10).

Večkrat je El bolj natančno določen s sinonimom Šadai. Na osnovi mnogih teorij eksegetov se zdi najbolj verjetni pomen Šadai tale: Mogočni ali Vsemogočni. Duhovniška tradicija poimenuje Boga očetov Šadai (prim. 2 Mz 6,3). Tako se Bog Abrahamu in Jakobu predstavi osebno kot: »Jaz sem Bog, Mogočni« (1 Mz 17,1; 35,11). V zgodbi o Jakobu deluje El Šadai kot močna srečna sila (1 Mz 28,3; 48,3; 49,25). Ime Šadai se veliko uporablja v Jobovih dialogih. Šadai, Mogočni je osebni Bog, ki ga je mogoče klicati v molitvi (Job 8,5); z njim Job govori in se pravda (13,3); je z ljudmi povezan v prijateljstvu (29,4); je končno neizčrpana skrivnost (37,23).

Drugi sinonimi za El-a so Roi, Olam, Ejon. Noseča Agara, ki blodi po puščavi, imenuje Boga, ki se ji prikaže pri nekem izviru in jo prijazno nagovori, »El Roi«, Bog, ki gleda za mano (se je ozrl name), Bog videnja (prim. 1 Mz 26,13). Večkrat se pojavi El Olam, Bog večnosti (prim. 1 Mz 21,33; Ps 90,2, Iz 40,28). Mišljen je Bog, ki je vzvišen nad vse spremembe v času in neutrudno deluje s svojo močjo. Direktno ali paralelno je z El povezan Eljon, kar prevajamo z »Najvišji«. Sinonim Eljon izraža Božjo vzvišenost in transcendenco. Abraham in Melkizedek molita k Eljonu, k Bogu Najvišjemu, Stvarniku nebes in zemlje (prim. 1 Mz 14,9.22). V 78. psalmu je Bog, Najvišji, slavljen kot zaupni rešitelj. V paralelni rabi Eljon pomeni »milost Najvišjega« (Ps 21,8) ali »sklep Najvišjega« (Ps 107,11).

(2) *Elohim*: Elohim je množina od El, vendar se množinski pomen v smislu »bogovi« v SZ redko rabi. V SZ je 2800 krat oblika Elohim uporabljena v ednini za edinega Izraelovega Boga. Formalno gre za (v orientalskih jeziki običajno jezikovno rabo) abstraktni ali intenzivni plural, kjer je ena oseba predstavnik celote. Tako velja Izraelov Bog za božanstvo, ki združuje vse božanske moči v izključni edinosti. To je izraženo v monoteistični formuli: »Gospod je Bog (ha-elohim) in ni drugega razen njega« (5 Mz 4,35).

Starozavezni teksti, ki za označevanje Boga uporabljajo ime Elohim namesto Jahve so predvsem elohist in duhovniški spisi v Peteroknjižju, elohistični psalmi (42-83), Pridigar in Kroniški knjigi. Tu se s tem imenom poudarja univerzalnost Boga; Izraelov Bog je Bog vseh ljudi in vsega sveta.

Elohim je pogosto povezan z očaki in velikimi osebnostmi izraelske zgodovine. Klasična formulacija se nahaja v pripovedi o gorečem grmu in Mojzesu: » Jaz sem Bog (Elohim) tvojega očeta, Bog Abrahamov, Bog Izakov in Bog Jakobov« (2 Mz 3,6).

Elohim služi tudi za izražanje trdnega notranjega odnosa Boga z izraelskim ljudstvom. Izraz za to je »Izraelov Bog« (Elohe jisrael). V mnogih zavezah sklepa Jahve osebne odnose z ljudstvom ter mu zagotavlja: Jaz sem tvoj ali vaš Bog (Elohim). Ljudstvo pa izraža svojo povezavo z Jahvejem s formulami: Ti si moj ali naš Bog (Elohim). V psalmih je Jahve često imenovan »moj Bog« , predvsem ko želi molivec izraziti svojo zaupanje, upanje in zahvalo.

Vsebisko je Elohim podrobneje določen s pridevniškimi ali besednimi povezavami. Tako je Elohim »živi Bog« (1 Mz 5,26; 1 Sam 17,26; Jer 10,10); »sveti Bog« (Joz 24,19; 1 Sam 6,20); »pravični Bog« (Ps 7,10). V trajnih besednih zvezah najdemo Elohim v: »Bog nebes« (1 Mz 24,7; Jon 1,9); »Bog moja skala« (Ps 18,47); »Bog moja pomoč« (Ps 51,16); »Bog moje usmiljenje« (Ps 59,11); »zvesti Bog« (Iz 65,16); »Bog pravice« (Iz 30,18).

### 7.2.3. Jahve - specifično izraelsko ime za Boga

V obstoječi končni redakciji SZ se ime Jahve nahaja 6800 krat. Razen v Esterini knjigi, Pridigarju in Visoki pesmi, ki so poznejšega izvora. Jahve je osebno ime, s katerim je Izrael označeval osebno izkustvo z Bogom.

Glavne vsebine imena Jahve najdemo v 2 Mz 3,1-14. Gre za pripoved o gorečem grmu, ki v strnjeni obliki podaja pomen in vsebino imena Jahve.

(1) *Temeljne poteze Jahveja v 2 Mz 3, 1-14.* Razodetje Boga, teofanija v gorečem grmu kaže v simbolu ognja napetost med Božjo bližino in oddaljenostjo: gibajoči, vidni plameni so znamenje žive Božje bližine; vroči nedostopni plameni so znamenje Božje nedostopnosti. V vabljenosti ognja se kaže Bog kot *mysterium fascinosum*: »Mojzes je dejal: 'Stopim tja in pogledam to veliko prikazen'« (2 Mz 3,3). V grozljivosti plamenov se Bog razodeva kot *mysterium tremendum*: »Tedaj si je Mojzes zakril obraz; kajti bal se je gledati v Boga« (3,6). Simbol ognja, ki ne zgori, razodeva Boga kot življenje, trajno, večno življenje.

Značilno za starozavezno izkustvo je dialoško govorjenje o Bogu. Bog nagovarja Mojzesa in dovoli, da ga Mojzes nagovori. To pomeni, da je Bog govoreča, osebna resničnost. V medsebojnem pogovoru postaja jasno, da je Bog nagovarjajoči Ti, ki človeka jemlje kot partnerja.

Iz tega, kar govori Jahve, je mogoče povzeti naslednje poteze Boga. Jahve je:  
- Bog nedostopne svetosti. »Ne bližaj se semkaj! Sezuj si čevlje z nog!Kajti kraj, ki na njem stojiš je sveta zemlja« (3,5).

- je Bog občestva z ljudmi v zgodovini: »Jaz sem Bog tvojega očeta, Bog Abrahamov, Bog Izakov in Bog Jakobov« (3,6).
- je Bog solidarnosti, ki ima sočutje z ljudmi v stiski: »Dobro sem videl stisko svojega ljudstva v Egiptu... Poznam njihove bolečine« (3,7).
- je Bog svobode (osvobojenja): »Zato sem stopil dol, da ga rešim iz rok Egipčanov« (3,8).
- je Bog odrešenja, ki hoče vsestranski blagor ljudi: »Zato sem stopil dol, da ga popeljem iz te dežele v dobro in prostrano deželo, v deželo, v kateri teče mleko in med« (3,8).
- je Bog, ki je vedno na strani zatiranih: »Videl sem, kako jih Egipčani zatirajo« (3,9).
- je Bog, ki zahteva in pošilja, kliče ljudi k odrešenju (k sredstvom odrešenja): »Zdaj torej pojdi! Pošljem te k faraonu, da izpelješ moje ljudstvo, Izraelove sinove, iz Egipta!« (3,10).
- je Bog, ki si izbira neznane in neznatne za službo odrešenja: »Mojzes pa je Bogu rekel: 'Kdo sem jaz, da bi šel k faraonu in bi izpeljal Izraelove sinove iz Egipta?''« (3,11).
- je Bog z nami, ki daje moč za premagovanje težkih nalog: »Pa je dejal: 'Jaz bom s teboj''« (3,12).

(2) *Razumevanje imena Jahve v 2 Mz 3,13-14.* Na tem mestu, ki je višek SZ, je Božje ime interpretirano z glagolom »hajah«. Bog je opisan kot »ehjeh ašer ehjeh« (3,14). Ta formula je doživljala skozi zgodovino različne interpretacije in razumevanja.

Septuaginta je formulo »ehjeh ašer ehjeh« prevedla z bitno kategorijo, »sem, ki sem«. Sicer izraz »hajah« redko pomeni »bit«, pogosto pa »bivati«, »obstajati«, »delovati«, »ravnati«, »izkazati se«. »Sem, ki sem«, »sem bivajoči«, prevaja LXX. Srednjeveška sholastika je na tej osnovi Boga razumela v statični dimenziji kot ipsum esse, kot samobit, kot absolutno bit.

Drugačen prevod izraza »ehjeh ašer ehjeh« se glasi: »Sem, kar sem«. Ta formulacija se nanaša na teorijo o prepovedi uporabe Božjega imena. Ko Jahve pravi, »Jaz sem, kar sem«, zavrača izčrpno vedenje o svojem imenu in možnost razpolaganja z njim, ker po orientalskem mišljenju poznati ime, pomeni, razpolagati s subjektom imena. Skritost in nedostopnost Božjega bistva je torej skrita v tej formulaciji. Vendar je njena vsebina precej bogatejša.

»Ehjeh ašer ehjeh« je treba razumeti v dinamičnem smislu. »Jaz sem, ki sem tu«, prevaja ekumenska biblija. Mnogi eksegeati prevajajo: »Jaz bom, ki bom«. Judovski teolog Martin Buber pa: »Jaz bom navzoč, kot tisti, ki bom z vami«. Izraz »Jaz bom navzoč ko tisti, ki bom z vami« izraža najbolj dosledno izraelsko izkustvo z Bogom. Bog je dejavna bližina, skrbeča prisotnost, prihodnja navzočnost. Kaj to pomeni? Bog je resnično dejaven in blizu. S

tem je izključena objektivizacija, fiksiranje in manipulacija Boga. Pomeni in vključuje življenjskost, zgodovinskost in svobodo Boga. Jahve je živi, zgodovinski Bog, Bog, s katerim ni mogoče razpolagati.

Bog je skrbeči Bog, kar pomeni, da je Bog za druge in ne zase, da skrbi za svet in ljudi. To izključuje odcepljenost, nekomunikativnost (brez odnosov) in nezanimanje Boga za svet in ljudi. Božja skrb pomeni Božjo odprtost, ljubezen (zavezno) in zavzemanje Boga za ljudi. Jahve je prijatelj človeka, partnerski Bog, Bog, ki pomaga.

Bog kot prihodnja navzočnost pomeni, da je Bog vedno na novo prisoten, spremlja in vedno ostane. To izključuje negibnost, nezvestobo in časovno omejenost Boga. Pozitivno pa to pomeni ustvarjalno moč, ki dela vse novo, zvestobo in večnost Boga. Bog je ustvarjalen, zvest in večni Bog.

(3) *Stranska imena za Boga*. Imena, ki razsvetljujejo oz. dopolnjujejo v SZ lastno ime Jahve so Sabaot, Melek in Adon oziroma Adonai.

Množinska oblika Sabaot, izhaja iz saba = gospod čet, ali nebesnih čet in se uporablja 260 krat v povezavi z Jahvejem, predvsem pri prerokih (Izaija, Jeremija, Agej, Zaharija, Malahija). Izrecno gre za Izraelovega Boga, ki se imenuje Sabaot, pri Iz 48,2. V eksegezi je sporno, kaj pomenijo čete. Glede na 1 Sam 17,45, pomeni Izraelova bojna krdela. Kozmološka razlaga jih veže na kozmične čete: zvezde kot nebesne moči ali čete angelov nebeškega dvora, lahko tudi naravne moči ali demone ali vsa nebesna bitja. Gramatični pomen je intenzivni abstraktni plural. Jahve sabaot pomeni: »Jahve mogočnosti« ali »Jahvejevo vsemogočnost« , kar je najverjetnejša razlaga. Vsemogočnost Jahveja je poudarjena in izpostavljena, da bi Izrael lahko zaupal vanj kot rešitelja in odrešenika. Značilen tekst v tem smislu je Iz 54,5: »Saj je tvoj soprog tvoj stvarnik, 'Gospod nad vojskami' je njegovo ime, tvoj odkupitelj je Sveti Izraelov, 'Bog vse zemlje' se imenuje« .

Izraz »melek« , kralj, se za Jahveja uporablja 42 krat. To je izraz za poudarjanje specifičnega, to je večnega in univerzalnega Božjega gospostva. Božje gospostvo je večno: »Jahve je kralj za vedno in na veke« (2 Mz 15,18). Njegovo gospostvo je univerzalno: Jahve je »veliki kralj nad vsemi bogovi« (Ps 95,3); on je »kralj vse zemlje« (Ps 47,8); on je »kralj nad vsemi narodi« (Ps 47,9). Tudi tu ima poudarjanje Božjega suverenega gospostva namen zbuditi v Izraelu zaupanje v Božjo pomoč in varstvo. Tako je rečeno: »Jahve, kralj je v tvoji sredi; nič hudega se ti ne bo zgodilo« .

Tretji pojem je »Adon«, »Adonai«, Gospod, moj Gospod. V zvezi z Jahvejem se ta pojem redko uporablja. Kot »haadon Jahve« , Gospod Jahve (npr. 2 Mz 23,17; 34,23; Iz

1,24;3,1). Adonai, ki je uporabljen 430 krat, je častni naziv za Jahveja. Najpogostejša zveza je moj Gospod Jahve. 70 krat v SZ stoji Adonai sam, s čimer je mišljen Bog kot Gospod, Gospod vsega.

V tretjem stoletju pr. Kr. se Božje ime Jahve ne izgovarja več. Iz spoštovanja do Boga, iz strahu pred kršitvijo druge Božje zapovedi: »Ne skruni imena Jahveja, svojega Boga« (2 Mz 20,7), so uporabljali Gospod. Samo veliki duhovnik je smel enkrat na leto, na spravni dan v presvetem čisto tiho izgovoriti ime Jahve. Tako je vzdevek Adonai postal nadomestek za Jahveja.

### **7.3. Problem Božje osebnosti**

Stara zaveza kaže pri Bogu vse elemente, ki so bistveni za osebo. Vsebinsko se pojem osebe lahko uporablja za Boga, nanaša enoumno na Boga. Toda v sistematičnem razmisleku se poraja vprašanje, če označevanje z osebnim pojmom ne okrne ali odpravi božanskosti Boga.

Označevanju božanstva z osebnimi pojmi ostro oporekajo vzhodne religije (hinduizem, budizem, konfucionizem, taoizem). Zaradi poudarjanja in spoštovanja božanske misterioznosti naglašajo neskončnost in vseobsežnost božanskega. Zato očitajo krščanstvu, da Boga s tem, ko ga pojmuje kot osebo omeji samo na delno področje realnosti, to je na človeški individuum. Tudi moderna filozofija izraža pomisleke glede uporabe pojma osebe za Boga. Pri tem je zaznati Fichtejevo tezo, da bi naj označevanje Boga z osebo pomenilo pokončanje in popredmetenje (Verdinglichung) Boga. Vendar je treba reči naslednje: Z odklanjanjem osebnega Boga je postavljen pod vprašaj vsak teizem, to je vsaka vera v osebnega Boga. Dalje, Feuerbach je sumil, da je religiozna vera projekcija človeškega izkustva, kar velja tudi za predstavo o osebnem Bogu. Osebni Bog naj bi bil čista projekcija, ki ji ne ustreza nič realnega.

Zanimivo je, da veliki znanstveniki našega stoletja priznavajo existenco božanskega bitja, a mu odrekajo osebne kvalitete, to je, ne priznavajo osebnega Boga ali imajo pomisleke. Tako npr. Einstein priznava božanski svetovni Razum, Planck najvišjo Moč in Heisenberg božanski Red v svetu. Vsi trije pa odklanjajo vero v osebnega Boga ali pa so do nje zadržani.

Kako naj torej razumemo osebnost Boga in upoštevamo te ugovore z vso resnostjo?

Najprej je treba povzeti starozavezno pojmovanje in ga soočiti s pojmovanji

božanstev. Potem je treba opozoriti na diferencirano uporabo pojma oseba. Najprej pa nekaj filozofskih temeljev za razumevanje osebe.

Oseba je nosilka biti. Po osebi je bit navzoča. Zato je oseba individualna, to je enkratna, v smislu nezamenljivosti in neprenosne enkratnosti. K osebi sodi tudi končnost, kolikor je ravno individualni način bivanja. Po drugi stani pa je neskončna, ker vključuje odnosnost, je v razmerju do vsega. S tem se oseba presega v vso resničnost. Oseba je dalje eksstatična, to je, stopa iz sebe. Oseba biva preko sebe. V svoji enkratnosti je naravnana na celoto resničnosti. Ta napetost osebe med konkretnostjo in nezamenljivostjo posameznika in neomejeno odprtostjo do vsega je že zaznati v končnem območju. Ali drugače: V osebi je celota resničnosti prisotna vedno na enkraten način. Prav zato oseba ne more in ne sme biti podrejena nobenemu navidezno višjemu cilju, vrednosti ali povezavi niti žrtvovana kot sredstvo, namen. Oseba ima svoje brezpogojno dostojanstvo in je sama sebi namen. To velja za osebo kot udejanjeno bit.

V svoji naravnosti iz sebe, preko sebe, odnosnosti pa oseba nikdar ne najde dokončne izpolnitve, dokler se ne sreča z absolutno osebo, z Božjo Osebo. Taka je značilnost končne osebe.

Če je oseba uresničenje biti v celoti, potem kategorija osebe, ki jo uporabljamo za označevanje Boga, ni popredmetenje Boga, ampak ravno nasportno, (kategorija) oseba lahko na nov način izrazi, da bit v Bogu subsistira na enkraten način, da je Bog torej ipsum esse subsistens (kjer subsistirati pomeni konkretno eksistirati).

Klasična definicija Božjega bistva kot osebnega bistva se tako ne giblje v področju (horizontu) substance, ampak svobode in označuje Boga kot absolutno svobodo. Bog je konkreten.

Pojem osebe vključuje nujno tudi relacijo, razmerje, odnos. Oseba obstaja, eksistira samo kot samouresničenje v odnosu do drugega in iz odnosa do druge osebe. Človeka kot osebe sploh ni mogoče drugače razumeti saj ni sposoben živeti brez drugih oseb. Brez priznanja drugih, brez sprejemanja in dajanja ljubezni, brez ljubiti in biti ljubljene oseba ne eksistira.

Človek kot oseba doživlja svojo izpolnitev v tem, da v ljubezni stopa iz sebe, da uresniči svojo naravnost (intencionalnost) na neskončnost. Na osebni ravni se bit razodeva kot ljubezen. Smisel biti je ljubezen. To je osnovno spoznanje za razumevanje Boga kot osebe. Bog je subsistirajoča bit kot svoboda in ljubezen. Tu smo pa pri 1 Jan 4,8.16: »Bog je ljubezen«. Ravno v ljubezni stopa oseba iz sebe in se uresničuje kot oseba, kar pomeni, da je



stopanje v ljubezenski odnos osebotvorno. To je, bit kot bit osebe se udejanja (afirmira) v odnosu. Ali drugače, bistvo osebe je odnos, to je ljubezen.

Dilemo med bitjo in med odnosom v katerega stopa bit - in je ta odnos pa Aristotelovi metafiziki le pritična kategorija, eksistencialna oblika biti - rešimo tako, da postavimo odnos za temelj stvarnosti. Bistvo biti, bit biti je odnos. Šele odnos, relacija ustvarja bit. Jaz ni zato jaz, ker lahko stopa v relacijo, v odnos, ampak jaz je jaz zaradi odnosa. Odnos, razmerje, relacija (ljubezen) utemelji jaz kot jaz. To velja za človeško kot za Božjo osebo, za Boga seveda v analognem pomenu. Zato Bog ni manj oseba, ampak je oseba v neprecenljivo večji meri.

### **7.3.1. Bog, osebni Jaz in Ti v SZ**

Kot smo videli, prihaja v SZ na različne načine do izraza osebna dimenzija Boga. Najjasneje izraža osebno razsežnost to, da Bog govori. V govorjenju se izkazuje Bog kot osebni Jaz z značilnostmi enkratnosti, duhovnosti, samobitnosti in odnosa. Kot govoreči stopa Bog na nezamenljiv način in v popolni svobodi v skupnost z ljudmi. Prav tako dovoli, da ga ljudje kličejo Ti. Vsak človek kot oseba lahko po govoru - molitvi živi skupnost z Bogom. Človek lahko vedno izroča svojo življenjsko situacijo Bogu v molitvi: kot čaščenje, hvalo, prošnjo in priprošnjo, tožbo in obtožbo. Dalje so metafore obraz in srce simboli za celostno, ljubečo naklonjenost Boga do ljudi, ki tako izražajo osebne dimenzije Boga. Končno je ime tisto, ki podaja osebni značaj Boga.

S tako jasno izraženo vero v osebnega Boga, se Izrael loči od vseh drugih religiozних neosebnih pojmovanj božanstva. Starozavezni Bog je osebni Bog (Jaz-Bog) in (Ti-Bog). Ni ono. Po svetopisemskem pojmovanju Bog ni mrtvi neutrum, ampak živi subjekt. Ni molčeče, abstraktno neskončno, ampak je govoreči, konkretni Ti. Bog ni slepa usoda ali slepa moč, ampak zavesten in svobodno delujoči Jaz, ki kot ljubeči Ti omogoča in spremlja osebno svobodo ljudi. Bog ni neskončna ideja, hladen razum, ki vse obsega, ampak ima obraz in srce. Bog ni anonimna vse-bit, ampak Bog z imenom, ki vse obsega in je v zgodovini konkretno tu za ljudi.

### **7.3.2. Analogni način govorenja o Bogu kot osebi**

Kar velja na splošno glede govorjenja o Bogu, velja tudi glede pojma osebe, ki ga uporabljamo za Boga. Vse teoretične izpovedi o Bogu so metafore, simboli in šifre, torej prenosi, podobe in kode. Ali natančneje, vsi človeški pojmi, ki jih uporabljamo za Boga, so le analogni, to je, izražajo podobnost in še večjo nepodobnost.

Kakor vsi analogni pojmi o Bogu izražajo nekaj pozitivnega in izključujejo negativno, omejenost in meje spreminjajo v neskončnost, je tudi pojem osebe razumeti tako: Bog je izvirna oseba; Bog je več kot oseba; Bog je transpersonalen.

(1) *Bog je izvirna oseba.* Človek je oseba, ki ima duhovne zmožnosti spoznavanja in hotenja, svobode in ljubezni. Če bi teh lastnosti Bog ne imel, ne bi bil Bog, saj bi te popolnosti manjkale njegovemu bitju. Bog v nobenem primeru ni manj kot oseba. Kvalitete osebe torej sodijo k Bogu.

Z vidika stvarjenja človeka, ki je ustvarjen z osebnimi kvalitetami, morajo te biti tudi v Bogu pozitivno prisotne, sicer bi jih ne mogel ustvariti zunaj sebe. Bog stvarnik osebnih bitij mora bita sam oseba.

(2) *Bog je več kot oseba.* Človeška oseba vključuje nujno tudi omejitve. Že zaradi ustvarjenosti je človek omejeno bitje. Kot kaže izkustvo, so vse človekove osebne moči omejene (razum, svoboda, ljubezen idr.). K tej omejenosti spada tudi individualnost. Čeprav je individualnost izredno pozitivna kot enkratnost osebe, je pa hkrati omejitev na določeno področje stvarnosti. Človek je kot posameznik eden izmed mnogih.

Take omejitve je treba v Bogu izključiti, ker nasprotujejo Božji neskončnosti in vseobsežnosti. Bog torej ni oseba na isti način, kot je oseba človek. Bog ne more bit omejena posamezna oseba med drugimi osebami, Bog je več kot oseba. Ta več skušamo povzeti s pojmom transpersonalnost.

(3) *Bog je transpersonalen.* Pojem osebe mora imeti razsežnosti neskončnega in absolutnega, če ga naj uporabljamo za Boga tako, da ohranimo Božjo vzvišenost. V Bogu so osebni elementi uresničeni na brezmejen in brezpogojen način. Bog je neskončni in brezpogojni Duh, neskončen razum, neskončna in nepogojena svoboda, neskončna in brezpogojna ljubezen. Zato velja, da je Bog neskončna in absolutna oseba. Ker Bog absolutno presega človeško osebnost, ga smemo imenovati transpersonalen.

Kolikor pa bi pojem transpersonalen izključeval osebno dimenzijo in bi se Bog izgubljal zgolj v praznem, nedoločenem, splošnem, mimo dimenzije smisla, svobode in odgovornosti, je pojem neuporaben. Zgrešil bi namreč bibličnega Boga s konkretnim imenom.

Končno pa Bog presega prav vse, kar vsebuje naš pojem osebe. Neskončni Bog obsega vse kar ni osebno in tudi nič. Boga, ki zaobjema in obsega vse, kar je osebno in neosebno, lahko imenujemo transpersonalen.

Tako pojmovani Bog, ki presega vse in obsega vse, tudi vse neosebno, je potem morda sprejemljiv tudi za tiste religije, ki so bolj neosebno orientirane. Hinduistični pojmovani bog kot »Vse« in budistični pojem brezosebne nirvane imata v ozadju Božjo neskončnost in presežnost vsega. Nekaj podobnega lahko srečamo v krščanski mistiki Eckharta, Taulerja, Seusa in Nikolaja Kuzanskega, ki teoretično pojmujejo Boga zaradi njegove neskončnosti transpersonalno in praktično kot »Vse«, v katerega se potaplajo, ali kot »Nič«, ki se dviga nad vsem končnim.

Pojemovanje transpersonalnosti Boga, če to resno vzamemo, ima lahko za človeka praktični verski pomen posebno tedaj, ko na svoji poti vere s težavo doživlja ali čustveno težko sprejema osebnega Boga, posebno v časih osebnih kriz. Možnost doživljanja Boga v apersonalnih dimenzijah je tudi biblično upravičena. Molivci SZ ga srečujejo v naravi. Taka izkustvena področja so: Bog kot resničnost, dobrota in lepota sveta; kot globina bivanja, kot pramoč življenja, kot celota biti.

*Pojem oseba zagotavlja troje:*

a) Bog ni objekt, predmet, reč, ki bi ga bilo mogoče ugotavljati in abstrahirati. Bog je subjekt, ki v popolni svobodi govori in dela. Ko pravimo, Bog je oseba, ohranjamo dejstvo, da z njim ni mogoče razpolagati, da je skriti Bog. Ker je oseba nepriobčljiva, zato pojem oseba varuje, da bi Boga mogli zajeti v kak splošen pojem ali sistem in ga izčrpati. Oseba pomeni, da Boga ni mogoče določiti in definirati. Kot oseba je Bog kratkomalo nezamenljivo enkratno.

b) Osebna kategorija zagotavlja, da Bog ni povedek (predikat) o svetu in o človeku. Bog je suvereni subjekt. Ni razjasnjevanje in ideologizacija sveta in človeka ali kakšnih idej, gibanj in interesov. Ni ga moč uporabljati za ideološke in svetne interese. Njegovega imena ni dovoljeno po nepotrebnem izgovarjati in zlorabljati, ampak se z njim ravna kot s svetim. Bog ne prenese malikovanja in absolutiziranja svetnih veličin, moči, denarja, malikov, slave, uspeha itd.

Ker je Bog oseba, ima biblična vera v Boga ideološko kritično funkcijo. Vera v Boga kot osebo vodi človeka v svobodo in osvobajanje od zaslužujočih malikovalstev vseh vrst in brani transcendenco človeške osebe.

c) Osebna kategorija za Boga zagotavlja, da je Bog določilo vse resničnosti. Toda Bog ni onostransko bitje, ampak je osebna bližina vsem bitjem, posebno človeku. To bistveno

določilo Boga kot osebe je odnos. Osebnostno določilo je odnosno določilo. Realnost je torej odnosna, na dnu vsega so odnosi. Ne najprej substanca, ampak odnos, relacija. Če je za Aristotela relacija pritika, torej nekaj slabotnega, celo najbolj krhkega na bivajočem, se z mislijo, da je Bog oseba in je temelj vsega, relacija, odnos, vse spremeni. Odnos je torej prej kot substanca. Dialog je temeljna dimenzija realnosti. In to je rečeno v izjavi, da je Bog Bog »za nas« in »z nami« .

Bog utemeljuje vse, kar je v svetu subjektivnega. Iz tega sledi, smisel bivanja in bitja torej ni substanca, ampak podarjajoča se ljubezen. To pomeni dvoje: da je človek oseba, ki jo je treba vzeti kot osebo in ljubiti. In tam, kjer prihaja do izraza ljubezen, se dokončni smisel vsega doseže po načinu deležnosti (anticipativno). Verovati v Boga Osebo se pravi verovati v moč ljubezni.

## 8. BOG V NOVOZAVEZNEM PRIČEVANJU

Med novozavezno in starozavezno podobo Boga valja temeljna kontinuiteta. Že za to, ker knjige obeh zavez tvorijo celoto tako v posameznostih kot svetosti in kanoničnosti (prim. BR 11). Prav tako pa zato, ker je Jezus izšel iz starozavezne tradicije je Bog njegovega ljudstva tudi njegov Bog. Seveda pa ostaja za krščansko razumevanje Boga Jezus Kristus odločilno merilo za to, kaj se iz SZ ohranja kot zavezujoče in kaj nezavezujoče.

Brez dvoma pa NZ prinaša nekaj novega, kar pove že ime samo. To novo je: Bog je postal človek, Bog je sprejel človeško podobo v konkretni osebi, v Jezusu Kristusu iz Nazareta. Razlika je vidna v Jezusu Kristusu, ki »je podoba nevidnega Boga« (Kol 1,15). Nedosegljivi in nevidni Bog je postal dosegljiv in viden v človeku. Neskončni Bog je postal končni človek: »V Jezusu Kristusu biva vsa polnost božanstva« (Kol 2,9).

Med SZ in NZ velja temeljna identiteta z razvojno diferenco v kristološko eshatološkem načinu. S tem hočemo reči, da gre v obeh zavezah za istega Boga. Bog, kakor se je razodeval v zgodovini Izraela in Bog, ki se razodeva v osebni zgodovini Jezusa Kristusa, je isti Bog. Kolikor pa gre za razliko (diferenco), pa ta ni ekskluzivna, izključujoča, ampak gre za razvojno (evolutivno) razliko, za zgodovinski napredek v samopodarjanju (razodevanju) Boga človeku.

Bistvena razlika, novum, je v Jezusu Kristusu. V njem je navzoče eshatološko Božje dogajanje. » Velikokrat in na veliko načinov je Bog nekoč govoril očetom po prerokih, v teh

dneh poslednjega časa nam je spregovoril po Sinu« (Heb 1,1). To kristološko poslednječasno dogajanje je dopolnitev starozaveznega delovanja Boga v zgodovini. »Ko pa je nastopila polnost časov, je Bog poslal svojega Sina« (Gal 4,4).

V NZ je tako očitno, kar SZ skriva in obratno, SZ je ključ za razumevanje NZ.

Ob sprejetju predstave o Bogu gradi NZ naprej v eshatološki perspektivi Jezusa Kristusa. Jezus razvija najprej nove poudarke razumevanja Boga. V luči njegovega oznanila in delovanja ter v luči njegove smrti in vstajenja pa krščanska skupnost poudarja nove vidike Boga vse do nastavkov za nauk o Trojici.

### **8.1. Jezusovo razumevanje Boga**

Jezus in NZ v celoti ne posredujeta filozofsko teoretičnega, abstraktnega niti sistematičnega nauka o Bogu. Tudi ne prinašata kakšnega dokončanega sistema o Bogu. Jezusov govor je konkreten in indirektn. Konkretno govori o Bogu v prilikah in zgodbah iz vsakdanjega življenja. Hkrati je tako govorjenje o Bogu posredno, saj nikjer ne podaja konkretnih neposrednih izpovedi o Bogu. S prisposodobami Boga le nekako zaznamuje in označuje. Te ga hkrati zastirajo, ko ga odstirajo. Jezus tako ne odpravlja skrivnosti Boga z racionalnim naukom, ampak zavestno naredi Boga za živo skrivnost. Jezus v svojem oznanjevanju podaja temeljne poteze Boga, kakor jih pozna SZ, hkrati pa postavlja specifične poudarke v razumevanju Boga: z oznanjevanjem Božjega kraljestva, s podobo Boga Očeta, predvsem pa s poudarjanjem svoje edinosti z Bogom.

Jezusov Bog je identičen z Bogom SZ. Temeljne poteze Boga v SZ so tudi poteze Jezusovega Boga, ko o njem govori ali ga razodeva v dejanjih. Za Jezusa je Bog Stvarnik in Gospod, Rešitelj in Sodnik.

Jezus zastopa vero, da je samo en Bog. Na vprašanje o največji zapovedi odgovarja z izraelsko izpovedjo o enem Bogu: »Jezus je odgovoril: 'Prva je: Poslušaj, Izrael, Gospod naš Bog, je edini Gospod. Ljubi Gospoda, svojega Boga, iz vsega srca, iz vse duše, z vsem mišljenjem in z vso močjo'« (Mr 12,29; prim. 5 Mz 6,4).

Edini Bog je za Jezusa Stvarnik in Gospod. Bog je ustvaril ves svet in človeka kot moža in ženo (prim. Mr 13,19). Bog Stvarnik vlada povsod kot mogočni Gospod. Zato je Bog slavljen kot »Gospod nebes in zemlje« (Mt 11,25). Skušnjavca, ki mu ponuja, da bi vladal vsemu svetu, zavrne s starozaveznim izrekom: »Poberi se, satan, kajti pisano je: Gospoda, svojega Boga, moli in njemu samemu služi« (Mt 4,10; prim. 5 Mz 6,13). V očenašu zahteva,

naj se ves svet podredi Božji volji: »Zgodi se tvoja volja, kakor v nebesih tako na zemlji« (Mt 6,10).

Edini Bog rešuje in sodi ljudi. Jezus izhaja iz prepričanja, da Bog Rešitelj rešuje ljudi iz moči hudega ali osvobaja iz oblasti hudega. To je strnjeno v prošnji: »Oče naš, ki si v nebesih...reši nas hudega« (Mt 6,13). Prav tako pa pojmuje Jezus Boga kot sodnika. V govoru na gori svari pred Božjo sodbo: »Ne sodite, da ne boste sojeni« (Mt 7,1). Jezus celo grozi s peklenkim ognjem tistim, ki - po njegovi strogi etiki govora na gori - delajo hudo: »Kdor pa reče bratu ›raká‹, bo kriv pred vélikim zborom; in kdor mu reče ›norec‹, bo kriv in obsojen na peklenko dolino ognja!« (Mt 5,22). V pripovedi o vesoljni sodbi bodo tisti, ki niso pomagali potrebnim v kakršni koli stiski, kaznovani z »večno kaznijo« (Mt 25,46).

Jezus torej prevzema osnovne predstave o Bogu iz SZ in so temelj njegovega govora o Bogu. Toda hkrati razvija nove naglase glede razumevanja Boga, tako da določene pojme, ki v SZ niso poudarjeni, postavlja v središče svojega oznanjevanja. Ta dva pojma sta Božje kraljestvo in Božje očetovstvo, ki postaneta središče in specifična tema oznanila. Revolucionaren postaja njegov govor tam, kjer se neposredno enači, identificira z Bogom.

## **8.2. Nov pojem v Jezusovem razumevanju Boga: Božje kraljestvo**

Odločilno novo perspektivo v razumevanju Boga odpre Jezus, ko uporabi starozavezni pojem »malkut Jahve« - Božje kraljestvo in ga razvija. Po sinoptičnih evangelijih je Božje kraljestvo ali nebeško kraljestvo vsebina Jezusovega oznanila.

Izraz »Božje kraljestvo« uporablja Jezus v mnogih govorih in ga pojasnjuje v prilikah. Pripovedi o Božjem kraljestvu so vedno izpovedi o Bogu samem. Govor o Božjem kraljestvu postane pri Jezusu specifičen način govorjenja o Bogu. Izvirno Jezusovo in pozneje odločilno krščansko pojmovanje Boga je povezano s pojmom Božjega kraljestva.

Z Božjim kraljestvom opiše Jezus celotno odrešenjsko delovanje Boga v zgodovini. To delovanje se dogaja neprestano v napetostih. Vzgodovini Božjega kraljestva se ljudje srečujejo z Bogom, ki je blizu in daleč hkrati. Je v sedanjosti in prihodnosti, je darujoči (milostni) in zahtevni Bog, je usmiljeni Bog in Bog, ki sodi.

### **8.2.1. Božje kraljestvo - navzočnost Boga**

V nekaterih pripovedih govori Jezus o Božjem kraljestvu kot resničnosti, ki je blizu in daleč, je v sedanjosti navzoča in vendar še v prihodnosti. S tem izraža Božjo bližino in oddaljenost, sedanjost in prihodnost.

#### **8.2.1.1. Bližina in oddaljenost, sedanjost in prihodnost Božjega kraljestva.**

Božje kraljestvo, ki ga Jezus oznanja obstaja v napetosti med bližino in oddaljenostjo. Po eni strani oznanja »Čas se je dopolnil, Božje kraljestvo se je približalo« (Mr 1,15). Po drugi strani pa naglašava »skrivnost Božjega kraljestva« (Mk 4,11) in s tem njegovo oddaljenost. Kot skrita skrivnost se Božje kraljestvo izmika neposrednemu izkustvu.

Dalje naglašava Jezus napetost med sedanjostjo in prihodnostjo Božjega kraljestva. Božje kraljestvo je eshatološka resničnost, ki se začne v sedanjosti, sedaj in tukaj in se bo dopolnila v prihodnosti. S svojimi znamenji ozdravljenja kaže Jezus, kako je Božje kraljestvo blizu: »Božje kraljestvo je med vami« (Lk 17,21). Polnost pa še izostaja. Jezus kaže na prihodnost, v kateri bo »Božje kraljestvo prišlo z močjo« (Mr 9,1). Tudi v očenašu je rečeno, da je Božje kraljestvo v prihodnosti: »Pridi tvoje kraljestvo« (Mt 6,10). Pri zadnji večerji Jezus izrecno napoveduje dopolnitev Božjega kraljestva v prihodnosti, ko pravi: »Kajti povem vam, da je ne bom več jedel, dokler ne bo dopolnjeno v Božjem kraljestvu« (Lk 22,16). Ali, »ne bom več pil od sadu vinske trte, dokler ne pride Božje kraljestvo« (Lk 22,18).

#### **8.2.1.2. Bog, ki je blizu in daleč, v sedanjosti in prihodnosti**

(1) *Bog ki je blizu in daleč.* Bližina in skrivnostnost Božjega kraljestva v Jezusovem oznanilu razkriva imanenco in transcendenco Boga.

Bog je po eni strani svetu imanenten. To imanenco, navzočnost Boga v svetu potrjujejo Jezusova odrešitvena dejanja po katerih se uresničuje Božje kraljestvo. Zato velja: povsod, kjer ljudje na kakršen koli način izkušajo odrešenje, doživljajo Božjo bližino. Bog je blizu, je navzoč v izkustvu odrešenja, to je, v doživljanju blagra in sreče.

Bog je transcendenten. Transcendenca Boga se kaže v skrivnostnem značaju Božjega kraljestva, ki presega vse izkustvene sposobnosti človeka. Tako Bog kot absolutna skrivnost presega vse, kar je svetnega. V njegovi nedostopnosti doživljamo Boga kot daljnega. Bog je doživeta bližina in nedostopna oddaljenost obenem.

(2) *Bog je v sedanjosti in prihodnosti.* V napetosti med sedanjostjo in prihodnostjo Božjega kraljestva se razodeva Bog, ki je v sedanjosti in prihodnosti. Bog deluje v zgodovini in sicer v sedanjosti in prihodnosti.

Ker se je Božje kraljestvo že začelo, je odrešitvena dejavnost Boga v sedanjosti gotova. Bog je za vsakega človeka v sedanjosti doživel odrešenje. Bog je v »sedaj«, v vsakem izpolnjenem trenutku odrešitveno prisoten.

Vendar velja, da Bog prihaja, kakor Božje kraljestvo šele pride. To pomeni, Bog je Gospod prihodnjega časa; Bog je moč prihodnosti. Glede odrešenja pa velja: V prihodnosti Bog prinaša dopolnitev odrešenja vsega človeštva in sveta. Bog je dopolniljiv prihodnosti; izpolnitev prihodnosti se uresničuje v Bogu.

Obstaja napetost med sedanjim in prihodnjim, med doživeljo sedanjostjo Boga in odprto prihodnostjo Boga. Bog je, eksistencialno gledano, Bog, ki je trdnost sedanjosti in upanje prihodnosti.

### **8.2.2. Božje kraljestvo kot Božja dejavnost**

Jezus predstavlja Božje kraljestvo v polarnosti med darom in zahtevo. V Božjem kraljestvu Bog naklanja različne darove odrešenja, hkrati pa tudi zahteva, da se človek v celoti zavzema za doseganje odrešenja. Oseben dar je njegovo brezpogojno usmiljenje, pa tudi strogo obravnavanje v sodbi.

#### **8.2.2.1. Dar in naloga, usmiljenje in sodba Božjega kraljestva**

(1) *Božje kraljestvo kot dar in zahteva.* Božje kraljestvo je po eni strani brezpogojni Božji dar ljudem. Ta dar ima več vidikov. Božje kraljestvo je dar svobodne in čiste ljubezni: »Oče je sklenil, da vam da kraljestvo« (Lk 12,32). Božje kraljestvo je dar vsemu človeštvu, je univerzalni dar za vse ljudi: »Prišli pa bodo od vzhoda in zahoda, od severa in juga in bodo sedli za mizo v Božjem kraljestvu« (Lk 13,29). Božje kraljestvo je dar celotnemu človeku, odrešenje za celega človeka, za duhovni in telesni blagor. Da gre za fizični blagor človeka, kaže Jezus z ozdravljanjem telesnih bolezni in s poslanjem 72 učencev z naročilom: »Ozdravljajte bolnike v njem in jim govorite: »Približalo se vam je Božje kraljestvo« (Lk 10,9). Da gre v Božjem kraljestvu tudi za duševno zdravje človeka, kažejo Jezusova ozdravljenja psihičnih bolnikov: »Če pa z Božjo močjo izganjam demone, potem je prišlo k vam Božje kraljestvo« (Lk 11,20).



Po drugi strani pa Božje kraljestvo postavlja človeku zahteve, da se v celoti zavzame, angažira zanj, da bi tako imel delež pri njegovih darovih. Od človeka se zahteva spreobrnjenje in vera: »Čas se je doplnil in Božje kraljestvo se je približalo, spreobrnite se in verujte evangeliju« (Mr 1,15). Božje kraljestvo je treba sprejeti z otroško odprtostjo: »Kdor ne sprejme Božjega kraljestva kakor otrok, nikakor ne pojde vanj« (Mr 10,15). Terja se priznanje potrebe po Bogu: »Blagor ubogim v duhu, kajti njihovo je nebeško kraljestvo« (Mt 5,3). Vložiti je treba vse sile: »Nebeško kraljestvo si s silo utira pot in samo močni ga osvajajo« (Mt 11,12). Zahteva se celotna predaja: »Nihče, ki položi roko na plug in se ozira nazaj, ni primeren za Božje kraljestvo« (Lk 9,62).

V Božjem kraljestvu, ki ga oznanja Jezus, ostaja polarnost med brezpogojnostjo daru in hkrati brezpogojnostjo zahteve, da se zanj zavzemamo.

(2) *Božje kraljestvo kot usmiljenje in sodba.* Posebna oblika napetosti z ozirom na Božje kraljestvo se kaže tudi v tem, da Bog podarja svoje usmiljenje brezpogojno, se pravi, odpušča grehe brez vsakih predpogojev moralne, religiozne ali kakšne drugačne vrste. Po drugi stani pa se bo pri poslednji sodbi zahteval od človeka odgovor za njegova dejanja in sodba bo imela dvojni izid ali zveličanje ali pogubljenje.

Kontrast je nazorno prikazan v zgodbi o neusmiljenem hlapcu. Pripoved se začne z besedami: »Zato je nebeško kraljestvo podobno kralju, ki je hotel napraviti račun s svojimi služabniki« (Mt 18,23). Brezmejno Božje usmiljenje je nakazano v gesti kralja, ki dolžniku odpusti ves dolg: »Gospodar tega služabnika se ga je usmilil, oprostil ga je in mu dolg odpustil« (Mt 18,27). Stroga sodba je izražena zoper neusmiljenega sohlapca, ki ni odpustil majhnega dolga svojemu tovarišu: »In njegov gospodar se je razjezil in ga izročil mučiteljem, dokler mu ne bi povrnil vsega dolga« (Lk 18,34).

Ob neizmerno in brezpogojno usmiljenje Boga postavlja Jezus tudi velike moralne zahteve do človeka, to je, da sam ravna tako, kakor ravna Bog. »In če te tvoje oko zapeljuje, ga iztakni in vrzi od sebe! Bolje je zate, da prideš z enim očesom v življenje, kakor da imaš obe očesi, a si vržen v peklenko dolino ognja« (Mt 18,9). V zgodbi o poslednji sodbi je nakazano odrešenje za pravične in poguba za krivične (prim. Mt 25,41).

#### **8.2.2.2. Darujoèi in zahtevni Bog, usmiljeni Bog in Bog sodnik**

Iz izjav o Božjem kraljestvu moremo spet izvesti izjave o Bogu. Bog je osebna resničnost, ki podarja in hkrati zahteva, se usmili, pa tudi sodi.

(1) *Podarjajoči in zahtevni Bog*. Bog, kakor se razodeva iz Jezusovega oznanjevanja o Božjem kraljestvu, je dobri Bog, ki ljudem podarja vse dobro. Je pa tudi zahteven, terja od ljudi enako doslednost.

Bog daruje ljudem celotno odrešenje. Ker je darovanje samopodarjanje v svobodi in ljubezni, se v Božjem darovanju razodeva njegovo bistvo: brezpogojna suverenost Boga, svoboda, s katero ni mogoče razpolagati, Božja človekoljubna ljubezen. V tem, ko Bog podarja ljudem odrešenje, se izraža njegova odrešitvena volja: Bog hoče blagor človeka v vseh individualnih dimenzijah (telesni, duševni in duhovni); Bog hoče človekov blagor v vseh družbenih dimenzijah (ljubezen, pravičnost, mir).

Bog postavlja ljudem tudi zahteve. Bog zahteva od ljudi neprestano spreobračanje, ki je v odvrnitvi od slabega in radikalni obrnitvi k Bogu. Bog terja od ljudi vero. Vero kot notranjo odločitev zanj, kot brezpogojno zaupanje v Boga, kot predanost Bogu. Bog zahteva od ljudi dejanja popolne angažiranosti v ljubezni do Njega in bližnjega, dejanje dosledne in nepreklicne zvestobe.

(2) *Usmiljeni Bog in Bog sodnik*. Kolikor Božje kraljestvo vključuje Božje usmiljenje in sojenje, ostaja v napetosti ta edinost med Bogom usmiljenja in pravičnosti.

Jezusovo oznanjevanje Božjega kraljestva je tesno povezano z Božjim usmiljenjem. V svojem usmiljenju Bog odpušča človekove krivde brez pogojev. Njegovo usmiljenje je brezpogojno: Bog odpušča ljudem brez predhodnih naporov. Božje usmiljenje je neomejeno tako glede oseb kot glede teže krivde. Božje usmiljenje je neizmerno: Bog odpušča ljudem brezmejno njihove krivde. V svojem usmiljenju sprejema Bog grešnega človeka vedno znova in mu podarja svojo moč za nadaljnje življenjske napore, da lahko začne vedno znova z dobrim.

K Božjemu kraljestvu, kot ga oznanja Jezus, sodi tudi Božje sojenje. Kot sodnik terja Bog od človeka račun za svoje življenjsko ravnanje. Ljudje morajo dati račun Bogu tako, da svoje mišljenje, govorjenje in delovanje presoajajo pred Bogom, če so v skladu z njegovo voljo. Pred Bogom mora človek spoznati svoje zadolženost, jo priznati in obžalovati. Kot obračun pred Bogom mora zadolžen človek sprejeti odgovornost, da bi lahko napake in prestopke odpravil in bo spet dober. Račun pred Bogom v sodbi ob smrti odloča o večnem zveličanju ali pogubljenju.

Vendar je treba opozoriti, da v napetosti med usmiljenjem Boga in njegovo sodno dejavnostjo v Jezusovem oznanjevanju zavzema prednost Božje usmiljenje. Čeprav je

Jezusovo opozorilo o možnosti večnega pogubljenja resno, pa je jasno poudarjena prednost Božje zveličavne ponudbe in preobilje usmiljenja.

### **8.3. Jezusovo razumevanje Boga: Bog Oče ali Aba**

V SZ se izraz oče v zvezi z Bogom sicer uporablja, a nima odločilnejše vloge. V Jezusovem oznanilu pa poleg pojma Božje kraljestvo zavzema centralno vlogo.

Tudi vsebinsko je zaslediti veliko razliko. V SZ je Bog oče izvoljenega Božjega ljudstva Izraela (npr. 5 Mz 32,6; Jer 31,9) ali oče kralja (prim. 2 Sam 7,14; 1 Kron 22,10), v modrostni literaturi se Bog imenuje oče posameznega pobožnega človeka (prim. Mod 11,10; Sir 23,1; 51,10). Pri Jezusu se izraz Bog Oče nikdar ne nanaša na izraelsko ljudstvo ali na določeno skupino pobožnih, ampak ima univerzalni pomen, Bog je Oče vseh ljudi.

Jezus z izrazom Oče označuje Božjo ljubezen do ljudi, uporablja pa ga za vse oblike ljubezni.

#### **8.3.1. Božje očetovstvo kot mnogovrstna ljubezen**

Božje očetovstvo za Jezusa nima patriarhalnega obeležja. Uporablja ga sicer v povezavi z Božjim kraljestvom in gospostvom, vendar to gospostvo ni v nasilju, prisiljevanju in oblasti, ampak je odrešenjska moč Božje ljubezni. Božje gospodovanje ni tiransko in nasilno, ampak ljubeča očetovska odrešilna dejavnost.

Ljubečo naklonjenost Boga do človeka Jezus označuje s pojmom Božjega očetovstva. Očetovstvo, ki je daleč od kakšnega moškega oblastništva ali poniževanja, pomeni osnovno razsežnost ljubezni v čutenju in delovanju.

Večrazsežna ljubezen, ki jo izraža pojem Bog Oče pomeni Boga kot vseobsegajočo, dobrohotno, zahtevno in nežno ljubezen.

##### **8.3.1.1. Božja Očetovska ljubezen je vseobsegajoča ljubezen**

Pozornost vzbuja dejstvo, da Jezus z izrazom Oče oznanja univerzalno Božje ljubezen, ljubezen, ki brez izjeme vključuje vse ljudi in velja predvsem grešnikom.

Vseobsegajočo ljubezen izpostavlja Jezus, ko pravi o »Očetu v nebesih« : »On namreč daje svojemu soncu, da vzhaja nad hudobnimi in dobrimi, ter pošilja dež pravičnim in krivičnim« (Mt 5,45). Tako je jasno, da Bog kot Oče ne ljubi le dobrih in pravičnih ljudi, ampak velja njegova ljubezen tudi hudobnim in krivičnim. Za Boga kot Očeta so vsi ljudje Božji otroci. Bog je zato » dober tudi do nehvaležnih in hudobnih« (Lk 6,35). Bog skrbi za blagor, odrešenje vseh ljudi.

Ljubezen Očeta-Boga velja posebno »izgubljenim« : grešnim ljudem, ki so zašli po svoji krivdi; tistim, ki so omagali in jim je spodletelo, ki so potisnjeni na rob družbe, odpisanim ali izvrženim. Bog je Oče izgubljenih, kot to ponazarjajo mnoge Jezusove zgodbe. Zgodba o izgubljeni ovci (prim. Lk 15,3-7) pojasnjuje, da gre Bog v svoji ljubezni za izgubljenimi ljudmi; nikoli jih ne pusti njihovi lastni usodi, ampak jih išče in se veseli, če jih spet najde. Zgodba o izgubljenem sinu (oz. o dveh izgubljenih sinovih) in usmiljenem očetu (Lk 15,11-32) kaže, da Bog pušča človeku svobodo, da gre od njega; človeka, ki se je s krivdo obrnil v stran od njega, pa ne zavrže, ampak ga sprejme z veseljem nazaj v svojo skupnost, če se je spreobrnil.

### **8.3.1.2. Božje očetovstvo je dobrohotna ljubezen**

Bog Oče je pojem, ki pri Jezusu obsega Božjo dobroto do ljudi. Oče Bog se razodeva kot človeku prijazen Bog kot skrbna ljubezen.

Jezus jasno pokaže, da je Bog Oče človeku prijazen Bog (prijateljski), ki v svoji dobroti dela ljudem samo dobro. Kakor starši želijo otroku samo najboljše, tako tudi Bog. To pokaže Jezus izrecno v naslednji formulaciji: »Če torej vi, čeprav ste hudobni, znate svojim otrokom dajati dobre darove, kolikor bolj bo vaš Oče, ki je v nebesih, dajal dobro tem, ki ga prosijo« (Mt 7,11).

Skrbno Božjo ljubezen do vsakega posameznega človeka poudari Jezus zelo odločno. Zaradi vere v stvarjenje kliče k zaupanju v skrb Boga Očeta in svari pred tem, da bi se izgubili zaradi malovernosti in strahu pred vsakdanjostjo. Spominja na ptičke, ki jih nebeški Oče živi (prim. Mt 6,26), kar pomeni za ljudi: »Ne bodite torej v skrbeh in ne sprašujte: kaj bomo jedli in kaj bomo pili?...Vaš nebeški Oče ve, da vsega tega potrebujete« (Mt 6,32). K zaupanju v Božjo očetovsko skrb spodbuja Jezus v strnjeni izjavi: »Ali ne prodajajo dveh vrabcev za majhen denar? Pa vendar niti eden od njiju ne pade na zemljo brez volje vašega Očeta. Vam so pa celo lasje na glavi prešteti« (Mt 10,29-30).

Kot izraz zaupanja v Božjo očetovsko skrb je Jezus sestavil in učil tudi očenaš. Ob doživljanju njegove očetovske dobrote ga smemo takole interpretirati: Bog, pri tebi se čutimo doma, čutimo se oskrbljeni in preskrbljeni, čutimo se varne in zavarovane. V očenašu nato sledi sedem prošelj. Prve tri se nanašajo na posvečevanje njegovega imena, na prihod njegovega kraljestva in na uresničenje njegove volje. Neločljivo od tega se druge štiri prošnje nanašajo na zadeve ljudi: na telesno in duhovno počutje ljudi ob zadostni hrani, na odpuščanje grehov, na zmago nad skušnjavami in na odrešenje od zl(eg)a.

### **8.3.1.3. Božje očetovstvo je zahtevna ljubezen**

Božja očetovska ljubezen pa kot vsaka ljubezen vključuje tudi zahteve človeku. Verni morajo biti po zgledu Božje ljubezni usmiljeni in ljubiti tudi sovražnike. Usmiljenje se zahteva od človeka zelo odločno: »Bodite usmiljeni, kakor je tudi vaš Oče usmiljen« (Lk 6,36). Usmiljenje se razvija v dve smeri. Božje usmiljenje se nanaša na telesne stiske ljudi. V priliki o usmiljenem Samarijanu zahteva Jezus pomoč človeku v stiski (prim. Lk 10,29-37). Drugič se usmiljenje izraža v odpuščanju grehov, iz česar sledi zahteva: »Odpuščajte in vam bo odpuščeno« (Lk 6,37). Ali povedano v pogojnem stavku: »Če namreč odpustite ljudem njihove prestopke, bo tudi vaš nebeški Oče vam odpustil« (Mt 6,14).

S klicem k ljubezni do sovražnikov Jezus na poseben način izraža ostro zahtevo, ki izhaja iz vseobsegajoče Božje očetovske ljubezni. Ta se razteza tudi na hudobne in krivične. Slediti in posnemati je treba popolno Božjo ljubezen: »Ljubite svoje sovražnike in molite za tiste, ki vas preganjajo, da boste postali sinovi svojega Očeta, ki je v nebesih« (Mt 5,44).

### **8.3.1.4. Bog kot nežni Aba**

Jezusovo nagovarjanje Boga z Aba, je nekaj povsem novega in edinstvenega glede na starozavezno in judovsko molitveno literaturo. Ta aramejski izraz je družinski izraz. Aba pomeni nežnega očeta in ga lahko prevajamo z »očka« , »oči« , »atek« . Uporaba tega imena za Boga ni bila v Jezusovem času le neobičajna, ampak tudi pohujšljiva. Saj je bilo izgovarjanje Božjega imena zaradi spoštovanja prepovedano. Da je bila uporaba nenavadna, priča tudi dejstvo, da so ga v grško govorečih občestvih sprejeli v izvorniku, Aba (prim. Rim 8,15 in Gal 4,6).

Kaj pomeni ta nagovor Aba za razumevanje Boga? Najprej pojasnjuje Jezusov osebni odnos do Boga. Jezus se čuti z Bogom v enkratni neposrednosti in zaupljivosti. Boga

nagovarja zelo zaupno. To je znamenje brezpogojnega zaupanja, ki obstaja tudi v smrtni stiski na Oljski gori: »Aba, Oče tebi je vse mogoče. Daj, da gre ta kelih mimo mene, vendar ne, kar jaz hočem, ampak kar ti« (Mr 14,36).

Prve skupnosti so izraz sprejele tudi zato, ker so v njem videle izraženo bistveno vsebino Jezusovega oznanila. Izraz Aba pomeni, da je Bog vsem ljudem neposredno dostopen. Kot ljubkovalno ime pomeni: Bog je nežna in varna ljubezen. Vsi ljudje so ljubljeni Božji otroci; pri Bogu so vsi varni, kakor otroci pri dobrem in močnem očetu.

V Jezusovem izrazu Aba je utemeljen tudi naš pojem »dragi Bog«. Pred poplitvenjem odnosa z Bogom lahko obvaruje dejstvo, da je Jezus oznanjal in živel v spoštovanju Boga in njegove volje z enako resnostjo, kakor je bil z njim v odnosu zaupanja in nežne ljubezni.

### **8.3.2. Problem in preseganje enostranskega označevanja Boga z izrazom Oče**

Kakor je bilo v Jezusovem času pohujšljivo imenovati Boga Aba, tako je v našem času postalo pohujšljivo imenovanje Boga z moškimi in očetovskimi izrazi. Predvsem se temu, da bi Boga izključno, ekskluzivno imenovali Oče, zoperstavljajo nekatera feministična združenja in zagovornice feministične teologije. Po njihovem mnenju je Bog fiksiran le na moško dimenzijo in izključuje žensko.

Kritika ima legitimne namene. Treba bo torej razmisliti, kako naj v Jezusovem duhu povemo, izrazimo, da Bog ni enostransko moški. Treba je najti novo govorico, ki bo v Bogu izrazila tako moške kot ženske dimenzije.

#### **8.3.2.1. Feministične reakcije na enostransko ime Oče za Boga**

Čeprav feministična teologija Jezusa zelo ceni, saj je v takratni religiozno družbeni situaciji izredno vrednotil ženske, pa se pohujšuje nad tem, da je imenoval Boga Oče. Iz današnje perspektive o enakopravnosti žensk poudarja feministična teologija načelne in sociološke pomisleke. Bistvo Boga je vprašljivo: Če je Bog označen samo kot Oče, nastaja nesporazum, kakor da je Bog moški. S tem je ženska ali materinska razsežnost izključena iz Božjega bistva. Na družbeni ravni ima to potem svoje posledice. Če je Bog moški, je moškost božanska. Kjer se Bog časti samo kot moški, nastane prepričanje, da je moški bolj bogopodoben kot ženska. Tako religija podpira patriarhalno oblast moških nad ženskami in njihovo več vrednost.

Glede na izkustvo cerkvene zgodovine so ti pomisleki feministične teologije povsem upravičeni. Že v pismu Efežanom je gospostvo nad ženami religiozno utemeljeno: »Žene naj bodo podrejene svojim možem kakor Gospodu, mož je namreč glava ženi, kakor je Kristus glava Cerкви« (Ef 5,22). Do danes je žena izključena iz duhovniškega posvečenja kljub formalnemu zatrevanju o njenem enakem dostojanstvu in to z argumentacijo: ker je bil Jezus Kristus moški, lahko samo moški predstavljajo Jezusa Kristusa pri evharistiji.

Glede označevanja Boga je feministična teologija dala nekaj konkretnih predlogov. Ena smer predlaga, naj Boga imenujemo z izrazi iz obeh spolov. Nekateri radikalni smeri želijo uvesti v krščanstvo pojem boginje. Močna skupina predlaga, da imenujemo Boga ne samo Oče, ampak tudi Mati. Spet druga, tudi velika skupina v feministični teologiji hoče vse spolno zaznamovane pojme odstraniti s tem, da uporablja spolno nevtralne in opisne oblike. Take metafore so npr. moč, izvir življenja, sveta edinost, sveta modrost, moč bivanja, moč odnosa, energija ljubezni.

### **8.3.2.2. Bog - nadspolna ljubezen**

Kritika feministične teologije je seveda upravičena, zato je treba ponovno razmišljati o imenih za Boga, ki bi vključevali oba spola.

(1) *Za izhodišče je treba vzeti Jezusovo oznanjevanje o Bogu Očetu.* Jezus v svojem času uporablja izraz Oče iz judovske tradicije. Ta izraz starozaveznega porekla je gotovo zaznamovan z družbeno in religiozno situacijo Jezusovega časa. Družba je bila paternalistična in v javnem življenju so imeli besedo samo moški, zato tudi imenovanje Boga ni moglo posegati po ženskih pojmi. Jezus bi bil z imenovanjem Boga mati ali podobnimi izrazi popolnoma onemogočen in zavržen, saj bi to delovalo kot napad na monoteizem. Žensko ime za Boga bi zvenelo enako politeističnim božanstvom v parih, da torej poleg moškega božanstva eksistira še žensko.

Vsebinsko gledano pa Jezusov pojem Boga Očeta ne predstavlja nikakršnega nasprotja materi. Jezus ne oznanja patriarhalnega, trdosrčnega Boga Očeta, ampak očetovsko ljubečega Boga. Božje očetovstvo je torej izraz za dobrohotno, skrbno in usmiljeno ter nežno in varno ljubezen. V očetovstvu se skrivajo tudi vse poteze tradicionalnih vlog, ki so pripisane materi.

Če v spremenjenih družbenih razmerah prihaja do žgočega vprašanja, kako naj izrazimo tudi ženske in materinske vidike v predstavi o Bogu, smemo graditi na Jezusovem pojmovanju Božjega očetovstva. Jezus opisuje Boga vendarle kot nadspolno ljubezen. Ta težnja je vidna tudi v 1. Janezovem pismu, kjer je izrecno rečeno: »Bog je ljubezen« (4,8).

(2) *Bog kot nadspolna ljubezen*: Izraz ljubezen presega vsako spolno zoževanje predstave o Bogu. Ljubezen ni enostranski pojem vezan na določen spol, kakor tudi ni neosebna kategorija, ki bi spol izključevala.

Analiza izkustva človeške ljubezni kaže, da je ljubezen splošna človeška sila, ki se javlja v različnih človeških odnosih. Ljubezen ne nastopa samo v spolnih odnosih med ženo in možem, kot se to ponavadi površno pojmuje, ampak se izraža tudi v starševski, otroški, bratski in sestriški ljubezni, prijateljski ljubezni in ljubezni do bližnjega. Ljubezen je torej nadspolna (ne-spolna) sila, ki določa odnose.

Seveda, ko uporabljamo izraz ljubezen za Boga, ga uporabljamo v analognem pomenu, se pravi, da Bog neskončno presega vse pozitivne podobnosti. Božja ljubezen in Bog kot Ljubezen presega in hkrati integrira vse vrste človeške ljubezni.

V primerjavi s človeško ljubeznijo, ki je končna in omejena, je Božja ljubezen neskončna in brezmejna. Brez krajevnih in časovnih omejenosti. Deluje na vseh krajih in v vseh časih; povsod in vedno. Je tudi brez individualnih omejitev: je odprta in sposobna ljubiti vse ljudi istočasno; je univerzalna in simultana ljubezen. Je tudi brez etičnih mej: je neskončno popolna; neskončno dobra in neskončno zvesta. Ni omejena v svoji učinkovitosti: ljubi z neskončno močjo; ljubi neskončno globoko in osrečujoče. Bog kot Ljubezen je tako preseganje vsake oblike človeške ljubezni.

Bog kot ljubezen pa je tudi integracija, vzajemnost vseh človeških ljubezni. Človeška ljubezen je na mnogih področjih spolno zaznamovana. Božja ljubezen pa presega vse spolne oblike ljubezni, a jih hkrati integrira. Tako obsega žensko in moško ljubezen, materinsko in očetovsko ljubezen. Božja ljubezen integrira polarnost žene in moža, matere in očeta. Bog je v tem oziru hkrati žena in mož, mati in oče.

(3) *Posledice za izrazoslovje*. V današnji družbeni situaciji, ko se je začela uveljavljati enakopravnost žena, je treba pri govorjenju o Bogu upoštevati tudi ženski element. Teološka upravičenost uporabe ženskih pojmov pri izražanju o Bogu izhaja iz dejstva, da sta oba mož in žena Božja podoba. Če je žena enako kakor mož Božja podoba (po 1 Mz 1,27), potem moramo tudi ženske pojme in podobe uporabljati za označevanje Boga. V teologiji je več poskusov, kako premagati enostranskost moških izrazov pri označevanju Boga.

Prvi poizkus gre v smer hkratne uporabe moških in ženskih pojmov, Tako je papež Janez Pavel I. imenoval Boga Oče in Mati. Bog je Oče, prav tako pa je Mati. Ker potrebujemo osebne pojme, s katerimi nagovarjamo Boga Ti, lahko ohranimo tudi osebni pojem Oče, ki ga



osvetlimo s pojmom mati. Oče je tako ena podoba med mnogimi za Boga; lahko pa uporabljamo tudi druge iz ženskega področja.

Drugi način presejanja samo moškega govorjenja o Bogu je uporaba nevtralnih metafor. V ta okvir sodi novozavezni pojem ljubezen. Kakor smo rekli, ta pojem presega in integrira hkrati vse spolno. V odnosu z Božjo ljubeznijo se lahko najdejo tako možje kot žene. Ker pa je ljubezen osebna sila, je s pojmom ljubezen Bog tudi osebno nagovorjen.

Nova zaveza pozna tudi druge nevtralne izraze za Boga, kot je »Bog je Duh« (Jn 4,24) ali »Bog je luč« (1 Jn 1,5). Dovoljeno je seveda uporabljati tudi nove nevtralne metafore za Boga, če jih uporabljamo kot podobe poleg drugih, saj neizčrpnega Božjega bogastva ne moremo nikdar zaobjeti niti z vsemi podobami skupaj. V tem pogledu so tudi možni izrazi, ki se začno s pra-, in izražajo Božjo transcendenco: prasmisel, praedinost, pradobro, praresnica, pralepota, prasureča, prasila, pravir. V bibličnem pomenu sodi sem izraz odrešenjska pramoč s spremljevalnimi pojmi kot so svetost, modrost, moč stvarstva, moč odrešenja ali osvobojenja, moč popolnosti. V eksistencialni perspektivi lahko govorimo o Bogu kot pratemelju, prasmislu, varnosti, cilju življenja itd. Kot poskus v tej smeri bi lahko prevedli očenaš v: naš očetovski in materinski Bog..

#### **8.4. Jezusova identifikacija v razumevanju Boga: edinstvo med Jezusom in Bogom**

Revolucionarno novost v razumevanju Boga prinaša Jezus v svojem odnosu do njega, s tem, da se identificira z Bogom. Pri varuhih monoteizma je tako postal bogokletnik (prim. Mr 2,5-7) in je bil obsojen na smrt kot bogokletnik s križanjem (prim. Mt 26,63-66).

Zgodovinski Jezus se je sicer jasno, a le implicitno in indirektno identificiral z Bogom. Povstajenjsko oznanjevanje pa je to jasno, direktno in eksplicitno formuliralo.

##### **8.4.1. Jezusova zavest o edinstveni edinstvi z Bogom**

Jezus ni izrecno in neposredno razložil svoje edinstvi z Bogom, vendar je s svojimi besedami in dejanji dokazal zavest, da je v enkratnem odnosu z njim. Jezus razodeva enkratno neposrednost z Bogom. Ta se izraža v sinovski zavesti in neprekosljivi zavesti o poslanstvu, ki se kaže kot edinstvo z Bogom v razodevanju, volji in delovanju.

#### **8.4.1.1. Neprimerljiva Jezusova zavest sinovstva**

Evangeliji kažejo pri Jezusu jasno razlikovanje med »moj Oče« in »vaš Oče«. Tako razodeva Jezus nek drug odnos do Boga, kot ga imamo ljudje. »Moj Oče« pri Jezusu izraža, univerzalnejše razmerje do Boga, ki presega človeško: »Vse mi je izročil moj Oče« (Mt 11,7). V očenašu poudarja Jezus poseben odnos do Boga. V uvodu v očenaš utrjuje zaupanje ljudi v dobrega in skrbnega Boga Očeta: »Vaš Oče ve, časa potrebujete, še preden ga prosite« (Mt 6,8). Potem pride neposreden uvod z besedo »takole prosite« (Mt 6,9). Jezus se torej čuti v posebnem sinovskem odnosu z Bogom, ki ni popolnoma identičen s tistim, ki velja za ostale.

#### **8.4.1.2. Jezusova edinost z Bogom v razodevanju**

Jezusovo zavest o poslanstvu od Boga bi lahko takole definirali: Jaz sem osebno razodetje Boga ljudem. Jezus se je imel za definitivnega, avtentičnega, dokončnega in polnomočenega Božjega poslanca.

Njegovo eshatološko poslanstvo od Boga Očeta prihaja do izraza v priliki o vinogradniku in hudobnih najemnikih. »Nazadnje je k njim poslal svojega sina« (Mt 21,37). Polnomočje poslanstva se razodeva v začudenosti poslušalcev: »Ljudje so se zelo čudili njegovemu nauku, kajti učil jih je kakor tisti, ki ima oblast, in ne kakor pismouki« (Mr 1,22). Jezusov »nov nauk s popolno oblastjo« (Mr 1,27) izhaja iz njegove samozavesti, da govori iz neposrednega poznanja Boga. »Nihče ne pozna sina, kakor le Oče in nihče ne pozna Očeta, kakor le sin in komur hoče sin razodeti« (Mt 11,27): Jezus se zaveda, da je edini sin nebeškega Očeta; pozna Boga v notranjosti in ga lahko razodeva. Jezus je v neposredni edinosti z Bogom v razodevanju.

#### **8.4.1.3. Jezusova edinost volje z Bogom**

Jezus se je imel za avtentičnega osebnega razlagalca (interpreta) Božje volje. Kot dokončen in polnomočen interpret Božje volje se je izkazal, ko se je postavljal nad zakon in preroke.

Zakon (Tora) je bil za Jude svet in nedotakljiv izraz Božje volje, Jezus pa se je postavil nad ta zakon. Najbolj radikalno se je to pokazalo tem, da je kršil sobotni počitek, ko je ozdravil v soboto (prim. Mr 3,1-6). Jemlje si pravico, da razpolaga s soboto: »Zato je Sin človekov gospodar tudi sobote« (Mr 2,28).

Jezus se postavlja tudi nad preroke, ki so bili po judovskem pojmovanju zavezujoči interpreti Božje volje. Medtem, ko so preroki Božjo voljo interpretirali na indirektni način, to je z »tako govori Gospod«, pa jo Jezus izraža direktno z besedami: »Jaz pa vam pravim« (Mt 5,22.28. 32.34.39.44). Izrecno se postavlja nad preroke, ko pravi: »Več kakor Jona je tukaj« (Mt 12,41).

#### **8.4.1.4. Edinost Jezusa z Bogom v delovanju**

Jezusova zavest poslanstva od Boga se kaže v prepričanju, da v njegovem delovanju deluje Bog osebno. Jezus se razume kot dokončna in polnomočna dejavnost Boga, ko odpušča grehe in skrbi za celostni blagor (odrešenje) ljudi.

Oblast odpuščati grehe zagovarja dosledno: »Jezus reče hromemu: 'Sin, odpuščen si ti grehi!'« (Mr 2,5). Oblast odpuščati grehe je v vsej SZ pripadala le Bogu. S svojo dejavnostjo se torej Jezus postavlja na raven Boga. S tem se izpostavi obsodbi kaznivega bogokletstva. »Kaj ta tako govori? To je bogokletje! Kdo more odpuščati grehe razen Boga?« (Mr 2,7).

Jezus ravna z zavestjo Božjega zastopnika ko uresničuje Božjo ljubezen do grešnikov. Jezus vzbuja pohujšanje, ker je »prijatelj cestnarjev in grešnikov« (Mt 11,19). Vzbuja pa odobravanje ko ozdravlja telesne in duševne bolezni.

Jezus se v svojem delovanju čuti v edinosti z Bogom.

#### **8.4.2. Povstajensko priznavanje Jezusovega božanstva in nova vera v Boga**

Iz Jezusovega edinstvenega odnosa z Bogom je prva krščanska skupnost dosledno izpeljala: Edinost z Bogom je bitna, metafizična edinost. Jezus je enak Bogu. To spoznanje je posebno vidno v Pavlovih in Janezovih spisih. V pismu Filipljanom citira Pavel že obstoječo kristološko himno, ki izrecno govori o božanstvu Jezusa Kristusa: »Čeprav je bil namreč v podobi Boga, se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom« (Flp 2,6). Pismo Kološanom pa postavlja Jezusa na isto raven z Bogom: »Ta je podoba nevidnega Boga« (Kol 1,15). V tej vidni podobi (Jezusu) je Bog navzoč: »Bog je namreč hotel, da se je v njem naselila vsa polnost« (Kol 1,19).

Po Janezovem evangeliju je jasno, da je Jezus Kristus po biti eno z Bogom. Jezus je preeksistentni Logos, Beseda, ki je od vekomaj pri Bogu, zanj velja: »V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog« (Jn 1,1). Janez razume edinstveni

sinovski odnos med Jezusom in Bogom v bitnih kategorijah. V Janezovi interpretaciji pravi Jezus: »Jaz in Oče sva eno« (Jn 10,30) in izzove obtožbo: »Ti, ki si človek se delaš Boga« (Jn 10,33). Jezusovo božanstvo je za Janeza trdno dejstvo. Tako prizna Tomaž po vstajenju: »Moj Gospod in moj Bog« (Jn 20,28). Prvo Janezovo pismo tako konča z izpovedjo: »On je resnični Bog in večno življenje« (1 Jn 5,20).

#### **8.4.2.1. Vera v Boga - vera v božanstvo Jezusa Kristusa**

Versko prepričanje, da je Jezus Kristus po svojem bistvu Bog, je v nadaljnji sistematični refleksiji rodilo nov način verovanja v Boga, ki je v zgodovini Cerkve pripeljalo do trinitaričnega razumevanja Boga. Tu se bomo ustavili pri kristološki perspektivi nove vere v Boga.

Iz prepričanja, da je Jezus Bog, za specifično krščansko vero sledi: Obstaja edinstvo, povezava in vzajemnost med vero v Boga in vero v Jezusa Kristusa. Vera v Boga je hkrati vera v Jezusa Kristusa in obratno, vera v Jezusa Kristusa je hkrati vera v Boga. Za eksistencialni vidik vere velja: Boga je mogoče konkretno doživeti, dojeti v Jezusu Kristusu. Vera v nevidnega in skritega Boga se srečuje z resno težavo, če se pa o Jezusu oznanja, »Boga ni nikoli nihče videl; edinorojeni Sin, ki biva v Očetovem naročju, je pripovedoval o njem« (Jn 1,18), pa je to pravo veselo oznanilo. Ker je Boga mogoče videti, slišati in se ga z rokami dotikati, ker je postal človek v Sinu Jezusu Kristusu, se izpolnjuje veliko hrepenenje človeštva. Boga je mogoče videti, slišati, in se ga dotikati, še več, Bog ni več popolnoma daleč in nedosegljiv, ampak je blizu in dosegljiv. Vse to je - kljub temu, da Bog ostaja skrivnost - mogoče izkusiti v zgodovinski osebi Jezusa Kristusa.

S tem ko krščanska vera sprejema, da je Jezus Kristus Božji Sin, da je razodetje Božje volje in Božjega delovanja, to pomeni: Verni, ki se držijo osebe Jezusa Kristusa, spoznavajo in izkušajo Boga. Vera v Jezusovo božanstvo omogoča v mnogih pogledih konkretno izkustvo Boga. Ker je Jezus razodetje Boga, velja: V Jezusu Kristusu se Bog osebno razodeva. Ker je Jezus Kristus Božja volja, velja: V Jezusu Kristusu srečamo osebno Božjo ljubezen. Ker je Jezus Kristus Božja dejavnost, velja: V Jezusu Kristusu srečamo osebno Božje odrešenje.

Jezus je torej osebno Božje razodetje, osebna Božja ljubezen in osebna Božja odrešitvena dejavnost.

## **8.5. Razumevanje Boga v prvih krščanskih skupnostih**

V luči Jezusove smrti in vstajenja je prva Cerkev naprej razvijala Jezusovo oznanilo o Bogu. Pričevanja v novozaveznih spisih kažejo, da je v razumevanju Boga SZ izhodiščni temelj. Samoumevni temelj so formalna določila o Bogu: enost Boga, transcendenca, imanenca, osebnostnost Boga in antropomorfno govorjenje o Bogu. Samoumevna so tudi vsebinska določila o Bogu: Bog Stvarnik in Gospod, Bog Rešitelj in Sodnik, Bog Oče. Toda ta starozavezna določila so dobila nove poudarke in razsežnosti, ker so bila povezana z osebo in odrešenjsko dejavnostjo Jezusa Kristusa.

Vso vsebino bomo obravnavali v treh sklopih. Najprej kristocentrično preoblikovanje starozaveznega razumevanja Boga, kakor ga najdemo v spisih NZ, potem posebne vidike Božje podobe, ki jih najdemo v pavlinskih spisih, nato pa nove kategorije, s katerimi janzovski spisi sistematično razpravljajo o bistvu Boga.

## **9. KRISTOCENTRIČNA INTERPRETACIJA STAROZAVEZNEGA POJMOVAVNJA BOGA**

Podrobna analiza novozaveznih tekstov kaže, da je temeljna podoba Boga tista iz SZ, ki pa se je v svojem razvoju razvila in dobila nove vidike in to v kristocentrično-eschatološki perspektivi. Bog je tudi v NZ Stvarnik in Gospod, Rešitelj in Sodnik kot tudi Oče. V povezavi z Jezusom Kristusom pa so ti pojmi bili na novo oblikovani. Zdaj namreč velja, da je Jezus Kristus srednik vsega Božjega odrešenjskega delovanja kot Stvarnik, Gospod, Rešitelj, Sodnik in Oče. Vse odrešenjsko delovanje se dogaja v Jezusu Kristusu.

### **9.1. Bog Stvarnik in Gospod v Jezu Kristusu**

Ko NZ sprejema vero v Boga Stvarnika in Gospoda stvarstva, povezuje to gospostvo Boga z osebo in odrešenjsko dejavnostjo Jezusa Kristusa. Zato vlada prepričanje, da se Božje

ustvarjanje in gospostvo uresničuje v Jezusu Kristusu; Bog ustvarja in odrešuje po sredništvu Jezusa Kristusa.

### 9.1.1. Bog Stvarnik v (po) Jezusu Kristusu

Novozavezni teksti, ki prevzemajo vero v Boga stvarnika iz SZ, to vero interpretirajo najprej v luči eshatološko odrešenjskega dela Jezusa Kristusa in vidijo v njem novo stvarjenje. Nadaljni korak razmišljanja je šel od eshatološkega pomena Jezusa Kristusa v njegov protološki, to je preeksistentni pomen; razmišljajo o njegovem sredništvu pri prvem stvarjenju.

(1) *Novo eshatološko stvarjenje v Jezusu Kristusu.* Starozavezna vera v stvarjenje, ki so jo preroki izoblikovali v eshatološki smeri in napovedovali kot novo Božje stvarjenje, je zdaj povezana z Jezusom Kristusom. Novo stvarjenje v Kristusu obsega tako posameznika kot vse stvarstvo.

Po Pavlu so vsi, ki verujejo v Kristusa in so krščanski, že zdaj novo stvarjenje: »Če je kdo v Kristusu, je nova stvar« (2 Kor 5,17). Deuteropavlinška pisma novo stvarjenje imenujejo konkretno novega človeka: »...slekli ste starega človeka in oblekli novega, ki se prenavlja za polno spoznanje, po podobi svojega Stvarnika« (Kol 3,10; prim. Ef 4,24).

V prihodnosti pričakuje Pavel prenavo vsega stvarstva zaradi odrešenjskega dela Jezusa Kristusa: »...da se bo tudi stvarstvo iz suženjstva razpadljivosti rešilo v svobodo poveljanih Božjih otrok« (Rim 8,21). Pri svojem drugem, dokončnem prihodu bo Jezus Kristus ustvaril univerzalno novo stvarstvo, novo nebo in novo zemljo: »Po njegovi obljubi pričakujemo novo nebo in novo zemljo« (2 Pt 3,13; prim. Raz 21,1).

(2) *Sredništvo Jezusa Kristusa pri prvem stvarjenju (protologija).*

Iz eshatološkega pomena Jezusa Kristusa v stvarjenju je krščansko oznanilo razširilo razumevanje vere v stvarjenje še v drugi pomembni smeri. Jezus Kristus je srednik prvega (protološki) stvarjenja.

Ob naslonitvi na modrostno literaturo že Janez v prologu označi Jezusa Kristusa kot identičnega s preeksistentnim Logosom, po katerem je Bog ustvaril svet. »Vse je po njej (Besedi) nastalo in nič, kar obstaja, ni brez nje nastalo« (Jn 1,3).

Pismo Kološanom pripisuje preeksistentnemu Jezusu Kristusu več stvarjenjskih funkcij. Jezus Kristus je temelj in cilj vsega stvarstva. »Vse je bilo ustvarjeno po njem in zanj« (Kol 1,16). Jezus Kristus sodeluje tudi pri ohranjanju sveta (prim. Heb 1,2sl).

Bog kot Stvarnik tako po veri prvih kristjanov ustvarja, ohranja in izpopolnjuje stvarstvo v najtesnejši povezavi z Jezusom Kristusom. Vsa stvarjenjska dejavnost v preteklosti, sedanjosti in prihodnosti se dogaja po Kristusu, s Kristusom in za Kristusa.

### 9.1.2. Bog Gospod v Jezusu Kristusu

O Bogu kot Gospodu-Kyrios-u je v NZ govor le mimogrede. Na nekaterih mestih je omenjeno njegovo univerzalno gospostvo nad svetom in zgodovino. Tako je Bog »blaženi in edini vladar, kralj nad kralji in Gospod nad gospodi« (1 Tim 6,15). Razodetje ga slavi: »Svet, svet, svet je Gospod Bog, vladar vesolja, ki je bil, ki je in ki pride!« (Raz 4,8).

Pogosto je izraz Kyrios, Gospod rabljen kot častno ime ali naziv za vzvišenost Jezusa Kristusa. Že v zemeljskem življenju so Jezusa klicali Gospoda v smislu rabbi ali učenik. Po vstajenju pa gledajo Jezusa kot povišanega Gospoda, ki mu pripada enakost z Bogom in univerzalno gospostvo.

(1) *Povišani Jezus kot univerzalni Gospod.* Takoj na začetku se je ustalila vera, da je Bog križanega Jezusa s svojo močjo obudil in ga povišal na svojo desnico. Povišani Jezus je Božji Sin enakega Božjega dostojanstva in enake Božje moči, ki vse obsega.

V pridigah, ki jih najdemo v Apostolskih delih je povišanje Jezusa za Gospoda osrednja tema. Peter pojasnjuje v binkoštni pridigi: »Zagotovo naj torej ve vsa Izraelova hiša: tega Jezusa, ki ste ga vi križali, je Bog nardil za Gospoda in Maziljenca« (Apd 2,36; prim. 5,30).

Pavel prinaša krščansko izpovedovanje: »Jezus je Gospod« (Rim 10,9; 1 Kor 12,3; Flp 2,11). Da je Jezus povišan v Gospoda, pomeni njegovo univerzalno gospostvo: »Jezusa Kristusa je Bog povzdignil nad vse in mu podelil ime, ki je nad vsakim imenom, da se v Jezusovem imenu pripogne vsako koleno v nebesih, na zemlji in pod zemljo in da vsak jezik izpove, da je Jezus Kristus Gospod, v slavo Boga Očeta« (Flp 2,9-11; prim. Ef 1,20-23).

(2) *Eshatološko gospostvo Jezusa Kristusa:* Jezusovo kraljestvo ima, tako verujejo prvi kristjani, zadnječasni značaj. Povišani Jezus deluje zato v končnem času najprej kot Gospod Cerkve in po drugi strani kot dopolnilelj Božjega kraljestva v svetu.

Ožje področje eshatološkega Kristusovega kraljestva je eshatološka skupnost Cerkve. Kajti Bog je Kristusa »postavil čez vse, kot glavo cerkve« (Ef 1,22). Pavlinska pisma Jezusovo gospostvo nad člani Cerkve opisujejo v formulaciji »Jezus Kristus, naš Gospod« . Zato morajo verniki svoje življenje podrediti Jezusu Kristusu: »Služite Gospodu Jezusu«

(Kol 3,24; prim. Kol 2,6). Pri tem gre za izpolnjevanje Božje volje: »Kot Kristusovi sužnji, ki iz srca spolnjujejo Božjo voljo« (Ef 6,6).

Cilj Kristusovega eshatološkega kraljestva je premagati vse zlobne sile v svetu in potem izročiti svet Bogu: »Nato bo dovršitev. Spodnesel bo vsakršno poglavarstvo in sleherno oblast in moč, kraljevanje pa izročil Bogu Očetu« (1 Kor 14,24). S tem bo doseženo za vedno dokončno stanje, »ko bo Bog vse v vsem« (1 Kor 15,28).

Po krščanskem nazoru pomeni Bog Gospod naslednje: Bog razodeva vse obsegajočo moč s tem, da je obudil Jezusa od mrtvih in mu dal čast Božjega Sina, ki je enaka Bogu. Za končni čas daje Bog Sinu Jezusu Kristusu gospostvo čez ves svet. Kot univerzalni vladar naj Jezus Kristus premaga vse Bogu sovražne in nasprotne sile ter na koncu dopolnjen svet izroči nazaj Bogu. Bog Oče bo potem gospodoval nad vsem in v vsem.

## **9.2. Bog Rešitelj in Sodnik v Jezusu Kristusu**

Prvi kristjani so prevzeli iz SZ tudi podobo Boga rešitelja in sodnika. Toda tudi tega je na novo interpretiralo v kristocentrični luči. Tako je nastalo prepričanje, da se reševanje in sojenje dogaja v Jezusu Kristusu; Bog rešuje in sodi po sredništvu Jezusa Kristusa.

### **9.2.1. Bog kot Rešitelj v Jezusu Kristusu**

Starozavezno predstavo, da Bog deluje v zgodovini kot Rešitelj v blagor ljudi, je NZ prevzela v celoti in jo povezala v posebni meri z Jezusom Kristusom. Pastoralna pisma večkrat označujejo Boga kot »soter«, Rešitelj. Pri tem je posebej poudarjeno, da Božja rešenjska naklonjenost velja za vse ljudi. Zaupanje v vsezveličavno Božjo voljo krepi verujočim zavest o odrešenosti: »Zato se namreč trudimo in bojujemo, ker smo naslonili svoje upanje na živega Boga, ki je odrešenik vseh ljudi, posebno vernih« (1Tim 4,10). Hkrati pa ta vsezveličavna in odrešitvena volja priganja k misijonskemu delu za odrešenje vseh ljudi: »To je namreč dobro in po volji Bogu, našemu odrešeniku, ki hoče, da bi se vsi ljudje rešili in prišli do spoznanja resnice« (1 Tim 2,3).

Vsa NZ je prepojena z mislijo, da je Bog v Jezusu Kristusu, svojem Sinu, poslal Odrešenika. V Jezusovem odrešenjskem delu sta dve stopnji. S prvim prihodom Jezusa Kristusa se je začelo eshatološko odrešenje, pri drugem prihodu pa bo dopolnjeno.



(1) *Začetek eshatološkega odrešenja v Jezusu Kristusu.* Že ime »Jezus« = »Bog rešuje« evangelist Matej razlaga soteriološko, odrešenjsko. Otroka, ki ga pričakuje Marija, se bo imenoval Jezus, »ker bo rešil ljudstvo njegovih grehov« (Mt 1,21). Pri Luku pa nebeški sel oznanil pastirjem: »Danes se vam je v Davidovem mestu rodil Odrešenik« (Lk 2,11).

Po prepričanju prvih kristjanov izpolnjuje Jezus Kristus svoje odrešenjsko delo po Božjem naročilu (na Božjo zahtevo), kot Božji poslanec. Kakor trdi pridiga v Apostolskih delih, je bil Jezus poslan kot rešenik najprej k Izraelcem: Bog je »kakor je bil obljubil, poslal Izraelu odrešenika Jezusa« (Apd 13,23).

Janez osredotoči svojo kristologijo na to, da je Jezus »odrešenik sveta« (Jn 4,42). Tako je Bog poslal svojega Sina na svet, »da bi se svet po njem rešil« (Jn 3,17).

Pastoralna pisma strnjeno poročajo o darovih odrešenja, ki jih Jezus Kristus odrešenik naklanja vernim. V Jezusu Kristusu »sta se pojavili dobrota in človekoljubnost Boga, našega odrešenika« (Tit 3,4), da bi nas opravičil pred Bogom in nam podaril večno življenje. Odrešenik Jezus Kristus »je dal sam sebe za nas, da bi nas odkupil iz vse nepostavnosti« (Tit 2,14) in Jezus Kristus »je uničil smrt in razsvetlil življenje in nepropadljivost« (2 Tim 1,10).

(2) *Dopolnitev eshatološkega odrešenja v Jezusu Kristusu.* Z Jezusovim prihodom se je po prepričanju prvih kristjanov odrešenje začelo, dopolnilo se bo z njegovim drugim prihodom.

Življenje vernih tako določata pričakovanje in upanje na popolno uresničenje odrešenja: »...Pričakujemo, da se bo ta uresničila blaženo upanje in pojavitev velikega Boga in našega odrešenika Jezusa Kristusa« (Tit 2,13).

Ta zadnja dopolnitev verujočih je v tem, da jim bo Jezus Kristus po smrti podaril življenje pri Bogu v spremenjenem telesu: »Naša domovina pa je v nebesih, od koder tudi pričakujemo odrešenika, Gospoda Jezusa Kristusa. Ta bo z Božjo močjo, s katero si more podvreči vse, preobrazil naše bedno telo, tako da ga bo naredil podobno svojemu poveljčanemu telesu« (Flp 3,20-21).

Po prepričanju prvih kristjanov pomeni Bog odrešenik naslednje: V končnem času deluje Bog na enkraten način tako, da rešuje vse ljudi. Na svet pošilja svojega Sina v osebi Jezusa Kristusa kot odrešenika. Bog odpira odrešenje vsem ljudem z oznanilom, smrtjo in vstajanjem Jezusa Kristusa in podarja polnost odrešenja ob drugem prihodu Jezusa Kristusa. Jezus Kristus je univerzalni srednik odrešenja, v katerem deluje Bog odrešenik.

### 9.2.2. Bog Sodnik v Jezusu Kristusu

Tudi starozavezni nauk o Bogu sodniku je NZ sprejela in ga kristološko preoblikovala. V NZ prevladuje prepričanje: Bog je povišanega Jezusa postavil za eshatološkega sodnika; Bog uresničuje svojo sodbo po sredniku Jezusu Kristusu.

V posameznih primerih je govor o Bogu sodniku, a je poudarek na univerzalnosti Božje sodbe. Bog je sodnik vseh ljudi: »Vsi bomo stopili pred Božji sodni stol« (Rim14,10).

Vendar se govorjenje o sodniku in sodbi v NZ nanaša na Jezusa Kristusa. Ta vera temelji na dejstvu, da je Bog povišanega Jezusa Kristusa določil za tistega, ki bo izvršil eshatološko (poslednjo) sodbo: Jezus Kristus je »tisti, ki ga je Bog določil za sodnika živih in mrtvih« (Apd 10,42). Bog mu je dal vso sodbo: »Oče namreč nikogar ne sodi, ampak je dal vso sodbo Sinu« (Jn 5,22). Zato je Jezus Kristus univerzalni sodnik: »Vsi se bomo namreč morali pojaviti pred Kristusovim sodnim stolom, da bo vsak prejel plačilo za to, kar je v zemeljskem življenju delal, dobro ali slabo« (2 Kor 5,10).

Ta sodba se bo zgodila na koncu časov »na dan, našega Gospoda Jezusa« (2 Kor 1,14; prim. 1 Tes 5,2). Na ta dan, za katerega ne ve nihče, bo Jezus Kristus prišel ponovno in kot pravični sodnik »vesoljnemu svetu pravično sodil« (Apd 17,31; prim. 2 Tim 4,8). Verni naj živijo v odgovornosti in dobroti, da bi mogli v popolnem zaupanju stopiti pred Jezusa Kristusa, »ki bo sodil žive in mrtve« (2 Tim 4,1).

Bog sodnik pomeni za prve kristjane, da Bog preda univerzalno sodbo povišanemu Jezusu Kristusu. Ta bo prišel na koncu časov kot sodnik in od vseh ljudi terjal odgovor za zemeljsko življenje. Jezus Kristus je torej univerzalni sodnik, ki bo uresničil dokončno Božjo sodbo. Po njem bo Bog sodil vse ljudi.

### 9.3. Bog Oče v Jezusu

Jezusovo imenovanje Boga za Očeta je vplivalo na spremembo govorjenja o Bogu v celotni NZ. Bog dobiva tako v oznanilu prve cerkve nov obraz s tem, da je Božje očetovstvo popolnoma zaznamovano z odnosom do Jezusa Kristusa. Božje očetovstvo je kristološko opredeljeno, to je, Bog je kot Bog Oče izkustveno dosegljiv v Jezusu Kristusu. To kristocentrično očetovstvo Boga predstavljajo predvsem Pavlovi in Janezovi spisi.

### 9.3.1. Bog Oče pri Pavlu

V pavlinskih pismih je Bog imenovan Oče okrog 40-krat, največkrat »Oče našega Gospoda Jezusa Kristusa« ali »Bog, naš Oče« . Med obema formulacijama obstaja utemeljeno razmerje: V Jezusu Kristusu se Bog razodeva kot Oče in ga verni lahko spoznavajo in priznavajo za Očeta.

(1) *Bog, Oče Jezusa Kristusa*: Pogostna uporaba izraza »Bog, Oče našega Gospoda Jezusa Kristusa« korenini v prepričanju, da je Jezus Kristus s svojim odrešilnim delom razodel Boga kot ljubečega očeta.

Dogodek Jezus Kristus kaže v Pavlovih pismih na ljubečega Boga Očeta, ki v Jezusu Kristusu sprejema ljudi kot svoje otroke in stori vse za njihov blagor (odrešenje). Božja očetovska ljubezen do ljudi se kaže v tem, da je Jezus Kristus »daroval sam sebe za naše grehe, da bi nas iztrgal iz sedanjega pokvarjenega sveta« (Gal 1,4). Bogu Očetu gre hvala, ker nam je v Jezusu Kristusu posredoval najpotrebnejše za zveličanje: »Moj Bog, bogat, kakor je, bo po svojem bogastvu v veličastvu potešil vse vaše potrebe v Kristusu Jezusu. Našemu Bogu in Očetu pa bodi slava na veke vekov« (Flp 4,19: prim. Ef 5,20).

(2) *Bog, naš Oče*. Bog Jezusa Kristusa je Oče vseh, ki verujejo v Jezusa Kristusa. V Pavlovem izrazu »Bog, naš Oče« prihaja v ospredje prepričanje, da se Bog ljubeznivo obrača k vernim in jim nudi varnost, tolažbo in upanje. Za verne je Bog »naš Oče, ki nas je v svoji milosti vzljubil in nam dal neminljivo tolažbo in blago upanje« (2 Tes 2,16). Zato »hvaljen Bog in Oče našega Gospoda Jezusa Kristusa, Oče usmiljenja in Bog vse tolažbe« (2 Kor 1,3).

Za Pavla je življenjski, eksistencialni odnos z Bogom Očetom vernemu dan po Sv. Duhu. Sv. Duh, ki prebiva v srcih vernih, ustvarja in oživlja otroško zaupni odnos z Bogom Očetom: »Prejeli ste duha posinovljenja, v katerem kličemo: Aba, Oče!« (Rim 8,15).

### 9.3.2. Bog kot Oèe pri Janezu

V Janezovih spisih je raba izraza »Oče« za odnos z Bogom bolj pogosta kot izraz Bog. Izraz Oče pomeni isto kot Bog. V neposredni korelaciji s tem je pojem »Sin« za Jezusa Kristusa. Oče in Sin uresničujeta v najtesnejši edinosti odrešenijsko dogajanje. Nebeški (božanski) Oče pošilja svojega Sina Jezusa Kristusa svetu za odrešenika; Sin Jezus Kristus razodeva s svojimi besedami in dejanji ljubezen nebeškega Očeta.

(1) *Poslanstvo Božjega Sina od nebeškega (Božjega) Očeta*. Osnovno sporočilo Janezovega evangelija trdi, da je Jezus preekistentni Božji Sin, ki ga nebeški Oče pošilja v svet, da prinese odrešenje (prim. Jn 20,31). Posredovanje odrešenja je možno zato, ker med poslanim Sinom Jezusom in Očetom, ki ga pošilja, vlada edinstvena notranja edinost.

Med Jezusom in Očetom obstaja edinost spoznanja: »Jaz ga poznam, ker sem od njega in me je on poslal« (Jn 7,29). Dalje obstaja edinost v besedah: »Kar torej govorim, govorim tako, kakor mi je povedal Oče« (Jn 12,50; 14,24). Obstaja edinost v volji: »Nisem prišel iz nebes, da bi uresničil svojo voljo, ampak voljo tistega, ki me je poslal« (Jn 6,38). Obstaja edinost delovanja: »Kar namreč dela on (Oče), dela enako tudi Sin« (Jn 5,19). Obstaja edinost v bistvu: »Kdor vidi mene, vidi tistega, ki me je poslal« (Jn 12,45; 14,19). Nazadnje obstaja edinost v biti (esse): »Jaz in Oče sva eno« (Jn 10,30).

(2) *Razodetje Očeta po svojem Sinu*. Ker je Jezus za Janeza Bogu enak, Božji Sin in prihaja neposredno od Boga, lahko pokaže, kakšen v resnici Bog je: »Edinorojeni Bog, ki biva v Očetovem naročju, on je razložil« (Jn 1,18). Ko Bog pošilja svojega edinega Sina v svet za odrešenje ljudi, razodeva svojo ljubezen: »Bog je namreč svet tako vzljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak bi imel večno življenje« (Jn 3,16; prim. 1 Jn 4,9).

Učlovečeni Božji Sin posreduje ljudem skupnost z Bogom kot bistven dar odrešenja. Vsi, ki verujejo v Jezusa, Sina nebeškega Očeta, so sprejeti v notranje ljubezensko občestvo z Očetom in Sinom: »Kakor si ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bi bili tudi oni v naju« (Jn 17,21). Občestvo z Očetom in njegovim Sinom Jezusom Kristusom prinaša vernim zemeljski in večni blagor (odrešenje); ali kakor pravi v poslovilnem govoru, na zemlji življenje svetosti, resnice in ljubezni po smrti pa večno življenje.

## 10. POUDARKI PAVLOVEGA RAZUMEVANJA BOGA

Čeprav Pavel ni izdelal sistematičnega nauka o Bogu, je s svojo močjo razmišljanja (refleksije) o svoji veri izoblikoval vidike, ki so pomembni za krščansko razumevanje Boga. Iz njegovih in njemu pripisanih spisov razberemo naslednje poudarke: Krščanski Bog je edini in na edinstven način mogočni Bog; je Bog milosti, ljubezni in zvestobe.

Značilno za Pavla je, da Boga razume vedno v okviru zgodovine odrešenja in ga zato kristološko in pnevmatološko označuje. Boga je po Pavlu možno razumeti samo v povezavi z Jezusom Kristusom in Svetim Duhom. Pavel zastopa temeljno zgodovinsko odrešenjsko perspektivo: Bog Oče odrešuje svet in ljudi v zgodovini po svojem Sinu Jezusu Kristusu v Svetem Duhu.

### 10.1. Edini in edinstveni mogočni Bog

Pavel nadgrajuje starozavezni monoteizem v kristološki in pnevmatološki perspektivi in poudari vsepresežno moč Boga.

#### 10.1.1. Edini Bog, ki odrešuje v Jezusu Kristusu po Sv. Duhu

(1) *Edini Bog*. Pavel v mnogih pogledih brani monoteizem. S tem se temeljno odvrta od politeističnih božanstev: »Samo en Bog je« (1 Kor 8,4). Ta Bog je Bog vseh ljudi. To poudarja Pavel v sporu med Judi in kristjani. Zanj obstaja popolna identiteta med starozaveznim in novozaveznim Bogom. Edini in isti Bog je, ki daruje odrešenje tako Judom kot poganom: »Je morda Bog samo Bog Judov? Ali ni tudi Bog poganov? Gotovo, tudi Bog poganov« (Rim 3,29).

(2) *En Bog in en Gospod*. S tem edinim Bogom je Jezus najožje povezan. To izražajo vsa pavlinska pisma in povzema temeljna formula: »Milost vam in mir od Boga, našega Očeta

in Gospoda Jezusa Kristusa« (Rim 1,7; 1 Kor 1,3). V tem in drugih primerih se Bog imenuje vedno Oče, Jezus Kristus pa Gospod (Kyrios). Ker Gospod vsebuje božansko čast, nastane vprašanje, kako je to združljivo z monoteizmom. Pavel zavaruje monoteizem tako, da Jezusa Kristusa kot srednika odrešenja podredi Očetu. Ta vključitev in podreditve v eni formuli, se glasi: »Je vendar za nas en Bog, Oče, iz katerega je vse, mi pa zanj, in en Gospod Jezus Kristus, po katerem je vse in mi po njem« (1 Kor 8,6).

(3) *En Bog in en Duh*. K odrešenjski dejavnosti edinega Boga po Jezusu sodi po Pavlu tudi dejavnost Svetega Duha. Sveti Duh je dan vernikom v srce tako od Očeta kot od Sina kot Božji Duh ali kot Kristusov Duh: »Vi pa niste v mesu, ampak v Duhu, če le prebiva v vas Božji Duh. In če kdo nima Kristusovega Duha, ni njegov« (Rim 8,9). Najvažnejši odrešenjski dar, ki ga podarja Sveti Duh, je Božje otroštvo: »Sam Duh pričuje našemu duhu, da smo Božji otroci« (Rim 8,16).

Božji Duh deluje na poseben način v občestvu verujočih, v Cerkvi. Tu podarja različne karizme. Hkrati pa je počelo edinosti skupaj z enim Gospodom in Bogom: »Različni so duhovni darovi, Duh pa je isti. Različne so službe, Gospod pa je isti. Različna so dela, isti pa je Bog, ki dela vse v vseh« (1 Kor 12,4-6; Ef 4,5). Tudi tu je monoteizem ohranjen, s tem, da je en Bog vse v vseh, ima prvo iniciativo, in mu je delovanje Sina in Duha podrejeno.

### 10.1.2. Edinstveni mogočni Bog večnega življenja

(1) *Edinstveni mogočni Bog večnega življenja*. Dynamis, moč ali sila je pri Pavlu osrednja značilnost Boga. Gre za vse presegajočo ustvarjalno moč, ki pripada samo in izključno Bogu. V zgodovini odrešenja je ta moč dvakratno na delu: kot stvarjenje in odrešenje. Ob stvarjenju je vse priklicala iz nič v bivanje; v odrešenju pa ta Božja moč rešuje smrti tako, da oživlja mrtve. To dvojno moč strne Pavel skupaj, ko kliče vernike k veri v tistega, »ki oživlja mrtve in kliče v bivanje stvari, ki jih ni« (Rim 4,17).

(2) *Bog, ki je Jezusa obudil od mrtvih*: Največja Božja odrešenjska moč se je izkazala v obujenju Jezusa od mrtvih. Pavel neprestano govori o Bogu, »ki je obudil Jezusa od mrtvih« (Rim 4,24; Rim 6,4; 10,9; Gal 1,1). Jezusovo vstajenje je najpomembnejše odrešenjsko dejanje Boga, ker osvobaja od strašne sile smrti in zagotavlja vernim upanje v lastno vstajenje: »Tako bodo v Kristusu vsi oživljeni« (1 Kor 15,22). Po vstajenju Jezusa Kristusa so verni deležni večnega življenja: »Božji milostni dar pa je večno življenje v Jezusu Kristusu, našem Gospodu« (Rim 6,23).

(3) *Božja moč v Svetem Duhu.* Po Svetem Duhu je Bog krščenim izlil v srca svojo moč, dynamis. Ta moč deluje v posamezniku za doseg večnega življenja: »In če prebiva v vas Duh njega, ki je obudil od mrtvih Jezusa, bo on, ki je obudil Kristusa od mrtvih, po svojem Duhu, ki prebiva v vas, priklical v življenje tudi vaša umrljiva telesa (Rim 8,11). Verni so tako bogati v upanju »z močjo Božjega Duha« (Rim 15,19).

## **10.2. Bog milosti, ljubezni in zvestobe**

Odrešenjsko delovanje Boga do ljudi vidi Pavel v milosti, ljubezni in zvestobi. Bog odrešuje po milosti, iz ljubezni hoče odrešenje vseh ljudi, v zvestobi vodi ljudi na pot zveličanja.

### **10.2.1. Bog milosti**

Milost, *haris* je osrednji pojem pri Pavlu, s katerim opisuje odnos Boga do ljudi. Milost pomeni svoboden in nezaslužen dar. S pojmom milost povzame Pavel vse darove, ki jih Bog naklanja ljudem. To je vsebina vseh velikih formulacij v njegovih pismih: »Milost vam in mir od Boga« (1 Kor 1,3; 2 Kor 1,2; 1 Tes 1,2) Najpomembnejši odrešenjski darovi milosti so sprava, osvobojenje, opravičenje.

(1) *Bog, ki daje spravo po milosti.* Glede sprave med človekom in Bogom zastopa Pavel revolucionarno novost. V politeizmu in v judovstvu je prevladovala predstava, da božanstva ali Bog lahko dajo ljudem spravo ali naklonjenost zaradi kulturnih žrtev ali človeškega napora, Pavel zatrjuje: Človek se ne spravi z Bogom s pomočjo naporov, prizadevanj, dejavnosti, ampak Bog spravi človeka s seboj po milosti; sprava človeka z Bogom se uresniči (zgoti) po svobodnem in nezasluženem daru odrešenja Jezusa Kristusa. Dobesedno formulirano se glasi: »Vse je od Boga, ki nas je po Kristusu spravil s seboj, ..., da je Bog tisti, ki je v Kristusu svet spravil s seboj« (2 Kor 5,18-19; prim. Rim 5,10).

Bog je torej Bog sprave po milosti. Zaradi njegovega milostnega pravnega ravnanja je Bog miru.

(2) *Bog, ki osvobaja iz milosti:* Pavel zatrjuje, da Bog osvobaja po odrešenjskem delu Jezusa Kristusa od treh neodrešenih situacij oziroma moči: zakona, greha in smrti. Vsi, ki se z

vero in krstom prepustijo, zaupajo Jezusu Kristusu, niso več nemočno prepuščeni prej imenovanim silam. Strnjeno izrazi to v Rim 8,1-11: »Kajti postava Duha življenja v Jezusu Kristusu, te je osvobodila postave greha in smrti« (Rim 8,2). Zato so verni osvobojeni: »Kristus nas je osvobodil, da bi ostali svobodni« (Gal 5,1).

Bog torej deluje iz milosti kot osvobajajoči Bog. Zaradi milostnega osvobajajočega delovanje je Bog Bog svobode.

(3) *Bog, ki opravičuje z (po) milosti.* Srčika Pavlove teologije je nauk o opravičenju. Ta izhaja iz posebnega razumevanja Božje pravičnosti. Božja pravičnost je za Pavla v tem, da ljudi po milosti naredi pravične, to je odrešene (zdrave) in dobre. Opravičenje, konkretno odpuščanje grehov, se zgodi v zastonjskem naklanjanju odrešilnih zaslug Jezusa Kristusa. Zato velja: »Saj so vsi grešili in so brez Božje slave, opravičeni pa so zastonj po njegovi milosti, prek odkupitve v Kristusu Jezusu« (Rim 3,21-24).

Bog je torej za Pavla Bog, ki opravičuje iz milosti. Ker Bog milostno opravičuje, je Bog odrešenja.

### 10.2.2. Bog ljubezni

Najgloblji motiv zaradi katerega Bog deluje za ljudi, je po Pavlu, ljubezen: Zaradi ljubezni hoče Bog odrešenje vseh ljudi. Iz ljubezni se Bog popolnoma zavzema (angažira) v zgodovini za rešenje ljudi.

(1) *Bog hoče odrešenje vseh ljudi iz ljubezni.* Pavel odločno zastopa univerzalno Božjo odrešitveno voljo. Zaradi te splošne odrešitvene volje dobiva Pavel moč za misijonsko delovanje med pogani.

Hkrati se ukvarja s vprašanjem, ali so Judje, ki ne sprejemajo evangelija izključeni iz odrešenja (prim. Rim 9-11). Pri tem pride Pavel do spoznanja, da veobsegajoča Božja ljubezen objema vse ljudi - Jude in pogane - in jim ponuja odrešenje: »Ni namreč razločka med Judom in Grkom, kajti isti je Gospod vseh, bogat za vse, ki ga kličejo. In res: »*Kdorkoli bo klical Gospodovo ime, bo zveličan*« (Rim 10,12).

Pavel upa, da bo posebno njegovemu ljudstvu Izraelu Bog zaradi svojega usmiljenja na koncu časa podaril odrešenje: »Potem bo rešen ves Izrael« (Rim 11,26).

Kajti »Bog je vse vklenil v nepokorščino, da bi se vseh usmilil« (Rim 11,32).



Iz Pavlovega zornega kota je Bog v svoji ljubezni univerzalni Bog odrešenja. V svoji brezizjemni ljubezni do ljudi je Bog Bog prijaznosti.

(2) *Bog, ki se zavzema za ljudi iz ljubezni.* Bog pa ne želi samo odrešenja za vse, ampak si prizadeva za odrešenje vseh ljudi. K bistvu Pavlovega oznanila v krščanstvu sodi: Bog v svoji ljubezni presega razdaljo, ki obstaja zaradi bit med njim in ljudmi; Bog deluje v najbolj osebnem zavzemanju za rešitev človeka.

Ljubeči Bog se v Jezusu Kristusu razodeva kot *Bog za nas*. »Bog pa izkazuje svojo ljubezen do nas s tem, da je Kristus umrl za nas« (Rim 5,8; prim. 8l,32). Iz te verske zavesti raste trdno zaupanje: »Če je Bog za nas, kdo je priti nam« (Rim 8,31).

Po Svetem Duhu se Bog ljubezni razodeva kot *Bog v nas*: »Božja ljubezen je izlita v naša srca po Duhu, ki nam je bil dan« (Rim 5,5). Božji Duh biva tako v srcih vseh vernih, ki deluje v notranjosti ljudi.

Ljubeči Bog se razodeva kot *Bog z nami*: »Živite v miru, pa bo Bog ljubezni in miru z vami« (2 Kor 13,11). Bog stopa z vernimi v ljubezensko skupnost in »hodi« z njimi po življenjskih poteh. V ljubezni je On Bog z nami in deluje z nami. Bog živi v daru svoje ljubezni po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu: »Milost Gospoda Jezusa Kristusa in ljubezen Boga in občestvo Svetega Duha z vami vsemi« (2 Kor 13,13).

Ljubeči Bog se razodeva kot *Bog pri nas*: »Ne poglavarstva, ne sedanjost ne prihodnost, ne moči, ne visokost, ne globokost ne kakršna koli druga stvar nas ne bo mogla ločiti od Božje ljubezni v Jezusu Kristusu, našem Gospodu« (Rim 8,39). Bog je vedno pri vernemu človeku in mu pomaga zoper sile zla. Zato verni lahko zaupa, da je Božja ljubezen močnejša kot zlo sveta in da ga nič ne more ločiti od Božje ljubezni, ki je v Jezusu Kristusu: »Kdo nas bo ločil od Kristusove ljubezni?« (Rim 8,35).

Bog, ki osebno deluje v zgodovini za odrešenje ljudi je iz ljubezni osebno angažiran. V svojem zavzemanju iz ljubezni za ljudi je Bog za nas, Bog v nas, Bog z nami in Bog pri nas.

### **10.2.3. Bog zvestobe**

Božjo zvestobo Pavel formulira čisto kratko: »Bog je zvest« (1 Kor 1,9; 1 Tes 5,24). Zvestoba se nanaša na zavezo s starim in novim Božjim ljudstvom. Bog je zvest svoji zavezi. Zvestoba velja tudi individualno. Bog je v svoji zvestobi posameznemu vernemu človeku blizu.

(1) *Bog ohranja zvestobo svoji zavezi.* Pavel je čutil v sebi napetost, ki je izhajala iz dejstva, da je prihajal iz stare zaveze in se je odločno predal oznanjevanju nove zaveze Boga s Cerkvijo.

Bog, po Pavlu, ni prelomil zaveze z izraelskim ljudstvom, čeprav mnogi niso vstopili v novo zavezo v Jezusu Kristusu: »Kaj zato, če nekateri niso verovali? Bo mar njihova nevera uničila Božjo zvestobo. Nikakor ne. Naj se rajši pokaže, da je Bog resničen« (Rim 3,3-4). Če Judje ne sprejmejo evangelija, je to za Pavla dejanska nezvestoba Bogu, a izvolitev izraelskega ljudstva ostane, ker so Božje obljube nepreklicne: »Glede na evangelij so sovražniki..., glede na izvolitev pa so ljubljene zaradi očetov; kajti Bog se ne kesa svojih milostnih darov in svojega poklica« (Rim 11,28). Izrael bi naj bil po Pavlu rešen na koncu časov. Bistvena pa je zaveza, ki jo je Bog sklenil s človeštvom v Jezusu Kristusu. Vsi smejo upati kljub stiskam, da zvesti Bog drži zvesto svojo novo zavezo in da vernim naklanja vztrajnost in stalnost. »On vas bo tudi do konca utrdil« (1 Kor 1,8), opogumlja Pavel svoje občestvo in to utemeljuje z Božjo zvestobo: »Zvest je Bog, ki vas je poklical v občestvo s svojim Sinom Jezusom Kristusom, našim Gospodom« (1 Kor 1,9). Zagotovilo Božje zvestobe je Božji Sin, ki je v Jezusu Kristusu izrekel svoj dokončni in zanesljivi DA Bog: »Saj Božji Sin Jezus Kristus... ni 'da' in hkrati 'ne'. V njem je samo 'da'« (2 Kor 1,19).

Bog v svoji zvestobi deluje kot brezpogojno zanesljivi Bog zaveze. V svoji želji po skupnosti je Bog Bog nepreklicne obljube in popolne zanesljivosti.

(2) *Zvesti Bog je blizu.* Kdor veruje v Boga, se lahko zanese na njegovo pomoč in vanj zaupa. Bog je v svoji zvestobi vernim blizu v vseh težavah in jim daruje vztrajnost, tolažbo in upanje.

Ker se morajo po Pavlovi realistični presoji tudi verni boriti s skušnjavami, to je, z nagnjenostjo k slabemu, potrebujejo posebno Božjo pomoč. Smejo pa popolnoma zaupati, da jim Bog stoji zvesto ob strani in jim zagotavlja gotovost in stanovitnost: »Bog je zvest in ne bo dopustil, da bi bili preizkušani čez svoje moči, ampak bo ob skušnjavi tudi omogočil izhod iz nje, da jo boste mogli prestati« (1 Kor 10,13). Posebno pa daje Bog moč, da se človek upre zlu: »Toda Gospod je zvest in vas bo utrdil in obvaroval pred hudobcem« (2 Tes 3,3).

Kakor vernim ni prizanešeno s skušnjavami, jim tudi ni s stiskami in trpljenjem. Vendar imajo verni - tako Pavel - v težavah življenja trdno oporo, ker vedo, da jim Bog v svoji zvestobi daje pomoč. Ko Bog iz usmiljenja daje oporo v stiski in trpljenju, tolaži. Zato mu je človek lahko hvaležen za tolažbo: »Hvaljen Bog, Oče našega Gospoda Jezusa Kristusa, Oče usmiljenja in Bog vse tolažbe, ki nas tolaži v vsaki naši nadlogi« (2 Kor 1,3-4).

Pomemben sad Božje tolažbe je pripravljenost, da se trpljenje, ki ga ni mogoče spremeniti, prenaša s potrpežljivostjo. Zato je Bog tudi »Bog potrpežljivosti in tolažbe« (Rim 15,5).

Božja zvestoba končno utemeljuje upanje na eshatološko rešitev, ki je v večnem življenju ali v deležnosti pri Božji slavi talp. Da se: »ponašamo z upanjem na Božjo slavo« (Rim 5,2). To upanje se uresničuje že v tem življenju, ko zagotavlja moč v preganjanju: »Upanje pa ne osramoti« (Rim 5,5). Pavel govori o Bogu upanja, po Svetem Duhu zagotavlja v odrešenje in tako že zdaj prinaša v srca vernih veselje in mir: »Bog upanja pa naj vas napolni z vsem veseljem in mirom v verovanju, da bi bili v moči Svetega Duha polni upanja« (Rim 15,13).

V svoji zvestobi se Bog kaže kot pomočnik. V svoji zvesti pomoči je Bog Bog potrpežljivosti, Bog tolažbe in Bog upanja.

## **11. BISTVO BOGA V JANEZOVI TEOLOGIJI**

Janez prinaša bistvene izpovedi o Bogu v Evangeliju in v Prvem pismu. Osrednjega pomena so: »Bog je duh« (Jn 4,24), »Bog je luč« (1 Jn 1,5) in »Bog je ljubezen« (1 Jn 4,8.16). Kategorije duh, luč in ljubezen prinašajo novo razumevanje v pojmovanje Boga.

### **11.1. Bog je duh**

#### **11.1.1. Bog kot Božji Duh po Janezovi razlagi**

(1) *Bog kot duh je transcendentna resničnost.* Kot duh je Bog transcendenten glede na prostor in dejavnost.

O prostorski transcendenci govori odlomek Jn 4,24. V pogovoru s Samarijanko ob Jakobovem studencu prihaja do izraza krajevna transcendenca. Ko žena govori o vprašanju češčenja Boga, izjavi: »Naši očetje so molili na tej gori, vi pa pravite, da je v Jezuzalemu kraj, kjer je treba moliti« (4,20). Jezusov odgovor je značilen: Bog ni vezan na noben bogoslužni (kulturni) kraj, Bog je povsod; Bog presega vsak prostor.

O presežni dejavnosti Boga govori Jezusov pogovor z Nikodemom. V prisposobi o »vetru« in »duhu« (ruah in pneuma) pravi Jezus: »Veter veje, kjer hoče; njegov glas slišiš, pa ne veš, odkod prihaja in kam gre« (Jn 3,8). Skrivnostno delovanje Božjega Duha je neposredno povezano s krstom, ki ustvarja notranjo prenovno človeka. Ob tem sozveni: Kot Duh je Bog neprijemljiv, neulovljiv v svojem delovanju. Bog je v svojem delovanju popolnoma svoboden; je transcendentna skrivnost in svoboda.

(2) *Bog kot duh je imanentna resničnost.* Božji Duh kot trajni Božji dar deluje v vernih ljudeh kot posvečevalna, ustvarjalna, razodevalna in pomagajoča moč.

Božji Duh obsega - po Janezu - vse, ki verujejo v Jezusa. Ta dar ki prihaja hkrati od Očeta in Sina, je Jezus najprej dal apostolom po vstajenju. Vstali je dihnil v zbrane apostole ob prikazovanju in jim podaril Svetega Duha z besedami: »Prejmite Svetega Duha« (Jn 20,22).

Zdaj Božji Duh deluje v vernih po krstu kot *posvečevalna moč*, ki jih notranje posvečuje, ko jih preraja in jim omogoča vstop v Božje kraljestvo: »Če se kdo ne rodi iz vode in Duha, ne more priti v Božje kraljestvo« (Jn 3,5).

Po krstu deluje Duh v vernikih kot *ustvarjalna moč*, ki jih notranje spreminja in jim daje delež večnega življenja: »Duh je, ki oživlja« (Jn 6,63).

Božji Duh deluje v vernikih kot *pomagajoča moč* tako, da ostaja trajna notranja pomoč: »Jaz pa bom prosil Očeta in dal vam bo drugega Tolažnika (Pomočnika)« (Jn 14,16).

Božji duh deluje v vernikih kot *razodevajoča moč* s tem, ko kot Duh resnice dopolnjuje Jezusovo razodetje: »Ko pa pride on, Duh resnice, vas bo uvedel v vsoto resnice« (Jn 16,13). Duh bo dopolnjeval Jezusovo razodetje tako, da bo vernim odpiral razumevanje za Jezusovo osebo in njegovo delo: »Tolažnik pa, Sveti Duh, ki ga bo Oče poslal v mojem imenu, on vas bo učil vsega in spomnil vsega, kar sem vam povedal« (Jn 14,26).

### 11.1.2. Bog kot Duh v sistematičnem razmisleku

Med bistvene izpovedi o Bogu pri Janezu lahko štejemo izjavo »Bog je duh« . O Bogu kot Duhu lahko govorimo v analogiji iz izkustva s človeškim duhom. Iz fenomenologije človeškega duha lahko analogno govorimo o Bogu kot duhu. Strnjena izjava »Bog je duh« vsebuje odločilno karakteristiko Boga: Bog je skrita resničnost; Bog je vsepovsod pričujoča

resničnost; Bog presega vsako zemeljsko stvarnost; Bog je oseben. Spet gre za eksistenco, prezenco, imanenco, transcendenco in osebnost Boga.

(1) *Bog kot Duh je skrita resničnost.* O človekovem duhu ugotavljamo, da je neviden, dojemljiv le skozi njegovo dejavnost. Človekova sposobnost spoznavanja in hotenja je očiten izraz duhovne resničnosti. Nekaj podobnega izražajo Janezove prisposode o vetru in duhu. Veter ni neposredno viden, lahko pa ga izkusimo npr. v obliki viharja.

V analognem pomenu lahko govorimo o Bogu kot duhu, ki je neviden, a je resničnost, realnost. K bistvu Boga kot Duha sodi ta nevidnost in realnost, ki stojita v napetosti. Bog je resnična, a skrita resničnost.

Božja skrita eksistenca je za vero pomembna lastnost Boga tako na zunaj kot na znotraj. Od zunaj velja: tajitev Boga ni utemeljena, saj se opira na argument, da še nihče Boga nikoli ni videl. Enako velja za izkustvo s človeškim duhom: nevidnost še ne pomeni nerealnosti. Zaključek, »česar ni mogoče videti, ne biva«, se izkaže za zgrešenega. Saj je že v zemeljskem obsegu marsikaj nevidno, pa vendar biva. Vera v eksistenco Boga je kljub nevidnosti za razum popolnoma legitimna.

Za notranje področje pa je uvid, da je Bog nevidna, a realna resničnost, zagotovilo eksistencialne vere. Potrjeno je bistvo vere: »Je pa vera ... zagotovilo stvari, ki jih ne vidimo« (Heb 11,1). Težava, ki jo nosi vera v sebi zaradi skritosti Boga, je s tem premagana. Zavest, da je skritost bistvo Boga, in da je Bog kljub temu pristna resničnost, krepi smiselno vere.

(2) *Bog kot Duh je vsepovsod navzoča resničnost.* Za človekov duh velja, da je nevidna notranja moč, ki kot spoznanje in hotenje sodeluje v vseh specifično človeških dejanjih in je tako prisoten v vsem človekovem življenju. Nekaj podobnega velja za fizični fenomen, kot je zrak. Zrak je po naših izkušnjah nevidna, vsepovsod navzoča resničnost; je ljudem življenjsko potrebna resničnost.

V analogiji z Bogom kot duhom to pomeni: Kakor človekov duh sodeluje v vseh dejanjih, tako je Bog kot Duh notranja moč, ki je navzoč povsod, v celotnem svetu. Ta Božja vsepovsodnost je primerljiva z Božjo ustvarjalnostjo. Bog je z enim dejem (aktom) vse ustvaril in njegov duh vse prešinja.

Za vero Božja vsepovsodnost pomeni sledeče: Ker je Bog vsepovsod, je vsem ljudem blizu, je življenjski fluid: »V njem živimo, se gibljemo in smo« (Apd 17,28). Versko prepričanje o Božji bližini, ki vse objema, daje vernemu zavest skritosti, zavarovanosti v Bogu.

(3) *Bog kot Duh deluje imanentno v zemeljskih resničnostih.* Človekov duh deluje s svojim spoznanjem in hotenjem kot ustvarjalna in ohranjevalna moč. Vzpodbuja človeka k dejavnosti, da ustvarja novo ali da obstoječe ohranja.

Če to v analognem smislu prenesemo na Boga, lahko rečemo: Kakor je človekov duh ustvarjalno in ohranjevalno dejaven v omejenem prostoru, tako je Bog kot neskončni duh na brezmejni način ustvarjalno in ohranjevalno. Bog kot univerzalna ustvarjalna moč je izvir vsega novega in ohranjevalec vsega, kar je v svetu.

Imanentna določenost Boga je pomembna za eksistencialno vero. Ker je Bog dejaven, ko vse ustvarja in ohranja, spodbuja verne, da so sami ustvarjalni in ohranjevalni. Iz zavesti, da je Bog živi stvarnik v svetu, dobivajo verni prvinsko veselje do življenja in vztrajnost v življenju.

(4) *Bog kot Duh presega vsako zemeljsko resničnost.* Za človekovega duha je značilno, da je v svojem spoznavanju in hotenju odprt v neskončnost. Hoče vedno več vedeti in z vedno več razpolagati. Tako razodeva hrepenenje po neskončnem, preko prostora in časa.

Analogno z Bogom to izkustvo pomeni: To kamor človekov duh teži, ta neskončnost v katero je odprt, je v Bogu uresničena stvarnost. Bog je Neskončnost. S svojim neskončnim bistvom presega Bog vse, kar obstaja, prostor in čas.

Za vero pomeni ta transcendenca naslednje: Bog, ki presega vse, kar se predstavlja v času in prostoru, je Nedojemljivi, Neizmerno veliki Bog. Verniku se tako razodeva kot tremendum, kot neskončno vzvišena resničnost, ki vzbuja grozo in strah.

(5) *Bog kot duh je osebna resničnost.* Človeški duh v fenomenologiji razuma in svobode, samozavesti in samodoločitve tvori (konstituira) človeka kot osebo. Za človeško osebo je bistveno - značilno, da obstaja sama v sebi (samostat) ter stopa v odnose navzven, biva kot jaz in biva v odnosu do ti.

V analogiji z Bogom to pomeni: Kakor človekov duh konstituira osebo, tako je Bog kot duh oseba. Bog je neskončen razum in neskončna svoboda, je neskončna samostat in neskončen odnos, neskončen jaz in neskončen ti.

Da je Bog oseba, pomeni za vero sledeče: Bog kot oseba je v razmerju do človeka v odnosu jaz - ti; Človek lahko nagovori Boga kot Ti in ga ljubi. Kot neskončna oseba ostaja Bog s človekom v neskončnem, neprekinjenem odnosu: Bog je vernemu človeku neskončen, to je neizčrpen, neizmerno osrečujoči Ti.

## 11.2. Bog je luč

V prvem Janezovem pismu beremo: »To pa je oznanilo, ki smo ga slišali od njega in vam ga oznanjamo: Bog je luč in v njem ni nobene teme« (1 Jn 1,5). Kaj pomeni ta luč?

### 11.2.1. Bog je luč po Janezovi razlagi

Janezova izpoved »Bog je luč« je povezana s kontrastnim poljem luč - tema. Eksegetske raziskave so prišle do domneve, da gre za konstruktivno soočanje z gnostičnimi krivoverstvi. V gnozi si stojita luč in tema nasproti kot praprincipa dobrega in slabega, kot temelj ontološkega dualizma. Janezova uporaba pojma luč in tema pa se bistveno loči od gnostičnega ontološkega dualizma, saj gre za religiozno etični dualizem odločanja. Človek se mora odločiti v veri za Boga, saj z vero lahko premaguje moč zla.

Vsebinsko je Bog luč v nasprotju s temo. V tej zvezi loči Janez tri nasprotne pare: Bog je popolno dobro v nasprotju z zlom; Bog je resnica v nasprotju z lažjo; Bog je popolno življenje v nasprotju s smrtjo. Z Bogom, ki je luč so povezane svetle moči dobrega, resnice in življenja.

Te lastnosti Boga posreduje Janez vedno kristološko. V Jezusu Kristusu srečamo Boga osebno: »Jaz sem luč sveta« (Jn 8,12). Jezus Kristus je torej Božja luč, ki je prišla na svet, da bi verne rešila moči teme: »Prišel sem kot luč na svet, da nihče, ki veruje vame, ne ostane v temi« (Jn 12,46). Jezus uteleša pozitivne moči dobrega, resnice in življenja, da bi premagal temne sile zla, laži in smrti: » Jaz sem pot, resnica in življenje« (Jn 14,6).

Vsak človek, ki sprejme Jezusa Kristusa z vero, je otrok luči: »Verujte v luč, da postanete sonovi luči« (Jn 12,36). Otroci luči morajo živeti »kot otroci luči« (1 Jn 1,7), to pomeni, v vsakdanjem življenju morajo uresničiti svetle vrednote Boga. Kaj to pomeni?

(1) *Bog kot luč je popolno dobro* (v nasprotju z zlom). Pojem luči vsebuje svetlo moč dobrega. Bog je kot luč Dobrota in to v brezmejni popolnosti. Bog je popolna odsotnost teme zla. Ta razsežnost se je razodela v Jezusu Kristusu. Jezus je Božji Sin, ki ga je Oče poslal na svet da bi ljudem pokazal dobroto Boga in hkrati pot do dobrega delovanja. Toda mnogi ljudje se pustijo vladati temnim silam greha in nevere: »Luč (je) prišla na svet in so ljudje bolj ljubili temo kakor luč, kajti njihova dela so bila hudobna« (Jn 3,19).

Tisti pa, ki v Jezusa verujejo, so ožarjeni z njegovo lučjo in si prizadevajo delati v smislu dobrega Boga. Bistveno dobro je spolnjevanje Jezusove nove zapovedi, zapovedi ljubezni: »Kdor svojega brata ljubi, ostane v luči« (1 Jn 2,10).

(2) *Bog kot luč je popolna resnica* (v nasprotju z lažjo). Drugi vidik pojma luč pri Janezu vsebuje moč resnice. Tako je Bog kot luč resnica in sicer v brezmejni polnosti. Bog je prost teme laži.

Tudi ta razsežnost se razodeva v Jezusu Kristusu. Jezus je kot Božji Sin poslan od Očeta, da bi ljudem razodel resnico, to je, po bibličnem pojmovanju Božjo zvestobo in zaupanje. V Jezusu žari prava resničnost Boga, toda mnogi ljudje so tako zaslepljeni, da Božje resnice ne spoznajo in je ne priznajo: »Resnična luč, ki razsvetljuje vsakega človeka, je prihajala na svet... bila je na svetu ..., a svet je ni spoznal« (Jn 1,9-10).

Tisti, ki v Jezusa verujejo, so prevzeti z njegovo resnico in si prizadevajo delati po resnici to je, ravnati kakor Bog: »Kdor pa se ravna po resnici, pride k luči, da se razkaže, da so njegova dela narejena v Bogu« (Jn 3,21). V življenju iz luči resnice se uresniči pravo občestvo med Bogom in ljudmi.

(3) *Bog kot luč je popolno življenje* (v nasprotju s smrtjo).

Tretji vidik pojma luč pri Janezu obsega svetlo moč življenja. Bog je luč življenja in sicer kot neskončno, večno življenje; Bog je popolnoma prost teme smrti.

Jezus Kristus, Božji Sin je to razsežnost razodel konkretno. Božji Sin je poslan na svet, da ljudem odpre Božje življenje kot večno življenje. V Jezusu je večna Beseda postala človek, da bi ljudem podaril delež večnega Božjega življenja: »V njem je bilo življenje in življenje je bilo luč ljudi« (Jn 1,4).

Vsak, ki se v veri oklene Jezusa, stopa iz temine smrti in vstopa v območje življenja: »Jaz sem luč sveta. Kdor hodi za menoj, ne bo hodil v temi, temveč bo imel luč življenja« (Jn 8,12). Vera v Jezusa kot luč sveta naklanja vernim najvišji dar odrešenja, večno življenje: »Kdor veruje v Sina, ima večno življenje« (Jn 3,36).

### 11.2.2. Bog kot luč v sistematičnem razmisleku

Izhodišče za sistematično razmišljanje o izpovedi »Bog je luč« naj služi, naše izkustvo z materialno resničnostjo luči. Analogno jo bomo prenesli na Boga. Pri tem se zavedamo, da nam analogije iz materialnega sveta kažejo še večjo nepodobnost z Bogom kot analogije iz osebnega področja.



Podoba luči npr. sonca je lahko analogija za Boga v treh razsežnostih: Bog kot luč je nedostopna skrivnost; je neizčrpni vir vsega življenja; je neskončna resnica, dobrota in lepota. Kaj to pomeni v podrobnostih?

(1) *Bog kot luč je nedostopna skrivnost.* O soncu velja, da nihče ne more vanj gledati sredi dneva s prostim očesom, ne da bi oslepel, da noben človek ne more segati v žerjavico, ne da bi se opekel ali zgorel.

Analogno velja za Boga kot luč: Kakor naravno oko ne more gledati v polnost sonca, tako ne more oko razuma gledati Boga. Kakor je sončna krogla za človeka nedostopna, tako ne more človek s svojim spoznanjem prodreti v notranje bistvo Boga. Nova zaveza to izrazi v formuli: Bog »biva v nedostopni luči« (1 Tim 6,16). V SZ pravi Bog Mojzesu, ki hoče gledati Božje obličje: »Mojega obličja ne moreš videti, kajti noben človek me ne more videti in ostati živ... me boš videl v hrbet« (2 Mz 3,20.23).

Za možnosti in meje človeškega spoznanja Boga torej velja: Boga je mogoče spoznati le v posrednem izkustvu; nikoli ga ni mogoče zajeti naravnost. Bog je navzoč kot svetla skrivnost, toda ostaja nevidna in nedostopna skrivnost.

(2) *Bog kot luč je neizčrpen vir življenja.* Brez sončne svetlobe, toplote in moči sonca na zemlji ne bi bilo nič živega. Sončna svetloba je torej izvir življenja in ohranjevalka življenja.

Analogno velja za Boga: Podobno kakor je sonce v svojem nevidnem notranjem procesu pogoj in ohranjevalec življenja, tako je tudi Bog stvarnik in ohranjevalec celega sveta. Kakor je sonce darujoč in v sebi strnjen vir svetlobe in življenja, tako je Bog polnost življenja in ostaja v sebi celovita resničnost. Bog je neizčrpen vir vsega življenja; v svoji transcendenci je življenje brez začetka in konca, je večno življenje.

Za vero ima to naslednji pomen: Ljudje se morajo zavedati, da vse življenje končno prihaja od Boga, da je vse, tudi osebno življenje, odvisno od Boga. V človeku naj bi obstajalo temeljno občutje odvisnosti od Boga in iz tega izvirajoče življenjske naravnosti (drže): hvaležnost za življenje in spoštovanje do življenja.

(3) *Bog kot luč je neskončna resnica, dobrota in lepota.* Sončna svetloba omogoča, da lahko gledamo stvari, daje prijetno toploto in sijaj barv. Z velikim analognim skokom lahko izvedemo: Bog je neskončna resnica, dobrota in lepota.

*Bog je neskončna resnica:* Kakor sonce omogoča, da s čuti odkrivamo resnico o stvareh, tako analogno Bog kot luč omogoča, da notranje spoznavamo resnico, ker je Bog resnica sama. Bog izključuje omejenost resnice. Bog je prost temine zmote in prevare; je prost

od teme neznanja. Bog ni omejen v spoznanju. Pozitivno se to glasi: Bog je najbolj čista, jasna, brezpogojna resnica in resnicoljubnost; Bog je polnost spoznanja in vsevednosti.

Bog kot luč je neskončna dobrota: Kakor sonce s svojo toploto prijetno deluje in povzroča dobro, tako je analogno Bog izvir vseh dobrot in vsega dobrega, Bog je dobrota. V svoji neskončnosti je neskončna dobrota. Bog izključuje vsako omejenost v dobrem. Bog je prost temine krivice in krivičnosti; v njem ni zla, in ne omejenosti v dajanju dobrega. Pozitivno to pomeni: Bog je najvišje dobro, brezmejna popolnost; Bog je polnost dobrega.

Bog je neskončna lepota: Kakor sonce izvabi čudovite barve stvari, tako je analogno Bog kot luč izvir vse očarljive lepote. Bog je lepota sama. Neskončni Bog je neskončna lepota. V njegovi neskončni lepoti ni nobene omejitve lepote. Bog je prost od temin ostudnosti; v njem ni nič odvratnega, ni omejenosti sijaja in privlačnosti. Pozitivno to pomeni: Bog je blesteča in brezpogojna lepota, čudovitost; Bog je očarljiv (fascinanten), Bog je polnost čarobnega in sreče.

Iz vsega povedanega sledi za vero: Vernemu je podarjeno občestvo z Bogom luči, resnice, dobrote in lepote. Če se kristjani zavedajo in sprejmejo ta dar ter živijo kot otroci luči, so resnični, resnicoljubni, dobri in veseli ljudje.

### **11.3. Bog je ljubezen**

Prvo Janezovo pismo prinaša strnjen stavek: »Bog je ljubezen« (4,8.16). Ta izpoved je najbolj posrečena kratka formula v NZ o bistvu bibličnega Boga. To je vrh višine in najgloblja globina, najtesnejša strnjenost bibličnega pojma in razumevanja Boga. Kaj pomeni Bog je ljubezen v kontekstu Janezove teologije?

#### **11.2.1. Bog ljubezen, kot ga razume Janez**

V povedi »Bog je ljubezen« je jedro, stičišče in zbirališče Janezovega oznanila o Bogu. Ljubezen je po Janezu bistveno določilo Boga. Ob tem lahko naštejemo tri razsežnosti te izpovedi: Božja ljubezen je darujoča ljubezen; Božja ljubezen je usmiljena ljubezen; Božja ljubezen je najtesnejša skupnost z ljudmi.

(1) *Bog je ljubezen, ki vse podarja.* Božja ljubezen se razodeva v delovanju skozi zgodovino. Iz ljubezni se Bog sam poda, stopa v zgodovino tako, da pošlje svojega Sina:

»Božja ljubezen do nas se je razodela tako, da je Bog poslal v svet svojega edinorojenega Sina« (1 Jn 4,9). Najvišjo stopnjo je ta ljubezen dosegla, ko je Bog poslal svojega Sina v smrt na križu; cilj tega samodarovanja in darovanja življenja Božjega Sina je darovanje odrešenja in večnega življenja: »Bog je namreč svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak bi imel večno življenje« (Jn 3,16).

Ker torej Bog iz svoje neskončnosti stopa v končni svet, ker se osebno v svojem Sinu podarja ljudem, ker jim naklanja najvišjo dobrino, večno življenje, lahko Boga imenujemo Ljubezen, ki vse podarja.

2) *Bog je usmiljena in odrešujoča ljubezen.* Iz usmiljenja do sveta posega Bog v zgodovino. Motiv, zaradi katerega je bil Božji Sin poslan na svet, je odrešenje: »In mi smo ga gledali, zato pričujemo, da je Oče poslal Sina za odrešenika sveta« (1 Jn 4, 14). Bog je samoiniciativno - brez sodelovanja človeka posegel v svet, da bi ga rešil. Iz vnaprejšnje ljubezni je Bog osvobodil ljudi iz zapadlosti v moč greha in sicer tako, da je poslal svojega Sina v spravo za grehe ljudi: »Ljubezen je v tem - ne v tem, da bi bili mi vzljubili Boga. On nas je vzljubil in poslal svojega Sina v spravno daritev za naše grehe« (1 Jn 4,10).

V spravnem delu svojega Sina deluje Bog iz usmiljenja, ki ne velja le za člane krščanskih občestev, ampak za ves svet, za vse človeštvo: »On je namreč spravna daritev za naše grehe, pa ne le za naše, temveč tudi za ves svet« (1 Jn 2,2). Bog torej deluje v svojem Sinu iz usmiljene in rešenjske ljubezni. Božja ljubezen je univerzalna, vseobsegajoča.

(3) *Bog kot ljubezen je ljubeče občestvo z ljudmi.* V svoji ljubezni Bog daje ljudem na zemlji svojo tesno bližino in v izpolnitvi popolno pričujočnost.

Vsi, ki ljubijo Jezusa in sočloveka v tem življenju, smejo imeti gotovost, da je Bog v njihovih srcih trajno navzoč. Posledica tega je življenje pa Jezusovih zapovedih, posebno po njegovi zapovedi ljubezni. Tisti, ki uresničujejo v svojem življenju ljubezen na tak način, so gotovi, da je poveljani Jezus in njegov nebeški Oče v njih: »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). S tistimi, ki živijo v ljubezni s soljudmi, Bog ljubezni ustvarja najtesnejše občestvo: »Bog je ljubezen in kdor ostane v ljubezni, ostane v Bogu in Bog ostane v njem« ali po novem prevodu: »Bog je ljubezen, zat tisti, ki živi v ljubezni, živi v Bogu in Bog živi v njem«(1 Jn 4,16).

Verni in ljubeči ljudje po notranji prisotnosti Boga ohranjajo življenjsko (bitno) občestvo z Bogom; ti so Božji otroci: »Poglejte, kakšno ljubezen nam je skazal Oče, da se imenujemo in smo Božji otroci« (1 Jn 3,1). Toda Božje otroštvo je šele začetek. V eshatološki

dopolnitvi bo Bog, ki je ljubezen, podaril popolno in neskončno osrečujoče občestvo: »Ljubi, zdaj smo Božji otroci; ni pa še razodeto, kaj bomo. Vemo pa, da mu bomo podobni, ko se bo razodel, ker ga bomo gledali takšnega, kakršen je« (1 Jn 3,2).

### 11.3.2. Bog ljubezen v sistematičnem premisleku

Izhodišče za sistematično refleksijo naj bo izkustvo ljubezni na različnih človeških področjih.

Glavna področja človeške ljubezni so agape, filia in eros (v grškem izrazoslovju) ter caritas, amicitia, amor (po latinsko). Ljubezen je torej več kot spolna resničnost, na kar se često zožuje. O pomenu ljubezni kot nadspolne resničnosti za pojmovanje Boga, smo govorili v zvezi z Bogom Očetom.

V zvezi z izrazom »Bog je ljubezen« navedimo štiri razsežnosti: Bog kot ljubezen je odnos; Bog je darujoča se resničnost; Bog je zahtevna resničnost; Bog kot ljubezen je osrečujoča resničnost.

(1) *Bog kot ljubezen je odnos.* Za človeško ljubezen velja, da je po svojem bistvu odnos. Če to analogno prenesemo na Boga, lahko rečemo, Bog je odnos do sveta in do ljudi: Bog je ljubeči subjekt in Drugi; Bog je odnos v samem sebi.

Bog, ki je odnos, ima v zgodovini razmerje s svetom in ljudmi. Ker je bistvo vsake ljubezni, z vidika odnosa, samopreseganje v nekaj drugega, sodi k notranji možnosti Boga kot ljubezni, da lahko ustvarja in vzpostavlja odnose navzven, da se lahko presega. V tem je utemeljena starozavezna vera, da je Bog ustvaril svet in deluje odrešenjsko v zgodovini človeštva. Božja ljubezen in prijateljstvo do človeka v zgodovini, njegov odnos do sveta so nazadnje izraz njegove ljubezni kot odnosa. Razlika med človeško in Božjo ljubeznijo je seveda temeljno dejstvo, da Bog vzpostavlja odnos iz svoje polnosti, človek pa iz potrebe po dopolnitvi. V svobodi in ljubezni je Bog iz svoje polnosti ustvaril svet in ljudi. Ljudi in svet kot drugo resničnost s katero živi skozi zgodovino v ljubečem odnosu.

Ker je Bog odnos ljubezni, je tudi subjekt, Drugi. Je ljubeči Jaz in Ti. Ker je vsaka ljubezen osebni odnos med dvema subjektoma, ki si stojita nasproti kot jaz in ti, pripada k bistvu Boga ljubezni, da živi z ljudmi v odnosu osebnega partnerstva kot Jaz in Ti. Gotovo je treba tudi tu opozoriti na bistveno razliko med človeškim in Božjim partnerskim odnosom. Odnos med Bogom in človekom ni partnerski odnos dveh, ki sta na isti ravni; gre za odnos, ki je Božji dar med neskončnim in končnim, med neskončno in končno ljubeznijo. Človek mora

ta odnos Boga ljubezni sprejeti v spoštovanju. In najbolj odgovarjajoča oblika sprejetja je molitev.

Ker je Bog ljubezni odnos, je to temelj za to, da je Bog tudi v svoji notranjosti, v samem sebi odnos. In ker je vsaka ljubezen odnos med osebami, je notranje bistvo Boga ljubezni, da v samem sebi ni sam, da je v sebi občestvo oseb. V tem je utemeljena analogija za krščansko razumevanje Trojice. Klasično definicijo, da je Bog enega bistva v treh osebah, ki se je dokončno izoblikovala v 4. stol., je mogoče osvetliti iz tega osnovnega spoznanja, da je Bog ljubezen. Zato ker je ljubezen skupnosti oseb, je Bog občestvo oseb. To analogijo bomo podrobno obdelali v poglavju o Trojici.

(2) *Bog kot ljubezen je darujoča se resničnost.* Za človeško ljubezen je bistveno, da se izraža v darovanju. Če to analogno prenesemo na Boga lahko rečemo: Bog podarja človeku svojo naklonjenost, sam sebe; Bog podarja človeku svoje varstvo; Bog naklanja človeku svojo pomoč.

Kakor je bistvo človeške ljubezni v naklonjenosti do sočloveka, je bistvo Boga ljubezni, da je naklonjen do ljudi. Bog svojo naklonjenost razodeva v velikih Božjih delih zgodovine, o katerih pričata Stara in Nova zaveza. Bog podarja svojo zavezo, ki jo potem, ko so jo ljudje prelomili, vedno znova obnavlja, nazadnje in dokončno s poslanstvom svojega Sina. V svojem Sinu Jezusu Kristusu je Bog pokazal največjo mero svoje ljubeče naklonjenosti. Za rešenje ljudi se je Božji Sin izničil in daroval do smrti, smrti na križu.

Kakor se trajna človeška ljubezen razodeva s tem, da sočloveku daruje varnost, tako je bistvo Boga ljubezni, da daruje ljudem varnost in gotovost. Bog daruje ljudem vseobsegajočo trdno in trajno varnost. V svoji previdnosti Bog ljubezni nosi in drži ves svet ter zanj skrbi. Bog daje posebno vsakemu človeku temeljno varnost, ker vsako osebo jemlje v njeni enkratnosti in jo sprejema tudi ko ji usmiljeno odpušča njene prestopke.

Kakor se človeška ljubezen izraža v medsebojni pomoči, tako tudi Bog kot ljubezen naklanja pomoč v težavah in stiskah. Največji dar ljubeče Božje pomoči ljudem je odrešilno delo njegovega Sina, ko osvobaja iz stiske zla, smrti, ki so ji nemočno izpostavljeni. Sveti Duh nadaljuje skozi čas odrešitjsko delo Jezusa Kristusa kot pomočnik v srcih vernih; kot notranja luč in moč pomaga Sveti Duh v stiskah in težavah življenja.

(3) *Bog kot ljubezen je zahteven.* Ljubezen med ljudmi je zahtevna. Analogno tudi Bog kot ljubezen zahteva od človeka, da se naravna popolnoma nanj. Od verujočih terja spreobrnjenje to je, da se vedno odvrta od slabega vsake vrste in se obračajo k dobremu. Bog zahteva od človeka, da se odvrta od vsega, kar ga loči od Boga. Dalje Bog zahteva, da

se človek obrača k vsemu, kar krepi občestvo med človekom in Bogom; konkretno pomeni to, obračati se k dobremu vsake vrste.

Medsebojna človeška ljubezen, katere idealni izraz je zakonska skupnost moža in žene v svoji zahtevi po najglobljem predajanju, je analogno podoba bistva Boga ljubezni, ki v svoji zavezi s človeštvom zahteva najglobljo predanost njemu. Ljudje, ki veruje v Boga, so poklicani k brezmejni odprtosti za Boga in brezpogojnemu zaupanju vanj. Bog terja temeljno odločitev (opcijo) zanj, ki naj zavzema vse razsežnosti življenja. Bog zahteva iz ljubezni, da ljudje uravnajo svoje življenje po njegovi volji, da bi bili deležni lastnega odrešenja; ljudje naj izpolnjujejo Božje zapovedi kot smerokaze, ki vodijo v odrešenje; v vsem naj ravnajo iz ljubezni.

(4) *Bog kot ljubezen je osrečujoča resničnost.* Iz človeškega izkustva je znano, da vsaka ljubezen hoče sočloveku dobro, da hoče sočloveka osrečiti. Analogno velja tudi za Boga ljubezni: Bog hoče celotno srečo vseh ljudi; Bog hoče večno srečo za vse ljudi.

Kakor je človeška ljubezen naravnana na izkazovanje dobrega na vseh področjih življenja, tako je tudi bistvo Božje ljubezni, da hoče celotno srečo človeka, to je odrešenje človeka. Po pričevanju celotnega SP hoče Bog blagor vsega človeka, tako telesni, duševni in duhovni blagor, kakor blagor v in po skupnosti. V svoji brezmejni ljubezni se Bog ne omejuje na nekaj ljudi, ampak hoče srečo vseh.

Kakor je ljubezen v svoj idealni zakonski obliki med možem in ženo naravnana na trajno življenjsko skupnost in jo vedno znova osrečuje, hoče Božja ljubezen v svoji neskončnosti podariti vernemu večno srečo. Hrepenenje vsake velike ljubezni med možem in ženo je, da bi brez krajevnih in časovnih omejitev skupaj prišla v večno srečo. To hrepenenje se zaradi bivanjske omejenosti človeka v tem zemeljskem življenju ne more uresničiti, vendar je to slutnja tiste sreče, ki jo brezmejna Božja ljubezen hoče podariti vernim v eshatološki izpolnitvi. Bog kot večna ljubezen daje popolnemu človeku večno srečo v občestvu z njim in z drugimi. Za dopolnitev torej velja: Večna Božja ljubezen daruje večno življenje.

## 12. SVETOPISEMSKE OSNOVE NAUKA O TROEDINEM BOGU

Odločilno razodetje o Bogu kot Očetu, Sinu in Svetem Duhu v njihovi edinosti ali Trojici prinaša SP in to NZ. Seveda tudi v NZ ne najdemo sistematičnega nauka o Trojici, ta se v tej reflektirani obliki dokončno oblikuje šele v 3. in 4. stol. Osnove trinitaričnega nauka

so v NZ dane z izkustvom Jezusa Kristusa. Bog deluje kot Oče, Sin in Sveti Duh v zgodovini za odrešenje ljudi. Zato je Bog resničnost Očeta, Sina in Duha. Takšno je neposredno trinitarično razumevanje Boga v NZ.

Na tej osnovi so pozneje skušali v teoretičnih pojmih odgovarjati na vprašanja: Kakšen je odnos med enostjo in trojnostjo v Bogu, Trojici? Kako se ločijo tri osebe Oče, Sin in Sv. Duh med seboj?

Klasična definicija spoznanja teh odgovorov se glasi: Troedini Bog biva kot eno bistvo v treh osebah. Pomembno vlogo ima razlikovanje med imanentno in transcendentno ali med notranjo in odrešensko Trojico. Ko govorimo o imanentni Trojici, mislimo na notranjo Trojico, Trojico v sami sebi, ali natančneje na ontološko, metafizično Trojico. Pri odrešenski Trojici pa mislimo na delovanje Boga navzven, v svet, to je tako imenovana funkcionalna troedinost Boga.

## **12.1. Starozavezni nastavki**

Čeprav je razodetje troedinega Boga očitno šele v NZ, je vedno obstajalo vprašanje, če ni morda na nek način prisotno tudi v SZ.

Danes v dogmatiki obstaja soglasje, da SZ zagovarja strogi monoteizem, ki se uveljavlja vse do Jezusa Kristusa. Starozavezno razodetje tvori osnovo za enost Boga v novozaveznem razodevanju Boga kot Očeta, Sina in Duha. To pomeni, da SZ v svojem kontekstu ne pozna trinitaričnega pojma o Bogu. Tega vidika tudi ni potrebno izvajati iz SZ. Kolikor danes iz novozaveznih perspektiv poskušamo najti sledi za trinitaričnost Boga v SZ, velja naslednja jasna ugotovitev: V SZ lahko najdemo le nekatera izhodišča za trinitaričnost Boga v NZ.

V tem smislu so cerkveni očetje interpretirali npr.: množinsko samoimenovanje Boga (npr. 1 Mz 1,26: »Naredimo človeka« ); prikazen Boga Abrahamu v podobi treh mož (1 Mz 18, ki so pozneje prikazani v obliki ikone); trikrat Sveti serafinov (Iz 6,3) ali podoba Jahvejevega angela (2 Mz 14,19: Jahvejev angel kot spremljevalec Izraelcev skozi puščavo).

### **12.1.1. Beseda, modrost in duh kot bistvene moči Božjega delovanja**

SZ ne daje osnove za trinitaričnost pač pa ponuja nekatere sledi, ko personificira bistvene moči Božjega delovanja npr. Beseda, Modrost in Duh, ki v NZ postanejo osnova za trinitarično razumevanje Boga.

#### **12.1.1.1. Božja beseda kot izraz Božjega bistva**

V SZ ima Božja beseda zelo pomembno vlogo pri razumevanju Boga. Božja beseda razodeva Boga, je razodetna Beseda (»Tako govori Gospod« ), je Beseda zaveze (»Jaz bom vaš Bog« ), je napotilo (kot »deset besed« - zapovedi Dekaloga), predvsem pa dinamična moč. V slikovitih personifikacijah izraža dinamična moč Besede bistvo Boga.

Božja Beseda ima v SZ ustvarjalno moč. Z močjo Besede je Bog ustvaril vse stvarstvo. Modrostna literatura izraža to izrecno: »Na Gospodove besede so nastala njegova dela« (Sir 42,15) vsa Gospodova dela. Bog je »vse naredil s svojo besedo« (Mdr 9,1).

Božja Beseda ima zdravilno moč: »Zakaj ozdravila jih nista ne zelišča ne obkladek, marveč tvoja beseda Gospod« (Mdr 16,12); pa tudi sodno in uničujočo moč: »(Je) tvoja vsemogočna beseda iz nebes, s kraljevskega prestola kakor srepogled bojevnik poletela v sredo pogubi izročene dežele« (Mdr 18,15).

#### **12.1.1.2. Božja modrost kot izraz Božjega bistva**

V SZ je modrost prikazana ne le kot najvišja človekova dejavnost in življenjska vrednota, ampak kot silna čudovita Božja dejavnost. Modrost je personificirana do take mere, da nastopa kot neki drugi enakega Božjega bistva.

Modrost nastopa kot preeksistenten srednik stvarjenja. Modrost je kot pred vsemi časi ustvarjena, urejevalna moč v dejanju stvarjenja: »Gospod me je imel v začetku svojih poti, pred svojimi pradavnimi deli. Bila sem zasnovana od vekomaj, od začetka, preden je bila zemlja. Ko je pripravljajl nebo, sem bila tam, ko je zarisoval obzorje nad pravodovjem« (Prg 8,22-23.27). Strnjeno: »Gospod je z modrostjo postavil zemljo, z razumnostjo utrdil nebo« (Prg 3,19).

Modrost je močno personificirana kot moč, ki deluje ob Bogu. Pri stvarjenju se igra poleg Boga. »...Ko je zarisoval temelje zemlje, sem kot njegov ljubljencek bila ob njem, se veselila dan za dnem, se ves čas igrala pred njim« (Prg 8,29-30). Modrost prestoluje personificirana poleg Boga, da daje ljudem delež svoje moči: »Daj mi modrost, ki zraven tebe sedi na prestolu« (Mdr 9,4).



Modrost je popoln odsev Božjega bistva, to je Božje moči, slave, popolnosti: »Ona je namreč dih Božje moči, izžarevanje veličastva Vladarja vsega, zato se vanjo ne more prikrasti nič nečistega. Ona je odsev večne Luči, čisto ogledalo Božjega delovanja, podoba njegove dobrote« (Mdr 7,25-26).

### 12.1.1.3. Božji Duh kot izraz Božjega bistva

Duh v SZ izraža mnogovrstno Božjo dejavnost. Božji Duh deluje kot ustvarjalna in odrešenje posredujoča moč.

(1) *Duh kot ustvarjalna moč.* Duh je oživljajoča moč, ki je navzoča na začetku stvarjenja sveta kot vir življenja. Duh Božji je obnavljajoča moč. S svojim Duhom Bog ohranja stvarstvo neprestano v življenju.

(2) *Božji Duh deluje kot odrešenje posredujoča moč.* Njegova moč prihaja do izraza tako, da je Duh dan ljudem, ki posredujejo odrešenje ali pa neposredno deluje v srcih ljudi. Tako je Božji Duh dan prerokom kot moč, pogum, ko kličejo ljudstvo k spreobrnjenju zaradi lastnega odrešenja in k pravilnemu ravnanju pred Bogom.

Preroki gledajo eshatološkega mesija, ki bo v posebni meri obdarovanega z Duhom. Z Božjim Duhom bo Bog mesija storil za nosilca univerzalnega odrešenja. Izaija vidi mesija, ki prinaša odrešenje v besedi in dejanju za uboge in zatirane (prim. Iz 61,1). V eshatološkem času bo Božji Duh izlit na vse človeštvo (prim. Jl 3,1).

O pomenu posebljenih Božjih dejavnosti besede, modrosti in duha je treba reči, da te nikakor niso kakšna bitna podlaga za Trojico v SZ. Predvsem gre za bistveno razliko med starozaveznim govorenjem o besedi, modrosti in duhu, ki so slikovite podobe in pesniške primere o Božji dejavnosti, ne da bi hotele govoriti o troosebnosti Boga v sebi. Prav nasprotno pa trinitaričnost v NZ trdi ravno to, da je različnost treh oseb v Bogu resničnost. SZ torej ne govori o osebah v Bogu in tudi ne o troosebnosti Boga.

Imajo pa te personificirane podobe svoj pozitiven smisel, ker poudarjajo osebno dejavnost Boga navzven v svet. Beseda, modrost in duh izražajo osebno bistvo Boga. Zato v njih lahko vidimo daljni nastavek za pluralnost oseb v Bogu.

### **12.1.2. Nastavki za trinitaričnost v NZ**

(1) Novozavezni nauk o odrešilnem delovanju Boga po Sinu in Duhu gradi formalno na pojmovanjih SZ. Naloga Besede, Modrosti in Duha je, da spostavijo most med Božjo transcenco in imanenco.

Odrešenjsko delovanje Boga v zgodovini po Besedi, Modrosti in Duhu dobi v NZ višjo stopnjo. Bog deluje na konkreten način po učlovečenju svojega Sina v Jezusu Kristusu in po navzočnosti svojega Duha v srcih vernih. Prav s tem, ko Bog Oče po svojem Sinu in svojem Duhu konkretno odrešuje, NZ razodeva trinitaričnost Boga.

(2) Nova zaveza povezuje formalne in vsebinske izpovedi o Besedi, Modrosti in Duhu iz Stare zaveze z Jezusom Kristusom ali s Svetim Duhom.

Starozavezna predstava bežje Besede tvori temelj za kristologijo Logosa v prologu v Janezov evangelij. Kakor Beseda v SZ deluje Jezus Kristus stvarjenjsko in odrešenjsko: Jezus Kristus je kot večni Logos, kot večna Beseda srednik stvarjenja in je utelešen Logos v osebi odrešenika.

Starozavezna predstava o Božji modrosti tvori temelj za novozavezno kristologijo modrosti. Jezus Kristus je izrecno imenovan Božja modrost (Mt 11,19; Lk 11,49). Kakor v SZ Božja modrost tako deluje preeksistenten Jezus Kristus pri ustvarjanju in ohranjanju sveta (prim. Kol 1,16).

Končno tvori starozavezna predstava Božjega Duha osnovo za novozavezno pnevmatologijo. Novozavezni nauk o Svetem Duhu prevzema vse bistvene lastnosti Božjega duha iz SZ in jih v eshatološki luči razvija naprej. Svetemu Duhu NZ pripisuje naslednje: Sveti Duh je gonilna sila v Jezusovem mesijanskem delovanju (prim. Mt 12,18.28; Lk 4,18-21); na binkošti je razlit na vse kot eshatološki dar, kot luč in moč (prim. Apd 2,1-4; 16-21); Sveti Duh prebiva v srcih vernih (Rim 5,5) kot odrešenjska moč, ki daruje življenje, ga obnavlja, osvobaja, pomaga in izpopolnjuje (Rim 8).

### **12.2. Trinitarično odrešenjsko razodevanje Boga v NZ**

Bog se v NZ razodeva kot Oče, Sin in Sveti Duh. Ta resničnost trojnosti deluje kot edinstvo v zgodovini za odrešenje ljudi.

### 12.2.1. Sinoptična tradicija

Sinoptiki prinašajo ob nekaterih pomembnih trenutkih v Jezusovem življenju razodevanje Trojice. Izrecno formulacijo za trinitarično razumevanje Boga najdemo na koncu Matejevega evangelija kot krstno formulo.

Pri napovedi Jezusovega rojstva je govor o Bogu, Gospodu in Božjem Sinu in Svetem Duhu (prim. Lk 1,32-35). Sveti Duh je tu stvariteljska Božja moč, katere učinek je spočetje Božjega Sina. Učlovečenje Božjega Sina je odrešenjski dogodek Boga in se izrazi v trinitarični obliki.

Jezusov krst v Jordanu (Mt 1,9-11) prinaša tri resničnosti Boga v simbolični govorici. Oče govori v znamenju glasa iz nebes, Sveti Duh prihaja v znamenju goloba na Jezusa, ki je označen kot Sin. Omenjene tri Božje resničnosti razodevajo edinost.

V zahvalni molitvi pri Lk 10,21 se Jezus sam imenuje Sina, ki je v posebni edinosti z Očetom, Gospodom nebes in zemlje. Kot spodbuda za zahvalno molitev se omenja Sveti Duh.

Najbolj enoumen trinitarični tekst v NZ je Mt 28,19, kjer vstali Jezus daje naročilo za krščevanje: »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence. Krščujte jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha« . »In« , s katerim so povezane osebe, priča, da gre za enako raven treh Božjih resničnosti. Ta krstna formula je povzetek krstne prakse krščanske skupnosti, ki jo je formulirala v luči vstalega Jezusa in izraža Božje odrešenjsko delovanje.

Omeniti je treba še Lukovo izpoved v Apostolskih delih. V binkoštni pridigi izpostavi Peter skupno trinitarično odrešenjsko delovanje: Nebeški Oče je Jezusa obudil in ga povišal na svojo desnico (to je na isto raven s seboj); povišani Jezus je poslal Sv. Duha (prim. Apd 2,32). Enako raven Božjega veličastva poudarja o povišanem Jezusu tudi Štefanovo videnje (prim. Apd 7,55); Sveti Duh deluje v tem kontekstu kot razsvetljevalec.

### 12.2.2. Pavlinska pisma

Po Pavlu je vse eshatološko delovanje Boga strukturirano trinitarično. Ko razmišlja o posamezni dejavnosti Očeta, Sina in Svetega Duha, razvije izrazit pojem Očetovstva, izdela kristologijo in pnevmatologijo. Kljub temu pa ne najdemo pri njem nobenega formalnega nauka o Trojici. Razvija več triadičnih formul v katerih nastopa troedinost Boga. Naštejmo najpomembnejša mesta.

V uvodu v pismo Rimljanom (1,1-4) podaja temelj evangelija: Jezusa Kristusa je Oče postavil za Božjega Sina po Duhu svetosti. V Rim 8 na široko razloži trinitarično odrešenjsko dejavnost Boga: Oče je poslal svojega Sina v podobi človeka, da bi odrešil ljudi iz oblasti greha, on podarja v srca svojega Duha, ki omogoča ljudem, da postajajo Božji otroci. Podoben trinitarični povzetek najdemo v kratkem evangeliju Gal 4,4-6: Bog, Oče pošlje svojega Sina na svet kot odrešenika in svojega Duha v srca kot življenjsko moč edinosti (povezovanja).

V dveh pavlinskih tekstih se omenja Trojica Očeta, Sina in Duha v smislu enakega dostojanstva (ravni). Po 1 Kor 12,4-6 deluje Bog tudi trinitarično v življenju vernega občestva. En Bog - Oče, Sin in Duh - je temelj za edinost in mnogovrstnost karizem v skupnosti: »Različni so duhovni darovi, Duh pa je isti. Različne so službe, Gospod pa je isti. Različna so dela, isti pa je Bog, ki dela vse v vseh« (1Kor 12 4-6). Pojem Duh (pneuma), ki ga tu uporablja, je skrajšana formula za »Svetega Duha« ; Gospod (Kyrios) je poudarjena beseda za Jezusa kot Božjega Sina; Bog (theos) pomeni tukaj pri Pavlu in v celi NZ vedno Boga Očeta.

Enako dostojanstvo Očeta, Sina in Duha v različnosti njihovih funkcij je poudarjeno v 2 Kor 13,13: »Milost Gospoda Jezusa Kristusa in ljubezen Boga in občestvo Svetega Duha z vami vsemi«. Ta trinitarična formula, s katero Pavel zaključuje pismo, izvira iz liturgične rabe in je danes spet vključena v prenovljeno liturgijo. Tu je formalno trinitarično razmišljanje že napredovalo. Po eni strani so poudarjeni posamezni načini delovanja: milost odrešenjske dejavnosti Sina, ljubezen Očeta kot temeljni motiv odrešenja in občestvo kot osnovna dejavnost Duha. Po drugi strani pa so področja dejavnosti v svoji notranji edinosti na enaki esencialni (bitni) ravni.

Ostala trinitarična mesta v drugih pismih, ki prinašajo tako razodevanje kot odrešenjsko delovanje Boga v trinitarični obliki, bomo samo našteali, ker ne prinašajo bistveno novega: Ef 3,1-14; 4,4-6; Tit 3,4-6; Hbr 9,14; prim. 1Pt 1,2).

### **12.2.2. Janezova pisma**

V Janezovem evangeliju in v 1. Janezovem pismu najdemo prve nastavke za formalni nauk o Trojici. Za Janeza ima vsa razodevanjska in odrešenjska dejavnost v bistvu trinitarično strukturo. Janez ne razmišlja le o posameznih dejavnostih Očeta, Sina in Duha, ampak tudi o medsebojnih odnosih Božjega delovanja.

Ob izrečenem in prodornem razmišljanju o treh Božjih resničnostih pride tudi do izpovedi o bistvu Očeta, Sina in Duha. Tako nastanejo temeljna spoznanja in stališča: Bog kot Oče je ljubezen, Jezus Kristus, večna Beseda (Logos) in Sin Očetov je Božjega bistva; Sveti Duh odseva bistvo Boga, ki je Duh.

Velik korak v prizadevanju za trinitaričnega Boga kaže Janezov evangelij s tem, da razmišlja o razmerju - odnosu med Očetom, Sinom in Duhom. Predvsem v poglavjih 1-12 se vedno znova vrača vprašanje, kakšno je razmerje med Očetom in Sinom. Ne ugotavlja le edinosti v spoznanju, volji-hotenju in delovanju (kakor smo ugotovili), ampak edinstvo tudi v bistvu in biti. Edinstvo v biti izraža stavek: »Jaz in Oče sva eno« (Jn 10,30) . V poslovilnem govoru (Jn 14-17) ima središčno vlogo Božji Duh, vendar sta tudi Oče in Sin omenjena. Tako nastane temeljna ugotovitev: Duh izhaja iz Očeta in je poslan od Sina, da nadaljuje in dopolni njegovo delo odrešenja. Strnjeno formulirano se glasi: »Ko pa pride Tolažnik, ki vam ga bom poslal od Očeta, Duh resnice, ki izhaja od Očeta, bo on pričeval o meni« (Jn 15,26).

Prvo Janezovo pismo prinaša nekatere trinitarične formulacije, ki poudarjajo, da je priznavanje Jezusa Kristusa za učlovečenega Božjega Sina že tudi priznavanje Očeta in Duha: »Božjega duha spoznavate po tem: vsak duh, ki prizna, da je Jezus Kristus prišel v mesu, je od Boga« (1 Jn 4,2). Od srednjega veka naprej se v šolskih učbenikih navaja kot najbolj očitna trinitarična izpoved 1 Jn 5,7: » Trije namreč pričujejo Duh in voda in kri. In to troje je zedinjeno«. (Ta, tako imenovana »Coma Johanneum« , ki je bila vrinjena v latinski rokopis SP v 8. stol., se glasi: »Trije so, ki pričujejo na nebu, Oče, Beseda in Sveti Duh, in ti trije so eno. In trije pričujejo na zemlji, Duh in voda in kri, in (ti) trije so zedinjeni«. Kljub temu, da take formulacije ni v nobenem izvornem besedilu SP, lahko predstavlja povzetek Janezovega pričevanja.) Stvarna izpoved ostaja: Bog kot Oče, Sin in Duh je troedinost.

### **12.3. Pomen novozaveznega pojmovanja trinitaričnosti**

Novozavezni Bog se jasno razodeva kot troosebni Bog. V oznanjevanju in delovanju Jezusa Kristusa in tudi v njegovi življenjski »usodi« deluje Bog Oče, Sin in Sveti Duh. Vera v Boga Očeta, Sina in Svetega Duha sodi k bistvu novozaveznega oznanila.

Trinitarično razumevanje Boga v NZ je glede na strogi monoteizem v SZ nekaj specifično novega, po drugi strani pa je to tudi osnova za nadaljnji razvoj nauka o Trojici.

### 12.3.1. Novost glede na starozavezni monoteizem

Stara zaveza sicer pozna v svojem strogem monoteizmu različne načine delovanja enega Boga - beseda, modrost, duh - a teh nikakor ni mogoče razumeti v smislu personalnega mnoštva. Toda tudi novozavezno razumevanje trinitaričnosti ni v nasprotju z monoteizmom. Še vedno velja tudi za NZ, da je vera v enega Boga neodstranljiv temelj in samo po sebi razumljiva predpostavka za kakršno koli govorjenje o Bogu. V okviru monoteizma je izkustvo z Jezusom Kristusom pripeljalo do novih pogledov, da se edini Bog v resničnosti razodeva kot Oče, Sin in Sveti Duh.

Tako velja: Edini Bog Stare zaveze se v Novi zavezi razodeva kot Oče, Sin in Sveti Duh. NZ, ki prinaša eshatološko polnost časov, prinaša tudi polnost razodetja: edini Bog živi v občestvu Trojice.

### 12.3.3. Temelj za spekulativni nauk o Trojici

V 3. in 4. stoletju je nauk o Trojici doživel svoj polni razmah in tudi dokončno obliko. Ta se, čeprav izhaja iz novozaveznih temeljev, vendarle od njih razlikuje. Novozavezne trinitarične formule so odrešenjske izpovedi. Biblične izpovedi, ki prinašajo izkustvo Boga v Jezusu Kristusu, prinašajo veselo sporočilo, da (edini) Bog deluje v zgodovini za odrešenje ljudi kot Oče, Sin in Sveti Duh. Tu je torej izražena oikonomska, odrešenjska Trojica, kakor so to pozneje poimenovali. Prvotna Cerkev in pravoslavna Cerkev sta to definirali kot: Bog odrešuje kot Oče po Sinu v Svetem Duhu.

Na temelju tega zgodovinsko odrešenjskega pojmovanja Boga kot Trojice se je počasi začelo spekulativno obravnavanje in formuliranje nauka. Pojem »troedinost«, ki ga v NZ še ni, se začne oblikovati proti koncu 2. stol. Prvi, ki je uporabil grški izraz »trias« je bil apologet Teofil iz Antiohije (+ 186), latinski izraz »trinitas« pa srečamo prvič pri Tertulianu (okrog 220). V 3. stoletju, ko so se poglobljali v razumevanje odnosa med Očetom, Sinom in Svetim Duhom, o enosti in troedinosti, so od odrešenjske ali oikonomske (transcendentne) trojice vedno bolj prihajali k imanentni Trojici. K vprašanju, kakšno je razmerje med tremi znotraj enega samega Boga. Pri tem je obveljalo (po mnogih težkih stranpoteh) dokončno spoznanje, ki je klasična definicija Trojice: v Bogu je eno bistvo in tri osebe. Postalo je tudi jasno, da je odrešenjska Trojica tudi imanentna Trojica in obratno.

## **13. KRATEK PREGLED RAZVOJA NAUKA O TROJICI V ZGODOVINI KRŠČANSTVA**

### **13.1. Zgodnjekrščanske izpovedi o Trojici in prvi sistematični poskusi**

#### **13.1.1. Zgodnjekrščanske trinitarične izpovedi**

Že v prvi dobi krščanstva je izpovedovanje vere v troedinost Boga zavzemalo središčno vlogo. To izpovedovanje se je dogajalo pri bogoslužju, v prvi vrsti pri praznovanju krsta in evharistije.

Priznavanje in izpovedovanje vere v troedinega Boga pri krstu je bil pogoj za sprejem v Cerkev. Že Dejanja dvanajstih (Didaha, okrog leta 100) prinaša trinitarično krstno veroizpoved. Enako apologeti, kot sta Justin (+165) in Hopolit Rimski (+235), ki krstno izpoved podaja v odgovorih na tri vprašanja: »Veruješ v Boga, vsemogočnega Očeta? Veruješ v Jezusa Kristusa, Sina Božjega...? Veruješ v Svetega Duha...? (DH 10).

Tudi pri evharističnih praznovanjih je bila trinitarična izpoved v središču. O tem pričata Justin in Hipolit. (prim. Apol. I,65,3; Trad. apost. 4-13).

#### **13.1.2. Prvi sistematični poskusi**

Že v 2. stoletju so zaradi nesporazumov glede krščanske vere v Boga pogosto v soočanju z gnostičnimi nazori nastali poskusi utemeljevanja in razlage te vere. Posebno so bili v tem oziru dejavni apologeti, med njimi Irenej, ki široko razpravlja o veri v troedinega Boga.

Prvo Klemenovo pismo povzema vero v troedinega Boga z besedami: »Imamo enega Boga, enega Kristusa in enega Duha milosti« (1 Klem 46,6). Apologeti, ki poznajo le odrešenjsko Trojico, pod vplivom platonistične filozofije razlagajo razmerja med Očetom, Sinom in Duhom v modelu podrejenosti (subordinacionizem). Sin in Sveti Duh izvršujeta svoje odrešenjsko poslanstvo v svetu v podrejenosti Očetu.

Pri Justinu zasledimo dvostopenjsko podrejenost. Oče pošlje Sina na svet, Sin pa pošlje Svetega Duha za odrešenje sveta. Toda Justin poudarja bistveno enakost vseh treh. To naredi z znano analogijo ognja. »Vidimo, da se ogenj, če na njem prižgemo drug ogenj, ne zmanjša, ampak ostaja isti in enak; na njem prižgani ogenj mu je enak in vendar ni zmanjšal tistega, na katerem je bil prižgan« (Dial. 61,98sl.).

Med apologeti je najobširneje razpravljal o Trojici Atenagora. Trojico povzame s formulacijo »Bog Oče in Bog Sin in Sveti Duh« njihovo različnost pa kot »razliko v redu« (Leg.10). Zastavlja si vprašanja, ki so značilna za poznejši nauk. Hoče vedeti, »kakšna je edinost Sina z Očetom, kakšno je občestvo Očeta s Sinom, kaj je Duh, kaj je združitev treh veličin in v čem različnost združenih, namreč Duha, Sina in Očeta« (Leg. 12).

Irenej poudarja v obrambo pred gnosticizmom specifičnost krščanske vere v Trojico. Zastopa odrešensko razumevanje Trojice, po katerem je Oče deloval odršensko po Sinu in Svetem Duhu tako pri stvarjenju kot odrešenju« (Haer. IV, 20,61-65). V svojem »Prikazu apostolskega oznanila« prinaša na kratko strnjen nauk: »Bog Oče, ki ni nastal, neskončen, neviden, Bog Stvarnik vesolja. To je prvi in glavni stavek naše vere. Drugi potem je Božja Beseda, Božji Sin, Kristus Jezus, naš Gospod... In tretji je Sveti Duh...« (Dem. I,1,6).

## **13.2. Monarhianizem in sabelianizem (modalizem)**

V nadaljnjem razmišljanju o razmerju med Očetom in Jezusom Kristusom znotraj temeljnega trinitarnega razumevanja Boga so se pojavili prvi poskusi v začetku 3. stol. V težnji po ohranjanju monoteizma se pojavi najprej po Tertulianu imenovan monarhianizem, ki je zagovarjal edino gospostvo Boga nasproti Jezusu Kristusu in Svetemu Duhu.

### **13.2.1. Dinamični monarhianizem**

Ta je Jezusu pripisoval le Božjo moč (dynamis), sicer pa je bil samo človek. Ta nauk sta zastopala Teodor in Pavel iz Samosate.

Teodor je zagovarjal, da je Jezus ob krstu prejel Božjo moč (dynamis) Svetega Duha, zato je popolnejši človek, ne pa Bog; je Božji Sin samo po imenu, ne pa po bistvu, je le posvojen (adoptiran) Božji Sin. Zato se Teodorjev monarhianizem imenuje tudi adopcionizem.



Pavel iz Samosate pa je zagovarjal mnenje, da je Jezus Kristus kot Logos samo Božja moč ali lastnost. Logos ni nič samostojnega v Bogu; je lastnost, ki je z Bogom identična ali enega bistva z Bogom Očetom. Uporabljal je za to izraz »homousios«, ki ga je sinoda v Antiohiji 269 obsodila, leta 325 pa je na koncilu v Niceji v nekem drugem kontekstu postal temeljni pojem.

### **13.2.2. Modalistični monarhianizem**

Modalistični monarhianizem je zagovarjal mnenje, da so Oče, Sin in Sveti Duh le »modi«, načini, v katerih se edini Bog javlja. Ta nauk sta razvijala Noetos in Sabellius. V Bogu ni različnih oseb. Edini Bog je v zgodovini nastopal v različnih odršenjskih načinih: Kot stvarnik je Bog Oče, kot Odrešenik v Jezusu je Bog Sin, kot posvečevalec po odhodu v nebesa je Bog Sveti Duh. Vse tri pojavne oblike so minljive. Očetovstvo premine z učlovečenjem, sinovstvo z Jezusovim vnebohodom. Ne obstaja torej nobena hkratna triedinost Boga; Bog je troedin samo v zgodovini odrešenja ljudi.

Ena od posledic tega nauka je bila tudi t.i. »patropasionizem«, ki trdi, da je na križu trpel Oče. Če je v Bogu samo ena oseba, sta Oče in Sin identična. Tako je usoda Sina hkrati usoda Očeta.

### **13.3. Preseganje monarhianizma**

Z monarhianizmom se je na zahodu spopadel Tertulian (+220) na vzhodu pa Origen (+253).

Tertulijan je za izražanje triedinosti uvedel v teologijo filozofske pojme: una substantia, tres personae. Zanj je treba Trojico razumeti kot substanco, ki izraža edinstvo in persona za izražanje trojnosti. Osebe so različne, ne pa ločene (distincti, non divisi); so razločevane, ne pa razdeljene (discreti, non separati).

Origen pa je uvedel grški izraz »hypostasis«, oseba: Oče, Sin in Duh niso le pojavi (modi) v zgodovini odrešenja, ampak so večne osebe v Bogu. Origen postavi v ospredje imanentno Trojico. Za notranjo Trojico velja: Bog je eden, a ni sam, to je Bog, je v sebi živo občestvo treh oseb; v sebi je Bog dinamični proces večnega uresničevanja. Odnos med

osebami razume Origen kot duhovno dogajanje v podrejenem odnosu: iz Očeta pride Sin in po Sinu Sveti Duh.

#### **13.4. Subordinacionizem**

Naslednji poskus, kako rešiti edinost Boga se pojavi v 4. stol. v obliki subordinacionizma ali podrejanja. Gre za podrejenost Sina in Duha Bogu Očetu ne le po funkciji, ampak po bistvu, ontološka podrejenost. V podrejenosti, ki smo jo srečali pri apologetih 2. in 3. stol., je šlo za podrejenost v odrešenjskem smislu, kjer je božanstvo vseh treh oseb ohranjeno. Zdaj gre za ontološko, bistveno oz. bitno podrejenost. Sin in Duh nista istega božanstva z Očetom.

##### **13.4.1. Arijanski subordinacionizem**

Arij je mislil v strukturah srednjega platonizma, po katerem je Bog najvišje Eno ki je brezpogojno transcendenten in strogo ločen od sveta. Za povezavo s svetom ima Bog vmesna bitja, srednike ali t.i. »logose«. Za Arija Bog tako na noben način ne more postati človek. Za odrešenje Bog sveta ustvari Logos ali Sina kot vmesno bitje. Logos ali Sin je bog druge stopnje (deuteros theos), polbog. Ta je postal Logos v Jezusu Kristusu.

Logos je za Arija prva stvar Očeta, ustvarjen iz nič; kot stvar ni večni; je sicer najvišja stvar, a ni enak z Očetom, ni pravi Bog, ampak je Bog samo po imenovanju. Ta logos je postal človek v Jezusu iz Nazareta in sicer tako, da je prevzel mesto človeške duše v Jezusu. In Jezus se je v času svojega življenja moralno tako izpopolnil, da je na koncu po pravici dobil ime »Bog« .

Proti Ariju so nastopili škof Aleksander, ki je poudarjal, da je Logos večni, božanski, ker samo Bog lahko odreši človeka.

Zelo bojevit je bil Atanazij, ki očita Ariju uničenje krščanstva. Atanazij argumentira svoje stališče takole: Če je Sin ustvarjen v času, Bog ni Oče od vekomaj. Če Jezus Kristus ni Bog, potem nam ne more zagotoviti odrešenjskih dobrin, namreč občestva z Bogom, pobožanstvenja in nesmrtnosti. Če Jezus Kristus ni Bog potem je krst v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha nesmiseln.

Atanazij poudarja torej pozitivno: Ime Sin vključuje pojem spočetja; spočet biti, pomeni izhajati iz Očetovega bistva. Božji Sin tako ni Očetova(o) stvar(jenje), ampak ima z Očetom skupno polnost božanstva. Spočetje Sina iz Boga je treba primerjati s sevanjem žarkov iz sonca ali izhajanjem misli iz duše. Božji Sin je zato večer tako kot Oče; Oče in Sin sta tako dva, toda enaka, to je imata isto bistvo.

#### 13.4.2. Nicejski koncil leta 325

Nicejski koncil je potem zatrdil: »Verujemo v ... enega Gospoda Jezusa Kristusa, Sina Božjega, ki je kot edinorojenec rojen iz Očeta, to je iz Očetovega bistva, Bog od Boga, luč od luči, pravi Bog od pravega Boga, rojen, ne ustvarjen, ki je enega bistva z Očetom (homousios to Patri)...« Tako je bilo s strani učiteljstva definirano, da je Sin »enega bistva z Očetom«, da je »rojen ne ustvarjen« in enakega bistva z očetom. Za Jezusovo božanskost, ki je enaka Očetovi, se uporablja prvič v zgodovini nesvetopisemski, ampak filozofski pojem, homousios. Jezusova božanskost je tako za krščansko vero zavezujoča resnica, ki je merilo za vsak nauk o Bogu in Jezusu Kristusu.

Po Niceji se arianizem nadaljuje, čeprav je bil Arij obsojen in pregan, seveda v več smereh: kot anhomeizem, homeizem in semiarianizem. Vse se je vrtelo okrog izraza »homousios« in s tem okrog odnosa med Sinom in Očetom. Tako je nastala prava zmešnjava, ki so jo premagali šele kapadočani Bazilij, Gregor Niški in Gregor Nacianški. Njihova trditev se glasi: V Bogu je eno bistvo »usia« in tri hypostaze. Kapadočani so uvedli razliko med usijo in hypostazo. Usia pomeni zdaj bistvo, hypostaza pa pomeni način, kako bistvo eksistira, to je prosopon ali izključno oseba. Oče in Sin in Sveti Duh so torej tri hypostase in ena Božja usia. Razlike med njimi so določene z odnosi, ki so v Bogu samem. Oče je nerojen (nespočet), Sin je rojen, Duh pa izhaja.

Kapadočani so tako zgradili povezavo med možnim triteizmom in enoosebnim monoteizmom, med modalizmom in subordinacionizmom. Dalje so razvili razumevanje imamentne Trojice in tako obranili ne le božanstvo Sina, ampak tudi Svetega Duha, ki je v tem času bilo postavljeno pod vprašaj in ga je Carigrajski koncil 381 dokončno definiral.

O Svetem Duhu je dejal »Verujem v Svetega Duha, Gospoda, ki oživlja. Ki izhaja iz Očeta. Ki ga z Očetom in Sinom molimo in slavimo. Ki je govoril po prerokih« .

Zadnje dejanje v oblikovanju nauka o Sv. Trojici je bilo storjeno, ko je papež Damaz leta 382 priznal odloke carigrajske sinode, ki se je pozneje imenovala Carigrajski koncil. S tem

je vzhodna in zahodna cerkev v celoti priznala, da je Bog troedin, do je v njem »eno bistvo in tri osebe« .

### **13.4.3. Problem filoque**

Vzhodna teološka tradicija, ki je izhajala iz trojnosti Božjih oseb k edinosti, kot se javljajo v zgodovini odrešenja in se naslaja na SP, je gledala in še gleda v Očetu izvir in počelo vsega delovanja, v teh koordinatah pa je videla tudi izhajanje Svetega Duha. Zato je manj poudarjala enotnost bistva in bolj enotnost počela. Iz Očeta izhaja tudi Sveti Duh. V ta proces izhajanja je na nek način vključen tudi Sin, vendar ne kot počelo, ampak kot srednik. Duh izhaja iz Očeta po Sinu, bi bilo še vedno v skladu s to tradicijo.

Zahodna tradicija je izhajala iz enosti bistva kot skupnega temelja vseh treh Božjih oseb in razumela izhajanje Svetega Duha iz Očeta in Sina. V 6. stol. se je ta oblika uveljavila najprej v Španiji, potem so jo 808. leta poskušali vstaviti v nicejsko-carigrajsko veroizpoved frankovski menihi, a je temu nasprotoval (ne pa pravovernosti vsebine) papež Leon II. Šele leta 1014 je pod pritiskom Henrika I. bila vstavljena v veroizpoved, kar je ob spletu drugih okoliščin na vzhodu zbudilo velik odpor in sovplivalo na potek razcepa med vzhodom in zahodom.

To sta dve različni formulaciji in razumevanji istega skrivnostnega odnosa med tremi osebami z vidika izhajanja Svetega Duha.

## **13.5. Vloga Avgušтина in Tomaža Akvinskega pri razvoju trinitaričnega nauka na zahodu**

### **13.5.1. Avguštinova spekulativna poglobitev trinitaričnega nauka**

Avguštin izhaja iz latinske formulacija krščanske vere o Trojici: Oče, Sin in Sveti Duh je troedini Bog v edinosti substance in trojnosti oseb. V svojih razmišljanjih se ukvarja z edinostjo troedinega Boga in išče nove pojasnitve za trojnost enega Boga.

Troedinost (trinitas) Boga je za Avgušтина eden in edini Bog. Temelj edinosti je popolnoma ista substanca ali bistvo (substantia vel essentia). Vse tri Božje osebe so v vseh

lastnostih bistveno enake, npr. vse so enako večne in enako mogočne. Zaradi brezpogojne edinosti so vse tri edini princip delovanja. V odrešenjski dejavnosti Trojice so vse osebe neločljivo edine. Čeprav vsaka od oseb uresničuje posebno dejavnost v odrešenjskem procesu, sta ostali dve vedno sodelujoči. Za razlago različnosti treh oseb v Bogu se Avguštin opre na do sedaj novo razlago, to je na pojem relacije, odnosa. Najprej izključi aristotelski pojem akcidence kot sredstvo razlage. Osebe v Trojici ne morejo biti pojmovane kot akcidence, kakor bi to sledilo iz Aristotelove razlage o substanci in pritikah. Pritike so nekaj spremenljivega, a Bog je nespremeljiv Oče, Sin in Duh.

Za označevanje različnosti oseb v Bogu je pojem relacije najprimernejši. Pojem relacije je že zato primeren, ker sta Oče in Sin imeni za odnos. Sveti Duh je v tem kontekstu odnosov ljubezenska vez med Očetom in Sinom. Odnosi v Bogu so substancialne relacije, kar pomeni, da sodijo k substanci Boga, so identične z Božjim bistvom. Za različnost v Bogu velja po Avguštinovo: Edini Bog živi v treh sustancialnih odnosih (relacijah); v trinitaričnem Bogu je vse skupno razen tega, kar je posamezni osebi lastno v odnosu do druge osebe. To je temelj za vse nadaljnje razumevanje nauka o Trojici na zahodu.

#### **13.5.1.1.1. Analogije za vero v Trojico**

Avguštin poskuša najti analogije za Trojico v trinitaričnih strukturah tako materialnega kot človekovega sveta. V tem pogledu loči med sledmi (vestigia) Trojice v materialnem svetu in podobah (imagines) Trojice, kjer odseva v človeku podoba Trojice. V vseh teh pojavih išče Avguštin analogije, ki potekajo od trojnosti v enost. Priznava pa, da so to le slabotne in približne primere za skrivnost Trojice.

Take sledi se nahajajo v naravi. Voda kot izvir, reka, morje; eno drevo se kaže kot korenina, steblo in veje; en ogenj se javlja kot plamen, luč in toplota; eno življenje se veja v vegetativno, sensitivno in intelektualno življenje (rastline, živali, ljudje); eno vegetativno življenje deluje kot hranjenje, rast in razmnoževanje. Tudi svet sam ima trinitarično strukturo: en svet zaznamuje bit, vrsta, red; materialni svet je določen z mero, številom in težo.

Posebno se posveti analogijam iz človeškega življenja, predvsem duševnega. V notranjosti človeka najde pomembne trojice kot so: bit, spoznanje, hotenje (esse, nosse, velle); spomin, mišljenje, volja (memoria, intelligentia, voluntas); duh, spoznanje, ljubezen (mens, notitia, amor).

Predvsem komponente (triade) bit-spoznanje-hotenje se kažejo kot različnost, ki tvorijo človekov jaz.

Komponente spomin, mišljenje in hotenje so posebno poudarjene: To so stalne zmožnosti človekove duše, ki tvorijo njegovo duhovnost (eno) bistvo. Ker so tri dejavnosti duhovne, imajo enako bistvo, ker pa imajo različne naloge, je med njimi različnost. V tej edinosti in različnosti je mogoče videti bistveno edinost in osebno različnost v Bogu.

Najpopolnejša analogija je po Avguštinu »duh-spoznanje-ljubezen«, kjer sta v eni duši spoznanje in ljubezen osnovni funkciji duha. Posebna sposobnost duha je v tem, da lahko spoznava samega sebe in ljubi. Ker vsako spoznanje predstavlja spoznavajoči subjekt in spoznani objekt, pomeni samospoznanje duha naslednje: O sebi ima s sabo identičen pojem; tako spočne bistveno enak »poganjek« samega sebe. In ker vsaka ljubezen vključuje ljubeči subjekt in ljubljeni objekt, pomeni ljubezen samega sebe: duh potrjuje pojem, ki ga je sam o sebi spočel; duh se povezuje s svojim pojmom. To je analogija izhajanja Sina in Duha znotraj Trojice. Kakor duh v samospoznanju rodi pojem o samem sebi in kakor duh v samoljubezni poveže pojem s samim seboj, tako v Bogu izhaja iz Očeta Sin, kjer je Duh vez ljubezni med obema.

### 13.5.2. Teoretične formulacije izpovedi vere

Na osnovi teh Avguštinovih izvajanj je v nadaljnjem razvoju prišlo do določenih formulacij verskega nauka o Trojici.

#### 13.5.2.1. Symbolum »Quicumque«

Na tej osnovi je v 5. stol. nastala tako imenovan Quicumque symbolum nekega neznanega avtorja, ki so jo menihi molili dan za dnem.

»Katoliška vera je: častimo enega Boga kot Trojico in Trojico kot edinost, ne da bi pomešali osebe in ne da bi delili bistvo. Oseba Očeta je drugačna od osebe Sina in Svetega Duha. Toda Oče in Sin in Sveti Duh imajo isto božanstvo, isto veličastvo, enako večno slavo. Kakor Oče tako Sin tako sveti Duh. Oče je neustvarjen, Sin je neustvarjen, Sveti Duh je neustvarjen. Neizmeren je Oče, Sin in Sveti Duh. In kljub temu niso to trije večni, ampak en večen, kakor tudi niso trije neustvarjen in ne trije neizmerni. Prav tako je vsemogočen Oče, vsemogočen Sin, vsemogočen Sveti Duh in vendar ni treh vsemogočnih, ampak en

vsemogočni. Čeprav je Bog Oče, Bog Sin in Bog Sveti Duh, niso trije bogovi, ampak je samo en Bog.

Oče je Gospod, Sin je Gospod, Gospod je sveti Duh in vendar ni treh gospodov, ampak je samo en Gospod. Kristjani priznavamo resnico, da je vsaka posamezna oseba Bog in Gospod, enako katoliška vera brani, da bi imeli tri bogove in gospode.

Oče ni narejen, ni ustvarjen, ni rojen (spočet). Sin je samo od Očeta, ni ustvarjen, ni narejen, ampak rojen (spočet). Sveti Duh je od Očeta in Sina, ni narejen, ni ustvarjen, ni spočet, ampak izhaja. Je torej en Oče, ne trije očetje, en Sin, ne trije, en Sveti Duh, ne trije duhovi.

In ta troedinost ni ne prej ne pozneje, ni večja ne manjša, ampak vse tri osebe so enako večne in enako velike, tako da jih lahko slavimo v edinosti, trojnosti in kot Trojico v edinosti. Kdor hoče biti blažen, mora to verovati o Sveti Trojici« (DS 75).

#### **13.5.2.2. Veroizpoved iz Toleda**

2. sinoda v Toledu leta 675 je izdala dokument s kratko veroizpovedjo, ki je postala pomembna zaradi rabe v srednjem veku. V prvem delu obravnava problem imanentne Trojice in glavne pojme.

V tem delu pojasnjuje popolnoma v skladu z Avguštinovim naukom osebne lastnosti Očeta, Sina in Svetega Duha, kakor njihovo edinost v bistvu. Oče je nerojenost in je zato izvir Sina in Duha. Sin je od vekomaj rojen iz Očetovega bistva zato je Očetu v vsem enak in sicer bistveno (homousios). Sveti Duh je izhajanje (processio) iz obeh. Izhaja hkrati (simul) iz Očeta in Sina in sicer kot ljubezen in svetost obeh. Ni manjši od obeh, ampak enakega bistva z obema. Zato lahko rečemo, ko govorimo o Trojici: Bog ni trojnost, ampak troedinost; en Bog je Troedinost, Trojica.

Naslednji odlomek nauka o Trojici govori o problemu treh oseb v Bogu. (DS 528-532; VC 266-276). Različnost vsake osebe je v posebnosti medsebojnega odnosa (relatio). Kljub temu je vsaka posamezna oseba popoln Bog. Ni treh bogov, ampak je en edini Bog. Da bi ohranili različnost oseb, ne smemo reči, da je Oče isti kot Sin itd.; da bi izrazili edinost bistva, moramo reči, da je Oče isto kot Sin itd. Vsekakor pa velja, da so tri osebe kljub nepomešanosti neločljive v svojem bistvu in delovanju. Osebna neločljivost je podana že v imenih Oče in Sin in Sveti Duh; Očeta ni mogoče razumeti brez Sina in Sina ni brez Očeta.

### 13.5.3. Klasični nauk o Trojici pri Tomažu Akvinskem

V visoki sholastiki je nauk o Trojici doživel spet svojo sistematično obravnavo. Dve veliki teološki šoli dominikanska in frančiškanska, sta imeli pri tem vodilno vlogo vsaka s svojimi poudarki. Dominikanska, ki se je opirala na grško filozofijo Aristotela, je težila k strogo sistematični razlagi vere v Trojico. Najpomembnejši zastopnik dominikanske šole je Tomaž Akvinski. Frančiškanska pa se je naslanjala na platonizem s ciljem, s pomočjo znanstvene refleksije privedi k mističnemu gledanju Boga in zedinjenju z njim. Najvidnejši zastopnik te šole je v tem času Bonaventura.

#### 13.5.3.1. Osnovni pojmi Tomaževega nauka o Trojici

Tomaž je svoj nauk o Trojici razvijal v delu *Suma theologiae* I, 27-43. Temeljno izhodišče mu na osnovi tradicije prejetega nauka predstavlja: eno bistvo (*essentia*), dve izhajajni (*procesiones*), tri osebe (*personae*). V notranji povezavi to pomeni: Troedini Bog je istega Božjega bistva, v njem so (obstajajo) tri osebe in dve izhajajni, med katerimi so štiri odnosi in jih zaznamuje pet značilnosti (*rationes*).

(1) *Eno bistvo troedinega Boga*. Latinsko besedo »trinitas« razlaga Tomaž etimološko kot »trium unitas«, edinost treh. Vsebinsko to pomeni, da je troesebni Bog edinost v bistvu in trojnost glede na osebe.

Edinost oseb je torej v identiteti bistva. Oče, Sin in Sveti Duh imajo isto bistvo. Edinost v bistvu pa vključuje strogo enostavnost (*simplicitas*) Boga. V Trojici ni nobene delitve in ločitve, ampak je eno in isto božanstvo v vsaki osebi popolnoma in v celoti. Zato ni mogoče govoriti o trojnosti (*triplicitas*), ampak samo o troednosti (*trinitas*) Boga (prim. I,31,2). K edinosti v bistvu pa spada popolna edinost treh Božjih oseb. Nobena od oseb ni prej ali pozneje, večja ali manjša. Vsaka ima isto večnost, enako veličino in enako moč.

K edinosti v bistvu sodi končno tudi bivanje oseb druge v drugi. Oče, Sin in Sveti Duh se medsebojno prešinjajo. Medsebojno prešinjaje oseb ima trojno utemeljenost: zaradi edinosti bistva, zaradi odnosov in zaradi notranjih izhajanj v Bogu. Glede prešinjanja Očeta in Sina zaradi istega bistva velja: po bistvu je Oče v Sinu, ker je Oče lastno bistvo in ga posreduje Sinu; ker pa je bistvo Očeta v Sinu, sledi, da je Sin v Očetu, ker je to tudi bistvo Sina. Tako Tomaž opisuje, kar grška teologija imenuje »prihoreza« in latinska teologija prevaja »circumincessio« .



Pojma o bistveni edinosti Očeta, Sina in Svetega Duha kakor tudi samega izraza bistvo ne najdemo v Svetem pismu. Vsebinsko najbližje je opis pri Jn 10,30 in 10,38. Tomaž meni, da je za izražanje Božje edinosti najbolj primeren latinski izraz »essentia« . Bolj kot »substantia« ali »natura« .

(2) *Dve izhajajji v Bogu.* Tomaž gradi naprej Avguštinov nauk o psiholoških izhajanjih (processiones), s tem da prevzame triado duh-spoznanje-volja.

O tem, ali obstajajo v Bogu izhajanja, odgovarja Tomaž: V Bogu obstaja posebna vrsta imanentnega izhajanja. Izhajanja v Bogu ne smemo razumeti tako kot izhajanje na materialnem področju, kjer iz enega vzroka nastane zunanji učinek. Osnovna napaka Arija in Sabelliusa je bila prav v tem, da sta mislila na model zunanjega izhajanja. Izhajanje v Bogu je treba razumeti v smislu duhovnih procesov, kjer dejavnost ostaja v tistem, ki deluje (prim. I, 27,1).

Analogno z duhovnimi procesi pri človeku obstajata - po Tomažu - v Bogu dve izhajajji, namreč spoznanje in hotenje. Iz Božjega spoznanja izhaja v njem Beseda, ki je zaradi edinosti (dejanja in bivanja) iste Božje narave. To izhajanje Besede v Bogu lahko poimenujemo tudi rojstvo in Besedo tudi Sin. Iz Božjega hotenja izhaja v Bogu ljubezen, ki je prav tako Božje narave. Izhajanje ljubezni v Bogu pa ni rojstvo, ker je med razumom in voljo razlika, tako da je med besedo in razumom podobnost, medtem ko je ljubezen nagnjenje do nečesa. Izhajanje ljubezni v Bogu kot živo gibanje lahko specifično izrazimo s pojmom dahnenje in tako izhajajočo ljubezen Duh. (prim. I. 27, 2-4).

(3) *Tri osebe v enem Bogu.* Tomažu je jasno, da različnost Očeta, Sina in Duha v Bogu najlepše označimo s pojmom oseba, zato so v Bogu tri osebe. Kaj to pomeni?

Tomaž se najprej vpraša, ali je pojem osebe primeren za Boga. Najprej ugotavlja, da Sveto pismo ne uporablja pojma oseba, da pa je vsebinsko navzoč in zato njegova raba ni v nasprotju s SP. Tomaž prevzame Boecijevo definicijo osebe. Oseba je individualna substanca duhovne narave, torej posameznik (individuum) ali samobitnost (subsistentia) v duhovnem področju. Ta pojem smemo v najvišji meri uporabiti za Boga. Ker oseba označuje najpopolnejšo stvarnost v naravi in ker Bog v svojem bistvu vključuje vse popolnosti, je primerno, da govorimo o Bogu kot osebi.

Utemeljenost posameznih oseb v Bogu argumentira Tomaž takole: Osebe v Bogu so odnosi. Bolj natančno, Božje osebe so *subsistentne relacije*, to pomeni odnosi, ki v Božji naravi samostojno bivajo. Različnost oseb v Božji naravi sledi iz počela odnosa. V Bogu so

trije osebotvorni odnosi: očetovstvo (paternitas), sinovstvo (filiatio) in izhajanje (processio). Očetovstvo je oseba Očeta, sinovstvo je oseba Sina in izhajanje je oseba Svetega Duha. Gre torej za poosebljene odnose. Oče, Sin in Sveti Duh so poosebljene posebnosti očetovstva, sinovstva in izhajanja (prim. I,29,4).

(4) *Štirje odnosi v Bogu.* V Bogu so - po Tomažu - skupaj štirje odnosi (relacije), ki pa tvorijo le tri osebe. Ti odnosi so: očetovstvo, sinovstvo, skupno dahnenje in izhajanje.

Odnosi v Bogu so realni in substancialni. Le če pojmujeemo odnose očetovstvo, sinovstvo in izhajanje v Bogu kot realne odnose, se izognemo zmotnemu modalizmu, ki je dopuščal le umske relacije v Bogu in zato tudi samo umsko trojnost. Vsi odnosi v Bogu pa so substancialni, ker je v Bogu bistvo osebno. S tem je premagan zmotni subordinacionizem Arija, ki je v Bogu priznal samo pritične (akcidentalne) odnose in zato podrejal Sina in Duha Očetu. Končno morajo biti odnosi v Bogu med seboj realno različni, ker drugače ne bi bilo v Bogu resničnega trojstva, ampak samo umska, miselna trojnost.

Tomaž razloži, zakaj so v Bogu le tri osebe, čeprav so štirje odnosi. Tomaž izhaja iz temeljnega stavka: prava različnost med Božjimi odnosi obstaja samo zaradi osebnih nasprotij. Očetovstvo in sinovstvo sta dva nasprotna odnosa in utemeljujeta dve osebi Očeta in Sina. Prav tako je izhajanje nasprotni odnos do očetovstva in sinovstva in utemeljuje osebo Svetega Duha. Odnos dahnenja pa ne utemeljuje nobene osebe, ker dahnenje sodi k Očetu in Sinu (prim. I,30,2).

(5) *Pet značilnih lastnosti v Bogu.*

Med te lastnosti prišteva Tomaž, biti brez počela (nerojnost), očetovstvo, sinovstvo, skupno dahnenje in izhajanje.

Te lastnosti določajo posebnost vsake osebe. Osebe se spoznajo po svojem izvoru. Izvor pa pove poreklo drugega kakor tudi razlog tega drugega. Oče ni od nobenega, je brez počela, nerojen; ker pa je Oče počelo Sina, je zanj značilno očetovstvo; ker je Oče skupaj s Sinom počelo Svetega Duha, mu pripada skupno dahnenje. Za Sina, ki ima počelo v Očetu, je značilno sinovstvo in s tem ko Duh izhaja tudi iz njega, ga označuje skupno dahnenje. Sveti Duh je izhajanje, ker izhaja iz drugih dveh in ni počelo nobenega drugega (prim. I,32,2).

### **13.5.3.2. Posebnosti posameznih oseb**

Tomaž razmišlja o posameznih osebah in njihovih posebnostih. Pri tem razlikuje med lastnostmi (proprietas), vzajemnimi lastnostmi (approprietas) in poslanstvi.

(1) *Lastnosti posameznih oseb.* Vsaka oseba ima sebi lastne, drugotne lastnosti. Tako velja Oče kot počelo (principium) vse Trojice. Pomembna je razlika med počelom in vzrokom. Za notranje odnose v Bogu se izraz vzrok ne more uporabljati, ker predpostavlja različnost substanc in odvisnost.

Sinu pripada zaradi izvora iz Očeta lastnost Besede in podobe. Sin izhaja iz Očeta po večnem rojstvu. Vendar Beseda in podoba označujeta nekaj, kar je lastno le Sinu in ne Božjemu bistvu. Zato to nista lastnosti ne Očeta in ne Svetega Duha. V besedi je vsebovana tudi naravnost na stvari, ker je bilo z Besedo vse ustvarjeno.

Sveti Duh ima lastnosti ljubezni (amor) in daru (donum). Ljubezen se lahko uporablja tako za označevanje Božjega bistva kot osebno označevanje. Bog je po bistvu ljubezen; kolikor pa Duh izhaja iz Božje volje kot ljubezen, je ljubezen razpoznavna lastnost osebe Svetega Duha. Lahko bi tudi rekli, da se Oče in Sin ljubita v Svetem Duhu, in da hkrati ljubita po njem ljudi. Lastnost daru za Svetega Duha pa označuje izhajanje iz Očeta in Sina ter resnico, da je darovan kot dar članom Cerkve (prim. I, 37 in 38).

Glede problema filioque zagovarja Tomaž njegovo legitimnost in pravovernost. Če namreč Duh ne izhaja iz Sina, potem nima z njim relacije in se od njega ne razlikuje. Prav tako pa priznava grško rabo iz Očeta po Sinu, ker je v tem vključeno izhajanje tudi iz Sina.

(2) *Appropriationes.* Lastnosti, ki so bistvene vsem trem osebam, pa na nek način veljajo posebno za eno osebo, imenuje Tomaž appropriationes.

Z vidika Boga kot biti veljajo te lastnosti: za Očeta večnost kot polnost biti, za Sina lepota kot podoba Očetovega bitja, uživanje za Svetega Duha, kot bit ljubezni.

Če gledamo na Boga z vidika edinosti, velja: za Očeta počelo edinosti; za Sina enakost kot počelo počela; za Duha povezava in soglasje kot izhajajočemu iz Očeta in Sina.

Če gledamo na Boga z vidika dejavnosti, velja: za Očeta, da je počelo božanstva, moč; za Sina modrost, za Duha dobrot. V odnosu do stvari: Božja dela v svetu so odsev Očetove moči, Sinove modrosti in dobrote Svetega Duha.

V Bogu lahko ločimo med večnimi in časnimi izhajaji. Večno je izhajanje Sina in Duha po rojstvu in dahnenju. Časno je izhajanje Sina in Duha s poslanjem v svet. Ker pa je delovanje Trojice navzven skupno, so časna poslanstva delo celotne Trojice.

Sin in Duh sta v svet poslana na viden in neviden način. Vidno poslanstvo Sina je učlovečenje v osebi Jezusa Kristusa; vidno poslanje Svetega Duha se je zgodilo pri Jezusovem krstu in na binkoštni praznik v simbolih goloba in ognja. Nevidno poslanstvo Sina

in Duha pa se dogaja s prebivanjem Sina in Duha v srcih vernih. Cilj obeh poslanstev je odrešenje človeka (prim. I.43,3.5.7.).

Ker je Ariž zunanja poslanstva Sina in Duha razumel v podrejenosti Očetu, torej subordinacionistično, se sprašuje Tomaž, kako je mogoče ohraniti v časnih poslanstvih bistveno enakost Božjih oseb? Poslanstvo v Bogu je treba razumeti v prenesenem pomenu, na specifičen način. Poslanje ne pomeni zmanjšanje glede na izvor in ne ločitev poslanega, ker poslanstva izhajajo iz imanentnih, trajnih izhajanj. Poslanstvo poslanega v svet je le nova oblika navzočnosti. Tako je nevidni Sin bival po učlovečenju na vidni način (prim. I, 43,1).

### **13.6. Trojica v interpersonalni perspektivi**

Ko govorimo o imanentni Trojici, moramo vedno upoštevati, da vse naše vedenje izhaja iz tega, kako se je Bog javljal v zgodovini odrešenja. Zato so vsi človeški pojmi, s katerimi poskušamo zaobjeti notranjo skrivnost Boga le približevanje in tipanje, nakazovanje; vse je le analogija z večjo neenakostjo. O Trojici velja še posebno to, kar pravi Avguštin: govorimo, da nam ne bi bilo treba čisto molčati.

Glede razlage notranjega življenja Trojice se uveljavljata v glavnem dva modela: psihološki ali intrapersonalni in socialni ali interpersonalni. Prvemu, ki se uveljavlja od Avguština naprej in uporablja analogije notranjih procesov v subjektu, grozi monosubjektivizem. Ker se v tem modelu samospoznanja in samoljubezni vse vrtili okrog sebe, manjka temeljna odprtost Trojice v odrešenjsko dejavnost v svetu in človeku. Zato temu modelu stoji v dopolnilo in deloma nasprotje interpersonalni model, ki jemlje analogije iz medosebnega, socialnega življenja v občestvih kot družina, Cerkev, družba. Nevarnost tega modela pa je triteizem, če se osebe preveč poudarijo.

#### **13.6.1. Troosebni Bog kot perihoretično občestvo**

V tem odstavku se bomo opirali na razumevanje Trojice, kot ga je izdelal Leonardo Boff. Boff skuša razumeti edinstvo oseb v Trojici na nov način glede na tradicionalni nauk. Gre za t.i. perihoretično, to je prešinjajoče občestvo.

(1) *Edinost Trojice.* Boff se oddalji tako od grške teološke tradicije, ki vidi v Očetu počelo vsega in izvir edinosti, kot od latinske tradicije, ki definira edinost iz enosti substance ali narave.

*Edinost treh oseb* Očeta, Sina in Svetega Duha je v *popolnem občestvu*. Popolnost se razume v smislu prešinjania, perihoreze. Vsaka oseba prešinja drugi dve in jo drugi dve prešinjata; vsaka oseba vsebuje ostali dve in je v njima vsebovana. Vsaka oseba se v celoti podarja drugima dvema in je obdarovana. Tako Božje občestvo predstavlja popolno bivanje v drugem, z drugim in za drugega. Temelj tega je dejstvo, da je Bog ljubezen. V neskončnem in vse obsegajočem toku ljubezni so Oče, Sin in Sveti Duh najbolj notranje edini.

Vse osebe so enake. V tej skupnosti ni nobena prej in nobena pozneje, vse so enako od vekomaj druga v drugi in druga z drugo; nikoli niso obstajale ločeno, ampak so vedno sobivajoče (koeksistirale). V tej skupnosti ni nič višje in nižje: vse osebe so enake veličine (nivoja); ni nadrejenosti in podrejenosti, ampak vlada trikratno ravnovesje, vse so pri vsem deležne in vse med seboj obdarjene. Vsaka podrejenost je tako izključena.

K perihoretični Trojici sodi tudi odprtost navzven in to, kar je zunaj, je pritegnjeno v notranjost. Oče, Sin in Duh skupaj ustvarjajo in odrešujejo človeka v zgodovini. Trojica deluje celostno in vključujoče (integrativno in inkulzivno), to pomeni, da je stvarstvo in človeštvo pritegnjeno v Božje občestvo ter ima delež Božjega življenja. Božja Trojica je torej odprto in vključujoče občestvo.

(2) *Posebnosti posameznih oseb.* Perihoretično občestvo ohranja tudi razlike med osebami. Oče, Sin in Duh so osebe, ki niso zamenljive. Oče ni Sin in ne Sveti Duh; isto velja za vsako osebo.

Nezamenljivost Božjih oseb je vidna v delovanju in označevanju vsake osebe. Za Očeta velja, da e počelo vsega brez počela; je temelj univerzalnega bratstva in sestrinstva med ljudmi. Je neizmerna in skrita skrivnost; Sin je luč v stvarstvu, ki vse osvetljuje in razsvetljuje: Sin je po učlovečenju srednik univerzalnega osvobojenja, ki vodi v kraljestvo življenja in svobode na koncu časov. Sveti Duh je moč novega in prenovljenega; je uresničevanje osvobajajočega delovanja Sina; je ustvarjalni princip različnih karizem in edinosti občestva.

(3) *Perihoretična skupnost troedinega Boga kot nadspolno občestvo.*

Moški pojmi, ki se v tradicionalni teologiji uporabljajo za Božje osebe, ne smejo biti uporabljeni v spolnem smislu. Z vidika Očeta to pomeni: Boga lahko imenujemo materinski Oče in očetovska Mati. Kolikor pojem Očeta pomeni rojstvo-spočetje, vključuje tudi ime

matere, saj ta princip lahko uresniči tako oče kakor mati. Z vidika Sina: Jezusovo ravnanje vsebuje ženske dimenzije nežnosti, usmiljenja in ljubezni do ubogih. Tudi Sveti Duh ima ženske in materinske poteze v SP. V sirskih in judovskih kulturnih krogih najdemo predstave o Duhu kot materi. Bog je torej nadspolen; ni ne moški ne ženska. Zato, ker je nad tema dvema poloma, združuje Trojica dimenzije ženskega in moškega.

(4) *Interpersonalni simboli za Trojico*. Kjer ljudje živijo v notranji povezanosti in edinosti s skupnostjo, najdemo trinitarične simbole, meni Boff. To so socialni simboli. Najpomembnejši simboli so družina, družba in Cerkev.

Najbolj zgovoren simbol je družina. V zdravi družini prihajajo do izraza razsežnosti Trojice. Različnost treh oseb očeta, matere in otrok; edinstvo življenjske skupnosti v ljubezni. Tudi družba je simbol Trojice: vsaka organizacija tvori edinstvo, kjer gospodarstvo, politika in kultura stopajo v interakcijo, se medsebojno prepletajo ali prešinjajo in druga na drugo vplivajo. Cerkev je z Boffa veliki simbol Trojice: edinstvo občestva se uresničuje v medsebojnem vplivanju treh osi: vera, kultura in organizacija.

### 13.6.2. Perihoretično občestvo Trojice v družbeni praksi

Življenje Trojice ima po Boffu nujno tudi praktične posledice. Perihoretično razumljena Trojica je motiv za kritični in navdihujoči model vsakega družbenega življenja in program vsestranske osvoboditve.

(1) *Trojica kot družbeni model*. Vera v Trojico kaže skupnost na kateri temelji vsa resničnost. Bog kot temelj vsega bivanja ni osamljenost, ampak občestvo. Na začetku bivanja vsega, kar je, je skupnost Očeta, Sina in Duha. Te tri osebe so tako radikalno prežete druga z drugo in povezane z vezjo ljubezni, da so en sam Bog. Oče, Sin in Duh so ljubeči ene same ljubezni in nosilci enega občestva.

Trojica kot občestvo je tako arhetip, prapodoba vsakega družbenega življenja. Glavne značilnosti te najodličnejše skupnosti so: *edinstvo oseb* kot občestvo ljubezni; *bistvena enakost vseh oseb*; *deležnost in sodelovanje vseh oseb* pri vsem; *spoštovanje različnosti oseb* kot edinstvo v različnosti. V tem pogledu je trinitaričnost Boga kot najpopolnejša skupnost model za vsako obliko družbe, za vsako družbeno skupnost. Družba, ki se zgleduje po tej podobi, spoštuje osnovno enakost in različnost oseb, živi občestvo ljubezni v soudeležnosti in sodelovanju vseh pri vsem.

Model trinitričnega občestva ima - po Boffu - tudi kritično funkcijo v Cerkvi. V zavesti Cerkve še prevladuje predtrinitaričen ali netrinitaričen monoteizem, ki je podlaga za monarhianizem, paternalizem in klerikalizem v Cerkvi. Podoba Boga v Cerkvi mora biti pokristjanjena. To pomeni, da mora podoba troedinega Boga odsevati iz posameznikovega življenja kakor tudi iz institucionaliziranega življenja. V Cerkvi, ki resnično živi iz vere v troedinega Boga, vladajo naslednji strukturni principi: edinstvo v različnosti namesto uniformizma in centralizma; temeljna enakost vseh članov Cerkve namesto patriarhalizma in diskriminacije žensk; soodločanje vseh sester in bratov namesto avtoritarizma in klerikalizma. Na kratko: Cerkev, ki resnično veruje v Trojico, mora biti občestvo, ki v svoji organizaciji odseva troedinost Boga in tako usmerja k veri v skrivnost troedinega Boga (prim. L.Boff, *Der dreieinige Gott*, 22-2; 33-37; 139-142).

*(2) Perihoretična skupnost troedinega Boga program osvoboditve.*

V razmerah zatiranja in izkoriščanja je Trojica močan impulz v osvobodilnem procesu. Orientacija po troedini skupnosti Boga je za izkoriščane navdušujoča utopija, izvir inspiracije brez primere: je spodbuda k protestu proti izkoriščanju in vodilo k izgradnji nove družbe.

Trinitariča skupnost daje temelj in program za osvoboditev iz zatiranja. V duhu ljubezni naj se izvede sprememba družbenih struktur in ustvari nova družba po vzoru Trojice. Konkretna vodila pri tem so: enake pravice (enakopravnost) vseh ob spoštovanju različnosti oseb in skupin; udeleženosť vseh pri vseh dobrinah; soodločanje vseh na vseh področjih življenja.

Iz odrešensko zgodovinskega vidika so nekatere Božje osebe udeležene po svoji specifičnosti v procesu osvobajanja. Oče kot počelo in cilj osvobajanja, ki je poklical vse ljudi v kraljestvo svobode, ko jih je izbral za Božje otroke kot enakopravne sestre in brate. Sin je srednik vseobsegajočega osvobajanja, ker prinaša s svojim oznanilom in prakso vsem ljudem svobodo od vseh oblik nesvobode. Sveti Duh je gonilna sila tega osvobajanja, ker kot moč spodbuja k prenavljanju in spreminjanju obstoječih nepravilnih razmer.

### **13.7. Vera v Trojico z vidika ljubezni kot Božjega bistva**

Številni modeli so za razumevanje Trojice iz preteklosti pogosto abstraktni in prinašajo več zmešnjave kot razjasnitev. Zato bomo tukaj podali preprosti in konkretni modeli. Izhodišče naj bo novozavezna izpoved, da je Bog ljubezen. Ta izpoved vključuje vsa

ostala določila Trojice. Najprej je treba pokazati, da so vse tri Božje osebe v SP v svoji specifičnosti ljubezen. Potem pa bomo to sistematizirali v povezavi s Trojico.

### 13.7.1. Oče, Sin in Sveti Duh kot ljubezen

Bog kot Oče, Sin in Duh deluje v iz ljubezni odrešenjsko za vse ljudi. Strnjeno izrazi to 1 Jn 4,8 »Bog je ljubezen« .

(1) *Božji Oče je ljubezen.* Da je Oče ljubezen, je v NZ zelo jasno povedano. Sinoptiki izražajo edinstven ljubezenski odnos med Očetom in Sinom Jezusom. Pri krstu se sliši Očetov glas: »To je moj ljubljeni Sin« (Mt 3,17). Prav tako pa Jezus izraža tesno povezanost z Očetom: »Vse mi je izročil moj Oče in nihče ne pozna Sina, razen Očeta in nihče ne pozna Očeta, razen Sina« (Mt 11,27). Jezus nagovarja Očeta v jeziku družinske ljubezni kot »Aba« , očka.

Pavlinka pisma imenujejo Očeta »Bog ljubezni« (2 Kor 13,11) in vedno znova govorijo o »Božji ljubezni« (Rim 8,39; 2 Kor 13,13), s čimer označujejo Božje odrešenjsko delovanje v svetu. Bog Oče je s poslanjem svojega Sina na svet in daritvijo ljubezni na križu pokazal svojo ljubezen do ljudi: »Bog pa izkazuje svojo ljubezen do nas s tem, da je Kristus umrl za nas« (Rim 5,8). Tako ostaja trajen dar njegove ljubezni: »... Bog, naš Oče, ki nas je v svoji milosti vzljubil in nam dal neminljivo tolažbo ter blago upanje« (2 Tes 2,16).

V posebni meri so Janezovi spisi tisti, ki vedno znova poudarjajo tako skupno delovanje Očeta in Sina kakor tudi posebno ljubezensko povezavo med Očetom in Sinom: »Oče ljubi Sina in mu je vse dal v roko« (Jn 3,35; 5,20; 15,9; 17,26). Hkrati je poudarjeno, da Oče deluje po Sinu za odrešenje ljudi: »Bog je namreč svet tako vzljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina« (Jn 3,16; 1 Jn 4,9). Višek Očetove ljubezni je Božje otroštvo: »Poglejte, kakšno ljubezen nam je podaril Oče! Božji otroci se imenujemo in to tudi smo« (1 Jn 3,1).

(2) *Božji Sin kot ljubezen.* Tudi Božjega Sina, Jezusa Kristusa NZ vztrajno označuje z ljubeznijo. Ljubezen Očeta do Sina kot notranji odnos v Bogu je izražena v izjavi ob Jezusovem krstu: »Ti si moj ljubljeni Sin« (Mr 1,12) ali »svojega ljubljenega Sina« (Kol 1,13) ali Jezus je tisti, ki ga je »Oče ljubil« (Jn 15,9). Tudi Jezusova ljubezen do Očeta: »Vendar naj svet spozna, da ljubim Očeta« (Jn 14,31), kaže, da je Sin ljubezen.

Odrešenjski vidik ljubezni Božjega Sina do ljudi je prisoten povsod. Pavel pravi, »živim v veri v Božjega Sina, ki me je vzljubil in daroval zame sam sebe« (Gal 2,20). Ta ljubezen je moč v vseh težavah in nasprotovanjih: »Kdo nas bo ločil od Kristusove ljubezni?« (1 Jn 4,19)



Mar stiska ali nadloga, preganjanje ali lakota, nagota ali nevarnost ali meč? (Rim 8,35). Kdor je z vero zasidran v ljubezni, ta lahko razume Kristusovo ljubezen, ki presega vse spoznanje (prim. Ef 3,19).

Janez pozna krogotok ljubezni. Oče ljubi Sina, Sin ljubi ljudi, verni človek naj ljubi Sina, potem ga bo tudi Oče ljubil (prim. Jn 14,21).

(3) *Božji Duh kot ljubezen*. Tudi Svetega Duha razlaga NZ kot ljubezen.

Ljubezen Duha je enačena z ljubeznijo Očeta in Sina. Kot Očetova ljubezen je Duh navzoč v srcu vernih: »Božja ljubezen (je) izlita v naša srca po Svetem Duhu« (Rim 5,5). Sveti Duh kot ljubezen Sina oblikuje verne v Božje otroke, ki lahko kličejo Boga z ljubečim in nežnim Aba: »Ker pa ste sinovi, je Bog poslal v naša srca Duha svojega Sina, ki vpije Aba, Oče!« (Gal 4,6).

Sveti Duh v srcih vernih ustvarja zaupanje. Navzven pa je sad Duha ljubezen do bližnjega, ki prinaša »veselje, mir, potrpežljivost, blagost, dobrotljivost, zvestobo, krotkost in samoobvladovanje« (Gal 5,22).

Odločilno vlogo ima ljubezen Duha pri ustvarjanju občestva svetih (prim. 2 Kor 13,13). Ljubezen Duha gradi edinost med vernimi in edinost med Bogom in človekom: »Različni so duhovni darovi, Duh pa je isti« (1 Kor 12,4); »Če se med seboj ljubimo, ostaja Bog v nas in je njegova ljubezen v nas postala popolna« (1 Jn 4,12).

(4) *Troedini Bog kot ljubezen*. Povzeti smemo, da Nova zaveza razume Boga Očeta, Sina in Svetega Duha kot ljubezen. Ljubezen je vsem trem bistvena in skupna, to je trije tvorijo edinost ljubezni, ljubezensko občestvo edinosti. Ta edinost je posebno izrecno povedana pri Janezu: »Jaz in Oče sva eno« (Jn 10,30), ko gre za Očeta in Sina. Ali »...in vse moje je tvoje, in kar je tvoje, je moje« (Jn 7,10).

### **3.7.2. Razumevanje Trojice iz bistva Božje ljubezni**

Ker je ljubezen tako poudarjena v zvezi s posameznimi osebami in z Bogom kot takim, lahko poskušamo razumeti Trojico prav s tega temelja. Pri tem nam je lahko vodilo tudi Avguštinova misel: *Vides trinitatem, si caritatem vides*« (Trojico vidiš, če vidiš ljubezen).<sup>25</sup> Ob osvetljevanju Trojice skozi prizmo ljubezni bomo imeli pred očmi naslednje

---

<sup>25</sup> De trinitate, VII, 12.

klasične trinitarične teme: bistvo in osebe, bistvena edinnost in izhajanja, edinnost v trojstvu in trojnostvo v edinosti oseb.

*(1) Bog kot ljubezen je edinstvena skupnost treh oseb.*

Ljubezen je odnos med osebami, tako sledi iz človeškega izkustva. Ljubezen obstaja, če si osebe stojijo naproti. Idealna oblika človeške ljubezni je družinska skupnost, kjer se mož in žena ljubita in se iz te ljubezni rodi otrok, ki ju ljubi kot očeta in mater. Jedro družine je tako skupnost različnih in samostojnih oseb.

Če je Bog ljubezen, potem je v njem navzoče vse, kar spada k bistvu vsake ljubezni. Bog kot ljubezen ni v sebi sam in osamljen, ampak je odnos med osebami, je občestvo oseb. K Bogu sodijo torej različne osebe, ki so najtesneje povezane v občestvo.

Ker pa je Bog popolna ljubezen, se v njem nahaja vse, kar je v človeški ljubezni idealnega. Človeškemu idealu družine odgovarja analogno troedinost Boga. V Bogu imamo torej po eni strani trojnost oseb, Očeta in Sina, ki se med seboj ljubita, iz njune ljubezni izhaja Duh, ki spet ljubi oba. Po drugi strani pa eksistira Bog kot pretok izmenjavajoče, podarjajoče in sprejemajoče ljubezni, kot edinstvana ljubezenska skupnost, kot občestvo.

*(2) Bog kot ljubezen je občestvo bistveno enakih oseb.*

Pri človeku temelji pristna medsebojna ljubezenska skupnost na dvojni enakosti različnih oseb. Najprej imajo osebe enako človeško bistvo, ki obsega razum in svobodo. Po drugi strani pa so osebe enakega dostojanstva: vse so enkratni subjekti z nedotakljivo pravico samoodločanja, odgovornosti in razpolaganja s samim seboj.

Medsebojna povezava teh dveh enakosti različnih oseb je najbolj vidna v ljubezenskem odnosu moža in žene. Kljub njuni biološki različnosti imata oba isto človeško bistvo. Kljub biološki različnosti imata isto dostojanstvo, ki zahteva medsebojno spoštovanje.

Če je Bog ljubezenska skupnost treh oseb, sledi analogno v Trojici dvojna enakost. Oče, Sin in Duh imajo isto Božje bistvo: vsi so kljub osebni različnosti na isti bitni, božanski, ravni. Vsem trem pripada enako Božje dostojanstvo. Ljudje jih častijo in molijo na enak način, kakor pravi veroizpoved. Iz vidika Boga kot ljubezni sledi, da so tri osebe istega bistva in enakega dostojanstva.

*(3) Bog kot ljubezen je ustvarjalno porajanje treh enakih oseb:*

V človeškem izkustvu je ljubezen ustvarjalna moč, ki iz medsebojne komunikacije prinaša novo. To se vidno kaže v ljubezni med možem in ženo, konkretno v popolni ljubezenski združitvi. Združitev (bi) se (naj) dogaja(la) iz polnosti ljubezni; dogaja se v medsebojni ekstazi in instazi, v medsebojnem izstopanju iz sebe in bivanju v drugem. Iz

medsebojnega darovanja in sprejemanja, iz vzajemnega samopodarjanja in samodarovanja ustvarja ljubezensko združenje moža in žene novo življenje, otroka. Iz ljubeče skupnosti dveh oseb izhaja nova in enaka tretja oseba, ker ima otrok enako naravo in enako dostojanstvo.

Ker je Bog ljubezen je ustvarjalna moč v njem samem. Bog ljubi samega sebe in iz te ljubezni izhaja enaka oseba. Ker je Bog popolna ljubezen, se ne zapira v edinost dveh, ampak obe osebi v ljubezni podarita ljubezen enakemu, enaki tretji osebi.

Za duhovno dogajanje v Bogu torej velja: Oče kot ustvarjalni princip poraja iz polnosti ljubezni Sina; iz medsebojne ljubezni Očeta in Sina izhaja Duh. Tako izhajajo v Bogu iz dveh ustvarjalnih odnosov ljubezni tri enake osebe.

Z vidika Boga ljubezni lahko dojamemo trinitarični nauk, po katerem iz dveh notranjih izhajanj v Bogu nastajajo tri Božje osebe.

(4) *Bog kot ljubezen je trojnost v edinosti.* Za človeško izkustvo ljubezenskih odnosov je značilno, da med dvema osebama obstaja vedno trojstvo: oseba, ki ljubi, oseba, ki je ljubljena in medsebojna ljubezen. V personalistični govorici to pomeni: vsako ljubezensko občestvo med dvema osebama vključuje vedno trojnost med jaz, ti in mi. Brez jaz ni ti, kakor brez jaz in ti ni mi; zaradi medsebojnosti ljubezni lahko rečemo tudi: brez ti-ja ni jaz-a, brez mi-ja ni ti-ja in ne jaz-a. Vsak človeški odnos ljubezni sestavljajo tri resničnosti jaz-ti-mi v neločljivi edinosti.

Če je Bog ljubezen, potem lahko trojnost Očeta, Sina in Duha razumemo kot trojnost osebe, ki ljubi, osebe, ki je ljubljena in ljubezni med obema osebama. Ali drugače: Trojstvo Očeta, Sina in Duha je v Bogu primerljivo z trojstvom jaz-ti-mi vsake ljubezni. Bog je kot Oče, Sin in Duh neločljiva skupnost med Jaz in Ti in Mi ljubezni.

S tega vidika je mogoče doumeti trinitarični nauk, ki uči, da je Bog trojnost v edinosti .

(5) *Bog kot ljubezen je edinost v trojnosti.* Za človeško izkustvo velja, da je ljubezen povezujoča in zedinjevalna moč med osebami. To je spet najbolj opazno v odnosu med možem in ženo. Ljubezen je tesno in globoko življenjsko občestvo, ki se izraža v ljubezni oseb. Resnična ljubezen je vedno korelacija, participacija in penetracija, torej vzajemen odnos, medsebojna deležnost in medsebojna prežetost. Drugače rečeno, prava ljubezen je koeksistenca, proeksistenca in ineksistenca, to je bivanje skupaj, bivanje »za« in bivanje »v« . Tako je idealna ljubezen najgloblja edinost nepomešanih različnih oseb.

Če je Bog ljubezen, je Bog najtesnejše in najgloblje življenjsko občestvo treh Božjih oseb, ki se ljubijo. Če te tri osebe tradicionalno imenujemo Oče, Sin in Sveti Duh,

potem je treba opozoriti na naslednje: moških imen ne smemo jemati spolno, ker označujejo osebno povezanost v ljubezenskem dogajanju v popolnoma duhovnem bistvu Boga. Duhovni ljubezenski proces v Bogu se dogaja v treh osebnih resničnostih, ki vse spolno presegajo in ga hkrati integrirajo. Načelno bi bilo najbolje govoriti o osebah v Bogu v nevtralni obliki, ker pa nam svetopisemska govorica ostaja za orientacijo, ostajamo pri uporabi tradicionalnih izrazov.

Ker je Bog popolna ljubezen, živijo tri Božje osebe edinstveno perihoretično občestvo. Perihoreza v triosebnem Bogu pomeni: tri Božje osebe se medsebojno povezujejo, medsebojno podarjajo, živijo v popolni prežetosti med seboj. Vsaka oseba živi popolnoma v drugi, za drugo in z drugo osebo. Tako je Bog v perihoretični edinosti edinstveno občestvo treh nepomešanih oseb.

Na osnovi »Bog je ljubezen«, je lažje doumeti trditev trinitaričnega nauka: *Bog je edinstvo treh oseb.*

## Literatura

- AUER J., *Gott der Eine und Dreieine*, Regensburg 1978.
- BARBAGLIO G., *Dio violento? Lettura delle Scritture ebraiche e cristiane*, Assisi 1991.
- BOFF L., *Der dreieinige Gott*, Düsseldorf 1990.
- BOFF L., *Kleine Trinitätslehre*, Düsseldorf 1990.
- BOFF L., *Il volto materno di Dio*, Brescia 1981.
- COURTH F., *Der Gott der dreifaltigen Liebe. Lehrbuch zur katholischen Theologie VI*, Paderborn 1993.
- FORTE B., *Trinität als Geschichte. Der Lebendige Gott – Gott der Lebenden*, Mainz 1984.
- GERSHAKE G., *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1997.
- HEMMERLE K., *Dreifaltigkeit – Schlüssel zum Menschen, Schlüssel zur Zeit*, München 1989.
- HILBERATH B.J., *Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen*, Mainz 1990.
- JEREMIAS J., *Neutestamentliche Theologie. Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971.
- JÜNGEL E., *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977.
- KASPER W., *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982.
- KRAUS G., *Gott als Wirklichkeit. Lehrbuch zur Gotteslehre*, Frankfurt 1994.
- KÜNG H., *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1978.
- KÜNG H., *Credo*, Petrovče 1995.
- KÜNG H., *Der Anfang aller Dinge. Naturwissenschaft und Religion*, München 2005.
- LaCUGNA C.M., *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*. Brescia 1997.
- LAH A., *Bog Oče. Skrivnost Božje bližine*, Ljubljana 2000.
- LAH A., *Podobe Boga sodnika med nasiljem in nenasiljem*, v: BV 64 (2005), 601-616.
- LEHMANN K., *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen*, München 1984.
- MOLTMANN J., *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980.
- Neue Summe Theologie*, zv. I: *Der lebendige Gott*, Freiburg 1988.
- RAHNER K., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg in Br. 1980.
- RAHNER K., *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, v: Rahner K., *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln 1960, 51-99.
- SATTLER D. – SCHNEIDER Th., *Gotteslehre*, v: *Handbuch der Dogmatik I*, Düsseldorf 1992, 51-119.
- SCHEFFEZYK L. – Ziegenaus A., *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre*, v: *ist*, *Katholische Dogmatik II*, Aachen 1996.
- SIMONIS W., *Gott in Welt. Umriss christlicher Gotteslehre*, St. Ottilien 1988.
- SORČ C., *Živi Bog. Nauk o sveti Trojici*, Ljubljana 2000.
- SORČ C. (ur.), *Priročnik dogmatične teologije I*, Ljubljana 2003.
- VORGRIMLER H., *Theologische Gotteslehre*, Düsseldorf 1985.
- WERBICK J., *Trinitätslehre*, v: *Handbuch der Dogmatik II*, Düsseldorf 1992, 481-576.
- ZAMGI G.M., *Dio che è amore. Trinità e vita in Cristo*. Roma 1991.

**Kazalo**

## Uvod

<b>1. BOG KOT PROBLEM.....</b>	<b>2</b>
<b>1.1. Moderni ateizem.....</b>	<b>6</b>
<b>1.2. Posledice ateizma.....</b>	<b>7</b>
1.2.1. Razdelitev ateizma.....	8
1.2.2. Kot zaključek o ateizmu lahko rečemo: .....	11
<b>1.3. Teološka postavitev problema o Bogu.....</b>	<b>12</b>
<b>1.4. Izkusstvo in spoznanje Boga.....</b>	<b>13</b>
1.4.1. Izkusstvo Boga - naravna teologija.....	13
<b>1.5. Zgodovina pojma o spoznanju Boga.....</b>	<b>15</b>
<b>1.6. Metode spoznavanja Boga.....</b>	<b>18</b>
1.6.2. Via negationis.....	20
1.6.3. Analogno govorjenje o Bogu.....	21
<b>1.7. Spoznanje Boga v veri.....</b>	<b>24</b>
<b>2. BOG KOT SKRIVNOST.....</b>	<b>25</b>
<b>3. BOG STVARNIK .....</b>	<b>28</b>
<b>3.1. Osnovne izpovedi o Bogu stvarniku v SZ.....</b>	<b>29</b>
3.1.1. Bog univerzalni Stvarnik.....	29
3.1.2. Bog absolutni Stvarnik.....	29
3.1.3. Bog osebni Stvarnik.....	30
3.1.4. Bog dober stvarnik.....	31
<b>4. BOG GOSPOD VSEGA STVARSTVA.....</b>	<b>32</b>
<b>4.1. Starozavezne izjave o Bogu Gospodu.....</b>	<b>32</b>
4.1.1. Bog Gospod vesolja.....	33
4.1.2. Lastnosti Božjega gospostva.....	34
<b>5. BOG REŠITELJ IN SODNIK.....</b>	<b>35</b>

<b>5.1. Bog rešitelj.....</b>	<b>36</b>
5.1.1. Starozavezne izjavo o Bogu Rešitelju.....	36
5.1.2. Politična razsežnost Boga Rešitelja.....	39
<b>5.2. Bog sodnik.....</b>	<b>41</b>
5.2.1. Starozavezne predstave Boga sodnika.....	42
<b>5.3. Razmerje med Bogom sodnikom in odrešenikom.....</b>	<b>45</b>
5.3.1. Notranja zveza med Božjim sojenjem in reševanjem.....	46
5.3.2. Prevlada Božjega reševanja nad sojenjem.....	46
<b>6. TEMELJNE POTEZE BOŽJEGA BISTVA V STARI ZAVEZI.....</b>	<b>48</b>
<b>6.1. Edin(it)ost Boga v SZ.....</b>	<b>48</b>
6.1.1. Razvojne stopnje izraelskega monoteizma.....	48
6.1.2. Izrecni monoteizem v Izraelu po izgnanstvu (6.stol).....	51
<b>6.2. Božja transcendenca.....</b>	<b>52</b>
6.2.2. Preseganje vseh zemeljskih dimenzij.....	54
<b>6.3. Božja imanenca.....</b>	<b>59</b>
6.3.1. Božja dejavnost v svetu.....	59
Bog Stvarnik, kakor ga pojmuje SZ, ni deistični Bog, ki bi iz daljave brezbrizno kot nekakšen urar opazoval potek sveta (deus otiosus). Bog je navzoè v vseh razsežnostih sveta in to aktivno. SZ ne pozna nobenega svetnega podroèja, kjer Bog ne bi bil dejaven. Le da ta dejavnost ni identična z delovanjem naravnih sil ali ustvarjenih svobodnih bitij.....	59
6.3.2. Svetnost in zgodovinskost Boga.....	61
<b>7. BOG KOT OSEBA.....</b>	<b>62</b>
<b>7.1. Opisovanje Božje osebnosti v SZ.....</b>	<b>63</b>
7.1.1. Božje govorjenje kot izraz za osebnost Boga.....	63
7.1.2. Božje obličje kot izraz osebe.....	64
7.1.3. Božje srce kot izraz osebe.....	65
<b>7.2. Božje ime kot izraz Božje osebnosti .....</b>	<b>65</b>
7.2.1. Ime - izraz Božje osebnosti.....	66
7.2.2. Različna Božja imena v SZ.....	66
7.2.3. Jahve - specifično izraelsko ime za Boga.....	68
<b>7.3. Problem Božje osebnosti.....</b>	<b>71</b>
7.3.1. Bog, osebni Jaz in Ti v SZ.....	73
7.3.2. Analogni način govorenja o Bogu kot osebi.....	73
<b>8. BOG V NOVOZAVEZNEM PRIČEVANJU.....</b>	<b>76</b>

<b>8.1. Jezusovo razumevanje Boga.....</b>	<b>77</b>
<b>8.2. Nov pojem v Jezusovem razumevanju Boga: Božje kraljestvo.....</b>	<b>78</b>
8.2.1. Božje kraljestvo - navzočnost Boga.....	78
Jezus predstavlja Božje kraljestvo v polarnosti med darom in zahtevo. V Božjem kraljestvu Bog naklanja različne darove odrešenja, hkrati pa tudi zahteva, da se človek v celoti zavzema za doseganje odrešenja. Oseben dar je njegovo brezpogojno usmiljenje, pa tudi strogo obračun v sodbi.....	80
<b>8.3. Jezusovo razumevanje Boga: Bog Oče ali Aba.....</b>	<b>83</b>
8.3.1. Božje očetovstvo kot mnogovrstna ljubezen.....	83
8.3.2. Problem in preseganje enostranskega označevanja Boga z izrazom Oče.....	86
<b>8.4. Jezusova identifikacija v razumevanju Boga: edinstvo med Jezusom in Bogom.....</b>	<b>89</b>
8.4.1. Jezusova zavest o edinstveni edinstvi z Bogom.....	89
8.4.2. Povstajeniško priznavanje Jezusovega božanstva in nova vera v Boga.....	91
<b>8.5. Razumevanje Boga v prvih krščanskih skupnostih.....</b>	<b>93</b>
<b>9. KRISTOCENTRIČNA INTERPRETACIJA STAROZAVEZNEGA POJMOVAVNJA BOGA.....</b>	<b>93</b>
<b>9.1. Bog Stvarnik in Gospod v Jezusu Kristusu.....</b>	<b>93</b>
9.1.1. Bog Stvarnik v (po) Jezusu Kristusu.....	94
9.1.2. Bog Gospod v Jezusu Kristusu.....	95
<b>9.2. Bog Rešitelj in Sodnik v Jezusu Kristusu.....</b>	<b>96</b>
9.2.1. Bog kot Rešitelj v Jezusu Kristusu.....	96
9.2.2. Bog Sodnik v Jezusu Kristusu.....	98
<b>9.3. Bog Oče v Jezusu.....</b>	<b>98</b>
9.3.1. Bog Oče pri Pavlu.....	99
9.3.2. Bog kot Oče pri Janezu.....	99
<b>10.1. Edini in edinstveni mogočni Bog.....</b>	<b>101</b>
10.1.1. Edini Bog, ki odrešuje v Jezusu Kristusu po Sv. Duhu.....	101
10.1.2. Edinstveni mogočni Bog večnega življenja.....	102
<b>10.2. Bog milosti, ljubezni in zvestobe.....</b>	<b>103</b>
10.2.1. Bog milosti.....	103
10.2.2. Bog ljubezni.....	104
10.2.3. Bog zvestobe.....	105
<b>11. BISTVO BOGA V JANEZOVI TEOLOGIJI.....</b>	<b>107</b>
<b>11.1. Bog je duh.....</b>	<b>107</b>
11.1.1. Bog kot Božji Duh po Janezovi razlagi .....	107



11.1.2. Bog kot Duh v sistematičnem razmisleku.....	108
<b>11.2. Bog je luč.....</b>	<b>111</b>
11.2.1. Bog je luč po Janezovi razlagi.....	111
11.2.2. Bog kot luč v sistematičnem razmisleku.....	112
<b>11.3. Bog je ljubezen.....</b>	<b>114</b>
11.2.1. Bog ljubezen, kot ga razume Janez.....	114
11.3.2. Bog ljubezen v sistematičnem premisleku.....	116
<b>12. SVETOPISEMSKE OSNOVE NAUKA O TROEDINEM BOGU.....</b>	<b>118</b>
<b>12.1. Starozavezni nastavki .....</b>	<b>119</b>
12.1.1. Beseda, modrost in duh kot bistvene moči Božjega delovanja.....	119
12.1.2. Nastavki za trinitaričnost v NZ.....	122
<b>12.2. Trinitarično odrešenijsko razodevanje Boga v NZ.....</b>	<b>122</b>
12.2.1. Sinoptična tradicija.....	123
12.2.2. Pavlinska pisma.....	123
12.2.2. Janezova pisma.....	124
<b>12.3. Pomen novozaveznega pojmovanja trinitaričnosti.....</b>	<b>125</b>
12.3.1. Novost glede na starozavezni monoteizem.....	126
12.3.3. Temelj za spekulativni nauk o Trojici.....	126
<b>13. KRATEK PREGLED RAZVOJA NAUKA O TROJICI V ZGODOVINI KRŠČANSTVA.....</b>	<b>127</b>
<b>13.1. Zgodnjekrščanske izpovedi o Trojici in prvi sistematični poskusi.....</b>	<b>127</b>
13.1.1. Zgodnjekrščanske trinitarične izpovedi.....	127
13.1.2. Prvi sistematični poskusi.....	127
<b>13.2. Monarhianizem in sabelianizem (modalizem).....</b>	<b>128</b>
13.2.1. Dinamični monarhianizem.....	128
13.2.2. Modalistični monarhianizem.....	129
<b>13.3. Preseganje monarhianizma.....</b>	<b>129</b>
<b>13.4. Subordinacionizem.....</b>	<b>130</b>
13.4.1. Arijanski subordinacionizem.....	130
13.4.2. Nicejski koncil leta 325.....	131
13.4.3. Problem filoque.....	132
<b>13.5. Vloga Avguščina in Tomaža Akvinskega pri razvoju trinitaričnega nauka na zahodu .....</b>	<b>132</b>
13.5.1. Avguščinova spekulativna poglobitev trinitaričnega nauka.....	132
13.5.2. Teoretične formulacije izpovedi vere.....	134

13.5.3. Klasični nauk o Trojici pri Tomažu Akvinskem .....	136
<b>13.6. Trojica v interpersonalni perspektivi.....</b>	<b>140</b>
13.6.1. Troosebni Bog kot perihoretično občestvo.....	140
13.6.2. Perihoretično občestvo Trojice v družbeni praksi.....	142
<b>13.7. Vera v Trojico z vidika ljubezni kot Božjega bistva.....</b>	<b>143</b>
13.7.1. Oče, Sin in Sveti Duh kot ljubezen.....	144
13.7.2. Razumevanje Trojice iz bistva Božje ljubezni.....	145
<b>Literatura.....</b>	<b>149</b>
<b>Kazalo.....</b>	<b>150</b>