

Ž I V I B O G

Ciril Sorč

- skripta -

- za interno uporabo slušateljev teološke fakultete –

Kazalo	
- skripta -	1
- za interno uporabo slušateljev teološke fakultete –.....	1
1. Uvod.....	4
2. Bog v človekovih očeh.....	5
2.1. Človekova »zahteva« po Bogu.....	5
2.2. Človekovo zanikanje Boga.....	6
2.2.1. Ateizmi in pozitivizem.....	7
2.3. Človek poateistične družbe.....	9
2.3.1. Nova religioznost.....	9
2.3.2. Čas postmoderne.....	9
2.4. Odstranjevanje ovir za razumevanje krščanskega Boga.....	10
2.4.1. Bog – Jezus Kristus.....	11
2.4.2. Bog Stvarnik – Bog Odrešenik.....	11
2.4.3. Bog – človeštvo.....	12
2.4.4. Bog – človek v svoji celoti.....	12
2.4.5. Bog – človek v povezanosti s svetom.....	12
2.4.6. Bog – človekova misel in delovanje.....	13
2.4.7. Bog – človekova misel in molitev.....	13
2.5. Svetopisemski pristop k spoznavanju Boga.....	13
2.5.1. Starozavezno spoznavanje Boga.....	13
2.5.2. Novozavezno spoznavanje Boga.....	14
2.5.3. Skriti Bog.....	16
3. Bog v iskanju človeka.....	17
3.1. Krščanski Bog je troosebni Bog.....	17
3.2. Vprašanje »osamljenega« – monističnega Boga.....	18
3.3. Božji »sestop« kot pogoj za človekov »dostop«.....	19
3.4. Trojica »večja« od svojega razodevanja.....	21
3.5. Možnost naravnega spoznanja Boga.....	22
3.6. Pogled na staro zavezo v luči velikonočnega dogodka.....	24
3.6.1. Podoba Boga v stari zavezi.....	24
3.6.2. Odkrivanje Boga Jezusa Kristusa v starozavezni zgodovini odrešenja.....	28
3.6.3. Trinitarični pogled na staro zavezo.....	29
3.7. Trinitarični pogled na življenje Jezusa iz Nazareta.....	32
3.7.1. Velikonočna skrivnost kot izhodišče našega govorjenja o Sveti Trojici.....	34
3.7.2. Kristusov križ kot razodetje Svete Trojice.....	34
3.7.3. Kristusovo vstajenje razodetje Svete Trojice.....	38
3.7.4. Binkošti in Sveta Trojica.....	41
3.8. Izpovedovanje Svete Trojice v času.....	42
3.8.1. »Izražanje« vere v Sveto Trojico.....	42
3.8.2. »Zanikana« Sveta Trojica.....	46
3.8.3. »Izpovedovanje« Svete Trojice.....	48
3.8.4. »Utemeljevana« Sveta Trojica.....	50
3.8.5. Sveta Trojica v krščanski duhovnosti.....	56
4. Bogastvo življenja v Sveti Trojici.....	58
4.1. Oče v življenju Svete Trojice.....	58
4.1.1. Velikonočna pripoved.....	58
4.1.2. Bog Oče je ljubezen.....	59
4.1.3. Sinov Oče.....	60
4.1.4. Oče in Sveti Duh.....	61
4.1.5. Materinski Oče.....	61
4.2. Sin v življenju Svete Trojice.....	63
4.2.1. Velikonočna pripoved.....	63

4.2.2. Ljubljeni Sin.....	65
4.2.3. Različnost ljubečih se oseb.....	65
4.2.4. Ljubezen povezuje.....	66
4.3. Mesto Svetega Duha v Sveti Trojici.....	67
4.3.1. Oseba Svetega Duha.....	67
4.3.2. Sveti Duh kot osebna ljubezen in dar.....	68
4.3.3. Vprašanje »izhajanja« Svetega Duha.....	69
4.4. Enost troosebnega Boga.....	70
4.4.1. Enost oseb v Bogu.....	70
4.4.2. Perihoreza – način bivanja troedinega Boga.....	71
4.4.3. Lastnosti Boga, ki je ljubezen.....	73
4.4.4. Osebe v skrivnosti Boga.....	77
5. Sveta Trojica v svojem stvariteljskem podarjanju.....	80
5.1. Eklezialna in zakramentalna razsežnost podarjanja Svete Trojice.....	80
5.1.1. Cerkev kot stvaritev in podoba Svete Trojice.....	81
5.1.2. Sveta Trojica in zakramenti.....	82
5.1.3. Trinitarična razsežnost molitve.....	83
5.2. Trinitarični pogled na stvarjenje in zgodovino.....	83
5.2.1. Stvarjenje kot trinitarično dogajanje.....	84
5.2.2. Človek kot podoba troedinega Boga.....	86
5.2.3. Trinitarična sedanost zgodovine.....	87
5.2.4. Trinitarična prihodnost zgodovine.....	87
Slovstvo.....	88

1. Uvod

»Hrepenenje po Bogu je zapisano v človekovo srce, kajti človek je ustvarjen od Boga in za Boga; in Bog ne neha pritegovati človeka k sebi, in samo v Bogu bo človek našel resnico in srečo« (KKC 27). Tako predstavlja Bog izziv za človeka. Toda Boga moramo vedno znova odkrivati in ga iskati, kajti če mislimo, da smo ga že odkrili in našli, potem to ni Bog, kajti Bog je vedno pred nami, a se vedno »izmuzne« našim okvirom. V Avguštinovem jeziku smemo reči tudi takole: Ko si našel Boga, ga še naprej išči! (sam Avguštín pravi: »Ko bi ga ti doumel, bi to ne bil Bog«, *Sermones* 52,6,16: PL 38,360). In skupaj s sv. Bernardom: »Bog je onstran« (sv. Bernard, *De consideratione* V,7,16). Bog je namreč Življenje z veliko začetnico. In kakor ne moremo življenja stlačiti v neke vnaprej izdelane kalupe, tako ne moremo tudi njega, ki je »živi Bog«, njega, ki vsemu podarja življenje in vse vzdržuje ter ohranja pri življenju. V tem prispevku želim poudariti to bogastvo, nepredvidljivost in brezmejnost življenja v Bogu, to živo in oživljajočo podobo Boga. Ta podoba nam mora zasijati pred očmi predvsem takrat, ko hočemo izpolniti naročilo plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem, ki se glasi: »Izberi življenje!« (prim. *SDPZCS*, Ljubljana 2002). Ta živi Bog se izmika vsem miselnim in drugačnim kalupom in ga moramo samo sprejeti kot partnerja, ki nas preseneča s svojimi dejanji in besedo. To življenje, ki je bilo od začetka, se je razodelo v Jezusu Kristusu, tako da sme Janez reči: »Pričujemo in oznanjamo vam večno življenje« (1 Jn 1,2). Kot takega ga je doživela tako stara kakor tudi nova zaveza, kot takega ga moramo doživeti tudi mi, saj Bog učinkovito posega tudi v naš čas in v naše življenje.

Življenje pa je po svojem bistvu podarjanje. Resnico najdemo v Jezusovem nauku, da kdor življenje zadrži zase, ga izgubi. Življenja ne ohranjamo tako, da ga ljubosumno varujemo zase, ampak tako, da ga podarjamo drugim, da, celo tako, da ga za druge žrtvujemo. Za resnično, polno življenje je potrebna ljubezen. Ali drugače: ljubezen je izraz bogastva življenja. Tako ni čudno, da je evangelist Janez nekako povzel vse svoje spoznanje o Bogu v kratek in jednat stavek: »Bog je ljubezen« (1 Jn 4,8b). Kot takšen je bil oznanjen tudi slovenskemu ljudstvu, kakor je to zapisal Prešeren v *Krstu pri Savici*: »Pravi Bog se kliče Bog ljubezni«. To dejstvo nam »razloži« takšnost Boga, pa tudi takšnost človeka. Torej: Ko kristjan reče »Bog«, reče hkrati tudi »ljubezen« in zato »občestvo ljubečih se oseb«. O krščanskem Bogu nismo še nič povedali, dokler nismo spregovorili o treh Božjih osebah. Bog ni pred osebami, ker je vedno ljubezen. Če je namreč Bog ljubezen, ne more biti osamljen Bog, ampak mora biti v njem prostor za bogate odnose ljubezni. Zato nas nekako ne preseneča dejstvo, da je trooseben, da je Ljubeči, Ljubljeni in Vez ljubezni, da je Oče, Sin in Sveti Duh. Mogoče je to težka naloga za vase zaverovani razum, lažje pa to sprejme ljubeče srce, kajti »kdor ne ljubi, Boga ne pozna« (1 Jn 4,8a). Toda v Bogu je dovolj ljubezni tudi za druge, tako da se to kroženje trinitarične ljubezni odpira navzven (v nasprotnem primeru bi smeli govoriti o egoizmu v troje). Bog iz ljubezni priključuje v bivanje stvarstvo in še posebej človeka, ki ga je ustvaril po svoji podobi in sličnosti. Tako človek ni samo ustvarjen iz ljubezni, ampak je ustvarjen za ljubezen. To je tisto dejstvo, ki povzroča v človeku nemir in hrepenenje po ljubezni. To skuša najti v stvareh in soljudeh, vendar jo more dokončno najti samo v Bogu.

Chesterton odgovarja tistim, ki ne vidijo v troedinosti Boga nič drugega kot nerešljivo uganko, takole: »Tu naj zadostuje, če rečem, da je ta trojna uganka tako krepčilna kot vino in tako prijazna kot angleški kamin; ta skrivnost, ki do skrajnosti osuplja razum, pomirja srce« (Chesterton, *Pravovernost*, Celje 2001, 132).

Ko pa skušamo spregovoriti o *troedinem Bogu*, vidimo, da so vse naše besede samo revno jecljanje, saj ne morejo zaobjeti vsega bogastva življenja in ljubezni treh Božjih oseb. Zato je razlaga resnice o troedinem Bogu najtrši oreh za profesorja, kateheta ali oznanjevalca. Ni čudno, da se je marsikomu zdela ta resnica nedosegljivo visoka in oddaljena od življenja a hkrati kot nalašč za utrujajoča teološka razpravljanja. Obenem pa je *nauk o Sveti Trojici tudi »največ«, kar moremo reči o krščanskem Bogu. Vera v troedinega Boga je absolutna značilnost krščanske vere, je »povzetek (summa) in vrh krščanske skrivnosti odrešenja«* (Dupleix, *Dio*, 78).

Vera v trojednega Boga pa ima tudi čisto praktične posledice za človeško življenje. Zato v resnici zaživi šele takrat, ko stopi iz predavalnic v vsakdanje življenje. Lepo to pove B. J. Hilberath: »Pomembnost vere v trojednega Boga bo postala še bolj razumljiva, ko bo prišla ta trinitarična razsežnost bolj do izraza v teologiji in oznanjevanju, kakor tudi v praktičnem krščanskem življenju. To pomeni: nauk o Sveti Trojici ne sme postati zgolj eden od traktatov v krščanski teologiji, ki ga more človek brez večje škode postaviti v kot, da ga prekrije prah, temveč mora prežeti temeljno strukturo krščanskega življenja; spodbuditi k življenju v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha« (Hilberath, *Der dreieinige Gott*, 35).

2. Bog v človekovih očeh

Bog je resničnost, ki je, hočeš ali nočeš, povezana z razumevanjem človekovega lastnega bivanja. Vprašanje o Bogu ni vsiljeno, Bog ni »artikel«, ki ga z vso vsiljivostjo ponujajo njegovi privrženci ali tisti, ki v njem vidijo možnost »zaslužka« ali lastne uveljavitve. Vprašanje o Bogu se poraja v človekovi notranjosti. Lahko rečemo, da se človek stalno spogleduje z Bogom, išče v njem »delovno podmeno«, ga postavlja za svoj vzor kot tistega, ki vzpostavlja in omogoča človekov razcvet, ali ga zavrača kot tekmeca, ki onemogoča človekovo samouresničenje. Tako bi smeli parafrazirati pregovor »Povej mi, s kom hodiš, in povem ti, kdo si« tako-le: »Pokaži mi podobo svojega Boga, in povem ti, kdo si«. Torej vprašanje o Bogu za človeka ni postranska stvar, ampak bistveni povedek za razumevanje človeka samega: o Bogu govorimo zaradi človeka! Ko človek govori in razmišlja o sebi, se vedno postavlja v okvir vidnega in presežnega sveta ter vzpostavlja svoje odnose do vsega tega. Antropologija je nujno povezana s teologijo in kozmologijo, prav tako pa tudi teologija z antropologijo in kozmologijo. Glede na to, kaj je bilo izhodišče in kaj je bilo postavljeno v središče, so nastajali (in še nastajajo) različni pristopi k vprašanju o Bogu ali različne teologije. Naš namen ni na široko razpravljati o izhodiščih in poudarkih v preteklosti. Pred očmi želimo imeti predvsem današnjega človeka (predvsem Slovenca) in njegov pogled na vprašanje o Bogu. Temu človeku smo kristjani poslani, da oznanjamo pravo podobo o Bogu in tako o človeku samem (prim. zelo značilno delo slovenskega pisatelja Tarasa Kermaunerja, *Iskanje Boga*, Maribor 1988).

Značilnost današnjega časa je velika pozornost in osredotočenost na človeka kot subjekt, na njegovo osebnostno razsežnost. Ker se je postavil v središče vsega, se mu zdi smiselno tisto, kar je v skladu s to njegovo vlogo in kar koristi njegovemu osebnemu samouresničenju. Tako naletimo v novejši zgodovini na dve različni stališči glede Boga: na eni strani sprejemanje Boga kot utemeljitelja človekove veličine, na drugi strani pa zavračanje Boga v imenu človekove samostojnosti in suverenosti. Obe odločitvi se odvijata v imenu človeka. To, kar eni utemeljujejo z Bogom, se drugi trudijo utemeljiti brez Boga. So pa še tretji, ki ostajajo ravnodušni do Boga, saj lahko (kakor sami trdijo) izhajajo tudi brez njega.

2.1. Človekova »zahteva« po Bogu

Tukaj bi samo omenil filozofe, kot so *Descartes*, *Kant* in *Hegel*, ki v svojem učenju Bogu še pripisujejo nekakšno pozitivno vlogo. Vsi ti poskusi hočejo biti v službi moderne znanosti. Za nobenega narava ni več predvsem glasnica Božje slave; in človekov ideal ni več nepreklicno verovati Božji avtoriteti, Svetemu pismu in Cerkvi. Govorjenje o Bogu, razmišljanje o njegovi skrivnosti ne more več zahtevati popolne uklonitve razuma, in to toliko manj, ker se človek že oblikuje v subjekt, ki se zaveda rastoče zavesti svoje svobode in osebnega dostojanstva. Ta novi tip človeka se odslej poteguje za novo sintezo človeka, sveta in Boga. Zato se tudi ne pomišlja vpraševati: kakšno vlogo ima pravzaprav pri vsem tem Bog. Človek čuti pravico spraševati o obstoju Božjega bitja. Descartes odmerja temu bitju vlogo delovne podmene; človek ima pravico dvomiti in spoznati obstoj Boga. S tem ni nujno, da greši, saj samo uporablja metodo, ki je

veljavna za vsa spoznavoslovna vprašanja. Religiozno spoznanje mu more pomagati, da ugotovitve lažje osebno razmisli in ponotrani.

Pristopi omenjenih filozofov morejo človeka vsekakor spodbuditi, da se loti vprašanja o Bogu s potrebno kritičnostjo in poglobljenostjo. Descartes nas uči, da je dovoljeno iskati Boga v oživiljenem zanimanju za svet, kakor tudi v zavesti naše lastne končnosti in nepopolnosti. Kant nas spodbuja, da se oprimemo Boga na področju svobode, odgovornosti, etike, konkretnega življenja. Kajti nihče ne veruje v Boga resnično krščansko, kdor ne živi iz svoje vere. Seveda se naša pot razhaja s Kantom na točki, ko le-ta odreka upravičenost razmišljanja o Bogu in le-tega zoži na področje čiste praktičnosti. Takšna »zahteva« nas vodi k situacijski moralni, ki se ne ukvarja s poslednjim smislom bitja in zgodovine. Hegel nas spodbuja, da uglasimo naše razmišljanje z ritmom zgodovine in njenih porodnih bolečin. Opozarja nas, da more biti negacija v službi napredovanja, razvoja, da revolucionarnost nima »diaboličnega« pomena (v smislu razdiralnosti), ampak da more nasprotno postati »simboličnost« (v smislu združevanja). Skupnostni čut, ki ga Hegel odkriva in podaja v svojem govorjenju o Duhu in Bogu, je vreden pozornosti. Vabi nas, da odklanjamo podobo o Božjem kraljestvu kot tiranski obliki in nas usmerja k temu, da gledamo na Sveto Trojico kot na pravzor občestva z demokratičnimi prvini. Tudi poskus (ki je končno vprašljiv, saj je primerna podlaga za nekakšno mistiko v panteističnem smislu), ki hoče vse postaviti v Boga in Boga v vse, vzbuja naše simpatije, saj se zavedamo, da je prav tako ali še večjo škodo napravilo pretirano odstranjevanje Boga v neko onstranstvo, ki je svetu tuje.

2.2. Človekovo zanikanje Boga

Proudhon pravi: »Človek postane ateist takrat, ko začne moliti 'Boga', ki je slabši kakor on sam.« Ali ni tukaj podan neke vrste ključ za razumevanje vsakega zavračanja Boga? Današnji ateizem bi lahko imenovali »ateizem zaradi človeka«. Mesto, ki pripada človeku, je v preteklosti v veliki meri zavzemal Bog; in sedaj si mora človek odtujeni prostor priboriti nazaj. Dobro analizira ta ateizem »v imenu človeka« Janez Pavel II. v okrožnici o Svetem Duhu: »Človek je nagnjen k temu, da bi v Bogu videl predvsem omejitev zase, ne pa vir svoje osvoboditve in polnost dobrega. Za to imamo potrjeno v moderni dobi, ko hočejo ateistične ideologije izkoreniniti religijo prav na predpostavki, da religija pomeni radikalno 'odtujitev človeka', kakor da bi bil človek oropan svoje človeškosti, ko sprejme idejo o Bogu in ko pripisuje Bogu, kar pripada človeku, izključno človeku! Odtod miselni proces ter zgodovinska in sociološka praksa, pri katerih gre človek z odklanjanjem Boga tako daleč, da razglašča njegovo 'smrt'. To je absurdna misel in absurdna beseda! Toda ideologija 'božje smrti' v resnici ogroža človeka, kakor naglašča drugi vatikanski koncil, ko analizira vprašanje 'avtonomije zemeljskih stvarnosti' in izjavlja: 'Stvar brez Stvarnika izgine v nič ... Še več, s pozabo Boga stvar sama otemni' (CS 36). Ideologija 'božje smrti' s svojimi učinki dobro kaže, da je tako na teoretični kakor na praktični ravni ideologija 'smrti človeka'« (DeV 38).

Če je teist Kant našel v vprašanju o človeku temelj za vprašanje o Bogu in razlog za Božji obstoj, je ateist *L. Feuerbach* eno stoletje kasneje, prav tako izhajajoč iz vprašanja o človeku, prišel do prepričanja, da mora zanikati obstoj Boga in sploh samo vprašanje o Bogu, če hoče ostati zvest človeku. Feuerbachu je edino, kar nekaj velja, konkretni človek. Prav ideje, ki jih človek goji, ga paralizirajo. Namesto da bi človek aktiviral vse svoje najboljše psihične sposobnosti za samouresničenje, se prepušča nekemu nedejavnemu čakanju nebeške rešitve. Religiozni človek, obremenjen s svojo revščino, svojimi omejenostmi, iznajde neko neskončno, neminljivo osebo, ki je bogata čez vse mere: »Čim bolj revno je življenje, tem bolj bogat, bolj konkreten je Bog. Samo reven človek ima bogatega Boga« (*L. Feuerbach, Bistvo krščanstva*, SM, Ljubljana 1982). V Bogu prizna, kar sam na sebi zanika. Feuerbach pravzaprav predlaga človeku, naj zavrže Boga in vzame usodo v lastne roke, kajti vera v Boga mu jemlje vse njegove ustvarjalne sile. Še več: vernik je najbolj egocentrično bitje.

Marx je Feuerbachovo zamisel osvoboditve človeka brez pomoči kakršnekoli religije in Boga povzel in razvijal naprej. Res, da more biti religija neke vrste »protest« proti revščini in zatiranju človeka, vendar – pravi Marx – dolgoročno učinkuje kot »mamilo«, ki mu pričara neko iluzorno srečo. Človek se torej mora postaviti na realna tla in vzeti usodo v lastne roke, postati mora realist, ki pozna znanstvene vzroke svojega položaja ter svoje možnosti razvoja in napredka.

Nietzsche se že poteguje za nadčloveka, ki je onkraj morale. Feuerbach očita veri v Boga, da je razdelila človekovo vest na dvojce (povzročila je neke vrste shizofrenijo); Marx vidi v tej veri emancipacijski program, ki ni udejanjen; Nietzsche pa zavrača z vso silo Boga moralista (prim. Alfaro, *De la cuestion*, 85–88). Boga dejansko povezuje s prepovedmi, ki preprečujejo človeku, da bi živel v skladu s svojo naravo, da bi delal to, kar si želi, in da bi sam odločal o svoji usodi. Po njegovem mnenju so Sokrat, Platon, Judje in kristjani krivi, ker so postavili človeku previsok ideal, ki je nedosegljiv – to je enega in osamljenega Boga. Še posebej obtožuje Platona, ki je izdelal Boga kot najvišjo idejo, nespremenljivega in oddaljenega od dejanskega sveta. Veliko gneva pa Nietzsche izlije prav na krščanskega Boga, Boga sočutja, izrojenega v »nasprotje življenja, namesto da bi bil njegovo oznanilo in večni Da!« (Nietzsche, *Antikrist*, SM, Ljubljana 1989, 287). Nietzsche predstavi nov tip človeka, ki gre svojo pot in se tako izogiba Boga moralistov, ki je nesposoben spreminjanja in prenove. V Nietzscheju moremo prepoznati (kakor tudi v njemu precej sorodnem Sartru) pobudnika nihilizma, ki se je bogato razbohotil v filozofiji, slovstvu in slogu življenja mnogih »izbrancev« visoke družbe in inteligence (prim. Alfaro, n.d., 79–108). Nietzsche govori v *Zaratustru* o novem Bogu, ki ni ne Zeus ne Jahve, ampak Dionizij, božji umetnik.

Freud, oče psihoanalize, se je pridružil Feuerbachu, da bi s svoje strani opozoril na škodljivost vere v Boga. Njegovo področje je seveda bolj podzavest kot pa zavestne odločitve. V tej »globini« odkrije Freud prvobitne kaotične, neopredeljive sile, h katerim spada tudi nagnjenje k religioznosti. Religija pa izkorišča to nezavestno in nezrelo človekovo stanje ter ga tako prisilno ohranja v nedozorelem stanju razvoja. Freud pravi: biti odrasel in hkrati verovati v nekega nebeškega Očeta pomeni biti v nekem nenormalnem in psihično nezdravem stanju.

Med temi, ki zavračajo Boga zaradi človeka, je nekaj posebnega *Camus*. Njegova kritika Boga je bolj usmerjena v obsojanje Boga in upor proti Bogu kot pa golo zanikanje. Bojuje se proti Bogu kot tistemu, ki ne odgovarja na konkretni krik človeka, kot najvišjemu bitju, ki je indiferentno, apatično pred človeškim trpljenjem in smrtjo, predvsem tistih ljudi, ki so najbolj ponižani in mali. Prastaro vprašanje: Če obstaja Bog, od kod potem zlo?, privre pri Camusu z vso silo na dan. Dve možnosti sta: ali mi nismo svobodni in je vsemogočni Bog kriv za vse zlo; ali pa smo mi svobodni in odgovorni, toda Bog ni vsemogočen.

2.2.1. Ateizmi in pozitivizem

Belgijski kardinal Danneels je v svojem prispevku na VI. simpoziju evropskih škofov, ki nosi naslov »Evangelizacija 'sekularizirane Evrope'«, opozoril na »dediščino«, ki je prispevala k sedanjemu stanju. »V nasprotju z deželami predkrščanske družbe živi Evropa v velikem delu v odsotnosti – celo v zanikanju – Boga, tako v teoretičnem kakor praktičnem oziru« (prim. *VI. simpozij evropskih škofov* [CD 29], 6).

Descartes se je trudil dokazati neskončno popolnega Boga, da bi mu odredil vlogo razlagalca sveta in utemeljitelja njegovega obstoja. Kant je zahteval Boga kot varuha in utemeljitelja morale. Hegel je povezal napredek zgodovine in Boga-Duha v njegovem dialektičnem in komunitarnem samoudejanjanju. Ateistična smer te dediščine pretrga to zvezo med svetom in Bogom (→ Božje kreposti I.1). Poudarek prestavi z duha na materijo, da bi tako posvetila pozornost telesni razsežnosti bitja. Nastaja nova kultura: kultura dela, ustvarjalnosti, neomejenega napredka. Tok misli se je ujel v dve veliki strugi: humanistično in pozitivistično. Obe pa, tako se zdi, sta si edini v enem: avtonomija tega, kar izročilo imenuje »stvarstvo«, ne dopušča več ideje o nekem Bogu stvarniku, ki bi bil absolutni gospodar naše usode. Že za Laplaceja se vesoljstvo poraja, ohranja in obnavlja po svojih lastnih zakonih. Darwin trdi, da evolucija zadostuje sama sebi, da more proizvajati in razvijati živa bitja. Niti galaksije niti živalske vrste ne potrebujejo nekega stvarnika ali najvišjega zakonodajalca. (Zanimiv je Ušeničnikov »komentar« k takim trditvam: »Kadar se bodo skale same nosile nazaj v gore ..., bomo priznali, da je mogoča

evolucija vesoljstva brez Boga!« [IS I,15]). Enako velja za metodični in doktrinalni ateizem glede subjekta in družbe. Že pri Kantu se človek svobodno, avtonomno in odgovorno uresničuje. Še bolj pride ta človekova samostojnost do izraza pri Feuerbachu, Nietzscheju in Freudu. To se uresniči, ko človek odraste in odvrže vse infantilizme, npr. verovanje, da je odvisen od nekega nebeškega Očeta. Nadaljevanje tega je želja po splošni avtonomiji na socialnem in političnem področju, zato se uveljavlja želja po emancipaciji izpod trojnega varuštva: Cerkve, religije in absolutnega Božjega bitja. Na tem področju so delali Feuerbach, Marx, Nietzsche in Freud.

Kritični ateizem, liberalni ateizem, površni ateizem ali laicizem, vsi so znamenje dobe, ki umira. De Lubac pravi, da so v njih ostale mnoge vrednote krščanskega izvora kakor v deizmu, kateremu so sledili. Ker pa so te odrezali od njihovega vira, so bile nezmožne, da bi se mogle ohraniti v polni moči, v svoji nepokvarjeni pristnosti. Duh, razum, svoboda, resnica, bratstvo, pravičnost: te velike stvari, brez katerih ni prave človečnosti, postanejo prav hitro nestvarne; brž ko prenehajo biti izžarevanje Boga, brž ko jih vera v živega Boga ne hrani več s svojimi sokovi. Postanejo prazen kalup. »Zato,« nadaljuje De Lubac, »se je mogel ateistični humanizem končati le z bankrotom. Človek je človek le, ker osvetljuje njegovo obličje žarek božje luči ... Če izgine žarišče, ugasne kmalu tudi odsev. Če v vsem, kar se zgodi na tem planetu, uničimo povezavo z večnostjo, istočasno vzamemo temu svetu vso globino in vso resnično vsebino. Bog za človeka ni samo norma, ki ga obvezuje, usmerja in dviga: je Absolutni, ki je človekov temelj, Ljubeči, ki ga privlači, Onstranstvo, ki ga vabi, Večni, ki mu edini daje življenjski zrak, v katerem more dihati; on je obenem Tretja dimenzija, v kateri človek najde svojo globino« (De Lubac, *Drama humanizma brez Boga*, v: Kristjanova obzorja, izr. št. 1 [1987], 22–23).

Pronicljivo ugotavlja stanje sedanjega človeka leta 1990 umrli pisatelj Marjan Rožanc: Zlasti od Descartesa dalje in njegove maksime »mislim, torej sem«, je človek vse resnice in tudi Boga samega postavil v svojo notranjost. »Ta Bog se v zunanjih manifestacijah spreminja v človekovo samopoveličanje in samovoljo. Človek je z osvojitvijo Boga prestavil središče sveta v samega sebe in zato poslej ustvarja iz samega sebe prav vse, tudi Boga samega. Opraviti imamo samo še s takim ali drugačnim voluntarističnim Bogom ... To je sicer nadaljevanje krščanskega Boga, obenem pa do kraja počlovečeni bog, ki ga upravlja in vodi človek, kakor se pač njemu samemu zdi potrebno in kakor mu najbolj ustreza. To največkrat ni niti bog in statu nascendi, za kakršnega se je zavzemal pesnik Rainer Maria Rilke, niti Bog vesoljnega Razvoja, nad kakršnim se je navduševal sloviti jezuit Teilhard de Chardin, tako ali drugače porajajoči se Bog, ki bi se uresničeval skupaj s svetom in človekom, saj bi moral človek takemu Bogu prepustiti kar preveč samostojnosti in lastne volje. Ne – človek se je oklical za poglobitnega demiurga, za stvarnika samega sebe in sveta, s tem pa tudi za stvarnika Boga samega. In temu ustreza je tudi njegova vera, ki je predvsem vera v samega sebe« (Rožanc, *Manihejska kronika*, MK, Ljubljana 1990, 9).

Praktični ateizem porabniške družbe je najbolj razširjena oblika ateizma, ki ga se je oprijelo ime *pozitivizem*. Tega imenuje papež Janez Pavel II. »slepilo, da more človek zaradi znanstvenih in tehničnih dosežkov kot demiurg sam priti do tega, da bo postal popolnoma gospodar svoje usode« (FR 91,4). Tako pozitivizem zavrača Boga pod pretvezo njegove praktične neuporabnosti. Pravzaprav ga niti ne zavrača, ampak ga nekako »pušča ob strani« in tako uveljavlja dobo po-teizma, ki »po mirni poti« odriva Boga iz človekovega vsakdanjega življenja. Palumbieri imenuje ta ateizem semantični ateizem, ker se ne upira Bogu z nekimi razlogi, ampak samo ugotavlja njegovo odsotnost. Ta po-teizem enostavno ne najde nobenega smisla v trditvi: 'Bog obstaja' in zato zavrača obstoj samega vprašanja o Bogu (prim. S. Palumbieri, *L'ateismo e l'uomo*, Napoli 1986, 34–36).

Industrijska doba ne govori o Bogu, saj ne vidi v njem nobene uporabnosti. Zahodni svet je ves usmerjen v znanstvene, tehnične, industrijske in ekonomske dosežke. Mesto za »Boga« je zgolj v zasebnem, intimnem okolju. Ker podmene o Bogu ne moremo niti postaviti v znanstvene teorije in njegovega obstoja ne moremo overiti z eksperimenti, se z njo pozitivistično usmerjeni človek ne ukvarja (Laplace). Nam bližji po času je *Ludwig Wittgenstein* (prim. Alfaro, n. d., 108–156), ki je oče modernega pozitivizma in razmišlja podobno: to, kar se izmika pozitivnemu preverjanju, ne more imeti pomena za znanost. Zato ni nič bolj nesmiselno kot govoriti o neizrekljivem. Ker Bog predstavlja stvarnost, ki je sama po sebi neizrekljiva, moramo o njem samo molčati. Končno trdi

Wittgenstein: »Bog se ne razodeva v svetu« (*Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard [Idées], 1961, 173). Ta miselnost je močno prisotna v mišljenju današnjega človeka. Stroga objektivnost, ki jo je ta »scientistična« filozofija položila v vse znanje o človeku in družbi, najde sorodnost v *strukturalizmu*. Zanj človeško bitje ni razložljivo drugače kakor v socialnih in jezikovnih strukturah. Strukturalizem in pozitivizem se torej združujeta v želji podrediti vse zgolj človeško železni zakonitosti »dejstev«. To more pripeljati do odprave vsakega humanizma, do skrajne racionalizacije vseh življenjskih vprašanj, do neosebnega manipuliranja z masami, do upravičenosti raziskav, ki so neposredno koristne, do brezobzirne ekonomske vojne, kar vse ima lahko neizmerno uničujoče posledice. Tukaj se že nahajamo na področju najbolj grobega ateizma, kjer »razlogi« sploh niso več pomembni.

2.3. Človek poateistične družbe

2.3.1. Nova religioznost

V sedanjem času smo priče propadanja vseh tistih oblasti, ki so skušale »uzakoniti« ateistično družbo. Ateizem se ruši prav tam, kjer se je zdelo, da je najbolj močan: v njegovi »zvestobi« svetu in človeku. Nikjer niso danes bolj zanemarjene ekonomske razsežnosti družbe in nikjer ni večjega teptanja človekovih pravic kot prav tu. Sicer pa ni najbolj »nevaren« ta dogmatični ateizem; bolj razdiralne posledice, ker so tudi bolj zakrinkane, pušča v družbi in človeku praktični ateizem, ki je povezan z grobim materializmom, pehanjem za materialnimi in trenutnimi zadovoljitvami človekovih potreb. Predstavnika tega pragmatičnega materializma-ateizma lepo ponazori pravljica o človeku, ki se je znašel pred skrinjo suhega zlata, ves zaslepljen je pozabil, da ima na razpolago le nekaj minut časa, če noče biti za vedno ujet v nastavljeno past. Prav na to nevarnost opozarjajo nova duhovna gibanja. Res čudno: ko je človek »opravil« z Bogom kot tekmečem in končno svobodno zadihal, se ponovno odloča za Boga, da bi se otresel sužnosti svojih lastnih okovov.

Zanimivo, da se zadnje čase pojavlja vernost predvsem med mladimi, ki se prav nič ne sprašujejo o »uporabnosti«. Gre za verski čut, za vero, ki je močno čustveno, emocionalno obarvana, na drugi strani pa za pravo kolektivno »mistiko« (→ Uvodne vsebine 2.1). Ni lahko podati neke splošno veljavne ocene nove religije, ki se je je oprijelo ime »new age« (nova doba). Ta se še razvija in oblikuje ter sprejema vase vedno nove oblike. Obenem z njo odkrivamo nov tip človeka in novo podobo Boga, Boga, ki ustreza gledanju človeštva nuklearne dobe. Nosilci tega religioznega gibanja zajemajo iz starih, predvsem vzhodnih verstev, zato je zanje značilen nekakšen eklekticizem, izbor različnih pogledov, ki hočejo izoblikovati novo, izvirno podobo Boga. (prim. najnovejši dokument papeškega sveta za kulturo in sveta za medkulturni dialog *Gesù Cristo portatore dell'acqua viva. Una riflessione cristiana sul »New Age«*, Città del Vaticano 2003). *Opazna religiozna ustvarjalnost sestavlja novo podobo Boga, ki bo privlačen za veliko večino ljudi, Boga, ki se mu ni potrebno posluževati zapovedi in groženj za svojo lastno uveljavitev, ampak ga more človek častiti v vsej spontanosti. V tem okviru ni prostora za institucionalno vero.*

Druga značilnost te nove religioznosti je tudi v njenem hotenem zanemarjanju razumske razsežnosti in v poudarjanju čustva. Manj daje prednost Božji spoznani resnici in Božji pravičnosti, bolj pa njegovi lepoti in dobroti, ki jo moreš samo okušati.

2.3.2. Čas postmoderne

Če je bilo v preteklosti potrebno izbirati med eno in drugo ponudbo in se tako odločati, se zdi, da je v času postmoderne ali pozgodovinske dobe mogoče živeti brez temeljne izbire ali drugače, da je mogoča izbira, da nič ne izberemo. Tako more sobivati več (med seboj izključujočih se) vrednot in več resnic. Od tu do trditve, da ni nobene vrednote in nobene resnice, je lahko zelo majhen korak. Moderno, ki je hotela imeti vse pod nadzorom, je tako zamenjala postmoderna, za katero je značilna razcepljenost, fragmentaričnost. Tam, kjer je prej vladal red in enotnost, postane vse neoprijemljivo in nepovezano. Postmoderna se poslovi od zavarovanosti ter se poda na morje negotovosti, neznanemu naproti. Nekateri jo poimenujejo kot »šibki razum«.

»pustolovščina različnosti«, »kriza ideologije«, »čas pesnikov« (prim. Forte, *La teologia come compagnia, memoria e profezia*, Cinisello Balsamo 1987, 22–27). Zelo dobro opredeli postmoderno Janez Pavel II. v okrožnici *Vera in razum*: »Nekateri misleci so našo dobo označili kot 'post-moderno'. Ta izraz, ki ga pogosto uporabljajo v kontekstih, ki se med seboj zelo razlikujejo, označuje vznik množice novih dejavnikov, ki so se zaradi svoje razširjenosti in učinkovitosti izkazali zmožne povzročiti pomenljive in trajne spremembe (...) Po mnenju nekaterih (miselnih tokov) naj bi bil namreč čas gotovosti dokončno mimo, človek naj bi se odslej moral naučiti živeti v perspektivi popolne odsotnosti smisla, v znamenju začasnega in minljivega. Številni avtorji v svoji uničujoči kritiki vsakršne gotovosti ne upoštevajo potrebnega razlikovanja in prav tako spodbijajo tudi gotovost vere« (FR 91,2). Ta popolni relativizem, kateremu ne ubeži niti Bog, more voditi v nihilizem, ki je nekakšen odgovor na »racionalistični optimizem, ki je v zgodovini videl zmagovito napredovanje razuma, vira sreče in svobode« (prav tam). Vendar ta čas postmoderne ni brez čuta za religiozno, vendar je to religioznost, ki je poljubna, sentimentalna, doživljajska in zasebniška. Kljub temu pa razodeva nekakšen smisel za transcendenco in zavest o nezadostnosti sveta, ki ga lahko znanstveno in tehnično obvladamo. Tem »zakonitostim« je prilagojena tudi podoba Boga (prim. Sorč, *Troedini Bog kot odgovor in izziv za postmoderno*, v: *BV 61* [2001], 23–46; F. Gruber, *Von Gott reden in geschichtloser Zeit*, Herder, Freiburg 1997).

Dokler se ukvarjamo z Bogom, ki naj bi zadostil našim potrebam in predstavam, mu mi določamo njegovo mesto in uporabnost. S tem pa ga oropamo izvornosti, ki presega vsa naša pričakovanja, izvornosti, ki nas izziva ter preseneča. Šele ko dovolimo Bogu, da on potegne prvo potezo, spoznamo, v kakšno »igro« nas je povabil. Dovolimo, da predstavi svojo izvorno podobo in presenetljivo ponudbo, ki presega naše omejene zahteve. Teologija bo sicer vedno znova prisluhnila človekovim vprašanjem in problemom, hkrati pa bo odkrivala in posredovala tisto »več«, za kar človek pogosto nima pravega posluha, je pa zanj bistvenega in neprecenljivega pomena. Tako teologija ne hodi za človekovimi potrebami, temveč jih prehiteva, saj zajema iz zakladov razodetja živega Boga.

2.4. Odstranjevanje ovir za razumevanje krščanskega Boga

Ko govorimo o Bogu, govorimo o temelju vsega našega življenja, saj po besedah apostola Pavla »v njem živimo, se gibljemo in smo« (Apd 17,28). Razlikovati moramo med filozofijo o Bogu ali tudi »naravno teologijo«, največkrat jo danes imenujemo teodiceja, in teologijo (prim. Stres, *Človek in njegov Bog*, 26 ss.). Filozof ali metafizik se pri spoznavanju Boga dviga od učinkov k vzroku in se sprašuje, kaj mu vidna ustvarjena bitja razkrivajo o nevidni stvarnosti, od katere so vidne stvari odvisne kot od poslednjega vzroka. Teolog pa gre po nasprotni poti: Izhodišče mu je razodeta Božja beseda, s katero Bog odkriva svojo notranjost in svoj zveličavni načrt s človekom, ki ga uresničuje preko zgodovine odrešenja. Tudi teolog potrebuje neke filozofije, a teologu gre za to, da bi do neke mere razumel to, kar veruje. Tako je teologija znanost o Bogu (in vsem, kar iz te vere izhaja), ki vključuje *poslušanje vere* (auditus fidei) ter *umevanje vere* (intellectus fidei). »V skladu s prvim načelom si usvaja vsebino razodetja na način, kot se je postopoma razvijala v svetem izročilu, v Svetem pismu in v živem cerkvenem učiteljstvu. Z drugim načelom hoče teologija odgovoriti na posebne zahteve misli, tako da se zateka k spekulativnemu razumevanju« (FR 65). »Brez prispevka filozofije dejansko ne bi mogli osvetliti teoloških tem, kot so denimo, govornica o Bogu, osebna razmerja znotraj Svete Trojice, ustvarjalno delovanje Boga v svetu, razmerje med Bogom in človekom, istovetnost Kristusa, pravega Boga in pravega človeka ...« (FR 66,2).

»Teologova luč ni ne zgolj božja, kakor je to pri veri, tudi ne zgolj človeška, kakor je to pri filozofiji, ampak božje-človeška. Teologija je človekovo prizadevanje, ki spoznanju, prejetemu od zgoraj – razodetju, pridružuje spoznanje, prihajajoče od spodaj ... Tukaj se ne sprašujemo o Bogu kot filozofi. Bog filozofov je sicer sam na sebi isti kakor Bog Jezusa Kristusa, toda

filozofija govori o Bogu zato, ker je prisiljena, da bi utemeljila problematično bivanje stvari tega sveta, Bog je tukaj odgovor na vprašanje, ki ga postavlja bivanje sveta. Teologija pa govori o Bogu, da bi razumela to, kar Bog z razodetjem pove o samem sebi. Teolog skuša razumeti, kolikor je mogoče, tisto, kar o Bogu veruje« (Strle, *Skrivnost Boga*, 4). Teolog se zaveda, da daje razodetje, na ki ga se pri svojem raziskovanju naslanja, neprimerno bogatejše in življenjsko plodovitejše spoznanje, kakor nam ga morejo dati najbistrejši misleci človeštva, ki se opirajo samo na moč svojega razuma. »Kot vsako drugo besedilo tudi viri (Sveto pismo in živo izročilo Cerkve), ki jih interpretira teolog, posredujejo najprej pomen, ki ga je treba dojeti in predstaviti. Ta pomen pa se predstavlja kot resnica o Bogu, ki jo je priobčil Bog sam s pomočjo svetega besedila. Tako se v človeški govorici uteleša govorica Boga, ki priobčuje svojo resnico z občudovanja vredno 'naklonjenostjo', ki ustreza logiki učlovečenja. Ko teologija interpretira vire razodetja, je torej potrebno, da se vpraša, katera je globoka in pristna resnica, ki jo hočejo posredovati ta besedila, upošteva je meje jezika« (FR 94,1). Tako spoznanje Boga neskončno presega sposobnosti človeškega razuma, kar pa ne pomeni, da je proti razumu (→ Uvodne vsebine 5.1).

Ako naj se naše vpraševanje in razmišljanje o Bogu usmerja na resničnega Boga in ne na samovoljno človeško tvorbo, ne smemo trgati narazen (kljub razlikovanju!) tega, kar spada skupaj: *Bog – Kristus; Bog Stvarnik – Bog Odrešenik; Bog – človeštvo (Bog »v sebi« – Bog »za nas«); Bog – človek v svoji celoti; Bog – človek v povezanosti s svetom; Bog – človekova misel in delovanje; Bog – človekova misel in molitev.*

2.4.1. Bog – Jezus Kristus

Nikoli ne smemo in pravzaprav niti ne moremo misliti na Boga, ne da bi mislili nanj tako rekoč znotraj Kristusa, saj je on največja in zadnja beseda, je »učlovečena Beseda«, v kateri nam je Bog najbolj »razkril« samega sebe in »stopil« v človeško zgodovino. Če hočemo znova nazaj, če se hočemo odmisлити od Kristusa, se hkrati oddaljujemo od Boga samega, saj: »Kdor vidi mene, vidi Očeta.« Kadar razmišljamo o Bogu, ga je treba iskati »v Kristusu«, saj ga moremo po Jezusovem dogodku spoznati samo kot »Boga Jezusa Kristusa« (W. Kasper). Tako je Kristus kraj Boga, in tukaj ga moramo iskati. Jezusovo oznanjevanje se neprestano napaja ob velikih temeljnih podatkih stare zaveze. Če torej sleherno svojo misel ohranjamo v stiku s Kristusom, se nujno brez prenehanja srečujemo s Svetim pismom Stare zaveze, v katerem se evangelij zakoreninja. Stalno se Kristus postavlja v zvezo s tistim Božjim izročilom, v katerem se je človek skozi stoletja učil spoznavati »Vsemogočnega«, »Večnega«, »Edinega«, »Boga naših očetov«.

2.4.2. Bog Stvarnik – Bog Odrešenik

Nevarna je tudi ločitev in razklanost med Bogom stvarjenja in Bogom odrešenja. »Stvarjenje« je v običajnem verovanju danes skoraj postalo prazen obrazec (če s tem zavrača boga kot demiurga, ima prav). Mnogi prepuščajo »stvarjenje« znanstvenim raziskovanjem in ugibanjem, češ da moremo razumeti Boga samega in pa njegovo poseganje v zgodovino ter stvarstvo (že ta izraz pričuje za njegovo »dejavno navzočnost« »na začetku«, zato ga nekateri nočejo uporabljati!) brez sklicevanja na njegovo stvariteljsko dejavnost. Zavračajo zelo pomembno in za razumevanje Božjega odrešenjskega delovanja neobhodno potrebno resnico. S tem tudi zavračajo vero v trajno, nikdar pretrgano odvisnost vseh stvari od Boga in v njegovo stalno skrb za vse, kar je ustvaril kot »dobro« ali celo »prav dobro«. V luči tega zanimanja in zavzemanja Boga za svoje stvarstvo, predvsem za njegovo »najljubšo stvaritev« človeka, ne smemo ločevati stvarjenja in odrešenja; in nikoli ne smemo – kar je dejansko isto – ločiti narave od nadnarave. To, da v enem samem Bogu povezujemo Stvarnika in Odrešenika, to je eden od temeljnih kamnov naše krščanske zavesti in vere v »enega Boga«. V Kristusu »je bilo ustvarjeno vse« in »vse ima v njem svoj obstoj«, svojo trdnost in smiselnost (Kol 1,16–17): Kristus ni le naš Odrešenik, marveč je Beseda, po kateri je bilo ustvarjeno prav vse (Jn 1,3; Heb 1,2).

2.4.3. Bog – človeštvo

Tretja nevarna razklanost je v tem, da si Boga mislimo ločeno od nas, kakor da sploh nima odnosa do človeštva, kakor da more ostati Bog vsaj ob nekaterih trenutkih brezbrizen za našo usodo. Ko govorimo o Bogu, nam ne gre samo za Boga, saj bi s takšnim govorjenjem prihajali v nasprotje s Svetim pismom. O Bogu moramo govoriti navsezadnje ne zato, da bi Boga branili – tega Bog ne potrebuje – temveč zato, da bi branili človeka. »Ad maiorem hominis salutem« je mogoče le z »ad maiorem Dei gloriam«. Teologija je »v službi človeka« samo, če ostane teologija in se ne sprevrže v samo vase zaprto antropologijo (prim. Sturle, *Božja slava živi človek. IS 3, 15–61*). Prav priznanje Božjega božanstva more voditi k počlovečenju človeka. Zelo ustrezna je Congarjeva diagnoza njegovega in tudi našega časa ter krščanstva v njem: »Največja nesreča, ki je zadela moderni katolicizem, je morda prav ta, da se je v nauku in katehezi obrnil k tistemu, kar je Bog sam na sebi in religija sama na sebi, ne da bi tukaj neprestano vpraševal tudi po tem, kaj vse to pomeni za človeka. Človek in svet brez Boga, nasproti katerima danes stojimo, izvirata delno iz reakcije zoper takšnega Boga, ki je bil predstavljen brez povezanosti s človekom in s svetom« (Congar, *Christus in der Heilsgeschichte und in unseren Traktaten*, v: Concilium 2 [1966], 10). Boga zares prav spoznamo šele v trenutku, ko stopi v stik z nami in nam razkrije svojo voljo glede našega odrešenja. Navidezno je sicer mogoče pustiti Boga zunaj človeštva in si misliti, ko govorimo o Bogu, kakor da bi človek ne eksistirал; v realnem redu pa to ni mogoče. Odkar poznamo učlovečenega Božjega Sina Jezusa Kristusa, odkrivamo v njem zedinjenje učlovečenega Boga in k Bogu dvignjenega človeka: v njem samem je to zedinjenje hipostatične, ontološke narave, v človeku pa se to zedinjenje uresničuje na milostni način. Kristus je znamenje, da zapuščamo resnico, če skušamo misliti na Boga, pozabljaljoč na človeka.

2.4.4. Bog – človek v svoji celoti

Ena velikih skušnjav današnjega časa je tudi razdvojiti človeka samega v sebi. Človek pripada trem področjem: področju telesa, področju misli in področju duha. Teološka antropologija govori tudi o utelešenem duhu in o z duhom prežetem telesu. Oddaljimo se od resnice, če zato, da bi se srečali z Bogom, to povezanost omejimo zgolj na naš razum. Ta je le en (seveda zelo pomemben) vidik našega celotnega bitja, neločljiv od vsega ostalega: volje, srca in telesa. Z vso to celoto se moramo bližati srečanju z Bogom in vstopiti v stik z njim. Vse zakramentalno življenje nam kaže v to smer. Vera nas še posebno jasno opozarja na takšno celotno gledanje s tem, da nam odkriva vstajenje poslednji dan. Vera v Boga ali je inkarnirana ali pa ni krščanska vera! Ne moremo torej misliti na Boga, kakor je treba, ne da bi bili ob tem zajeti vsi vidiki našega bitja.

2.4.5. Bog – človek v povezanosti s svetom

Obstaja pa še ena cepitev, in sicer na relaciji človek – svet, cepitev, ki je bila mogoče v preteklosti bolj navzoča in se je zdelo, da je z drugim vaticanskim koncilom povsem odpravljena, se pa v nekaterih okoljih in gibanjih znova pojavlja, in sicer v takšni meri, da nekateri vidijo lastno rešitev v odpovedi svetu ali celo v izstopu iz njega. Ločiti človeka od stvari pomeni pokvariti pravo gledanje na Boga kot trajno počelo, vzdrževalca in cilj sveta, v ki ga je vključen človek. Človek ne obstaja sredi vesoljstva kot neodvisna realnost. Koncil je v konstituciji *Cerkev v sedanjem svetu* prvokrat skušal podati očrt teologije zemeljskih realnosti (prim. zlasti CS 33–39). Prisluhnimo samo naslednjim besedam: »Po božji podobi ustvarjeni človek je dobil naročilo, naj si podvrže zemljo z vsem, kar je na njej, in naj vlada stvari v pravičnosti in svetosti; in priznavajoč Boga za stvarnika vseh stvari, naj njemu izroča sam sebe in celotno vesoljstvo, tako da bo ob podrejenosti vseh stvari človeku Božje ime čudovito po vsej zemlji« (CS 34,1). Gotovo je, da živimo v svetu, ki prav do svoje materialnosti izhaja od Boga in da smo z njim solidarni.

Vendar nas velikokrat zanese, da nekako nagonsko razdružimo to, kar nam vera ne dovoljuje razdruževati. Duhovno življenje lahko celo pod pretvezo izčiščevanja polagoma privede do takšne vernosti, ki zatruje in izvaja z evangeljskim oznanilom nezdržljivo prakso. Po tem gledanju naj bi Bog stopal v zvezo s človekom kot od sveta ločenim in celo na nenaraven, izumetničen način poduhovljenim bitjem. A resnični Bog je Bog Stvarnik, ki prek vsakega

človeka dosega vse ljudi in prek človeštva objema na neki način celotno stvarstvo. Apostol Pavel v osmem poglavju *Pisma Rimljanom* govori o upanju za vse stvarstvo, ki sloni prav na uresničitvi popolnega našega odrešenja, ki bo odrešenje tudi celotnega stvarstva (prim. CS 39,1). Popolnoma gotovo je: če bi človeka ločevali od sveta, bi to ne bilo le zoper nekakšen naravni nagon, ampak zoper versko resnico, celo resnico o Bogu.

2.4.6. Bog – človekova misel in delovanje

Nevarnost razcepljenosti med mišljenjem in delovanjem je vedno navzoča, zato t.i. »alieniranih kristjanov« nikoli ne manjka. Dobro je znano, kako živo naglaša apostol Janez: Nihče ne pozna Boga, če ne ljubi svojih bratov (prim. 1 Jn 4,7.8). V resnici ne spoznavamo Boga zgolj z razumom. Misлити na Boga, pri tem pa ne videti, da ga moramo ljubiti tudi v bližnjem, tudi v stvareh, kar spada k totalni ljubezni do Boga, to pomeni: ne imeti o Bogu prave ideje. Zgolj »cerebralni« teizem (samo teoretično priznanje, da Bog je) sploh ni pravi teizem. Bog, ki nas ne sili k temu, da mu iz globin svojega bitja iskreno rečemo: »Moj Gospod in moj Bog«, to sploh ni resnični Bog, ampak samovoljna človekova tvorba, ki jo je res mogoče izrabiti kot »opij za ljudstvo« in sredstvo za alienacijo.

2.4.7. Bog – človekova misel in molitev

Končno moremo zelo pogosto ugotoviti še eno razklanost, morda sploh najbolj usodno: razklanost med mislijo na Boga in molitvijo. Ni malo ljudi, ki menijo, da je mogoče misliti na Boga in ga najti, ne da bi bila pri tem potrebna molitev. Končno bi morala vsaka *sedeča teologija* preiti v *klečečo*, kot lepo opozarja Hans Urs von Balthasar. Tukaj, na kolenih, prihaja do največjih spoznanj o Bogu, se sklepajo največja prijateljstva in se sprejemajo najbolj pristne spodbude za *živeto* teologijo (prim. Štrukelj, *Kniende Theologie*, EOS, St. Ottilien 1999, 7–20).

2.5. Svetopisemski pristop k spoznavanju Boga

2.5.1. Starozavezno spoznavanje Boga

Temelj za spoznavanje Boga (v hebrejščini se uporablja izraz *jada*) s strani izvoljenega ljudstva je v tem, da najprej Bog spoznava izvoljeno ljudstvo oziroma posameznega človeka (prim. A. Cozzi, *Dio ha molti nomi*. Milano 1999, 203–248). *Naše spoznanje Boga je torej utemeljeno v tem, da Bog spoznava nas, da smo mi spoznani od Boga. Ko Bog spoznava človeka, ni to spoznanje nekaj zgolj spekulativnega, temveč vključuje ves konkretni način dejavnega razmerja Boga do človeka* (prim. Jer 1,5; Oz 13,4s; 1 Kr 2,3). *Torej je treba upoštevati dejstvo, da v smislu Stare zaveze »spoznanje Boga« ni nekaj zgolj spekulativnega in duhovnega; pomeni marveč odgovor celotnega človeka Bogu, ki se razodeva. »Poznati Boga« ima tako na sebi nekaj od duhovno-telesne živosti in globine razmerja med možem in ženo. To je poznanje življenja, navzočnosti in medsebojnega podarjanja, ne pa raziskujoče spekulacije o Božjem bistvu in o vsebini Božjih sklepov.*

Šele sedaj moremo govoriti v starozaveznem jeziku o človekovem spoznavanju Boga. To večkrat vključuje več človekovih sposobnosti: npr. »videti in spoznati« (prim. 1 Mz 32,31), čemur more slediti tudi »pogovor« z njim (4 Mz 12,6). Na drugi strani pa so postavljene meje tega spoznanja: Mojzes ne more videti Jahvejevega obličja (prim. 2 Mz 33,20.23). Izkustvenost spoznanja Boga je izražena tudi v tistih besedilih, kjer ljudje spoznavajo Boga iz načina njegovega delovanja v zgodovini, v kateri je ljudstvo deležno izkustva tako Božjega reševanja kakor Božje sodbe (prim. Ez 12,19s). Sem smemo prišteti tudi različne »teofanije«.

Spoznati Boga more včasih pomeniti celotno človekovo religiozno razmerje do Boga. Takšno spoznanje je celo imperativ, saj vključuje človekovo celostno predanost Bogu (prim. Oz 6,1–6). Prav tako pa vključuje »ne-poznanje Boga« etično-praktični vidik. V stari zavezi ne gre za preprosto nepoznanje ali neznanje, marveč za zagrešeno, zadolženo nepriznanje Boga, takšno nepriznanje, ki se izraža v napačnem življenju: »Jaz sam sem Efrajima učil hoditi, jemal sem jih

na svoje lakte, pa niso spoznali, da skrbim zanje« (Oz 11,3; prim. 4,6; Jer 4,22; 8,7). Spoznavanje Boga kot človekov odgovor Bogu je notranje povezano s priznavanjem Boga, kar vključuje tudi izpolnjevanje njegovih zapovedi.

Poseben vidik spoznanja Boga je povezan z mesijanstvom, o kakršnem govori Stara zaveza. Po trditvi Iz 11,2 je spoznanje Boga (spoznanje, ki pomeni pravilno notranje in zunanje razmerje do Jahveta in do vsega, kar Jahve hoče) pridržano Mesiju, saj bo na njem »počival duh spoznanja in strahu Gospodovega«. Prav tako je novo spoznanje Jahveja tudi dar mesijanskemu občestvu: »Ne bodo škodovali ne uničevali na vsej moji sveti gori, kajti dežela bo polna Gospodovega spoznanja« (Iz 11,9; prim. Jer 31,33s; Hab 2,14). Tako je spoznanje Boga v največji meri navzoče v Mesiju in je naznanjeno kot dar, namenjen mesijanskemu času. V tem smislu vključuje spoznanje Boga po gledanju stare zaveze eshatološki vidik in ima napredujoči značaj, saj bo v novi zavezi nastopilo novo spoznanje Boga.

Središčni vidik, pod katerim stara zaveza gleda na spoznanje o Bogu, je vidik odrešitvene zgodovine, zato ima to spoznanje svoj temelj v Božji besedi in Božji dejavnosti v zgodovini odrešenja. S tem pa ni rečeno, da t.i. »naravne teologije« v stari zavezi sploh ni. Ta je navzoča v stari zavezi, in sicer na dva načina: a) kolikor je posebna odrešitvena zgodovina zakoreninjena v splošni zgodovini odrešenja (v tem smislu je Izrael od neke naravne, čeprav zelo nepopolne in nedomišljene teologije prišel do spoznanja Boga razodetja), in b) kolikor naravna, bolj izčiščena teologija ostane veljavna prvina znotraj spoznanja Boga, ki je kot tako utemeljeno v razodetju. Za pobožnega Izraelca je torej Bog, o katerem ima izkustvo v svoji zgodovini, prav isti Bog, o katerem ve, da je stvarnik nebes in zemlje; in tako more Izraelec znotraj območja svoje vere tudi na temelju religiozne kontemplacije ustvarjenih reči najti svojega Boga in ga hvaliti. Na ta način psalmi pogosto razmišljajo o Božji veličini, kakršna sije iz stvarstva (prim. Ps 32,6–8; 18,2; 95,11 s.; 96,1 itd.). Starozavezni človek ne gleda na stvari kot naturo (naravo, phisis), ampak kot na kreaturo (stvarstvo, ktisis), ki prihaja iz božjih rok. Stara zaveza pa ne postavlja vprašanja o kakem dokazu za Boga, ki bi slonel na formalnem oziroma izrečnem sklepanju iz ustvarjenih reči. Izraelcu je bilo bivanje Boga tako rekoč preveč jasno, da bi ga bilo treba »dokazovati«.

Samo v 13. poglavju Knjige modrosti najdemo bolj »grško« gledanje na spoznavanje Boga iz stvari. V pogl. 13–15 so navedene glavne oblike malikovanja pri Egipčanih. Mdr 13,1–9 govori o Božjem češčenju (kultu), ki ga izkazuje prvinam narave, zlasti zvezdam. O tej vrsti malikovanja avtor trdi, da jo je treba presojeti bolj milo kakor pa malikovanje, izkazano delom, ki jih napravi človek sam. O tej drugi obliki malikovanja govori Mdr 13,10 ss. Vendar – trdi avtor – je treba zavreči tudi prvo obliko malikovanja, kajti iz opazovanja sveta bi ljudje morali priti do spoznanja pravega Boga. Avtor sicer priznava, da se dejansko ni tako lahko dvigniti iz ustvarjenega sveta k Bogu, saj raziskovanje ustvarjenih reči napravi, da se človek ustavi ob njih, vendar pa zagrešenost takšnega nepoznanja pravega Boga ostane, čeprav pogani žive zunaj besednega Božjega razodetja. Iz stvarstva bi morali priti do Stvarnika. Ustvarjeni svet je za človeka znamenje, da je povezan s Stvarnikom in naravnani nanj.

2.5.2. Novozavezno spoznavanje Boga

V novi zavezi je privzetega mnogokaj, kar govori o spoznanju Boga že stara zaveza. Vendar pa vse trditve nastopajo sedaj v novi luči zato, ker je spoznanje Boga po notranje zvezano s Kristusom, po katerem nam je odprta pot k Očetu. Biblično spoznanje Boga je navezano na razodetje, ki prihaja od Boga; ni človekov poskus, kako bi se rešil in odrešil z lastnimi močmi, marveč je sprejemanje odrešenja, podarjenega od Boga. Nova zaveza nam odkriva Boga kot Očeta Jezusa Kristusa (prim. Lah, Bog Oče, 55–106).

Zelo značilno za našo temo o spoznavanju Boga je janezovsko mesto pri *sinoptikih*: »Slavim te, Oče, Gospod neba in zemlje, ker si to prikril modrim in razumnim, razodel pa otročičem. Da, Oče, kajti tako ti je bilo všeč. Vse mi je izročil moj Oče in nihče ne pozna Sina, razen Očeta, in nihče ne pozna Očeta, razen Sin in tistega, komur hoče Sin razodeti« (Mt 11,25–27; prim. Lk 10,21). Globoko vsebino tega logiona pomembno določa dejavno razodevanje s strani Boga. Vendar je to povezano tudi s človekovo življenjsko usmerjenostjo: nikakor ni torej le nekaj spekulativnega ali nekaj indiferentnega, saj ni dano »modrim in razumnim«, temveč »otročičem«.

Spoznanje Boga nikakor ni zgolj intelektualno dejanje, marveč poslušno in hvaležno sprejemanje Božjega delovanja in Božjih zahtev. Temelj za spoznanje Boga je po nauku celotnega tisto medsebojno spoznavanje med Očetom in Sinom, ki je direktno postavljeno na raven odrešitvenega reda. Tako obstoji notranji krogotok intimnosti medsebojnega spoznavanja med Očetom in Sinom. Toda ta krogotok se na temelju svobodne Očetove in Sinove volje odpre. Naše spoznanje Boga pomeni na neki način vstopiti s pomočjo milosti v medsebojno spoznavanje med Očetom in Sinom. Spoznanje Boga tako vključuje hojo, hojo za Kristusom, ki je pot, resnica in življenje. Torej sinoptično oznanilo ne pozna nikakršnega neprizadetega spoznavanja Boga Jezusa Kristusa (prim. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, München³ 1977, 99).

Zelo podoben je spoznavni vidik, ki ga odkrijemo pri *Janezu*. Spoznavanje Boga je po Janezovem gledanju spoznavanje vere. Spoznanje Boga ni nekaj, kar bi se pridružilo veri kasneje, temveč to spoznanje notranje določa vera. Vera vidi in spoznava. Nadalje je spoznanje Boga povezano z Jezusom, v katerem se razodeva Oče. Spoznanje torej ne pomeni, da gospodujemo nad predmetom spoznanja ali da spoznavamo iz oddaljenosti na nevtralni način; spoznanje je marveč predati se drugemu, tako da postaneta drug drugemu navzoča. To spoznanje Boga ima trinitarično razsežnost. Je predvsem spoznavanje globokega notranjega odnosa med Očetom in Sinom, je poznavanje, ki nastane ob razodetju Očeta, Sina in Duha. Pri *Janezu* pa je zelo pomembno znamenje ali kriterij resničnega spoznavanja Boga bratovska ljubezen. Iz spoznanja Boga sledi spolnjevanje zapovedi (v Janezovem smislu). Za spoznanje Boga je torej pomemben red ljubezni. Kdor ne ljubi, Boga ne spozna.

S spoznatnostjo Boga se ukvarja tudi apostol *Pavel*, in sicer predvsem v »klasičnem« besedilu Rim 1,18–23 ter 2 Kor 4,6, da omenimo samo središnji mesti v njegovih pismih. V prvem tekstu razvija osrednjo temo pisma Rimljanom, ki je zapisana v v. 16, namreč da je evangelij Božja moč »v rešitev vsakomur, ki veruje, najprej Judu in potem Grku«. Vsi ljudje enako potrebujejo opravičenja po veri v Kristusa, v katerem se nam je razodel (apokaliptetai); s tem pa je popolnoma izključeno, da bi kdo mogel biti opravičen iz svojih lastnih moči. To velja tako za pogane kakor za Jude. Pavel v nadaljevanju predstavi predvsem položaj poganov in zatrjuje, da je tudi njihovo »nepoznanje« zadolženo, saj bi morali Boga spoznati iz njegovih del, v katerih se jim manifestira (efanerozen). Krivda pa je v tem, da »čeprav so Boga spoznali, ga niso kot Boga slavili ali se mu zahvaljevali« (v. 21), še več: »Častili in oboževali so stvarstvo namesto Stvarnika« (v. 25). S tem Pavel pokaže, da indiferentnega spoznanja Boga ni: pravo spoznanje mora imeti značaj osebnega priznanja in zahvaljevanja; to sta momenta, ki ju ni mogoče ločiti, marveč skupaj določata položaj poganov. Posledica je, da ljudje postanejo v svojih mislih prazni in nespametni. Pavel torej na eni strani trdi, da je spoznanje resničnega Boga iz stvari mogoče in v neki meri celo realno uresničeno; z druge strani pa zagovarja, da pravega spoznanja Boga dejansko ni, ker ni priznavanja in zahvaljevanja. Tako je človekovo srce dejansko zatemnjeno. Pomanjkanje priznavanja in zahvaljevanja je že samo po sebi pomanjkljivost, napaka v samem spoznanju Boga, ki ni dospelo do dovršitve v spoznanju. Celotno poglobljanje v skrivnost Božjega odrešenjskega načrta in njegovega uresničevanja Pavel povzame v naslednjem vzkliku: »O globočina Božjega bogastva in modrosti in spoznanja! Kako nedoumljivi so njegovi sklepi in neizsledljiva njegova pota« (v. 33) (prim. Auer, *Gott*, 486–488).

Pravo spoznanje Boga pa »zasije« na »obličju Kristusa Jezusa«. To misel Pavel razvija na več mestih, predvsem pa v 2 Kor 4,6: »Kajti Bog, ki je rekel: 'Iz teme bo zasvetila luč' (namig na 1 Mz 1,3), je zasijal v naših srcih zaradi razsvetljenja Božjega veličastva (doxa tou Theu) na obličju (en prosopo) Jezusa Kristusa.« Samo Kristus more torej v resnici odsevati Božjo slavo, ker je edino on izvirna Božja podoba. Boga torej more spoznavati tisti, ki ga »doseže« Kristus (prim. Flp 3,12). To spoznanje Boga po Kristusu vključuje po Pavlovih mislih različne momente: Bistveno sredstvo za posredovanje tega spoznanja Boga je za vernike evangelij o Kristusu, križanem in obujenem od mrtvih. Pravzaprav je edina krščanska »gnoza« nespamet križa (prim. 1 Kor 1 in 2), zato je nauk o križu v nasprotju z modrostjo tega sveta in tudi verujočim ni dana vsem na enak način. Križ obvaruje drug(ačn)ost krščanskega Boga kot zastonjskost navzočnosti in nas prisili, da ne razmišljamo več o Bogu samo kot o vzvišeni moči, ki vzdržuje in ohranja

svet, temveč kot o ljubezni, ki se približa, skloni k človeku, da bi ga povabila k »pravemu spoznanju«.

Pavel razlikuje med »duhovnimi« in »mesenimi« ali zgolj »duševnimi« ljudmi (prim. 1 Kor 2, 12–16), ki so »nedorasli v Kristusu« (prim. 1 Kor 3,1) in njihovem načinu spoznavanja. Globlje in »pravo« spoznanje more biti samo dar »Duha, ki je iz Boga«, ki »celo preiskuje Božje globine«. Spoznanje Boga je torej nekaj, kar spada k stanju verujočega človeka. Po Gal 4,8 je prehod od stanja nevere k stanju vere prehod od nespoznanja k spoznanju. Takšno spoznanje Boga, ki je spoznanje razsvetljenega srca, spoznanje v Duhu, ljubeče spoznanje, je pravzaprav odgovor na tisto spoznanje, s katerim smo od Boga spoznani. Tudi Pavel poudarja tesno zvezo med spoznanjem Boga ter vero in ljubeznijo. Spoznanje brez ljubezni nič ne velja, še več: napačna gnoza napihuje, ljubezen pa zgrajuje (1 Kor 8,1–4). *Pravo spoznanje je tako sad ljubezni in je tesno združeno z uresničevanjem krščanskega življenja. Pavlu pa je jasno, da je sedanje spoznanje (»in statu viae«) »z ogledalom« samo »delno, v uganki«, »megleno« v primerjavi s popolnim spoznanjem, ki ga pričakujemo, spoznanjem »iz obličja v obličje«, »spoznavanjem kakor sem bil spoznan« (prim. 1 Kor 13,12). Kakšno je najvišje spoznanje, za ki ga prosi nebeškega Očeta za svoje vernike, moremo razbrati iz njegovega pisma Efežanom 3,17–19: »Naj Kristus po veri prebiva v vaših srcih, da bi tako, ukoreninjeni in utemeljeni v ljubezni, mogli z vsemi svetimi doumeti, kolikšna je širokost in dolgost in visočina in globočina ter spoznati Kristusovo ljubezen, ki presega spoznanje, da bi se izpolnili do vse Božje polnosti.« Težko je povedati o spoznanju Boga kaj globljega, kakor je povedano v teh Pavlovih vrsticah!*

2.5.3 Skriti Bog

Iz Svetega pisma izhaja, da ne moremo govoriti o spoznanju Boga, če ne upoštevamo tudi dejstva njegove skritosti. Tako more Mojzes videti le »hrbet« Jahveta in to kljub največji domačnosti v stiku z Jahvetom. Skupna vera stare zaveze pove, da videti Boga pomeni umreti. V novi zavezi se javlja Bog na drugačen način. Vendar pa je naše spoznanje o Bogu sedaj »na poti«, »z ogledalom«, »v uganki«, »deloma« (1 Kor 13,12). Po trditvi Ef 3,16–19 je višek spoznanja o Bogu spoznanje v Kristusu se razodevajoče Božje ljubezni, ki presega sleherno spoznanje in ki je torej ni mogoče doumeti (→ 3.4).

Tukaj stojimo pred dialektiko razodevanja in zakrivanja (revelatio – velatio), dialektiko, katero izkušamo že v stvarstvu. Tako govorimo o telesu kot tisti realnosti, ki duha odkriva in zastira. Govorimo o nekakšnem zastrtem razodevanju, ki obstoji v tem, da se duh izraža v telesu in sploh v vidnih znamenjih. Tako je v človeku telo tisto, ki razodeva duha, obenem pa tisto, kar duha tudi zakriva.

Prav tako smemo govoriti o dialektiki razodevanja in zakrivanja v odnosu stvari do njegovega Stvarnika, ki temelji na človekovi »bogopodobnosti« in »sledeh«, ki se nahajajo v stvareh. Tudi tu se Bog razodeva razodeva in hkrati zakriva: razodeva se, kolikor ga moremo iz stvari resnično spoznati, saj v stvareh žari nekaj od Božje slave; zakriva pa se, ker moremo iz motrenja prigradnosti ustvarjenih reči z jasnostjo sklepati samo to, da Bog je in da je drugačen, neprimerno višji, popolnejši kakor ustvarjene reči. Trditvam o Bogu se torej nujno mora pridružiti tudi zanikanje! Tako Bog je in ostane »absolutna skrivnost«, saj je nemogoče, da bi Boga ustvareno bitje kdaj moglo do dna spoznati in razumeti. »Tudi vso večnost bo za nas Bog ostal takšna polnost resnice, lepote in dobrote, da bo celo ob vsem gledanju iz obličja v obličje ... Bog za nas ostal še vedno neizmerno morje svetlobe, kakor da bi šele v tistem trenutku zrasla pred našim pogledom neslutena božja veličina. Ko bomo Boga neposredno zagledali, tedaj bomo šele zares dobro spoznali, kako neizmerno Bog presega naše spoznanje« (Strle, *Skrivnost Boga*, 69; prim. še 67–73).

Tretji red, v katerem se kaže dialektika med razodevanjem in zastiranjem, med spoznanjem Boga in zastrtostjo Boga, je red milosti. V skladu z napredovanjem Božjega razodevanja v zgodovini odrešenja in v življenju človeka, napreduje tudi spoznanje o Bogu prav do tistega spoznanja, ki nam je podarjeno po Kristusu v Svetem Duhu. Toda to napredovanje je tudi napredovanje večje skritosti Boga.

Ta dialektika razkritosti in zakritosti Boga se jasno vidi v stari in novi zavezi. V stari zavezi se ta skritost uveljavlja predvsem v izvolitvi Izraela, v mesijanskih napovedih in v zgodovini Izraela (prim. G. v. Rad, *Theologie des AT II*, 387–391). Temo Božje skritosti najbolj razvijajo preroki. Tako pravi Iz 8,17: »Čakal bom Gospoda, ki zakriva svoj obraz pred Jakobovo hišo, in bom upal vanj.« Jeremija skritost Boga kar najbolj uresničuje v svojem življenju, ker mora sam prestajati razdor med Jahvetom in ljudstvom. Trditve Stare zaveze o skritosti Boga so povzete v Iz 45,15: »Zares, ti si skriti Bog, Izraelov Bog, Odkupitelj!«

Kakor v stari zavezi tako je tudi v novi zavezi skritost Boga nekaj, kar bistveno spada k spoznanju Boga. Temeljno oznanilo nove zaveze je to, da je nevidni Bog nam postal viden, na poseben način seveda po Jezusu Kristusu, ki je podoba nevidnega Boga (Kol 1,15). Toda ravno o tem razkritju Boga velja, da vključuje tudi moment zakritja, saj se nam v učlovečenem Sinu Bog kaže v človeškem obrazu. Razodetje in hkrati zakritje Boga se izvrši že v samem učlovečenju. Človek postane teofanija Boga, konkretni kraj, v katerem je navzoč absolutni in neskončni Bog. Hkrati pa se izvrši takšno zakritje, da se moremo vprašati: »Ali ni to Jožefov sin?« (Lk 4,22). To pohujšanje učlovečenja je mogoče premagati samo z vero! To, kar je povedano o učlovečenju se zaostri ob konkretnem načinu učlovečenja, ki je način izničenja, »kenoze«. V Jezusu Kristusu se uresničuje oznanilo o Jahvetovem služabniku: »Ni imel podobe ne lepote, da bi ga želeli gledati, ne zunanosti, da bi nam ugajal« (Iz 53,2). To je tisto javljanje v »podobi hlapca«, o kateri govori kristološka himna v Flp 2,5–11. Takšno izničenje je gotovo podano že v samem učlovečenju, toda izničenje se v polnosti razkrije na križu. Tako je na križu dosežena najvišja in skrajna točka božjega razodetja in hkrati Božjega zakritja. Tako nova zaveza ni le napredovanje v spoznanju Boga, ampak je tudi napredovanje Božje skrivnosti, Božje zakritosti. Zato smemo skupaj z Rebulo ugotoviti: »Čim bolj neizmeren in silen je ocean luči, tem bolj se nam temni pred očmi. Razodetje nam pomaga, da razločujemo smeri neba, a naša vesla zajemajo v nedoumljivost« (Rebula, *Smer nova zemlja*, Celje 1972, 19).

Končno bi morali glede naše teme vprašati svetnike in mistike, ki imajo prav posebno spoznanje o Bogu. Ti imajo globok čut za to, da je »Bog vedno večji« (Deus semper maior). Čim bolj ga spoznavamo, tem bolj vidimo, kako revno je naše spoznanje v primeri z resnico (→ 3.8.5).

3. Bog v iskanju človeka

3.1. Krščanski Bog je troosebni Bog

»Fides omnium christianorum in Trinitate consistit – Vera vseh kristjanov obstaja v Trojici« (Cezarij iz Arlesa, *Symbolum*; prim. KKC 232). Zato je skrivnost Presvete Trojice »središčna skrivnost krščanske vere in krščanskega življenja ... Ta skrivnost je torej izvir vseh drugih skrivnosti vere; je luč, ki jih osvetljuje. Ta skrivnost je najbolj temeljni in bistveni nauk 'hierarhije verskih resnic' (SKP 43). 'Celotna zgodovina odrešenja ni nič drugega kakor zgodovina poti in sredstev, po katerih resnični in edini Bog, Oče, Sin in Sveti Duh, razodeva ljudem samega sebe in jim podarja spravo ter jih zedinja s seboj, ko se odvrnejo od greha' (SKP 47)« (KKC 234; prim. Sorč, »Fides christianorum in Trinitate consistit«, v: *Rasegna di teologia* 42 [2001], 847–865). Schmaus odločno pribije: »Trojstvo izvira iz naglobljih korenin Božjega bivanja. Trojstvo je tako potrebno, da Bog ne bi bil Bog, če ne bi bil trooseben« (Schmaus, *Der Glaube*, 81). O tej središčni skrivnosti krščanske vere moramo spregovoriti dandanes, ko se po vsej pravici sprašujemo: »Ali je Bog kristjanov krščanski Bog?« (Forte, *Trinità come storia*, 13). Morda se nam zdi to vprašanje nesmiselno, a prihaja iz izkustva mnogih vernikov s svojim Bogom. O njem govorijo kakor o neki nedoločeni božji »osebi«, ki je bolj ali manj istovetna z Jezusom iz evangelijev ali pa z nekim nebeškim, nič kaj določenim bitjem. V molitvah se pogovarjajo s tem nedoločnim Bogom, medtem ko čutijo kot nekaj tujega in težko umljivega liturgično molitev, ki se obrača na Očeta po Sinu v Svetem

Duhu: molijo Boga, ne znajo pa moliti v Bogu! Ne moremo zanikati dejstva, da so mnogi kristjani, čeprav natančno izpovedujejo Sveto Trojico, v svoji verski praksi predvsem 'monoteisti' (prim. Rahner, *Il Dio Trino*, v: *MySal* 3, 404; prim. Zarazaga, *Trinidad I*, 91–162). Mnogi pač mislijo, da je teološki nauk o Sveti Trojici le predmet razprav, s katerimi se ukvarjajo teološki strokovnjaki in nima nič opraviti z dejanskim življenjem. Vendar temu ni tako. Nauk o Sveti Trojici ni preprosto razumsko razglabljanje o božjih globinah, ampak je istočasno »razlaga« veličine človeka.

Na vprašanje, kaj je krivo, da so kristjani na Zahodu v praksi in izkustvu večinoma pravzaprav zgolj 'monoteisti', ugotavlja in odgovarja Moltmann takole: »Zdi se, da je malo pomembno tako v učenju kakor v krščanski etiki, da je Bog troedini« (Moltmann, *Trinität*, 17). Mnoge teološke razprave se ukvarjajo s stvarjenjem in odrešenjem, antropologijo in kristologijo, razodetjem in Cerkvijo, zakramenti in eshatologijo, ne da bi se potrudile vključiti te različne vidike in izhajati iz izrazito krščanske posebnosti, ki je vera v troedinega Boga. Morala je razvita brez naslonitve na to skrivnost, kakor da ne bi bilo kristjanovo delovanje življenje (*amen vitae!*) iz vere v troedinega Boga, s katero tolikokrat začne kristjan svoje delo: V imenu Očeta in Sina in Svetega Duha. Zdi se, da je danes čas, ko se moramo postaviti v bran troosebnosti Boga pred poskusi abstrakcije Boga, od koder je le korak do ugotovitve njegove odvečnosti in nepomembnosti za življenje. Govoriti o Sveti Trojici pomeni ostati zvest krščanskemu Bogu in njegovi drugačnosti od vseh drugih zgolj človeških pojmovanj najvišjega bitja. Pomeni končno ostati zvest razodetju Jezusa Kristusa. Govorjenje o Sveti Trojici je res rezultat kasnejšega razmišljanja, ki pa v nobenem primeru ni zunaj ali tuje oznanilo Nove zaveze. Janez Pavel II. pravi: »Bog, kakor ga je razodel Kristus, s svetom ni tesno povezan samo kot njegov Stvarnik in zadnji temelj bivanja. On je tudi Oče: s človekom, ki ga je poklical v bivanje v vidnem svetu, je povezan s še globljo vezjo, kakor je vez stvarjenja. To je vez ljubezni, ki ne le ustvarja dobro, temveč omogoča deležnost pri Božjem življenju, življenju Očeta, Sina in Svetega Duha. Kajti, kdor ljubi, želi podarjati sam sebe« (DM 7).

Kristjani nismo 'teisti', ki bi šele naknadno opredelili in natančneje določili značilnosti naše vere. Ne verujemo v nekega neosebnega Boga, preprosto zato, ker tak Bog ne obstaja. Verujemo marveč v popolnoma določenega Boga, ki ga Jezus imenuje 'Aba – Oče'. Zavedamo se tudi, da samo Jezus, Sin človekov, razodeva Boga na najpopolnejši način. Verujemo torej v Boga (in Bogu), ki se zavzema za človeka, čeprav ostaja pri tem zavzemanju popolnoma Drugi. Ta se človeku tako približa, da njegov edinorojeni Sin, prav tako Bog, postane eden izmed nas ter prevzame nase našo usodo. Njegovo zemeljsko bivanje se konča s trpljenjem in smrtjo, kar je najvišji izraz ljubezni. Nihče pred Jezusom nam ni povedal, da smemo o enem Bogu govoriti kot o nekem »mi«. En Bog je občestvo treh, je večno kroženje ljubezni, saj je temelj bivanja medsebojna ljubezen treh Božjih oseb. O Božjih osebah pa bi na začetku povedali samo to, da so osebe toliko bolj osebe, kolikor bolj so eno, in toliko bolj eno, kolikor bolj so osebe (→ 4.4.4). Polnost osebne uresničitve tako sovпада s samopodaritvijo drugemu v Sveti Trojici.

3.2. Vprašanje »osamljenega« - monističnega Boga

Začetku te trinitarične izvotlitve, ki preide kasneje v dejanski nekrščanski monoteizem pri mnogih kristjanih, je botrovala skrb za rešitev *božjosti Boga* ob stiku in spoprijemu z judovskim in helenističnim svetom. Oba sta se namreč upirala krščanskemu pohujšanju nezaslišane *človeškosti Boga*. Res pa je, da se krščanska vera ni nikoli odpovedala svojemu vznemirjajočemu oznanilu (tudi v teoloških in dogmatičnih delih) te Božje človeškosti, ki se nam je razodela v Jezusu Kristusu. Res je tudi, da je bila ta vera »prevedena« v »nabožni« jezik evangeliziranih kultur; posledica tega pa je bila, da je to kristološko in trinitarično pohujšanje izgubljalo svojo »posebnost« in se uklonilo skrivnosti Božje enosti. Tak razvoj je še posebej opazen na Zahodu, kjer velika teološka sistema – najprej Avguštinov in kasneje Tomažev – izhajata iz teološkega izhodišča o enem bistvu Boga, da bi nato odkrila v njem trojstvo oseb. En Bog prehiteva in utemeljuje trinitaričnega (trojstvenega) Boga: božanskost Absolutnega je prva in utemeljuje

odnose oseb v Bogu. Razlikovanje dveh razprav: *De Deo uno* in *De Deo trino* ni nič drugega kakor logična posledica takšnega gledanja. Govorica o enem Bogu ustreza vsakemu, ki veruje v Boga: vsebuje racionalno in univerzalno moč, ki pa grozi zamegliti drugo izhodišče. Ne samo to: v tej drugi razpravi je glavno prizadevanje v tem, kako združiti trojstvo oseb z enostjo Božjega bistva, pri čemer se bolj malo zgleduje pri konkretnem zgodovinskem razodevanju treh Božjih oseb. Tako je Trojica skrčena na neke vrste nebeški teorem v okviru že obstoječega monoteističnega nauka in nima nobenih posledic za področje pojmovanja Boga in človeškega odrešenja. Dinamizem dogodka razodetja je vključen v neki statični okvir. Tako poslanje Sina in Svetega Duha kakor tudi živo množstvo treh v medsebojni naravnosti – oboje se utaplja v metafizični zamisli Enega, ki je nespremenljiv in večn.

Ni potrebno poudarjati, kako se tako pojmovanje razlikuje od tistega 'svežega' Boga, o katerem govori pričevanje prve Cerkve. Če govorimo v novozaveznem jeziku, ki imenuje Boga Očeta Jezusa Kristusa, in spoznamo, da je zgodovina ljudi po velikonočnem dogodku privzeta v zgodovino treh Božjih oseb, potem še toliko bolj občutimo nevzdržnost in razliko med govorjenjem o enem in edinem božanstvu, in govorjenjem o konkretnih Božjih oseb.

Ko se človek poglobi v Božje zavzemanje za človeka, zavzemanje, ki prihaja iz neskončne ljubezni; kako Bog »trpi« za nas in zaradi nas, potem človeku ni težko sprejeti resnice o Sveti Trojici. Razpravljanje o pristopu k nauku o Sveti Trojici ne more iti mimo vprašanja o ljubeči zavzetosti Boga za človeka, mimo vprašanja o Božjem »sestopu«, saj je v tem podan pravzaprav edini »dostop« k Bogu.

3.3. Božji »sestop« kot pogoj za človekov »dostop«

O skrivnosti Boga v njem samem ne bi mogli govoriti, če nam ne bi sam »odprl« teh globin, ki so globine ljubezni, in nas ne bi vanje povabil: »Ko Bog v polnosti časov pošlje svojega edinega Sina in Duha ljubezni, razodene svojo najglobljo notranjo skrivnost. Bog sam je večno izmenjavanje ljubezni: Oče, Sin in Sveti Duh; in namenil nam je deležnost pri tem večnem izmenjavanju« (KKC 221). S temi besedami Katekizma katoliške Cerkve moremo najlepše »uvesti« v nadaljnje razglabljanje o istovetnosti Svete Trojice same v sebi in v njenem razodevanju ter o »razlogih« za njen »sestop« v zgodovino. Ponovna vrnitev k trinitaričnemu Bogu v mišljenju in praksi predpostavlja vrnitev k zgodovini odrešenjskega razodetja: to je najgloblji smisel temeljnega aksioma, ki ga je K. Rahner tako-le izrazil: »Ojkonomska Trojica je imanentna Trojica« (Rahner, *Il Dio Trino*, 414). Ta trditev hoče povedati predvsem – na področju spoznanja Boga –, da nimamo drugega izhodišča za govorjenje o Bogu, ki bi bilo najmanj neprimerno, kot je prav zgodovina razodetja in odrešenja s svojimi dogodki in besedami, s pomočjo katerih je Bog pripovedoval svojo zgodovino v naši zgodovini (»ojkonomija« je v patrističnem jeziku »širjenje« Božjega daru, ki nas rešuje). Trojica, kakor je sama v sebi (»imanentna«), se odkriva v Trojici, kakor je za nas (»ojkonomska«): imanentna Trojica se svobodno in zastonsko, nezasluženo priobčuje v ojkonomiji odrešenja. Prav isti Bog je Bog sam v sebi in Bog, ki se razodeva, Oče po Sinu v Svetem Duhu. To sovpadanje temelji v sami skrivnosti Božje zvestobe: Trojica v zgodovini razodeva Trojico v slavi, kajti tisti, ki je »zvest in se ne more samemu sebi izneveriti« (2 Tim 2,13), nas ne more varati, ko se nam razodeva (→ Uvodne vsebine 3). »Resničnost Boga v njegovem razodevanju ni osamljena, kakor da bi bila onstran razodevajoče resničnosti neka druga Božja stvarnost, ampak prav ista, ki nam prihaja naproti v razodevanju, je Božja resničnost v vsej večnostni globini« (Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, I/1, 503). »Po proučevanju nove zaveze je izročilo prve Cerkve vedno veljalo za nekaj zanesljivo trdnega to, da se nam je z dogodkom Jezusa Kristusa in darom Svetega Duha Bog razodel tak, kakršen je, čeprav je v svojem bistvu ostal skrit. Bog je sam v sebi tak, kot se nam je pokazal: 'Filip, ... kdor vidi mene, vidi Očeta' (Jn 14,9)« (MTK, Teologija, kristologija, antropologija, v: BV 43 [1983], 319).

To ujemanje ojkonomije in imanence skrivnosti je torej očitno v liku Jezusa Kristusa, učlovečenega Božjega Sina, Božje Besede, prosojne »podobe nevidnega Boga« (Kol 1,15). Božji

Sin, ki je postal človek, je razlagalec Boga Očeta; vendar nam je njegova »razlaga razumljiva« šele po delovanju Svetega Duha, ki je izlit v našo notranjost. Ko govorimo o »Bogu Jezusa Kristusa« (W.Kasper), hkrati govorimo o »Bogu Svetega Duha«! Odnos, ki Sina veže z njim, ki ga je poslal, in z Duhom, ki ga prejema in pošilja, torej razodeva odnos, ki ustreza odnosu v globini Božjega življenja, kakor nam tudi odnos, ki ga v Duhu vzpostavlja z nami, omogoča pristop k skrivnosti Očeta, se pravi k izviru in gibalni trinitaričnega življenja. Vsaka abstraktna podmena o Trojici v njej sami in njenem namišljenem delovanju za nas propade pred obličjem konkretnosti Kristusovega dogodka; njegova enkratnost je preskusni kamen utemeljenosti vsakega nauka o Bogu! Brez odnosa do ojkonomije je teologija izvotljena in izpostavljena vsakovrstnim razumarskim omejitvam. O zgodovini razodetja pa moramo razmišljati in jo izpovedovati vedno znova: brez teologije bi ojkonomija odrešenja ostala nema. Teologija je nekakšen prag, ki na eni strani vodi k Božji globini, na drugi strani pa k dejanskemu izkustvu skrivnosti. Kdor govori o Bogu, mora prestopiti ta prag v dve smeri, da bi v »Deus revelatus« odkril »Deus absconditus« in mogel tako pripovedovati v zgodovini človeštva Božjo zgodovino. Tukaj se odpre druga smer zgoraj navedenega obrazca, »ojkomska Trojica je imanentna Trojica«: na področju tistega izkustva Boga, ki po svetopisemsko ni nič drugega kot globina in pristnost spoznanja Boga, ta trditev pove, da je srečanje z dogodki razodetja, o katerih pričuje živo versko izročilo Cerkve pod vodstvom Svetega Duha, srečanje s samo skrivnostjo Boga. Razodetje Trojice je razodetje 'zgodovine' večne Božje ljubezni in omogoča vstop vanjo. To resnico so zgoščeno zapisali koncilski očetje v dogmatični konstituciji o Božjem razodetju: »Bog je v svoji dobroti in modrosti hotel razodeti samega sebe in razkriti skrivnost svoje volje, da bi ljudje po Kristusu, učlovečeni Besedi, imeli v Svetem Duhu dostop k Očetu in bi postali deležni Božje narave. V tem razodetju nevidni Bog iz preobilja svoje ljubezni nagovarja ljudi kakor prijatelje in občuje z njimi, da bi jih povabil in sprejel v svoje občestvo« (BR 2). Če bi bil Bog sam v sebi drug kakor pa Bog, o katerem pripoveduje zgodovina razodetja, potem h globinam trinitaričnega življenja ne bi imeli nobenega pristopa v duhu in resnici. Če imanentna Trojica ne bi ustrezala njenemu ojkonomskemu razodevanju, ne bi bilo mogoče nikakršno odrešenje v zgodovini. To, kar je človeškega, bi bilo nepreklicno obsojeno na človeško področje in za naše boleče izkustvo omejenosti ne bi bila odprta nobena lina, nobeno okno. Nemoč nič bi pogoltnila vse stvari. Toda Božje življenje je postalo ljudem dejansko dosegljivo v zgodovini Jezusa Kristusa in tako nam je podarjeno upanje na neminljivo in polno življenje. V Trojici, ki se je odprla v Jezusu Kristusu, je torej razodeto oboje: a) da se Bog »ukvarja« s svetom kot Oče, Sin in Sveti Duh, in to zaradi njegovega zveličanja – tako je dogma o Sveti Trojici v vsej globini odrešenjskega pomena; b) da ni to Božje ukvarjanje s svetom šele tisto, ki bi v njem »vzbudilo« ljubezen, kakor da bi dobil šele v svetu svoj »ti«, ampak je Bog že v svoji transcendentnosti, sam v sebi ljubezen.

Tako se nam v ujemanju med ojkonomijo in imanenco Sveta Trojica podarja kot resničnost odrešenja in izkustvo milosti: v tem smislu je poznanje trinitarične skrivnosti, ki izhaja iz ojkonomije, sposobno spremeniti prakso globlje kakor vse teorije. »Dejansko postane Kristusova zgodovina z Bogom in zgodovina Boga s Kristusom po Svetem Duhu Božja zgodovina z nami in tako tudi naša zgodovina z Bogom. Poznanje se odvija prek dejstva, da je spoznavani vključen v to zgodovino, ki jo oblikuje in spreminja« (Moltmann, *Die trinitarische Geschichte Gottes*, v: *Isti, Zukunft der Schöpfung*, München 1977, 90–91).

Moltmann v luči svoje teologije križa - prim. *Der gekreuzigte Gott*, 6. pogl., predvsem od str. 222 do 235 - sprejema Rahnerjevo tezo in pravi: »Ne samo, da ojkomska Trojica razodeva imanentno Trojico, ampak nanjo tudi dejavno vpliva« (*Trinität und Reich Gottes*, 1779). To pomeni, da kar se dogaja v zgodovini odrešenja, »odmeva« tudi v Bogu samem.

Razmišljati o Bogu na trinitaričen način pomeni – če ojkonomija ustreza notranji skrivnosti – »razmišljati o Bogu iz njegove notranjosti in do konca razviti krščanski pojem pobožanstvenja ... Pojmovanje troedinega Boga je življenjsko sprejeto tam, kjer je navzoča vera v dejstvo, da smo privzeti v območje tega Boga po odrešenjskem delovanju učlovečene Besede in pobožanstvujočega Duha« (Baget-Bozzo, *La Trinità*, 1 s.). Zato ne bomo nikoli dovolj opozarjali, da je krščanska teologija nujno in po svojem bistvu trinitarična teologija.

3.4. Trojica »večja« od svojega razodevanja

Trditve o ujemanju ojkonomske in imanentne Trojice, ki izhaja iz razodetja in odrešenja, ni brez vsakega tveganja in omejitve: ujemanja ne moremo razumeti kot istovetnost (prim. Löser, *Trinitätstheologie heute*, v: W. Breuning [Hrsg.], *Trinität*, 19–45).

Če so od Tertulijana naprej čutili potrebo po izražanju razlike med ojkonomijo in odmaknjenostjo trinitarične skrivnosti, se to ni zgodilo brez razloga: ojkonomija ne more izraziti in ponavzočiti Božje globine; zgodovina ne more niti ne sme zaobjeti nebeške slave. In to zaradi Božje transcendentnosti in svobodnosti, ki sta temelj čudovite zastonske trinitarične ljubezni do nas: prav zato, ker odrešenjska Božja spodbuda izhaja iz suverene volje, ki je popolnoma svobodna in neprisiljena, je ni nagnilo k dejavnosti nič drugega kakor le zastonska ljubezen! Bog, ki bi se »iztekel« v zgodovino, imanentna Trojica, ki bi bila popolnoma povzeta v svojem ojkonomskem razodevanju, ne bi bila krščanski Bog, ampak ena od moči tega sveta, pa čeprav najvišja in nepogrešljiva! Rahnerjevo tezo moramo torej popraviti tako-le: V zgodovinsko-odrešenjskem samopriobčevanju je znotrajtrinitarično samopodarjanje navzoče v svetu na nov način, to je v besedah, znamenjih in delih, ki so povzročeni v zgodovini, dokončno pa v liku človeka Jezusa iz Nazareta. Ohraniti moramo torej naravo svobode in zastonskosti ter »ponižanja« (kenosis) imanentne Svete Trojice, če hočemo izraziti notranjo skrivnost Boga v razodetju, za katero se je Bog odločil.

Presežnost in vzvišenost Boga v njem samem v primerjavi z »Deus pro nobis« moremo povzeti v dveh smereh: z ene strani v smislu Božje *apofaze*, neizrekljivosti, čiste drugačnosti, pa čeprav je postala popolnoma navzoča v človeškem življenjskem območju; z druge strani pa v smislu *eshatologije*, prihodnostnega in novega, kar je lastno krščanskemu Bogu obljube.

Apofaza izraža začudenje, češčenje in potreben molk pred absolutno skrivnostjo (→ Uvodne vsebine 5.4): »Ne bližaj se semkaj! Sezuj si čevlje z nog! Kajti kraj, ki na njem stojiš, je sveta zemlja« (2 Mz 3,5). »Boga slavimo z molkom ne zato, da bi ničesar ne povedali ali odkrili o njem, ampak zato, ker se zavedamo, da ne najdemo nobenega pravega izraza« (Tomaž Akv., *In Boet. de Trinitate, Proem. q.2, a.1, ad 6*). Poglobljanje v skrivnost Svete Trojice zahteva spoštovanje in zmernost: tako se zdi, da je najbolj primerna oblika mišljenja in govorjenja tista, ki jo uporablja ljubezen v svojih hvalnicah in v kontemplaciji. Iz tega razloga daje Pannenberg pri človeškem govorjenju o Bogu prednost »doksološki« (poveličujoči) govorici pred »analogno« (nalično). V tej govorici besede izrekajo to, kar to govorico neskončno presega; ne omejujejo resničnosti niti ne oklepajo v zanke neprimernih razsežnosti. Ta »poveličujoči« način izražanja o Bogu je dejansko teologija kot odgovor Bogu. Odgovor obstaja v zavesti glede neskončne vzvišenosti daru in zato glede zahteve po odgovarjanju na ta dar predvsem z molkom poslušanja in žive vere: zato trinitarična teologija ni v nasprotju z »negativno« teologijo, pravzaprav jo zahteva kot pomembno prvino. »Med Stvarnikom in stvarjo ni mogoče navesti tolikšne podobnosti, da ne bi bilo treba navesti še večjo nepodobnost« (4. lateranski koncil [1215]: DS 806). Kolikor bolj napreduje poznanje skrivnosti, toliko bolj neizčrpno se odkrije njeno bogastvo in globina, toliko bolj raste in postaja molk primeren in rodovit.

Ta nedorečenost in nemoč teološke besede dobiva hrano v upanju: kar je bilo že povedano v ojkonomiji, je predujem tistega, kar bo v polnosti razodeto v času slave. Božja obljuba usmerja k cilju: *eshatologija* se nam predstavlja kot preseganje sedanosti v smeri na prihodnost, ki prihaja in jo obljublja zgodovina razodetja kot prihodnost troosebnega Boga skupaj z ljudmi. Odnos med ojkonomijo in imanenco skrivnosti se tako dialektično uresničuje: Trditvi, da je »ojkonomska Trojica imanentna Trojica«, ustreza nujna antiteza, po kateri »imanentna Trojica ni ojkonomska Trojica«, v pričakovanju eshatološke sinteze, v kateri bo Bog »vse v vseh« (1 Kor 15,28) ter bosta zgodovina in nebeška slava obstajali v sožitju različnosti.

Bolj jasen odsev te prihodnje luči čutijo mistiki in duhovni ljudje, v katerih se uresničuje evangeljska beseda: »Če me kdo ljubi, se bo držal moje besede in moj Oče ga bo ljubil. Prišla bova k njemu in prebivala pri njem« (Jn 14,23). V njihovi šoli se trinitarična teologija hrani z molitvijo, navzame se lepote in širi okrog sebe mir. Hkrati je poklicana, da se stalno obnavlja in usmerja naprej. Vsako spoznanje je predujem in napoved novih spoznanj. Ta stalna eshatološka

napetost je polna kritičnega in preroškega duha. Ponovno odkritje »trinitarične domovine«, pa čeprav »per speculum in aenigmate« (1 Kor 13,12), prinaša življenje v ta čas popotovanja, razkrinkava prevaro vsake navidezne zadostnosti, spodbuja popotnike, da iščejo pravičnost in mir Božjega kraljestva.

3.5. Možnost naravnega spoznanja Boga

Med Bogom in človeškim razumom je torej prepad, ki ga hočejo vsi premostiti. Vzvišenost pripada Bogu, in to ne zaradi njegove potrebe po ljubosumni vzvišenosti, ampak zaradi zvestobe resnici, položaju. Zato Bog vedno znova opozarja človeka na svojo odmaknjenost, v kateri živi, in prav zato tudi na »nedoumljivost svojih potov«. Njegovo govorjenje, misli in delovanje je neskončno vzvišeno nad naše sposobnosti.

Stvarnik je neskončno drug, različen in več v primerjavi s tem, kar je ustvaril. Božji svet se ne da ujeti in razrešiti v človeškem svetu: na noben način ne more stvar določati Stvarnika, temveč je Stvarnik tisti, ki ji daje obstoj in življenje. Te Božje razdalje od stvari in suverenosti nad stvarjo pa si ne smemo zamišljati kot oddaljenost in ločenost: prav kolikor je Bog absoluten, ni ničesar takega, kar bi obstajalo »zunaj« njega. To obstajanje sveta v Bogu, sveta, ki je drug in drugačen od Boga, ta paradokсна istovetnost preseganja in bivanja Boga stvarnika v stvari sproži naslednje vprašanje: ali obstaja možnost spoznanja Boga, ki je popolnoma drugi, če izhajamo iz stvari (v katerih je pričujoč)? Vidimo torej, da si svet in Bog nista tuja, čeprav sta bistveno drugačna. Vprašanje je torej glede problema naravnega spoznanja Boga in glede odnosa med naravo in milostjo.

Najprej moramo priznati *možnost naravnega spoznanja Boga* (→ Božje kreposti I.4.4.2). To zagovarja zoper fideizem (da je vera slepa, brez umskih temeljev) in tradicionalizem (naslanjanje zgolj na izročilo, nič na razum), ki hočeta zožiti dostop do Boga in trdita, da je ta dostop mogoč samo na podlagi vere in na podlagi živega izročanja razodete resnice, prvi vatikanski koncil: »Boga, počelo in cilj vseh stvari, je mogoče z naravno lučjo človeškega razuma iz stvarstva z gotovostjo spoznati. 'Zakaj to, kar je v njem nevidno, se od stvarjenja sveta po delih spoznano vidi' (Rim 1,20)« (Dogm. konst. *Dei Filius*: DS 3004). Spoznanje (ne »dokaz«!) Boga je tu izraženo kot zanesljivo trdna možnost (ne kot »dejstvo«!). Prav tista najgloblja pričujočnost Stvarnika v vseh stvareh daje možnost, da prek njih na neki način dospemo do njegove skrivnosti. Kolikor je popolnoma notranji stvarjem, ni popolnoma drug, ni daleč od tistih, ki ga iščejo (prim. Apd 17,27); kolikor je svet v Bogu, je mogoče v njem odkriti znamenja Boga, ki je kljub svoji neskončni vzvišenosti in drugosti tudi imanenten. Kolikor je Bog v svetu pričujoč v najgloblji biti vseh stvari, je mogoče v njih prepoznati znake njegove neskončne vzvišenosti.

Ta znamenja in te znake so v zgodovini poglobljanja v skrivnost Boga različno poimenovali. V obzorju prvenstva biti jih je Tomaž Akvinski organsko vključil v svoje petere poti (prim. *S.th. I, q.2 a.3; Contra gentiles I 13,15,16,44*). Izhajajoč iz različnih vidikov ustvarjene realnosti – gibanje, tvorni vzrok, prigodnost, stopnje bivanja in smotrnost, ki vlada v stvareh – povzemajo Tomaževe poti poslednji vzrok in vodijo k poslednjemu vzroku, ki ni del verige predzadnjih vzrokov. Kajti ta veriga bi bila, čeprav bi bila neskončna, zaznamovana s končnostjo, in sicer zato, ker takšna veriga ne more sama sebi podariti obstoja, ampak ga prejema. Ta poslednji temelj, ki podarja obstoj vsemu in ga sam od nikogar ne prejema, ker je bit v polnosti, je prvo gibalno, prvi vzrok, edini potreben, poln vseh popolnosti in najvišje modrosti, ki ureja vesolje. Vrednost peterih poti je v njihovem strogem sovpadanju z miselnim obzorjem, v katerem so bile izražene, obzorju, ki je bilo zaznamovano z živim čutom za objektivnost in prvenstvo biti: v nasprotju s korenito prigodnostjo vsega svetnega, tj. tistega, kar ni nujno, da je, kažejo te poti na edini možni temelj stvarnosti v bivanju, to je temelj, ki je in ne more ne biti. Obstoj Boga postane tako zagotovilo obstojnosti sveta, ki bi bil v nasprotnem primeru zavrt v nič; to je edini možni odgovor na radikalno metafizično vprašanje: zakaj obstaja nekaj in ne nič? Nujni obstoj Boga, ki daje obstoj vsem stvarjem in ga sam ne prejema od nikogar drugega, je ontološki branik pred vsakim nihilizmom, je objektivna moč, na kateri more sloneti usoda sveta in človeka, je osnovni temelj

in smisel vseh stvari. K istemu temelju hoče pripeljati ontološki argument Anzelma iz Canterburyja. Ta ne izhaja »od spodaj«, iz stvari, ampak iz same božje ideje, ki se odraža v človekovem umu (duši), ki je ustvarjen po njegovi podobi. To je ideja o stvarnosti, od katere si ne moremo nič večjega zamišljati (»Aliquid quo maius nihil cogitari potest«: *Proslogion* c. 2). Tak Bog, bogat vsake popolnosti in veličine, mora obstajati, kajti v nasprotnem primeru bi si morali zamišljati bitje, ki ima bit v še večji meri in bi bilo v resnici Bog sam. Anzelm postavlja primat biti v globino subjekta in njegovega mišljenja: v njem Božje bivanje povzroči predrugачenje predstav s samorazvidnostjo svoje ideje in v njej svoje realnosti. Anzelm postavi tako na glavo raziskovanje o Bogu: torej ne razglabljam več o Bogu, izhajajoč iz sveta, ampak moramo na neki način izhajati iz Boga, ko raziskujemo svet. To je tisti preobrat, ki (v obzorju primata subjektivnosti, uveljavljajoče se v moderni dobi) si ga je pozneje privzel Hegel (in ga izkoreninil iz njegovega naravnega okolja): zgodovina sveta postane tu zgodovina duha, ki je v svoji najvišji obliki absolutni duh, Božji subjekt, ki se v dialektičnem procesu samorazlikuje in samoistoveti, pri čemer je subjektivni duh začetni pojav.

Proti tej ideološki omejitvi Boga, ki je tako jetnik neke vrste »monizma duha«, je zavzelo svoje stališče versko razmišljanje. Medtem ko neosholastika predlaga vrnitev k objektivnosti, skuša tübingenska šola najti ravnovesje med objektivnostjo in idealistično zožitvijo v ponovnem odkritju zgodovine z vsem njenim bogastvom. Na črti tega zgodovinskega čutenja postaja danes izkušanje obstoja Boga vedno bolj zaobjeto v izkustvo nekega srečanja. To zgodovinsko čutenje odkriva na eni strani Boga kot tistega, ki se prepusti prepoznati tako, da se daruje kot smisel in temelj življenja in zgodovine; na drugi strani pa radikalno problematičnost človeka (G. Marcel) in njegovo samopreseganje kot odprtost za Božjo neskončnost (K. Rahner).

Medtem ko kriza modernega razuma odpravlja vsako domišljavost, ki teži po emancipaciji sveta od Boga z enostavno odpravo Božjega »partnerja« (to je teološki preobrat tako imenovane »dialektike razsvetljenstva«), pa eksistencializem in personalizem ponovno odkrivata vrednost posameznika v njegovih temeljnih vprašanjih in v moči ljubezni, ki je sposobna nuditi smisel življenja. Čudeži, žeja po svobodi in pravičnosti, potreba po smislu posameznika in družbe, razodevajo »domotožje po popolnoma Drugem« (M. Horkheimer). Tega domotožja pa ne poteši neki »princip upanja«, princip, ki bi bil popolnoma zajet v ta svet (E. Bloch).

Če gremo v tej smeri, čutimo, da so človekove poti »pretrgane« (M. Heidegger), in poziv k odkrivanju temelja moremo razumeti kot iskanje srečanja z Bogom, absolutno prihodnostjo, ki nastopa kot cilj človeške avanture, saj bi bila v nasprotnem primeru ta avantura jetnica preteklega in sedanjega zla ter jetnica brezizhodne bodočnosti. V tem kontekstu se ponuja govorjenje o Bogu takó, da pripovedujemo izkustva srečanja z njim kot predzadnjo stopnjo do polnega uresničenja srečanja in kot vzpodbudo za zgodovino ljubezni v tolikernih človeških zgodovinah trpljenja. Izkustvo kot neposredno spoznanje, ki pa je zaznamovano s tveganjem svobode, postane rodoviten dokaz srečanja z Bogom in pot do vedno novega uresničevanja tega srečanja. Tako je dana prednost »pripovedovanemu« Bogu »Abrahama, Izaka in Jakoba ...« pred »dokazovanim« Bogom filozofov in modrijanov.

Različni poskusi približanja skrivnosti Boga, ki nakazujejo različne poti, po katerih se more človek odpreti za neko naravno spoznanje o Bogu, razodevajo tudi svoje *meje*: naj bosta argument ali pripoved še tako prepričljiva, ostaja izkustvo Boga še vedno vabilo k svobodi, ki zahteva osebno odločitev in pritrditev, da more prerasti v učinkovito srečanje z Božjo resničnostjo. Še več: Božje odrešensko delovanje omogoča in zahteva človekovo sodelovanje. »Učinkovitost« takega sodelovanja z Bogom na čudovit način odkrijemo v Devici Mariji. Boga »pozna« človek, ki z njim sodeluje!

Bog ostaja tveganje. Prvi vatikanski cerkveni zbor je zoper vsak racionalizem, ki skuša zajeti vse, kar je božjega, v meje človeškega razuma, zatrdil, da morejo s pomočjo razodetja »tudi v sedanjem stanju človeškega rodu vsi z lahkoto, s trdno gotovostjo in brez kake primesi zmote spoznati to, kar v božjih rečeh človeškemu razumu samo po sebi ni nedosegljivo« (DS 3005). Na to končnost in nemoč naravnega spoznanja Boga negativna teologija (teologija zanikanja) stalno opominja in jo spaja ne samo z dejansko omejenostjo človeških sposobnosti (slepota človeka), ampak tudi in predvsem s preobilnim bogastvom vzvišenosti, ki je lastna skrivnosti (božja

temina). Tukaj se pot zatrjevanja (via affirmativa) in pot zanikanja (via negativa) sklicujeta na »via eminentiae«, na neskončno bolj vzvišeno bližanje k Bogu, bližanje, ki je povezano z Božjim prihodom k nam. On, ki ga iščemo onstran naše končnosti in ki ostane zakrit kot več in onstran vsega našega približevanja, se sam razodeva in podarja kot Bog, ki prihaja. Drug (različen) Bog, zaradi tega, ker je sicer prišel, a ga človek kljub temu še ni dosegel; bližnji Bog, ker Bog s tem, da prihaja, že določa človekov obstoj; živi Bog, ker kot navzoči in še ne v polnosti podarjeni Bog vzbuja stalni prehod od sedanjosti k prihodnosti, v kateri se bo v polnosti uresničilo življenje. Živeti torej pomeni iskati Boga: toda živeti v polnosti pomeni najti ga.

Ta zadnja razmišljanja se navezujejo na drugo vprašanje, ki nastaja glede istovetnosti med imanentnostjo in transcendentnostjo Boga stvarnika, glede istovetnosti odnosa med Božjim stvariteljskim priobčenjem v daru biti in najvišjim samopriobčenjem v poslanju Sina in Svetega Duha. To je vprašanje glede odnosa med naravo in milostjo in tako glede upravičenosti ali neupravičenosti naravnih predpostavk milosti in zato umskih predpostavk vere, ki omogočajo takšno pritrditev Bogu, ki je skladna z razumom, pritrditev Bogu, ki se razodeva. Proti kakršni koli »naravni teologiji« se zavzema v našem stoletju K. Barth (poglej njegovo polemiko z E. Brunnerjem: *Nein! Antwort an Emil Brunner*, München 1934) Barth namreč vidi v njej ostanek liberalnega mišljenja, ki hoče meriti Boga s človeškim razumom.

3.6. Pogled na staro zavezo v luči velikonočnega dogodka

3.6.1. Podoba Boga v stari zavezi

Središče vse odrešenjske zgodovine je »Kristusova skrivnost«. V tej »Kristusovi skrivnosti« pa naletimo na dogodek, ki »povzema v enoto vse Kristusovo delovanje, ki je bilo nanj naravnano vse Kristusovo življenje, kot na svoj višek, kot na najbolj odločilno 'uro'« (Strle, IS 2, 9; prim. še, 39–49). Ta višek je velikonočna skrivnost ali »mysterium paschale«.

Vedeti moramo, da je velikonočno izkustvo tako globoko zaznamovalo življenje prvih kristjanov, da se niso mogli odreči ponovnemu razmisleku preteklosti, sedanjosti in prihodnosti zgodovine v luči tega izkustva. Ponovno razmišljanje o zgodovini v luči velike noči (pashe), kakor se je izvršila v novi zavezi, dejansko ni nič drugega kot gledanje na pretekle, sedanje in prihodnje dogodke v trinitarčni luči. Iz trinitarnega izkustva odrešenja preide to razmišljanje na trinitarčno razumevanje začetkov, »vmesnega časa« in poti Božjega ljudstva, podobno kakor je Izrael izpovedoval vero v Boga stvarnika in gospodarja zgodovine, izhajajoč iz izkustva Boga odrešenika (prim. G. v. Rad, *Teologia dell'AT*, I, Brescia 1972, 165 s., 406 s., 502 s.; Müller, *Katholische Dogmatik*, 226–252; Strle, *Skrivnost Boga*, 102–118).

Stara zaveza izkuša Boga, Jahveja, ki se je izkazal v mnogih posameznih zgodovinskih dogodkih kot tisti, ki izpolni svoje obljube. Tako ima vsak posamezni dogodek svoj teološki pomen. Tako imenovana zgodovinska besedila Svetega pisma Stare zaveze vsebujejo v resnici teološko sporočilo in na videz naravni dogodki so osvobojeni zgolj naravnih zakonitost in kavzalnosti ter tako postanejo Jahvejeva tolažeča, osrečujoča, vabeča in svarilna znamenja. Pretekli dogodki tako živijo naprej na dva načina: na *etiološki način* (iskanje vzroka), ko po shemi »ker – zato« utemeljujejo sedanje dogodke, in na *paradigmatični način* (primerjanje), kjer preteklost, katere se spominjamo, deluje po shemi »kakor – tako« kot vzporednica, kot precedenčni primer ali merilo (norma) v sedanjih izkustvih in dogodkih. »Izkustva, ki jih je imel Izrael z Jahvetom v preteklosti, so nosilni temelj in opredeljujoča prapodoba vsakokratnega (za)upanja ljudstva vanj in v njegovo rešilno delovanje tudi v prihodnosti« (Sattler–Schneider, *Gotteslehre*, v: Schneider [Hrsg.], *HdD 1*, 66). Tako v ospredju zanimanja razodetja Stare zaveze ne stoji Božja bit, Božje bitje ali bistvo, temveč Božje delovanje, čeprav se prav preko tega delovanja odkriva prav Jahvejevo bistvo, saj lahko deluje samo v skladu s svojim bistvom. V tej luči moramo brati in razumeti tudi vse prilastke in imena, ki jih stara zaveza daje Bogu.

3.6.1.1. Bog razodene svoje ime

Stara zaveza uporablja za Boga več imen (prim. H. Rechenmacher, *Zur Theologie der bibelhebräischen Personennamen*, v: MThZ, 51 [2000], 151–160; Marangon, *Dio*, v: NDTB, 397–415; B. Klappert, *Die Trinitätslehre als Auslegung des NAMENs des Gottes Israels*, v: EvTh 62 [2002], 54–72). Eno najpomembnejših je *Jahve* (Sveti tetragram JHWH moremo prevesti z: »Jaz sem, ki sem«, »Jaz sem tisti, ki je« ali »Jaz sem, ki sem jaz«. Novejše razlage pravijo, da hoče Bog povedati z razodetjem svojega imena: »Jaz sem tisti Bog, ki je tu za vas, da vas rešim« [2 Mz 3,13–15]). Ime vsekakor izraža bistvo, istovetnost osebe in smisel njenega življenja. Bog ima ime. Bog ni brezimna moč. »Povedati svoje ime pomeni dati se spoznati drugim, to je izročiti na nek način samega sebe s tem, da se narediš dostopnega, sposobnega, da bi bil globlje spoznan in bi te bilo mogoče poklicati po imenu« (KKC 203). Torej ni človek tisti, ki bi dal Bogu to ime, ampak je Bog tisti, ki se s tem imenom predstavi starozaveznemu ljudstvu. Prvi je bil Mojzes na gori Horeb, kateremu se je Bog razodel s tem imenom: »Tako reci Izraelovim sinovom: 'Gospod (JHVH), Bog vaših očetov, Bog Abrahamov, Bog Izakov in Bog Jakobov me je poslal k vam'. To je moje ime na veke in to je v spomin name iz roda v rod« (2 Mz 3,15). »Bog je Bog očetov. Tisti je, ki je poklical in vodil očake na njihovih potovanjih. To je zvesti in sotrepeči Bog« (KKC 205).

Poleg tega imena srečamo skupni semitski rodovni pojem *El* in *Elohim*, ki ga izvor je verjetno povezan s splošno predstavo Božje moči. Najkasneje od elohista naprej pa razumejo Elohim kot lastno ime za izraelskega Boga Jahveja. Pomembne so tudi izpeljanke tega imena, ki še bolj določajo Božjo moč in gospostvo. Tako npr. El-elyôn (»Najvišji«: prim. 1 Mz 14,19–22), El-šaddaj (»Vsemogočni Bog« ali tudi »'gorski' Bog«: prim. 1 Mz 17,1), El-ôlam (»Večni Bog«: prim. 1 Mz 21,23), El-Betel (»El (Bog) iz Betela: prim. 1 Mz 35,7), itd. Božje gospostvo nad zgodovino je izraženo v imenu *Adonaj*, *Gospod* (v hebrejščini) in *Kyrios* (v grščini). *Gospod* je ime, ki ga Izraelci od 4. stoletja pred Kristusom uporabljajo namesto Božjega imena *Jahve*, ki ga zaradi njegove svetosti niso več izgovarjali. Zdi se, da je mogoče iz Stare zaveze povzeti o Bogu predvsem naslednje velike teme:

3.6.1.2. Bog je samo eden

V izrazitem nasprotju do drugih religij starega Vzhoda je v Izraelu prisotna vera v enega Boga, ki si je izbral izraelsko ljudstvo za svojo posebno lastnino, ko je z njim sklenil zavezo. Vendar je prav isti Bog tudi Bog vseh ljudi in vsega stvarstva. Vedeti pa moramo, da vse starozavezno govorjenje o Bogu izhaja iz zaveznega izkustva. Kar zadeva jasnost, ima ta monoteizem vsekakor tudi v Izraelu svojo zgodovino. V dobi prvih očakov je težišče v tesni povezanosti z Bogom razodetja, ne da bi bil izrečen kak jasen povedek o nebivanju drugih božanstev. Na začetku dopušča stara zaveza tudi obstoj tujih bogov (prim. 1 Mz 35,2,4). Svetopisemski Bog je edini zato, ker se pač razodeva kot vzvišen nad druge bogove, zato zahteva izključno odločitev zanj, je ljubosumen Bog, ki ne dopušča drugih bogov poleg sebe (2 Mz 20,3 s.; 34,14; 5 Mz 5,7). Kdor namreč časti še druga božanstva, ne more ljubiti Jahveja z vsem srcem, z vso svojo dušo in z vso močjo. Tako se na začetku srečamo s »praktičnim monoteizmom«. Toda od Elija naprej preroško gibanje napove boj proti vsem sinkretističnim poskusom, pri čemer zatrjuje, da je samo Jahve Bog. Vsi maliki so nič (Iz 2,8,18; 10,10; 19,3; Jer 2,5.10.15; 16,19), niso bogovi (Jer 2,11; 5,7). Končno slišimo v Devterozaiju: »Razen mene ni drugega boga« (Iz 45,21; prim. 41,28 s.; 43,10). Samo Jahve je, kar pomeni, da samo on biva od vedno ter v vsej polnosti (Tomaž Akv. poudari: »'Esse' est maxime proprium nomen Dei« [S.th. I, q.13, a.11] in: »Deus est ipsum esse« [S.th. I, q.8, a.1]). Sedaj je jasno, da je Jahve Bog vseh ljudstev (prim. Iz 7,18; 40, 15 s.). Po Mojzesovem gledanju pa je Bog zaveze brez dvoma tudi Bog vsega sveta. Izrečno izraženi teoretični monoteizem se za prvi čas po vsem sodeč ni zdel enako pomemben kakor pa uresničevanje praktičnega in življenjskega – zaveznega odnosa do Boga. Šele po prerokih je Bog razodetja s popolno jasnostjo pokazal, da odnos do drugih bogov sploh ni mogoč, ker ni nobenih drugih bogov (prim. Iz 44,6–8). Po prepričanju 1 Kr 18,39 je mogel že Elija ljudstvo nagniti k monoteističnemu vzklikanju: »Gospod (JHVH) je Bog! Gospod je Bog!« Iz te žive vere v enega Boga je nastal znani »šema Izrael«: »Poslušaj Izrael: Gospod je naš Bog, Gospod je edini! Ljubi Gospoda svojega Boga, z

vsem srcem, z vso dušo in z vso močjo!» (5 Mz 6,4–5). Preroško oznanjevanje v vseh mogočih oblikah vsebuje eno samo veliko témo – monoteizem, témo, ki je pri Devterozajju v 6. stol. dobila naravnost himnični izraz (prim. Iz 43,10 ss). S takšnim absolutnim monoteizmom stoji Izrael daleč nad drugimi okoliškimi narodi. Gotovo so bile tudi v egiptovski in mezopotamski zasebni pobožnosti monoteistične tendence (faraon Ehnaton, Zaratustra), vendar so ostale brez vpliva na uradne religije in tako poniknile. Izraelski monoteizem jasno uči, da je samo en Bog in da je ta Bog vse, kar biva, ustvaril iz nič.

3.6.1.3. Bog je vzvišen nad vse ustvarjeno

Jahve je Bog, ki je hkrati blizu in daleč (prim. 5 Mz 4,7; Jer 23,2). Imanentnost in transcendentnost stojita neločljivo druga poleg druge. Bog je blizu, ko »biva ali hodi z ljudstvom«. Kot Bog, ki gre skupaj in spremlja, je pastir svoje črede (Ps 23,4) in »Bog z nami« (Iz 7,14). Vendar se Jahve pri vsem svojem tesnem razmerju do sveta in posebej do človeka izkazuje kot Bog, ki v svoji biti in bistvu presega vse svetno, se dviga nad prav vse v vesolju, je res presežni, nad vse ustvarjeno vzvišeni Bog. To je Bog, ki mora s svojega nebeškega prestola (Iz 40,22) »stopiti dol« (»šekinah«), da se lahko približa ljudem. Boga ne moremo videti, ne da bi umrli (2 Mz 33,20). On je tako rekoč Skriti (Iz 45,15) in njegovo delovanje ostane skrivnost (Iz 25,1). To presežnost opiše Stara zaveza pod različnimi vidiki.

3.6.1.3.1. *Bog ni vezan na nikakršne meje dežel, narodov ali imperijev.* Tudi ni del narave. Boga pravzaprav ne more nič zaobjeti. Tako ugotavlja Salomon ob posvečenju templja: »Toda mar Bog res more prebivati na zemlji? Glej, nebo in nebes nebesa te ne morejo obseči, koliko manj ta hiša, ki sem jo sezidal!« (1 Kr 8,27). Jahve je namreč Gospod nad naravo in vsemi njenimi prostorji (prim. Am 9,1,33; Ps 138). Jahvejeva transcendentnost nad vse vidno ima svoje korenine v tem, da je on absolutni Stvarnik prav vsega. Vse, kar obstoji, je bilo postavljeno v bivanje kot nekakšna zgoščena Božja beseda iz pramoči stvariteljskega Božjega hotenja (prim. 1 Mz 1,1s; Iz 42,18; Ps 32,6.9).

3.6.1.3.2. *Jahve ni le nekakšen izraelski narodni Bog.* Zaveza, ki jo Jahve sklepa z Izraelom, ni na ravni daj-dam, ampak je treba zavezno razmerje umevati kot svobodno, na Božjo izvolitev naslanjajoče se razmerje, ki vsebuje tudi možnost zavrženja. Preroki kar naprej naglašajo čisto podarjenost zaveze in odpirajo s tem Izraelcem oči za bitno razdaljo med Jahvejem in Izraelom (prim. Am 9,7; Jer 31).

3.6.1.3.3. *Bog je Gospod časov.* To pa ne pomeni, da je do časa in vsega, kar se v njem dogaja, ravnodušen. Njegovo življenje je odtegnjeno vsemu časovnemu in svetnemu, je večna polnost življenja, je vzvišen nad slehernim minevanjem in umiranjem časov.

3.6.1.3.4. Ker je Bog polnost življenja in iz njega življenje izvira, je tudi *vzvišen nad vsako spolno delitev* in sestavljenost. Zato starozavezni Bog nosi tako očetovske kakor materinske poteze, ker ga ne ene ne druge ne morejo v polnosti opredeliti (prim. Iz 49,14–15; 66,13; Jer 31,20; Oz 11,1–4.8).

3.6.1.3.5. *Jahve je sveti Bog.* Božjo vzvišenost najbolje izrazi pojem *svetost*. Svetost (qadoš) pomeni ločenost, popolno drugačnost. Bog se namreč razkriva kot takšen, ki človeka in sleherni ustvarjeno bitje neizmerno presega, zato ga človek doživlja kot trepet vzbujajočo skrivnost (mysterium tremendum: 2 Mz 3,5). Da je Jahvejevo bistvo bitna in etična svetost, to poleg duhovniške teologije (prim. 3 Mz 19,2) zatrjujejo predvsem preroki. Po Am 4,2 Jahve prisega pri svoji svetosti. Svetost je torej najvišje in poslednje pri Bogu. Toda ta absolutna drugačnost hkrati vključuje ugotovitev, da je Jahve v primerjavi s človekom »čisto drugi« tudi v svoji ljubezni (prim. Oz 11,8–9; Iz 55,8). Prav zaradi te svetosti in drugačnosti pa zahteva Jahve čisto drugačno češčenje od tistega, ki ga izkazujejo svojim bogovom druga ljudstva. Tudi daritve so mišljene kot sad in izraz v dno bitja segajoče predanosti partnerja zaveze (prim. Oz 6,6; Iz 1,10; itd.). Tudi naziv kralj pripada v vsej polnosti samo Jahveju (Iz 52,7; Zah 14,9.16; Ps 47;93; 96–99).

3.6.1.4. Bog izhoda in zaveze

Bog je izpolnil Mojzesu dano obljubo. Po svojem mogočnem dejanju je izpeljal iz egiptovskega suženjstva tiste, ki so mu zaupali in s katerimi je sklenil zavezo. S tem so Izraelci spoznali, da

Jahve osvobaja iz suženjstva in rešuje iz stiske. K temu spada še izkustvo, da Bog spremlja svoje ljudstvo in ga vodi v deželo, ki mu jo je obljubil. Starozavezno oznanilo skrbno ohranja in posreduje spomin ter pomen najvažnejšega dogodka izhoda iz Egipta ali eksodusa: Jahve je z mogočnim posegom rešil iz sužnosti Abrahamove potomce. O samem dogodku in zavezi, ki jo je Jahve sklenil s tem ljudstvom, se nahaja v Stari zavezi več poročil (poleg 2 Mz 12,1–15,21 prim. še 5 Mz 26,5–10; 4 Mz 23,22; 24,8–9 itd.). Na temelju svojega dejanja rešitve iz sužnosti in zaveze ima Jahve posebne pravice do Izraela in ta posebne dolžnosti do svojega Boga. Tako je Jahve tudi ljubosumen Bog, ki ne dopušča nezvestobe ter jo kaznuje, hkrati pa je to neskončno zvesti in usmiljeni Bog (prim. 2 Mz 33,18–23; 34,5–8; 5 Mz 7,9–10; Ps 103 in večkrat). Večkrat se Božje usmiljenje in zvestoba v Stari zavezi, predvsem v preroških spisih, primerja z odnosom ženina do nezveste neveste (prim. Oz 2,4–20), očeta do nehvaležnih otrok (Oz 11,1–9). Vendar pa je to Bog, ki ne obupa nad svojim ljudstvom, mu vedno znova odpušča in ga ne zapusti (prim. Oz 2,21–25; 11,10–11; 14,2–9). Tako preroki vedno bolj oznanjajo novo zavezo, ki jo bo Bog sklenil s svojim ljudstvom v mesijanskih časih.

Tako smemo povzeti: »V potekanju svoje zgodovine je Izrael mogel odkrivati, da se mu je Bog razodel in ga izmed vseh narodov izvolil za svoje ljudstvo samo iz enega razloga: iz svoje zastonske, nezaslužene ljubezni (prim. 5 Mz 4,37; 7,8; 17,15). In preroki so Izraelu pomagali razumeti, da ga prav iz ljubezni Bog tudi nenehno rešuje (prim. Iz 43,1–7) ter mu odpušča njegovo nezvestobo in njegove grehe (prim. Oz 2)« (KKC 218).

3.6.1.5. Jahve je osebni Bog

Ker izraelsko ljudstvo izkuša Boga kot tistega, ki dejavno posega v zgodovino (še posebej preko rešitve iz suženjstva, eksodusa) in sklepa zavezo s svojim izvoljenim ljudstvom, Bog ni preprosto stvariteljski pratemelj in studenec vsega bivajočega v smislu nedoločljive, vseobsegajoče sile, ni brezimna moč. Tudi ni le »bit sama« v smislu filozofije, temveč Bog kot »On« in kot »Jaz«, kot Oseba. Ta osebnost Boga se v stari zavezi kaže še posebej v tem, da Bog govori in s tem izraža Božje spoznanje, modrost, voljo in svobodo. To govorjenje se udejanja na način Božjega izreka, v katerem Bog nagovarja človeka kot »ti«. Bog ima ime, ki izraža bistvo, istovetnost osebe. S človekom sklene zavezo in kot tak se izkazuje kot oče svojega ljudstva (2 Mz 4,4; Oz 11,1; Iz 64,7; Mal 2,10; itd.); razodeva se kot skrben pastir (prim. Mih 44,6; Sof 3,19; Jer 31,10; Ez 34; Ps 22,1) ter celo kot ženin in soprog (prim. Oz 2,16; Jer 2,2; Ez 16,8; Iz 54,5). Končno je tudi v pojmovanju človeka kot »Božje podobe« izrečen temeljni povedek, da je Bog oseba. Tudi od Boga samega dana razlaga imena »Jahve« kot »Jaz sem tukaj kot tisti, ki sem tukaj« (2 Mz 3,14 s; prim. še druge razlage) vključuje osebnostno razsežnost kot nekaj, kar nujno spada k Božjemu bistvu. Ko Bog razodene svoje ime, razodene hkrati svojo zvestobo, svojo stalno navzočnost pri svojem ljudstvu, da bi ga reševal (prim. KKC 207); razodene se kot »usmiljen in milostljiv Bog, prizanesljiv in velik v milosti in zvestobi« (2 Mz 34,6) (glede Božjega usmiljenja v Stari zavezi; prim. R. Scoralick [Hrsg.], *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes*, Stuttgart 2000).

3.6.1.6. Bog je polnost življenja

Pri vsej svoji transcendentnosti je Jahve tako zelo živi vir vsega življenja v človeku in sploh v območju živega stvarstva, da vse prejema svoje življenje samo od njega. Vse življenje na zemlji je torej v nekem pogledu delež pri Božjem življenju. Slutnja, da mora biti Božje življenje v sebi osebnostno nadvse bogato, se kaže v poeksilskih razmišljanjih o modrosti (prim. Prg 8,23), o Božji besedi (prim. Iz 9,7; 55,11; Ps 106,20; Mdr 16,12; 18,14s) in o Jahvejevem duhu (prim. Ag 2,5; Iz 63,10; Mdr 1,7). Nadalje se Bog izkazuje kot živi v svojih odrešensko-zgodovinskih delih (Jer 23,7), v oznanjevanju in izpolnitvi svoje besede (1 Kr 3,14), v službi svojih prerokov in kraljev (2 Kr 3,14), v svojem poseganju v življenje posameznika. Kot poln življenja se razodeva osebno, kot samostojni in vzvišeni, vendar zvesti; kot tisti, ki obljublja in izpolnjuje, deluje in vodi, zahteva in ukazuje. Ni anonimna moč, ampak Ti (Sattler–Schneider, *Gotteslehre*, v: Schneider [Hrsg.], *HdD* 1, 67–75).

3.6.2. Odkrivanje Boga Jezusa Kristusa v starozavezni zgodovini odrešenja

Za Sveto pismo vera v enega Boga ni svetovnonazorsko vprašanje, ampak je rezultat verskega izkustva in izraz verske prakse. To je prakticirani monoteizem. Vera v edinega Boga ni predvsem problem razumske gotovosti, zato pa zahteva temeljno odločitev za to, kar je edino potrebno in kar edino zadostuje, in kar je končno vse. Ta vera pa zahteva tudi celega človeka. Torej gre za zahtevo spreobrnjenja od malikov, ki so ničevi, k edinemu pravemu Bogu (Apd 14,15). Ta problem pa ni stvar preteklosti, ni zastarel, kajti maliki privzemajo zelo različne podobe: malik je lahko mamon (Mt 6,24), pa tudi naš trebuh (Flp 3,19), lahko je lastna slava (Jn 5,44), lahko pa tudi neurejena spolnost. »Nihče ne more služiti dvema gospodarjema« (Mt 6,24); kdor veruje v enega Boga, a se ne zna ločiti od svojih malikov, dejansko ne veruje v Boga in še manj vanj zaupa. Izpovedovanje vere v enega Boga je torej temeljna odločitev, ki obvezuje vernika k stalnemu spreobračanju.

Enost Boga je mnogo več kot zgolj kolikostno-številčna enost. Gre torej za kakovostno enost in edinost. Bog ni samo unus (eden), ampak tudi unicus (izključno eden), tako rekoč unicum simpliciter. Enost in edinost, kakor ju pojmuje Sveto pismo, sta vse prej ko omejitvi: prav zato, ker je Bog eden, zgolj eden, je Gospod vseh narodov in celotne zgodovine, je Prvi in Poslednji (Iz 41,4; 43,10 s.; 44,6; 48,12; Raz 19,6). Enost Boga vzpostavlja tudi njegovo univerzalnost, ki združuje med seboj vse ljudi.

Stara zaveza je torej globoko prepričana, da je Jahve eden in edini Bog (5 Mz 6,4). S tega vidika se zdi, da ni nobenega prostora za razodetje troosebnega Boga. Razodetje česa takega je, tako se zdi, že vnaprej izključeno. Tako vsaj mislita judovstvo in islam. Res, da Stara zaveza nikoli ne govori o kakšni trinitarični strukturi Boga. Prav tako pa je res, da postavlja pomembne temelje za kasnejšo trinitarično vero. To odkrijemo v mnogih povedkih, ki so tako pomembni za Staro zavezo, v povedkih o živem Bogu (prim. Ps 42,3; 84,3; Jer 10,10; 23,36; Dan 6,27; itd.). V svoji enosti in edinosti je Bog hkrati *polnost življenja* (prim. R. Schulte, *La preparazione della rivelazione trinitaria*, v: MySal 3, 61–107). Prav to dejstvo v neki meri opravičuje razlago nekaterih odlomkov iz Stare zaveze, ki jo cerkveni očetje podajo v luči novozaveznega razodetja Svete Trojice.

Nekateri cerkveni očetje vidijo nastavek za govorjenje o več osebah v Bogu tam, kjer je uporabljena *množina*, npr.: »Naredimo človeka po svoji podobi in sličnosti« (1 Mz 1,26; prim. 3,22; 11,7; Iz 6,8). Sedanja eksegeza se ne pridružuje takšni razlagi; malo verjetna je tudi razlaga, da gre zgolj za plurale majestatis, kakor je bilo še dolgo potem v rabi pri naslavljanju kraljev. Po vsej verjetnosti gre tu za stilistično obliko tega, čemur pravimo plurale deliberationis, to je osebni razmislek, samogovor (prim. C. Westermann, *Genesis, vol. I*, Neukirchen–Vluyn 1974 [Biblischer Kommentar zum Alten Testament, vol. IV/1], 199–201). Vsekakor nam te množinske oblike nakazujejo, da Stara zaveza ne pozna togega monoteizma, ampak živega Boga, ki je prekipevajoča polnost življenja in usmiljenja (prim. tudi razodetje Boga pod podobo treh mož ali angelov Abrahamu pri Mambrejevem hrastu, 1 Mz 18, ter izraz »trikrat sveti«, ki ga uporabljajo serafi pri prepevanju Božje slave, Iz 6).

3.6.2.1. Božje ime

Kot smo že videli, to polnost in edinost Jahveja razodeva tudi njegovo *ime* (prim. W. Eichrodt, *Theologie des AT I.*, Göttingen 1968, 110 s.) (→ 3.6.1). Ker v stari zavezi in na Vzhodu ime sploh označuje osebo *sámo*, zato razodetje imena hkrati tudi dopušča vpogled v življenje tistega, ki ga nosi. Bog, ki razodeva svoje ime, vstopa s tem dejanjem v dialog s človeštvom, začinja na poseben način vstopati v svet in pripravljati trenutek, ko bo Jezus Boga v vsej polnosti razodel (prim. Jn 14,9; 17,6.12) (prim. Durrwell, *Le Père*, 41–42).

3.6.2.2. Jahvejev angel

Toda še veliko bolj kot ta besedila, je v stari zavezi pomembna podoba *Jahvejevega angela* (malak Jahve). Božji angel se pojavi v mnogih primerih, ko sveti Bog vzpostavlja stik z ljudmi. Ta angel spremlja izraelsko ljudstvo na poti skozi puščavo (2 Mz 14,19), vedno takoj priskoči na pomoč zatiranim (1 Mz 16,7; 1 Kr 19,5) in varuje pravične (Ps 34,8), hkrati pa razodeva tudi Božjo moč (Zah 12,8) ter njegovo modrost (2 Sam 14,20). V pojavi Jahvejevega angela smemo

gledati prizadevanje za graditev mostu med skrivnostnim in nedoumljivim Bogom in njegovo resnično ter bistveno prisotnostjo v zgodovini. Podoba angela hoče izraziti z učinkovitimi izrazi dejstvo, da je starozavezni Bog živi Bog, Bog, ki je dejavno navzoč v zgodovini.

3.6.2.3. Božja modrost

V nadaljnjih spisih stare zaveze dozoreva prepričanje, da Bog živi bogato in prekipevajoče življenje. Pomembno je, kar je povedano o Božji *modrosti, hokma* (Ganoczy, *Dieu*, 133–136) kot o nekakšnem samostojnem, od Boga različnem ustvarjalnem dejavniku (prim. Prg 8,22–32). Moč te Božje modrosti napravi njega, ki jo prejme, razumnega, sposobnega razločevati med dobrim in hudim in jo uporabljati v svojih rabsodbah in odločitvah (prim. Salomonovo prošnjo za modrost in njegovo sodbo: 1 Kr 3) (→ 2.6.1).

3.6.2.4. Božja beseda

Pomembne so tudi posebitve Božje *besede* (Ps 119,89; 147,15 s.; Mdr 1,7; 18,15; Iz 55,11; Jer 20,9). Te posebitve nam govorijo o bogastvu Jahvejevega življenja in pomenijo v zgodovini razodevanja prve in prehitvejoče poskuse odpiranja nove zaveze, kjer se je to bogastvo Božjega življenja razodelo kot troosebno. To je odlično izhodišče za novo zavezo! Sploh smemo reči o starozaveznem Bogu, da je to Bog, ki govori. Ko Jahve govori Izraelu, nekako zapušča svojo skrivnostno oddaljenost, da bi se dal prepoznati svojemu ljudstvu (govori mu kot oče svojemu sinu); njegova beseda postavi sredi tega ljudstva svoj šotor, dejavno posega v dogajanje. Njegova beseda je že vnaprejšnja podoba učlovečenja tiste Besede, ki je od vsega začetka pri Bogu, ki pa je »človek postala in se naselila (se ušotorila) med nami« (Jn 1,14).

3.6.2.5. »Šekina« - prebivanje Boga med ljudmi

Najbolj je starozavezno ljudstvo čutilo Božjo bližino v *šekina*, v prebivanju Boga v njihovi sredi. Šekina ni kakšna Božja lastnost, temveč navzočnost Boga samega. Toda ta navzočnost se razlikuje od Božje večnosti. Tako se zgodi »samorazlikovanje Boga«, kajti samo tako se more Bog skloniti, ponižati, biti s svojim ljudstvom ter se z njegovo usodo poistovetiti. *Šekina* torej govori o *občutljivosti* Boga. Ta pa pride še posebej do izraza v *ruah Jahve, Božjem Duhu* (→ Sveti Duh 2.3).

Vsi ti izrazi pa vseeno vzbujajo problem: pojmovanje osebnega Boga, kakor ga razvija stara zaveza, povzroča vprašanje glede Božjega *partnerja* (sogovornika). Jaz brez ti je dejansko nerazumljiv. Ali je torej Božji partner človek, človeštvo, neko ljudstvo? Če bi bilo tako, potem bi bil človek nujni partner in ne več predmet Božje ljubezni, Božja ljubezen do človeka ne bi bila več milost, ampak potreba Boga samega, njegova dopolnitev. Toda to globoko nasprotuje samemu gledanju stare zaveze. Torej stojimo pred vprašanjem, na ki ga stara zaveza še ne more zadovoljivo odgovoriti. *Starozavezna podoba Boga, ki je živo navzoč v zgodovini, še ni popolnoma dokončana, ampak ostane odprta za dokončno razodetje Boga ter ostaja samo »senca prihodnjih dobrin«* (Heb 10,1).

3.6.3. Trinitarični pogled na staro zavezo

Bog Jezusa Kristusa ni nihče drugi kot Bog Abrahama, Izaka in Jakoba, Bog naših očetov. Jezus je tako globoko zakoreninjen v starozavezno vero, zgodovino in govorico, da moremo njegovo razumevanje Boga prav razumeti samo v luči stare zaveze (→ Odrešenik Jezus Kristus 1.1). Tukaj se moremo vprašati: Ali stara zaveza pozna trinitaričnega Boga? Odločilna novost novozavezne podobe o Bogu v primerjavi s starozavezno je v poimenovanju Jahveja kot Očeta Jezusa Kristusa v smislu trinitarično pojmovane osebe. To postavlja vprašanje, če moremo vsaj sledi te značilnosti odkriti že v stari zavezi. Vsekakor se ne smemo pre nagliti s prehitrimi zaključki, moremo pa odkrivati v njej takšno razodevanje Boga, ki je povsem enkratno v primerjavi z drugimi verovanji. Ko se odkriva kot izvor in cilj vsega dogajanja, postane očito njegovo očetovstvo; ko je njegovo delovanje »duhovno«, se kaže kot pnevma; ko se njegovo ustvarjanje uresničuje preko besede, se izkaže kot Logos. Seveda ne smemo iz teh »podatkov« izvajati nikakršnega starozaveznega nauka o Sveti Trojici. Toda na temelju Kristusovega

dogodka moremo prepoznati sestavne momente samopodaritve Boga, ki morejo takorekoč sklepati na trinitarični model.

Tako se »velikonočno-trinitarični spomin« Jezusovega življenja navezuje na ponovno branje izraelske zgodovine: ko se porajajoča Cerkev spominja zgodovine očetov, v njej odkriva trinitarična znamenja velikonočne vere. V *Izraelovem Bogu prepozna Jezusovega Očeta*, njega, ki je Jezusa obudil od mrtvih: »Bog Abrahamov in Izakov in Jakobov, Bog vaših očetov je poveljčal svojega služabnika Jezusa« (Apd 3,13) (prim. Bitter, *Gott Abrahams, Gott Jesu Christi, dreieiniger Gott*, v: Böhnke – Heinz [Hrsg.], *Im Gespräch*, 525–547).

Ta Bog, ki je velikokrat in na mnogo načinov »nekoč govoril očetom po prerokih, nam je v teh dneh poslednjega časa spregovoril po Sinu. Njega je postavil za dediča vsega in po njem je tudi ustvaril svet« (Heb 1,1–2). V obuditvi Križanega od mrtvih je Bog izpolnil to, »kar je napovedal po ustih vseh prerokov« (Apd 3,18; prim. 13,27; 26,22). V Jezusu Kristusu »imajo vse Božje obljube svoj 'da'« (2 Kor 1,20). *Sin* je torej tisti, na ki ga je usmerjena celotna zgodovina Izraela, katere pobudnik in voditelj je Bog (prim. Štefanov govor o zgodovini odrešenja v Apd 7,2 s.). V njem so se izpolnila pisma: ljudem, ki imajo že velikonočno izkustvo, spregovorijo te knjige, kakor da bi bile napisane zanje: »To se je onim zgodilo, da bi bili za zgled, zapisano pa je bilo v svarilo nam, ki smo dočakali dopolnitev časov« (1 Kor 10,11; prim. Rim 15,4 in 1 Kor 9,10; prim. npr. Mt 1,22; prim. še izraz »kako je v knjigah Svetega pisma«, npr. v 1 Kor 15,3, prim. končno sklicevanja in navedbe Stare zaveze v evangeljskih pripovedih: samo v Mt 41-krat!). V tej luči so prepoznali Kristusa že v odločilnih trenutkih zgodovine Izraela: »Naši očetje so bili pod oblakom in so šli skozi morje in so bili v oblaku in morju vsi krščeni v Mojzesa. Vsi so jedli isto duhovno jed in vsi pili isto duhovno pijačo. Pili so namreč iz duhovne skale, ki jih je spremljala, in ta skala je bil Kristus« (1 Kor 10,1–4). Ta naravnost Izraela na Kristusa in to njegovo delovanje v zgodovini izraelskega ljudstva je delo *Svetega Duha*: »To zveličanje so preiskovali in se vanj poglobljali preroki, ki so prerokovali o milosti, ki vam je bila namenjena; skušali so dognati, na kateri trenutek in na kakšen čas je meril Kristusov duh, ki je bil v njih in napovedoval Kristusu namenjeno trpljenje in kasnejše poveljčanje« (1 Pt 1,10–11; prim. Apd 1,16; 2 Tim 3,16); »nikoli namreč nobena prerokba ni bila izrečena na človeško pobudo, pač pa so ljudje, navdihovani od Svetega Duha, govorili v imenu Boga« (2 Pt 1,21). V spominu porajajoče se Cerkve, ki izhaja iz velikonočnega izkustva, torej zgodovina rešenja Izraela razodeva jasno trinitarično podobo: Bog očetov vodi in usmerja to zgodovino na Kristusa, svojega Sina, ko deluje (še posebej po prerokih) v Svetem Duhu! Trojica je ključ za razumevanje »historiae salutis«!

Ali ima ta velikonočni pogled na Izraela kakšen predvelikonočni temelj? Odgovora na to vprašanje ne bomo iskali toliko v posameznih dogodkih ali besedah iz zgodovine stare zaveze, ampak v najgloblji usmeritvi izkustva, ki ga ima Izrael s svojim Bogom (in zato tudi prva krščanska skupnost, ki je hčerka Izraela). To izkustvo je zgodovinske narave: Bog očetov ni neka abstraktna nebeška oseba zunaj časa in prostora, ampak je Bog besede, ki se obrača k svojemu ljudstvu v njegovih konkretnih položajih. To je Bog, ki usmerja v prihodnost, ki zavrača sitost, da tako vzbuja pričakovanje; ki dopušča zmedenost, da podpira upanje, ki osvobaja iz ujetosti v sedanost, da vzbuja željo po prihodnosti. Tudi ko je izraelsko ljudstvo opustilo svoje nomadsko življenje in se ustalilo, ni nikoli podleglo pomirjajoči privlačnosti vernosti domorodnih narodov, ki so s praznovanjem kroženja letnih časov obhajali stalno ponavljanje istega: Bog Izraela je ostal Jahve, Bog, ki je za ljudi, Bog obljube in zvestobe. Zdi se, da je to pomen imena, ki ga je Bog razodel Mojzesu (prim. 2 Mz 3,14) kot zagotovilo na začetku osvoboditve ljudstva, ki mu je zaupano (prim. G. von Rad, *Teologia dell'AT I*, 212). Bog Izraela je Bog zgodovine: ne samo Bog, ki ustvarja zgodovino tako, da vanjo posega, ampak tudi Bog, ki je gospodar zgodovine, nespremenljiv v zvestobi ljubezni, ki more ustvariti večno izvolitev. Bog je tisti, v katerem sta združeni največja suverenost in najmočnejša zavzetost: to je torej Bog, ki zavzema konkretna stališča in večno zvesti Bog, bližnji Bog, čeprav nedoumljiv, prisotni Bog in Bog prihodnosti. V Stari zavezi »je vedno močnejša in vztrajna tendenca po poudarjanju Božje *transcendentnosti*, ki je v službi nedotakljivosti in svetosti, poleg *imanentnosti*, ki jo Stara zaveza prav tako živo izkuša, čeprav na povsem svojiski način; Bog je dejavno prisoten med svojim ljudstvom po svoji

besedi, svoji modrosti in svojem duhu 'kljub' svoji transcendentni vzvišenosti» (Schulte, *La preparazione della rivelazione trinitaria*, v: MySal 3, 77).

Na križišču teh smernic ima svoje mesto starozavezni mesijanizem, ki je resnična hrbtnica Svetega pisma; in v razmerju do njih je mogel velikonočni spomin na preteklost Izraela, ki ga je gojila porajajoča se Cerkev, ponovno razmisliti zgodovino izvoljenega ljudstva kot trinitarično božjo zgodovino, ter velikonočne dogodke kot ključ za razumevanje te zgodovine. Navzočnost Izraelovega Boga doseže svojo največjo globino v učlovečenju Sina, ki je postal z nami solidaren vse do izničenja na križu in – kot prisotnost v upanju in ljubezni – v prisotnosti Duha, ki ga je izlil Oče na Vstalega in ta na ljudi, da bi globlje odprl srca in čase za izpolnitev nove in dokončne obljube. Izhod (eksodus) nove pashe se tako razodeva kot zgoščen povzetek izhoda stare pashe: in trinitarična zgodovina pashalnega misterija je prisotna (čeprav »in misterio«) v zgodovini ljudstva zaveze.

Prek Izraela seže velikonočni spomin porajajoče se Cerkve vse do prvih začetkov, do tiste *protologije*, za katero se zdi, da je naravnana na odrešenje, če jo beremo v luči tega izkustva: to, kar se je zgodilo na veliko noč (pasho), zadeva celotno stvarstvo, tako da moremo to stvarstvo v velikonočni luči vse od začetka dojemati v novi luči. Stvariteljsko dejanje se razodene kot velikonočno – in zato trinitarično – dejanje: nevidni Bog ustvarja vse stvari po Kristusu in zanj (prim. Kol 1,15 s.), tako da je po njem »vse in mi po njem« (1 Kor 8,6; prim. Heb 1,2.10; Apd 3,14). Ta Kristusova prisotnost v stvarjenjskem dogodku nas spominja na njegovo preeksistenco, na njegovo bivanje pri Očetu pred začetkom sveta in na njegovo poslanost od Očeta: »Ta je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva« (Kol 1,15), »čeprav je bil namreč Božje narave, se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom, ampak je sam sebe izničil tako, da je prevzel naravo hlapca in postal podoben ljudem« (Flp 2,6–7). Izpoved vere v Kristusovo preeksistenco in izpoved vere v njegovo sodelovanje pri stvariteljskem dejanju sovpadata: »V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog. Ta je bila v začetku pri Bogu. Vse je po njej nastalo in nič, kar obstaja, ni brez nje nastalo« (Jn 1,1–3). Teologija učlovečenja in teologija poslanja (prim. Jn 3,17.34; 5,37; 6,40.44; 7, 28.33; 8,16.29.42; 11,42; 12,44 s.; 14,24; 16,5; 17,3; itd.) sta velikonočni teologiji, ki sta nosilki eshatološke polnosti tistega, kar se je zgodilo v Kristusu. V smeri zgodovine začetkov in Kristusove preeksistence razvijata trinitarično globino dogodka križa in vstajenja. Prav značilno je, kako se te trditve o preeksistenci neposredno pridružujejo izpovedi velikonočne vere: »Zato ga je Bog povzdignil ...« (Flp 2,9). Skupaj z Očetovo pobudo in Sinovim sredništvom vidi prvotna krščanska skupnost v stvariteljskem dejanju tudi prisotnost Duha: velikonočno besedilo o Jezusovem krstu, kjer se nadenj, ki prihaja iz vode, spusti Duh kakor golob (prim. Mr 1,10 in vzp.), uporablja pravzaprav besede iz 1 Mz knjige: »Božji Duh je vel nad vodami« (1 Mz 1,2), in tako vzporeja prvo in novo stvarjenje. V prvem kakor tudi v drugem deluje Sveti Duh. Stvarjenje je torej trinitarično dejanje: kakor je Izrael prišel na podlagi izkustva Boga rešitelja do priznanja Boga stvarnika in gospoda vesoljstva, tako je porajajoče krščansko občestvo iz odrešenjskega izkustva trinitaričnega Boga izvajalo »protologijo« kot trinitarični dogodek. Na ta način skupnost priznava, da je trinitarični Bog gospod vseh stvari, kajti vse izhaja iz Očeta po Sinu v Duhu. Nič takega, kar obstaja, ni zunaj zgodovine Svete Trojice. In ker stvarjenje poteka glede na Sina in ga Duh preveva in preustvarja v Očetovo slavo, smemo reči, da se ne odvija »zunaj«, ampak »znotraj« Svete Trojice: ni Trojica tista, ki bi prešla v stvarstvo, ampak stvarstvo začne obstajati v trinitarični skrivnosti Boga: »V njem živimo, se gibljemo in smo« (Apd 17,28). Tako zaobjame velikonočna eshatološka polnost celotno stvarstvo. V ojkonomiji se udejanja imanentnost skrivnosti: polnost novega stvarjenja – smrt in življenje v Bogu – izraža resnico o prvem stvarjenju kot dejanje, ki je vključeno v odnos Očeta do Sina v Duhu. Trojica je zedinjevalno in celostno obzorje zgodovine, ki pa je neskončno več in drugačna kakor pa zgodovina, in vendar izvor in smisel stvarstva. Velikonočni spomin tako odkriva pomen poslednjih reči in sedanjega časa. Protologija usmerja k eshatologiji in zavzetosti za sedanjo zgodovino (Forte, n. d., 53).

Trinitarični spomin porajajoče se Cerkve se pri vključevanju preteklosti odrešenja v velikonočni dogodek Trojice naslanja tudi na to odrešenjsko preteklost, s tem naj bi se poglobilo in razvilo izpovedovanje trinitarične skrivnosti: prav ista imena Oče, Sin in Sveti Duh temeljijo v tem

spominu. Očetovo ime temelji na razumevanju popolnoma novega načina pri Jezusovem odnosu do Boga; Sinovo ime je povezano z velikonočnim dogodkom, ki daje nov in globok pomen preekzistenci in poslanstvu; ime Svetega Duha je povezano s starozavezno podobo o tistem ruah Jahve, ki je osebna moč živega Boga, čigar polno izlitje pričakujejo Izraelci za mesijanski čas (prim. Ez 36,26 s.). Velikonočni dogodek in spomin se torej med seboj tesno potrjujeta: Spomin posreduje trinitaričnemu dogodku ime, medtem ko velikonočni dogodek posreduje spominu »historiae salutis« luč.

Trinitarični pogled nazaj, predvsem v *starozavezno zgodovino in teologijo* torej nima namena vnašati nekih kasnejših pomenov, ki bi bili »tujek« v izvirnem okolju stare zaveze, ampak želijo pokazati njihovo organsko in upravičeno povezavo ter nadaljevanje v novi zavezi. Krščanstvo prepozna v starozaveznih povedkih o Bogu temelje, ki pa pridejo do polnega izraza in veljave šele s polnostjo razodetja v Jezusu Kristusu in predvsem v luči njegovega velikonočnega dogodka. Krščanska veroizpoved se začne z besedami: »Verujem v enega Boga«, kar je v močnem sozvočju s starozavezno veroizpovedjo »Poslušaj, Izrael« (5 Mz 6,4–5). To naročilo je bilo kasneje vključeno v 'šema', ki jo mora vsak pravoveren Jud izgovarjati dvakrat na dan. Nova zaveza povzame starozavezno vero v enega Boga (Mr 12,29.32) ter jo ponovno predloži v svojem misijonskem oznanilu zoper poganski politeizem (Apd 14,15; 17,23; 1 Kor 8,4; Rim 3,29 s.; Ef 4,6). *Biblična vera v enega Boga pozna dolgo zgodovino, ki ni brez pomena za teološko razumevanje.*

3.7. Trinitarični pogled na življenje Jezusa iz Nazareta

Krščansko občestvo je v luči velikonočnega trinitaričnega dogodka ponovno razmislila življenje in delo Jezusa iz Nazareta: to, kar je izpovedano o koncu njegovega zemeljskega bivanja in o novem začetku njegove zmage nad smrtjo, je mogoče prepoznati že na začetku njegovega bivanja v človeški naravi. Bog se v Jezusu razodeva na eshatološko-dokončni način kot Oče Jezusa Kristusa; tako Jezus pripada večnemu Božjemu bistvu; je »osebna« dokončna razlaga Božjega hotenja in bistva. V njem je Bog dokončno vstopil v zgodovino (prim. Kasper, *Der Gott*, 215). Skrivnosti Jezusovega otroštva ustrezajo v trinitarični miselnosti velikonočni skrivnosti (→ *Odrešenik Jezus Kristus* 1.2.1). Isti je glavni dejavnik in pobudnik – Bog Oče: »V šestem mesecu je Bog poslal angela Gabriela v galilejsko mesto Nazaret k devici, zaročeni z možem, ki mu je bilo ime Jožef, iz Davidove hiše, in devici je bilo ime Marija« (Lk 1,26). Isti je Sveti Duh, po katerem deluje Oče: »Sveti Duh bo prišel nad te in moč najvišjega te bo obsenčila« (Lk 1,35) (→ Sveti Duh 3). Isti je, v katerem in po katerem se izpolni Božje delo – Sin, Jezus: »Spočela boš in rodila Sina, ki mu daj ime Jezus. Ta bo velik in se bo imenoval Sin Najvišjega« (Lk 1,31) (→ Marija v skrivnosti Kristusa in Cerkve 4.8.2). Marija se odpre in napravi prostor, na katerem more trinitarična božja zgodovina, Očetov načrt, poslanje Duha in Sina, postaviti svoje bivališče med ljudmi (prim. S. de Fiore, *Trinità mistero di vita*, Milano 2001, 67–92). Deviško spočetje (zgodovinsko jedro je neizpodbitno prav zaradi absolutne izvornosti pripovedi v kulturno-religioznem okolju takratnega časa) ni nič drugega kot trinitarična izpoved začetka našega polnega in dokončnega odrešenja: to, kar velika noč oznanja o koncu in novem začetku učlovečene Besede, to pripoved o Jezusovem spočetju zatrjuje o njegovem začetku. Kakor velikonočni dogodek izrazi vero v Trojico, tako jo izrazijo tudi pripovedi o Jezusovem otroštvu.

Tudi pripoved o *krstu v Jordanu*, ki je tako odločilna preokretnica v življenju preroka iz Galileje, da ta krst velja za uro njegove poklicanosti, vsebuje jasno trinitarično zgradbo: predvelikonočni dogodek, o katerem ne moremo dvomiti, ker bi si skupnost težko izmislila dogodek Jezusove podreditve Janezu Krstniku, je dobil razlago z velikonočno vero glede odnosov v Bogu. Nad Jezusa, ki prihaja iz vode, se spusti Sveti Duh, medtem ko Očetov glas razglaša s prerokovimi besedami (Iz 42,1): »Ti si moj ljubljene Sin, zelo sem te vesel« (Mr 1,11; prim. 1,9 s.; Mt 3,13–17; Lk 3,21 s.). »Ponižanju Janezovega krsta sledi, kakor v pripovedi o trpljenju (prim. Flp 2,5–10), povišanje ... Sinoptična pripoved o krstu stopa pred nas kot vnaprejšnje velikonočno

sporočilo« (Schierse, *Rivelazione neotestamentaria della Trinità*, v: MySal 3, 130 ss.). Zgodovina Jezusa iz Nazareta je torej izpovedana tudi v uri njegovega odločilnega preokreta kot trinitarična zgodovina, v kateri se izpolni Božja obljuba o izlitju Duha, kar pomeni začetek novega stvarjenja (prim. 1 Mz 1,2).

Trinitarična izpoved vere je navzoča tudi v *pripovedi o Jezusovih skušnjavah* (prim. Mr 1,12 s.; Mt 4,1–11; Lk 4,1–13), kjer Duh vodi Jezusa v boj proti skušnjavcu, in v pripovedi o spremenjenju (prim. Mr 9,1–8; Mt 17,1–9; Lk 9,28–36), kjer se zopet zasliši Očetov glas in razglasitev, medtem ko je omenjena tudi pričujočnost Svetega Duha. Očitno je bila v urah preskušnje in tudi v urah svetlobe Nazarečanova zgodovina trinitarična zgodovina: vse njegovo življenje se je odvijalo v odnosu do Očeta v Duhu; tako da je Janezov evangelij povzel Jezusovo poslanstvo z besedami, ki jih je položil Janezu Krstniku v usta: »Videl sem Duha, ki se je spuščal z neba kakor golob in ostal nad njim. In jaz ga nisem poznal; toda tisti, ki me je poslal krščevat z vodo, mi je rekel: 'Na kogar boš videl prihajati Duha in ostati nad njim, tisti krščuje v Svetem Duhu'. Videl sem in pričujem, da je to Božji Sin« (Jn 1,32–34). »Jezusovo življenje nam ostane nerazumljivo, če pustimo ob strani delovanje Svetega Duha, kakor ga ne moremo razumeti brez tistega Boga, ki ga je on imenoval 'moj Oče', in brez Jezusovega delovanja, ki temelji na njegovi sinovski zavesti« (Moltmann, *Trinität*, 90).

Predvelikonočni temelj tega trinitaričnega razumevanja celotnega življenja preroka iz Galileje moremo iskati v njegovem edinstvenem in izključnem razmerju do Boga očetov, ki ga je Jezus imenoval z nezaslišano besedo *Aba*: čeprav najdemo ta izraz samo trikrat v Novi zavezi (Mr 14,36; Rim 8,15 in Gal 4,6), izraža že samo dejstvo, da stoji v besedilih, ki so namenjena grškim in rimskim skupnostim, edinstveno verodostojnost (→ Odrešenik Jezus Kristus 2.4.1.5). Utemeljeno smemo v 170-ih primerih, ko Jezus imenuje v evangelijih Boga »Oče« in »moj Oče« (Mr 4-krat; Lk 15; Mt 42 in Jn 109-krat), predpostavljati prisotnost aramejskega izvirnika *Aba*. Edinstvenost takega obračanja k Bogu očetov je dvojna: to je prvi primer, ko se kdo v palestinskem okolju obrača na Boga kot posameznik, in prvi primer, ko se neki Jud obrača k Bogu z izrazom *Aba*, kakršnega so uporabljali v družinskem okolju za človeškega očeta. »Jezus se obrača k Bogu kot otrok k svojemu zemeljskemu očetu« (W. Marchel, *Abba, Père. La prière du Christ et des chrétiens*, Roma 1971). »Jezus torej prinaša absolutno novost. Z Bogom je govoril, kakor govori otrok s svojim očetom, prav tako preprosto, ljubeče in zaupno. Z vzklikom *Aba* je Jezus izrazil samo bistvo svojega odnosa do Boga« (J. Jeremias, *Abba*, Göttingen 1964, 65). Ta izvorni odnos do Očeta, ta izraz absolutno edinstvene in izključujoče »sinovske zavesti« v odnosu do Boga zaznamuje Jezusovo zgodovino na neponovljiv način kot zgodovino večnega Sina: kot zgodovino, ki se od spočetja do krsta, v odrešenjskem oznanjevanju in delovanju, v celoti odvija v moči Duha, kakor to potrjuje beseda preroka, ki jo Jezus naobrbe nase v sinagogi v Nazaretu: »Duh Gospodov je nad menoj ...« (Lk 4,18). Apostolsko oznanilo se sklicuje na to izkustvo Duha, katero je palestinsko ljudstvo prejelo ob srečanju z galilejskim prerokom: »Veste, kaj se je dogajalo po vsej Judeji, začeni v Galileji s krstom, ki ga je oznanjal Janez: veste o Jezusu iz Nazareta, ki ga je *Bog mazilil s Svetim Duhom* in z močjo; hodil je iz kraja v kraj ter delil dobrote in ozdravljaval vse, ki so bili pod hudičevo oblastjo, zakaj Bog je bil z njim« (Apd 10,37–38). Sveti Duh je neprestano sodeloval pri Kristusovem odrešenjskem delu. Obsenčil je Devico Marijo, zato je tisti, ki je iz nje rojen, svet in je Sin Božji (Lk 1,35). Jezus je pri krstu v Jordanu (Lk 3,22) prejel »maziljenje«, da bi izpolnil svoje mesijansko poslanstvo (Apd 10,38; Lk 4,18), glas iz nebes pa ga je tedaj razglasil za Sina, nad katerim ima Oče veselje (Mr 1,10). Odtlej je Kristusa prav posebej »vodil Sveti Duh« (Lk 4,1), da je začel in dovršil svoje poslanstvo Božjega »služabnika«: z Božjim prstom je izganjal hude duhove (Lk 11,20). Oznanjal je, da »je Božje kraljestvo blizu« (Mr 1,15) in se bo dovršilo »s sodelovanjem Svetega Duha« (Rimski misal). Smemo trditi, da »moč, ki je izhajala iz Jezusa in je nekako samostojno delovala, ustreza tistemu, kar krščansko povelikonočno izkustvo imenuje 'Sveti Duh'«, ter da »osnovna trinitarična struktura odrešenjskega dogodka od vsega začetka temelji na delu zemeljskega Jezusa« (Schierse, *Rivelazione*, n. d., 125).

Gledanje v velikonočni luči samo izrazi to, kar je bilo vključeno v Jezusovem odnosu do Očeta in do ljudi v delih in besedah v moči Duha: ko porajajoča se Cerkev izpoveduje celotno Jezusovo

življenje in delovanje kot trinitarično zgodovino, izpoveduje s tem Božjo zgodovino z nami, oddaljenost in neskončno združenost Očeta in Sina v Svetem Duhu, ki zaradi solidarnosti učlovečene Besede z nami postane zgodovina naše oddaljenosti od Boga, privzeta v občestvo z Bogom. Zemeljsko življenje Gospoda Jezusa postane tako skromen in konkreten vhod trinitaričnega Boga v čas in časa v trinitarično življenje Boga. To je razlog, da je porajajoča se Cerkev čutila potrebo po oznanjevanju tega dejstva kot vesele novice: velikonočna pripoved Jezusove zgodovine je veselo oznanilo o Očetu, ki po Sinu in v Duhu stopa v stik s človeško zgodovino, da bi ljudje vstopili v življenje same Svete Trojice.

»Spomin« življenja Jezusa iz Nazareta in izkustvo, ki so ga imeli učenci z njim, postane v luči velike noči in na močnem predvelikonočnem temelju trinitarični evangelij in zato evangelij našega odrešenja v deležnosti pri Božjem življenju. Ali ni tega »trinitaričnega spomina« obljubil janezovski Kristus z napovedjo Tolažnika? »To sem vam povedal, ko sem bil pri vas. A Tolažnik Sveti Duh, ki ga bo poslal Oče v mojem imenu, vas bo učil vsega in spomnil vsega, kar sem vam povedal« (Jn 14,25–26).

3.7.1. Velikonočna skrivnost kot izhodišče našega govorjenja o Sveti Trojici

Velikonočna skrivnost je središče ojkonomije odrešenja in vedno živi kraj razdajanja trinitarične ljubezni ljudem (glede trinitarične razsežnosti velikonočne skrivnosti prim. Balthasar, *Teologija tridnevja*, 167–205; Coda, *Evento pasquale*). *Velikonočni dogodek je torej postal »zibelka kristologije« (R. Schnackenburg) in »izhodišče edinstveno krščanskega razumevanja Boga« (Hilberath, Der dreieinige Gott, 24). Prvi pričevalci krščanske vere so, izhajajoč iz izkustva vstalega Gospoda, govorili o preteklosti, obhajali v sedanjosti srečanje z živim Kristusom v Duhu in oznanjevali prihodnost Božjega kraljestva. Dogodek Jezusovega vstajenja od mrtvih je izhodišče krščanskega delovanja, je nov začetek, ki nosi v sebi vse tisto, kar je značilno za vero v Kristusa v vsej njegovi enkratnosti. Trinitarična veroizpoved, ki je absolutno svojstvena in izvirna vsebina te vere, ni nič drugega kakor razvitje tega, kar nam je bilo podarjeno v velikonočni skrivnosti. Gospodova smrt in vstajenje je prostor trinitarične vere, živo izkustvo, ki ga nosi, zgoščen povzetek slave, ki sama na sebi presega naš svet, v tem dogodku pa postane dosegljiva v zgodovini. V perspektivi odrešenjske ojkonomije smemo torej reči, da je Sveta Trojica najprej dogodek (eventus) in šele nato vsebina izrecne veroizpovedi: Pasha povzema v sebi kot jedru temeljni dogodek. Pomeni podaritev Trojice zgodovini in s trinitaričnim velikonočnim dogodkom je povezano trinitarično gledanje na zgodovino in trinitarična vera v času. Trinitarična teologija se na ta način oblikuje predvsem kot pripoved, ki razlaga in dokazuje te stopnje. In končno: ker pomeni »pripovedovati o Gospodovih delih« isto kakor slaviti ga (Cassianus), se nam ta trinitarična teologija nudi prav v svoji pripovedni obliki kot doksologija, kot odgovor na Božji nagovor in obhajanje velikih Božjih del.*

3.7.2. Kristusov križ kot razodetje Svete Trojice

Govorica o križu kot zgodovinsko-odrešenjskem dogodku, ki ima globoko teološko vsebino, temelji na velikonočni veri, ki vidi v zapuščenem Jezusu na Golgoti edinorojenega Božjega Sina, ki se je daroval Bogu za odrešenje ljudi (prim. Balthasar, *Teologija*, 127–131; Krenski, *Passio Caritatis*, 192–226; P. Martinelli, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di H. U. von Balthasar*, Milano 1995; Jünger, *Dio mistero*, 447–484; MTK, *Teologija, kristologija, antropologija*, v: BV 43 [1983], 327–330). Izhajajoč iz izkustva velikonočnega jutra moremo trditi, da je skrivnost križa tesno povezana s skrivnostjo Svete Trojice in da je ta dogodek najbolj značilno samorazodetje Boga v zgodovini odrešenja (→ Odrešenik Jezus Kristus 1.2.3.5). Prav zato je skrivnost križa tudi posebej primerna pot k odkrivanju globin notranjega Božjega življenja. »V poveličanju Božjega Sina je križ še vedno navzoč, tisti križ, ki – prek vsega mesijanskega pričevanja Boga-človeka, ki je na njem pretrpel smrt – govori in nikoli ne neha govoriti o Bogu-Očetu, ki je vedno zvest svoji večni ljubezni do človeka, saj 'je tako ljubil svet' – to je človeka na njem –, 'da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak imel večno življenje' (Jn 3,16). Verovati v križanega Sina pomeni 'videti Očeta', pomeni verovati, da je v svetu navzoča ljubezen in da je ta

ljubezen močnejša od vsemogočnega zla, v katero so potopljeni človek, človeštvo in svet« (DİM 7,6).

Tako je Kristusov križ izraz k človeku obrnjene Božje ljubezni. Zelo pomembno je, da se je Bog razodel in izkazal kot »Bog živih«, Bog življenja prav v dogodku smrti tega Jezusa iz Nazareta. Moltmann pravi, da je »kraj«, kjer se učimo nauka o Sveti Trojici, Kristusov križ, in nadaljuje: »Tvarno načelo nauka o Sveti Trojici je Kristusov križ; formalno načelo doumetja križa je nauk o Sveti Trojici« (Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 228). Kristjani smiselno povezujemo ti dve stvarnosti tako, da pri pokriževanju izpovedujemo vero v Boga Očeta, Sina in Svetega Duha. Križ je tako v središču trinitaričnega bivanja Boga.

V življenju Jezusa Kristusa je Sveta Trojica neprestano navzoča. Njeno razodevanje se nekako stopnjuje in doseže svoj vrh v velikonočni skrivnosti Jezusovega trpljenja, smrti in vstajenja. Na Jezusovem križu in v njegovi smrti vidimo na delu vso Trojico. Že ob spremembi na gori Jezus pokaže, da mora iti v svojo slavo (Lk 24,26) po poti križa. »Sinovo trpljenje je res Očetova volja: Sin ravna kot Božji služabnik. Oblak nakazuje navzočnost Svetega Duha: 'Tota Trinitas apparuit'« (KKC 555; prim. Tomaž Akvinski, *S.th. 3, 45, 4 ad 2*). Trinitarično razsežnost Kristusove daritve na križu pa lepo opiše isti Katekizem v 614. členu: »Je najprej dar Boga Očeta samega: Oče je tisti, ki daje svojega Sina, da bi nas spravil z Očetom. Hkrati je daritev učlovečenega Božjega Sina, ki prostovoljno in iz ljubezni daruje svoje življenje Očetu po Svetem Duhu, da bi popravil našo nepokorščino in zadostil zanjo.« V tej podaritvi, v kateri so dejavno udeležene vse tri Božje osebe, se najbolj razodene njihova stalna daritvena naravnost. Vstajenje je zavzetje stališča živega Boga do svojega Maziljenca v Svetem Duhu, in sicer v razmerju do preteklosti križa: brez križa je dogodek obuditve Križanega nedoumljiv. Smemo reči, da je brez križa vstajenje prazno; kakor tudi: brez vstajenja je križ slep, brez prihodnosti in upanja. Če je torej vstajenje trinitarični dogodek, je v enaki meri tudi križ. Kar se je izvršilo na Golgoti, sega v globine Boga samega in zato prežema trinitarično življenje Boga za vedno. V središču Svete Trojice stoji po krščanskem pojmovanju vedno križ, kajti prav ta na poseben način razodeva srce troosebnega Boga, srce, ki bije za celotno njegovo stvarstvo (Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 195). O Kristusovi smrti na križu moremo govoriti kot o dogodku, ki se je izvršil »pro nobis« in »pro mundo« samo tako, če najprej priznamo njegovo trinitarično razsežnost (→ Odrešenik Jezus Kristus 3.2.1; 5.7).

Porajajoče se občestvo je zelo zgodaj uvidelo stvarnost križa kot trinitaričnega dogodka: tega ne dokazuje samo velik prostor, ki je bil v oznanilu prve Cerkve odmerjen pripovedi o trpljenju Nazarečana. Dejansko so evangeliji napisani tako, kot da so (po besedah nekaterih eksegetov) le dolg uvod v Kristusovo trpljenje, smrt in vstajenje, ki so jedro vsega pripovedovanja. Vse ostalo Jezusovo življenje in delovanje v evangelijih je predstavljeno v svoji usmerjenosti na Kristusovo bistveno odrešitveno dejanje, na daritev na križu, končano s povečanim vstajenjem od mrtvih. *Za odrešitveni pomen Kristusove smrti na križu pa je velikega pomena glagol »izročiti«* (paradidonai), ki ga uporabljajo svetopisemski pisatelji, ko opisujejo ta dogodek (prim. W. Popkes, *Christus traditus*, Zürich 1967). Kot opozarja H. U. von Balthasar, si moremo zamisliti teologijo o »izročnem« Kristusu samo v trinitaričnem smislu. In izraz »izročiti« moramo razumeti v polnem pomenu; ne smemo ga oslabiti v »poslati« ali »podariti« (Balthasar, *Teologija tridnevja*, 102). Prav zaradi neločljive enote treh Božjih oseb v njihovem notranjem življenju so popolnoma edine tudi v njihovem delovanju navzven: pri stvarjenju in v zgodovini odrešenja, ki doseže svoj vrh v velikonočnem dogodku smrti in vstajenja Jezusa Kristusa.

3.7.2.1. Prva je Sinova izročitev samega sebe. To je jasno izrazil Pavel: »Kolikor pa zdaj živim v telesu, živim v veri v Božjega Sina, ki me je vzljubil in dal zame samega sebe« (Gal 2,10; prim. 1,4; 1 Tim 2,6; Tit 2,14); »živite v ljubezni, kakor je tudi Kristus ljubil nas in je dal sam sebe za nas Bogu v blagodišečo daritveno žrtev« (Ef 5,2; prim. 5,25). Učlovečeni Božji Sin se izroča svojemu Bogu in Očetu iz ljubezni do nas in namesto nas. V tej izročitvi je povzeta v najbolj dokončni obliki Jezusova izročitev Očetu in v luči velike noči moremo v tej izročitvi v minljivem času prepoznati večni odnos neskončnega samopodarjanja, ki ga živi Sin z Bogom – svojim Očetom. V dogodku izročitve Sin ni zgolj objekt, ampak je tudi in predvsem subjekt. Njegovo trpljenje in smrt sta bila passio activa, zavestno sprejeta pot izničenja. Sinova »izročitev« samega sebe v smrt nam pove: tu se v ojkonomiji (v zgodovini odrešenja) udejanja

tisto, kar se dogaja v imanentni (notranji) skrivnosti Boga samega, namreč tisto nezadržno podarjanje, ki je v notranjem življenju troedinega Boga vir neskončne blaženosti, v podarjanju navzven svojemu stvarstvu pa tudi vir »bolečine«, ki pa (tako da je sprejeta) ustvari »biser« odrešenja. Po tej izročitvi ustvarja Križani zgodovino: s sprejetjem človeške narave, z učlovečenjem, ki je naravnano h križu, napravi vse potrebno, da more vzeti nase breme preteklosti, sedanje in prihodnje bolečine in greh sveta, da bi tako povzel oddaljenost grešnikov v velikonočno daritev in spravo: »Kristus nas je odkupil od prekletstva postave s tem, da je za nas postal prekletstvo. Pisano je namreč: Preklet je vsak, kdor visi na lesu. To se je zgodilo zato, da bi Abrahamov blagoslov prešel po Kristusu Jezusu k poganom in da bi mi po veri prejeli Duha, ki nam je bil obljubljen« (Gal 3,13–14). Ali ni tudi vzklík umirajočega Jezusa znamenje brezna bolečin in zapuščenosti, ki jo je hotel Sin vzeti nase, da bi tako vstopil v celotno trpljenje sveta ter ga s tem privedel k spravi z Očetom? (prim. G. Rossé, *Jésus Abandonné*, Paris 1983). Pritrditi moramo tistim, ki pravijo, da je Jezusov vzklík: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« (Mr 15,34; prim. 27,46), najstrašnejši krik, ki se je kdajkoli dvigal proti nebu. K tisti »ljubezni do konca« spada tudi izpitje grenkega keliha zapuščenosti, ki mu ga je pripravil Oče: »Ali naj ne izpijem keliha, ki mi ga je dal Oče?« (Jn 18,11). Torej: popolna skladnost z Očetom in njegovim odrešenijskim načrtom (prim. DV 41,3).

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

Podoben pomen ima tudi izraz »*mora*« (*dei*) v Jezusovi napovedi svoje smrti in vstajenja: »In začel jih je učiti, kako bo Sin človekov moral veliko pretrpeti ...« (Mr 8,31). Tisti, ki ga bo izročil, je Bog, njegov Oče: »Bog je namreč svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor veruje vanj, ne pogubil, ampak bi imel večno življenje« (Jn 3,16). »On ni prizanesel lastnemu Sinu, temveč ga je *dal* za nas vse. Kako nam torej ne bo z njim podaril tudi vsega drugega?« (Rim 8,32). Prav v tej Očetovi izročitvi lastnega Sina za nas se razodeva globina njegove ljubezni do ljudi: »Ljubezen ni v tem, da bi bili mi vzljubili Boga. On nas je vzljubil in poslal svojega Sina v spravo za naše grehe« (1 Jn 4,10; prim. Rim 5,6.11). Ko torej govorimo o Bogu kot ljubezni, govorimo o njegovi izročitvi. Tudi Oče je aktivno udeležen v zgodovinski uri križa: on je tisti, ki obsoja težo preteklega, sedanjega in prihodnjega greha sveta tako, da žrtvuje svojega Sina, s tem pa tudi pokaže veličino svoje usmiljene ljubezni do nas. Daritev na križu kaže na trpečega Očeta kot izvir največjega daru v času in v večnosti: križ razodeva, da je »Bog (Oče) ljubezen« (1 Jn 4,8.16)! Očetovo trpljenje – ki ustreza trpljenju križanega Sina, ki ga je Oče izročil in ki spominja na Abrahamovo trpljenje pri daritvi njegovega »edinorojenega« sina Izaka (prim. 1. Mz 22,12, Jn 3,16 in Jn 4,9) – ni pravzaprav nič drugega kot drugo ime za njegovo neskončno ljubezen. Najskrajneje boleča izročitev je tako pri Sinu kakor pri Očetu znamenje najvišje ljubezni, ki spreminja zgodovino: »Nihče nima večje ljubezni, kakor je ta, da kdo dá življenje za svoje prijatelje. Vi ste moji prijatelji ... Vas pa sem imenoval prijatelje, ker sem vam razodel vse, kar sem slišal od svojega Očeta« (Jn 15,13).

To razsežnost izročanja Sina s strani Očeta moremo odkriti tudi v »poslanjih« in zavesti poslanosti, v kateri živi Jezus Kristus. To »poslanje« ne more izvirati od nikoder drugod kakor od Očeta. Janezov evangelij to jasno pove, ko v svoji kristologiji poslanosti (»Sendungschristologie«) razvija bolj vključena pričevanja sinoptikov glede zavesti, ki jo je imel Jezus o svoji neprimerljivi poslanosti: Jezus ve, da je »prišel« od Očeta (Jn 5,43), da je »izšel« iz njega (8,42; 16,28). Njegovo poslanstvo, ki ga je prejel od Očeta, mu ni od zunaj naloženo, temveč je njemu lastno tako, da sovpada z vsem njegovim bitjem: to poslanstvo je vse njegovo življenje (6,57), njegova hrana (4,34), samo to hoče (5,30), zakaj volja tistega, ki ga je poslal, je vsa njegova volja (6,38). Tako more sam o sebi reči: »Kdor je videl mene, je videl Očeta« (14,9). Zavest, ki jo ima Jezus sam o sebi, sovpada z zavestjo o njegovem poslanstvu (prim. MTK, *Kristološka vprašanja*, 11).

3.7.2.3. *Križ* pa ni samo Sinov in Očetov dogodek, ampak prav tako *dogodek Svetega Duha* (→ Sveti Duh 4.2). Najvišje izročitveno dejanje je žrtvena daritev Duha, kakor je to povzel evangelist Janez: »Sklonil je glavo in izdihnil (*izročil* duha)« (Jn 19,30). V stari zavezi je večkrat govor o »ognju z neba«, ki je sežgal darove, ki so jih ljudje darovali (prim. 3 Mz 9,24; 1 Kr 18,38; 2 Kron 7,1). Podobno lahko rečemo, da je Sveti Duh »ogjenj z neba«, ki deluje v najgloblji skrivnosti križa. »Od Očeta prihaja in k Očetu usmerja Sinovo daritev in jo vključuje v Božjo stvarnost občestva Presvete Trojice. Če je greh rodil bolečino, pa zdaj bolečina Boga v Kristusu, pribitem na križu, dobiva po Svetem Duhu svoj polni človeški izraz in pomen. Tako stojimo pred čudovito in edinstveno skrivnostjo ljubezni. V Kristusu trpi Bog, ko ga odklanja tisti človek, ki ga je ustvaril Bog ... Sveti Duh kot ljubezen in dar v nekem smislu pride v samo srce daritve, darovane na križu. Če povzamemo svetopisemsko izročilo, lahko rečemo, da to daritev použije z ognjem ljubezni, ki zedinja Očeta in Sina v občestvu Trojice« (DeV 41).

Kristus je »po večnem Duhu sam sebe brezmadežnega daroval Bogu« (Heb 9,14). Tisti, ki se je daroval na križu, je namreč Očetov Maziljenec: »Bog je Jezusa iz Nazareta mazilil s Svetim Duhom in z močjo ... Razpeli so ga na križu in usmrtili. Bog pa ga je obudil tretji dan« (Apd 10,38–40). Križani je izročil Očetu na križu Duha, ki mu ga je podaril Oče in ki mu je bil nato v polnosti podarjen na dan vstajenja: veliki petek, dan Sinove lastne izročitve Očetu in Očetove izročitve Sina v smrt za grešnike, je tudi dan, ko je Sin izročil Duha svojemu Očetu, da bi tako ostal zapuščen, daleč od Boga, v družbi z grešniki. Brez izročitve Duha križ ne bi razodeval dejanske radikalnosti trinitaričnega in odrešenjskega dogodka. Če se Duh ne bi prepustil izročitvi v molku smrti z vso zapuščenostjo, ki jo ta vsebuje, bi mogli uro zatemnitve enačiti z nočjo *smrti Boga*, nerazumljive ugasnitve Absolutnega, in je ne bi razumeli kot to, kar v resnici je: kot dejanje v *Bogu*, kot dogodek v zgodovini ljubezni nesmrtnega Boga, dejanje, po katerem Sin vstopa v največjo oddaljenost od Očeta, in to v pokorščini Očetu, da bi tam srečal grešnike; Oče pa izroča iz ljubezni Sina v to zapuščenost, da bi se na eshatološki velikonočni dan (»tretji dan«) mogli tisti, ki so bili daleč od Boga, vrniti skupaj s Sinom, v njem in po njem v občestvo z Očetom: »Iz njega, ki ni poznal greha, je za nas napravil greh, da bi mi v njem postali Božja pravičnost« (2 Kor 5,21; prim. Rim 8,3). »Naj bo oddaljitev grešnega človeka od Boga še tako velika, v vsakem primeru je manj globoka kakor pa tista oddaljenost od Očeta, ki se ji je podvrigel Božji Sin v svojem samoizničanju (Flp 2,7) in v bridki 'zapuščenosti' od Boga (Mt 27,46). Gre za vidik, ki je lasten uresničevanju odrešenja (odrešenjski ojkonomiji), gre za razlikovanje oseb v Sveti Trojici, ki pa so v istosti ene narave popolnoma eno in eno tudi v neskončni ljubezni« (MTK, *Nekatera vprašanja iz kristologije* IV č 8, v: BV 41 [1981], 106).

To, kar so po izročilu imenovali 'nadomestna zadostitev', je treba umevati kot 'trinitarični dogodek'« (MTK, *Nekatera vprašanja*, IV c 35). Podoba Trojice se razodeva na križu kot enota učlovečenega Sina, ki se izroča, Očeta, ki ga izroča, Duha, ki je izročen od Sina in sprejet od Očeta: »Če razumemo Jezusov križ kot Božji dogodek, kot dogodek, ki zadeva tako Jezusa kakor tudi njegovega Boga in Očeta, potem smo prisiljeni govoriti o Sinu, Očetu in Svetem Duhu na trinitarični način. Trinitarični nauk torej ni neobvezno razglabljanje o Bogu brez kakršnihkoli praktičnih posledic, ampak je povzetek zgodovine Kristusovega trpljenja z vsem pomenom, ki ga ima za eshatološko svobodo vere in življenja stiskane narave ... Vsebina trinitaričnega nauka je resnični Kristusov križ. Lik (forma) Križanega je Trojica« (Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 232–233). Križ torej zagotavlja, da je Trojica oddaljenost sveta, podvrženega grehu, sprejela za svojo, da bi ta oddaljenost prešla na veliko noč v domovino trinitaričnega občestva. Božje »trpljenje« je aktivno trpljenje, je prostovoljna odprtost, ki ne izključuje prizadetosti, ki jo more vsebovati ta odprtost. Govorimo torej o trpljenju zavzete ljubezni. Besede Origena: »Ipse pater non est impassibilis« (*Hom. in Ez VI* 6) na najlepši način prikažejo navzočnost razmišljanja o Božji zavzetosti za človeka že v patrističnem času

Križ je naša zgodovina, ker je trinitarična zgodovina Boga. Na križu je »domovina« vstopila v oddaljenost, da bi oddaljenost vstopila v »domovino«: v križu je podarjen ključ zgodovine! Kristusov križ je izraz ljubeče vsemogočnosti troedinega Boga. Daritvena naravnost in volja je bila tako skupna vsem Božjim osebam, da jih je v največji oddaljenosti združevala. Tista smrt, ki se je za svet dogodila na veliki petek, preide na dan vstajenja v življenje sveta v Bogu: prav zato,

ker ni to smrt zaradi greha, ampak smrt iz ljubezni, je to smrt smrti, ki ne ločuje, ampak zedinja, ki ne zanika Božje enote, ampak jo v najvišji meri potrjuje. Enota v veliki oddaljenosti teh dveh momentov je zgoščeno podana v velikonočnih obrazcih, ki izpovedujejo, da je Gospod in Kristus prav tisti Jezus, ki je bil ponižan na sramotnem lesu križa: »Bog je postavil tega Jezusa, ki ste ga vi križali, za Gospoda in Kristusa« (Apd 2,36; prim. še 10,36; 1 Kor 12,3; 2 Kor 4,5; 1 Jn 2,22; itd.). Ti obrazci, ki so katehetskega (prim. 1 Kor 15,3–8; Lk 24,34; Rim 1,3–5) ali liturgičnega (prim. Flp 2,6–11; Ef 5,14; 1 Tim 3,16) izvora, pripovedujejo o dveh stopnjah velikonočnega dogodka – o ponižanju in povišanju – kot lastnima istemu subjektu in pokažejo na istovetnost v različnosti Križanega in Vstalega, križa in vstajenja, tistega križa in vstajenja, ki sta dogodka ene same trinitarične »zgodovine« Boga. Če na križu učlovečeni Božji Sin izroči Duha Očetu in vstopi tako v prepad zapuščenosti od Boga, potem v vstajenju Oče podari temu Sinu Duha in privzame v njem ter z njim svet v neskončno Božje občestvo: isti je trinitarični Bog, ki deluje na križu in tudi v vstajenju, ena je trinitarična zgodovina Boga, eden je odrešenjski načrt, ki se udejanja v dveh momentih. »V svoji velikonočni skrivnosti nam Jezus kaže popolno podobo trinitaričnega življenja« (Lafont, *Peut-on connaitre*, 26).

3.7.3. Kristusovo vstajenje razodetje Svete Trojice

Velikonočno izkustvo na začetku je bilo izkustvo srečanja: razkropljenim in prestrašenim učencem velikega petka se prikaže Jezus kot živ (prim. Apd 1,3). To srečanje je bilo zanje tako odločilno, da se je njihovo življenje popolnoma spremenilo: strah je premagan s pogumom; tisti, ki so ga zapustili, so poslani, iz ubežnikov postanejo pričevalci, in to vse do darovanja svojega življenja zanj, ki so se mu v »času teme« izneverili. Kaj se je zgodilo? Med zatonom velikega petka in zarjo vstajenjskega dneva stoji zareza: prazen prostor, v katerem se je zgodilo nekaj tako pomembnega, da je sprožilo krščanski prodor v zgodovino (prim. G. Frosini, *La risurrezione inizio del mondo nuovo*, Bologna 2001). Kjer svetni zgodovinar ne more nič drugega, kakor le ugotavljati ta »novi začetek« tako, da se odpoveduje razlaganju vzrokov (po propadu različnih »liberalnih« razlag o nastanku velikonočne vere, ki naj bi bila nekakšno zgolj subjektivno izkustvo učencev), tam krščansko oznanilo, ki je zapisano v Svetem pismu nove zaveze, pričuje o srečanju z Vstalim kot izkustvom milosti. In temu izkustvu se moremo približati predvsem po pripovedih o dogodkih pri praznem grobu in prikazovanjih vstalega Jezusa. Štiri poročila o obisku Jezusovega groba (Mt 28,1–8; Mr 16,1–8; Lk 24,1–12; Jn 20,1–18) moremo razumeti samo v povezavi s pripovedmi o prikazovanjih (→ Odrešenik Jezus Kristus 5.8). Sporočilo teh svetopisemskih poročil moremo povzeti z naslednjimi besedami: Grob, kraj smrti, je postal kraj upanja; ni več prostor, okrog katerega bi se zbirali, ampak kraj, na katerem se vse šele začne (Mt 28,10; Lk 24,9; Jn 20,17). Pripovedi o prikazovanjih (1 Kor 15,5–8; Mr 16,9–20; Mt 28,9–10.16–20; Lk 24,13–53, Jn 20,14–29 in 21) ne moremo medsebojno uskladiti v kronoloških in geografskih podatkih, so pa zgrajena po prav isti strukturi, ki dovoljuje pogled v temeljne značilnosti izkustva, o katerem nam pripovedujejo. Tu je vedno navzoča pobuda Vstalega, nastanek prepoznavanja s strani učencev in poslanje, ki izoblikuje iz njih pričevalce tistega, kar so slišali, kar so na lastne oči gledali, kar so otipale njihove roke (prim. 1 Jn 1,1). Pobuda Vstalega, dejstvo, da se je Jezus pokazal kot živ (prim. Apd 1,3), da se je »prikazal« (ofthe) – ta glagol nam govori, da ima izkustvo ljudi na začetku krščanstva pečat »objektivnosti«: nekaj se jim je dogodilo, čemur niso bili vzrok oni sami, nekaj, kar je »prišlo« od zunaj in ne nekaj, kar bi se »zgodilo« v njih. Nista bili prevzetost vere in ljubezni tisti, ki sta »priklicali« Jezusa v življenje, ampak je bil oživljen Jezus tisti, ki je na nov način prebudil vero in ljubezen.

To seveda ne izključuje duhovnega procesa, ki je bil potreben prvim vernikom, da bi verovali »svojim očem«, da bi se notranje odprli temu, kar se je zgodilo v Gospodu Jezusu. Kakor zagotavlja napredujoče spoznanje (v Novi zavezi večkrat skrbno poudarjeno, najbrž proti mogočim skušnjavam »navdušenja«), vodi ta duhovni proces od začudenja in dvoma k prepoznavanju Vstalega: »Tedaj so se jima odprle oči in sta ga prepoznala« (Lk 24,31). Ta proces izraža subjektivno in duhovno razsežnost temeljnega izkustva krščanske vere in zagotavlja prostor svobode in zastonskosti verujoče pritrditve. Tako se uresničuje izkustvo srečanja. V tem srečanju se Živi daruje svojim in jih napolni z novim življenjem, jih napravi za priče živega

Jezusa in s tem priče srečanja, s katerim je Jezus za vselej zaznamoval njihovo življenje: »Pojdite po vsem svetu in oznanjujte evangelij vsemu stvarstvu« (Mr 16,15). »Bog ga je obudil od mrtvih in temu smo mi priče« (Apd 3,15; prim. 5,31 s., kakor tudi 1,22; 2,32; 10,40 s.).

Velikonočno izkustvo, ki je obenem objektivno in subjektivno, ki je nastalo na podlagi srečanja med živim Jezusom in njegovimi učenci, je torej preoblikujoče izkustvo: tu ima svoj izvor poslanstvo, iz njega prejema pobudo gibanje, ki se je nato razširilo do zadnjih koncev zemlje. To velikonočno izkustvo stopa pred nas kot izkustvo istovetnosti na dveh ravneh: med vstalim Kristusom in križanim Kristusom; in med razkropljenci velikega petka in velikonočnimi pričami. To je istovetnost, ki se je pred velikonočnim jutrom zdela nemogoča. V Vstalem so učenci prepoznali Križanega.

Zakaj je izkustvo srečanja z Vstalim tako globoko spremenilo življenje učencev? Odgovor je mogoč samo, če skupaj z njimi prepoznamo trinitarično globino velikonočnih dogodkov: vstajenje in križ, zgodovinska dogodka preroka iz Galileje, so njegovi učenci razumeli kot dejstva, v katerih je posegel »Bog Abrahama, Izaka in Jakoba, Bog naših očetov« (Apd 3,13), Bog, ki je deloval z močjo po Duhu posvečenja (prim. Rim 1,4). Prav isti Bog nam je v vsem tem pokazal svojo ljubezen (prim. Rim 5,8), ko nas je blagoslovil »z vsem nebeškim blagoslovom v Kristusu«, izlil na nas »bogastvo svoje milosti« in nas utrdil v Kristusu s Svetim Duhom (prim. hvalnico v Ef 1,3–14). Očetova navzočnost in njegova pobuda v Svetem Duhu sta temelj in najgloblji izvir tako istovetnosti v nasprotju med Križanim in Vstalim, kakor tudi v nasprotju, ki iz prejšnjega izhaja, med starimi ljudmi, ki so polni strahu in izdajstva in med novimi ljudmi pričevanja vse do darovanja svojega življenja.

3.7.3.1. Vstajenje kot trinitarični dogodek

Odrešenikovo vstajenje je prvotna Cerkev umevala predvsem kot *Očetovo dejanje* (prim. Balthasar, *Teologija tridnevja*, 182–205; Forte, *Gesù di Nazaret*, 180 ss.; X. Léon-Dufour, *Resurrezione di Gesù e messaggio pasquale*, Roma 1973; O'Collins, *Gesù risorto*, Brescia 1989; B. Rigaux, *Dio l'ha risuscitato. Eseggesi e teologia biblica*, Milano 1976; H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi*, Düsseldorf 1985). *Tako obujenje Sina ni vase zaprto dejanje, ampak ga moramo razumeti kot izraz zvestobe svojemu stvariteljskemu delovanju ter kot predujem obuditve vseh umrlih. Bog se torej izkazuje kot zvesti in živi Bog, v ki ga veruje že Abraham. »Smemo torej reči, da je vse delovanje živega Boga že od nekdaj imelo svoj cilj v Sinovem vstajenju, da je dovršitev kristologije z Očetovim delovanjem hkrati dopolnitev stvarjenjskega delovanja«* (Balthasar, *Teologija tridnevja*, 184). Tako obuditev Jezusa Kristusa opredeli zgodovino sveta kot poslednjo zgodovino, ki skriva v sebi pričakovanje novega stvarstva (→ *Dovršitev sveta in človeka* 2.3.2). Trinitarični dogodek je predvsem vstajenje Križanega: bogato pričevanje besedil izpričuje, da je bil obujen križani Jezus (prim. Apd 2,24; 3,15; 4,10; 5,30; itd. Prim. še: 1 Tes 1,10; 1 Kor 6,14; 15,15; 2 Kor 4,14; Gal 1,1; Rim 4,24; 10,9; 1 Pt 1,21). Na drugih mestih je rečeno, da je Jezus vstal. Pobuda je pri Bogu, *Očetu*: »Bog ga je obudil« (Apd 2,24; prim. Apd 10,40; 13,30.33; 17,31; V Novi zavezi imata izraza »Bog« in »Oče« isti pomen: prim. K. Rahner, *Theos nel Nuovo Testamento*, v: *Saggi teologici*, Roma 1965, 549 s.).

3.7.3.1.1. Vstajenje je mogočno delo Boga, »Očeta veličastva«, ki pokaže neznansko moč njegove brezmejne mogočnosti (Ef 1,19). S tem posegom Oče ustvarja zgodovino, ker se je zavzel za Križanega in ga razglasil za Gospoda in Maziljenca: »Tega Jezusa, ki ste ga vi križali, je Bog naredil za Gospoda in Maziljenca« (Apd 2,36).

V luči tega dvojnega pomena – soteriološkega in teološkega – teh naslovov moremo razumeti, kako Očetovo dejanje napravi, da Jezusovi učenci v preteklosti Nazarečana upravičeno prepoznajo zgodovino Božjega Sina med ljudmi, v njegovi sedanosti pa prepoznajo živečega zmagovalca nad smrtjo in v njegovi prihodnosti Gospoda, ki bo spet prišel v slavi. V vstajenje se Bog dejavno vključi kot Oče učlovečenega Sina, ki živi za nas in bo prišel ob koncu časov. Hkrati pa zavzame Oče odnos do zgodovine ljudi: glede na preteklost obsodi tisto zmago krivice, do katere je prišlo s tem, da je bil Sin Božji ponižan do sramotne smrti na križu, in jasno izrazi svoj »ne« nasproti grehu sveta: »razorožil je vladarstva in oblasti ter jih izpostavil javnemu

zgledevanju, ko je dal, da je Kristus nad njimi slavil zmago« (Kol 2,15); glede na sedanost se daruje kot Bog in Oče usmiljenja, ki v svojem »da« Križanemu izgovarja svoj osvobajajoči »da« vsem sužnjem greha in smrti: »Bog, ki je bogat v usmiljenju, nas je zaradi velike ljubezni, s katero nas je vzljubil, čeprav smo bili zaradi prestopkov mrtvi, skupaj s Kristusom oživil ... Z njim nas je obudil« (Ef 2,4–6; prim. Rim 5,8; Kol 2,13); glede na našo prihodnost se nam predstavlja kot Bog obljube, ker je zvesto izpolnil »to, kar je naznanil po ustih vseh prerokov«, in ker zagotavlja čas tolažbe, ko bo ponovno poslal svojega Maziljenca Jezusa (prim. Apd 3,18–20). Vstajenje je z vidika Očeta veliki »da«, ki ga Bog življenja izreka svojemu Sinu in v njem nam vsem, ki smo jetniki smrti: zato je vstajenje vsebina oznanila in temelj vere, saj je sposobno podariti smisel in upanje našemu življenju in delom: »Če pa Kristus ni vstal, je tudi naše oznanilo prazno in tudi vaša vera prazna« (1 Kor 15,14).

3.7.3.1.2. *Vstajenje ni samo dejanje Boga Očeta, ampak je tudi dejanje Sina*: bogato je podprto izročilo, ki zatrjuje: »Kristus je vstal« (prim. Mr 16,6; Mt 27,64; 28,67; Lk 24,6,34; 1 Tes 4,14; 1 Kor 15,3–5; Rim 8,34; Jn 21,14). Jezus je pred velikonočnim dogodkom dejal: »Poderite ta tempelj in v treh dneh ga zopet postavim«; in evangelist pripomni: »Govoril je o templju svojega telesa« (Jn 2,19 in 21). Ta dejavna Sinova vloga v velikonočnem dogodku ni prav nič v nasprotju z Očetovo iniciativo: »Če je pristajalo največji Sinovi poslušnosti, da se prepusti Očetovi obuditvi, pripada v nič manjši meri dopolnitvi te poslušnosti, da pusti Očetu, naj mu 'da' moč 'imeti življenje v sebi' (Jn 5,26)« (Balthasar, *Mysterium paschale*, 346). Oznanilo, da je Jezus Gospod, je zmeraj v »slavo Boga Očeta« (Flp 2,11)! Kristus torej vstane in zavzame tako dejavni odnos do svoje zgodovine in zgodovine tistih, za katere se je daroval v smrti: če je njegov križ zmagoslavje greha, postave in moči, ker je bil izročen iz nezvestobe ljubezni (»izročitev«, ki jo je naredil Juda: Mr 14,10), iz sovraštva predstavnikov postave (»izročitev« velikega zbora: Mr 15,1) in iz oblasti cesarjevega predstavnika (Pilatova »izročitev«: Mr 15,1), potem je njegovo vstajenje poraz oblasti, postave in greha, je zmagoslavje svobode, milosti in ljubezni. V njem, ki je vstal, premaga življenje smrt: zapuščeni, bogokletnik in upornik je Gospod življenja (prim. Rim 5,12–7,25: osvoboditev izpod oblasti greha, smrti in postave, ki jo je izvršil Kristus). Glede na preteklost je Vstali potrdil svoj predvelikonočni namen in tako osramotil modrost razumnih (prim. 1 Kor 1,23 s.) ter podrl zid sovraštva, ki je sad krivičnosti (prim. Ef 2,14–18). Glede na sedanost se izkazuje kot Živeči (prim. Apd 3) in tisti, ki daje življenje (prim. Jn 20,21); glede na prihodnost je Jezus Gospod slave, prvenec novega človeštva (prim. 1 Kor 15,20–28). Velika noč je Kristusov dogodek in prav zato tudi naš dogodek, saj je Vstali za nas premagal smrt in podaril življenje.

3.7.3.1.3. *Vstajenje je končno dejanje Svetega Duha* (prim. Durrwell, *Lo Spirito Santo alla luce del mistero pasquale*, Roma 1985). Z njegovo močjo je bil Kristus obujen: »po telesu je bil izročen smrti, a po Duhu je bil oživljen« (1 Pt 3,18) (→ Sveti Duh 4.3). Jezus je bil od Očeta »po duhu svetosti postavljen po obujenju od mrtvih za mogočnega Božjega Sina« (Rim 1,4). Duh je predvsem tisti, ki ga je Oče podaril Sinu, da bi ta Ponižani bil poveličan, ter da bi Križani živel novo življenje kot Vstali: in obenem je tisti, ki ga Gospod Jezus daje, kakor je obljubil (prim. Jn 14,16; 15,26; 16,7): »Tega Jezusa je Bog obudil in mi vsi smo temu priče. Bil je povišan z Božjo desnico in od Očeta je prejel obljubo Svetega Duha in tega je razlil, kakor vidite in slišite« (Apd 2,32). Sveti Duh je torej vključen v velikonočni dogodek zato, ker vzpostavlja dvojno vez med Bogom in Kristusom ter med Vstalim in nami: Sveti Duh združuje Očeta in Sina tako, da obudi Jezusa od mrtvih, in človeštvo z Vstalim tako, da mu podarja novo življenje. Sveti Duh zagotavlja dvojno istovetnost v nasprotju, katero izkušajo tisti, ki so doživeli velikonočno izkustvo: iz Križanega napravlja Živečega in iz jetnikov strahu in smrti svobodne in pogumne pričevalce za življenje iz ljubezni. Sveti Duh ni Oče, saj ga je Oče podaril; ni Sin, saj ga Vstali prejema in daje: je Nekdo, ki ni nikoli ločen od Očeta in Sina, in ki je samostojen in drug v svojih dejanjih, kakor to potrjuje npr. misijonsko naročilo, s katerim Vstali pošilja učence, naj krščujejo »v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha« (Mt 28,19), ali pozdrav, ki ima svoj izvor po vsej verjetnosti v liturgiji: »Milost našega Gospoda Jezusa Kristusa, ljubezen Boga Očeta in občestvo Svetega Duha z vami vsemi« (2 Kor 13,13).

Jezusovo vstajenje od mrtvih je torej trinitarični dogodek Očeta, Sina in Svetega Duha: v tej zgodovini se Trojica podarja kot enota Obujevalca, Obujenega in Duha vstajenja ter življenja,

Duha, ki je bil podarjen in sprejet; enota Boga očetov, ki daje Križanemu življenje v svojem Duhu ter ga razglša za Gospoda in Kristusa ter Vstalega, ki prejema Duha od Očeta in ga podarja ljudem, da bi imeli delež pri občestvu življenja z Njim in Očetom v Duhu. V vstajenju se Trojica predstavi v enoti dveh usmeritev: Tiste, ki poteka od Očeta k Sinu v Duhu, in od Očeta po Sinu k ljudem, v enoti Kristusovega vstajenja in našega novega življenja v Kristusu: velikonočni dogodek razodeva enoto Trojice, ki je v ljubezni odprta v smeri k nam in je zato odrešenjski dar Očeta, Sina in Svetega Duha. Trojica – trinitarična zgodovina Boga, ki je bila razodeta v velikonočni skrivnosti, je zgodovina odrešenja, je naša zgodovina.

3.7.4. Binkošti in Sveta Trojica

Binkošti so sad velike noči (→ Sveti Duh 4.5). »Na binkoštni dan (ob koncu sedmih velikonočnih tednov) se Kristusova velika noč dovrši z izlitjem Svetega Duha, ki se razodene, podari in priobči kot Božja oseba: iz svoje polnosti Kristus Gospod razlije v obilju Duha (prim. Apd 2,36). Tega dne se v polnosti razodene Sveta Trojica. Od tega dne je Božje kraljestvo, ki ga je oznanil Kristus, odprto tistim, ki verujejo vanj: v ponižnosti mesa in v veri so že deležni občestva Svete Trojice. S svojim prihodom – in prihajanjem, ki se ne konča – daje Sveti Duh, da svet vstopi v 'poslednje čase', v čas Cerkve, v Božje kraljestvo, ki je že dano v dediščino, a še ne dovršeno« (KKC 731–732). Jezus Kristus je namreč tisti, ki nam je zaslužil s svojo smrtjo in vstajenjem dar Svetega Duha. Tako prepoznamo v binkošnih polnost pashe. V binkošnem dogodku Sin podari Svetega Duha svojim prijateljem in po njih vsemu človeštvu; in tako Dar, ki ga je na križu daroval svojemu Očetu ter ga ponovno prejel od Očeta ob vstajenju, preda naprej. *Binkošti so tako dokončna odločitev Svete Trojice, da (p)ostane odprt prostor za vse človeštvo! Vsi naj bi slišali (v svojem maternem jeziku!) oznanjati velika Božja dela: tako Judje (Apd 2,5) kakor tudi pogani (Apd 10,44; prim. 11,15).*

Binkošti so dalje *razglasitev, razširitev* (promulgacija), dokončna *uveljavitev* velikonočne skrivnosti. Binkošti so namreč petdeseti dan velikonočnega dogodka (število petdeset ima v judovski teologiji pomen preobilja, dovršitve). Simbolizem petdeseterodnevja je bil posvečen že v stari zavezi: vsako petdeseto leto je bilo »jubilejno leto«, leto osvoboditve vseh, ki so prišli v sužnost, v odvisnost zaradi zadolženosti, v veliko stisko (prim. 3 Mz 25,8 s.). »Binkošti dopolnjujejo vstajenje, kajti vstajenje je usmerjeno na binkošti,« pravilno zatrjuje Nadrah (A. Nadrah, *Odrešenik Jezus Kristus*, Ljubljana –Stična 1984, 187). Jezus Kristus je tisti, ki nam je s svojo smrtjo in odrešenjem »zaslužil« dar Svetega Duha. Zato so binkošti, prihod Svetega Duha, *sad velike noči*. Zato ni čudno, da so cerkveni očetje imenovali binkošti »polnost pashe«. Zato binkošti niso nič drugega kot velika noč v vsej svoji celoti, z njenim sadom, ki je Sveti Duh. Tu se začenja udejanjanje (praksa) velike noči! (prim. Strle, *Slovesni binkoštni praznik*, Leto svetnikov II, 267).

»Na vrhuncu Jezusovega mesijanskega poslanstva postane Sveti Duh v velikonočni skrivnosti navzoč v polnosti kot božji subjekt: on je tisti, ki naj zdaj nadaljuje odrešenjsko zveličavno delo, ki ima korenine v daritvi na križu. To delo je Jezus brez dvoma izročil ljudem: apostolom, Cerkvi. Vendar pa v teh ljudeh in po njih Sveti Duh ostane transcendentni (vse presegajoči) subjekt uresničevanja tega dela v človekovem duhu in v zgodovini sveta« (DeV 42; OP 21). Če so evangeliji »poročilo« o delovanju Svetega Duha po Jezusu Kristusu (o tem kasneje), potem so Apostolska dela »poročilo« o delovanju Svetega Duha po apostolih in prvi Cerkvi. Tako je Jezus izpolnil prastaro obljubo, ki jo je napravil za svojo, namreč obljubo, da bo dal »svojega duha« (Ez 36,26–27; prim. Jn 7,37–39; 19,34); z druge strani pa je izpolnil svojo lastno obljubo, dano apostolom s temi besedami: »Če odidem, vam ga bom poslal« (Jn 16,7). Janez Pavel II. povzema: »To je on: Duh resnice, Tolažnik, ki ga vstali Kristus pošilja, da nas preobrazi in upodobi po vstalem« (DeV 24,1).

Binkošti imajo več razsežnosti, ki bi jih lahko povzeli v naslednje štiri: *kristološko*: Sveti Duh, ki se spusti nad apostole, je Duh vstalega Kristusa (Apd 2,33); *eshatološko*: z darom Svetega Duha se izpolni Očetova obljuba (Lk 24,49; Apd 1,4); *ekleziološko*: Duh pride nad učence, ko so »enodušno vztrajali v molitvi«, »zbrani na istem kraju« (Apd 1,14; 2,1); in *misijonarsko*: vsa ljudstva, ki so navzoča v Jeruzalemu po svojih predstavnikih, slišijo v njihovem jeziku oznanjati velika Božja dela (Apd 2,11). Razsežnosti teh prvih binkošti so pravzaprav zgled (paradigma) za

vse naslednje prihode Svetega Duha! Tam, kjer je na delu Sveti Duh, ne manjka nobena teh sestavin, kar je tudi »razpoznavno znamenje« delovanja Božjega Duha.

3.8. Izpovedovanje Svete Trojice v času

3.8.1. »Izražanje« vere v Sveto Trojico

Bruno Forte pravi: »Vera prve Cerkve je 'pripovedovala' o Sveti Trojici. Ko je oznanjala velikonočni dogodek, ga je pripovedovala kot trinitarično zgodovino« (Forte, n. d., 60). Najstarejše krščanske veroizpovedi združujejo v nezaslišani enoti različnost dveh momentov – križa in vstajenja: ko je prva Cerkev oznanjala, da je »Jezus Gospod, Kristus, je pripovedovala zgodovino ponižanega Jezusa iz Nazareta, ki ga je Bog povišal in postavil za Gospoda in Kristusa« (prim. Apd 2,36). Ta zgodovina ponižanja in povišanja ni samo zgodovina Sina, ki se izniči in vstane v življenje, ampak tudi zgodovina Očeta, ki ga izroči v smrt, in mu podari novo življenje, in zgodovina Svetega Duha, ki je izročen na križu, v polnosti pa izlit v velikonočni zmagi: kdor izpoveduje, da je Jezus »Gospod«, pripoveduje trinitarično zgodovino Boga med nami! Tistega, ki to izpoveduje v veri, ta pripoved postavi v Božje življenje: »Zakaj če boš s svojimi usti priznal, da je Jezus Gospod, in boš v svojem srcu veroval, da ga je Bog obudil od mrtvih, boš rešen« (Rim 10,9). In mi ne oznanjamo nobene druge »besede vere« kot prav to (prim. Rim 10,8). Prav je, da na tem mestu vsaj na kratko spregovorimo o apostolu Petru in Janezu, ki sta, vsak na svoj način, prispevala k oblikovanju trinitarične vere.

3.8.1.1. Apostol Pavel

Središčno sporočilo Pavlovih pisem je kristološko, natančneje velikonočno. Pavel želi čimbolj jasno predstaviti vsem, Judom in poganom, osebo Gospoda Jezusa, predvsem njegovo vesoljno odrešenjsko poslanstvo, zato je tudi njegova teologija po svojem bistvu soteriološke narave. Vendar ta kristološka zasidranost ga ne ovira, da ne bi usmeril pogleda tudi onkraj, kjer se nahaja izhodišče odrešenjske skrivnosti, k skrivnosti Svete Trojice. O Očetu, Sinu in Svetem Duhu govori Pavel v povezavi z odrešenjem sveta in človeka. Poglejmo samo nekaj mest v njegovih pismih, na katerih se nahajajo vse tri osebe Svete Trojice skupaj (prim. Strle, Skrivnost Boga, 176–186).

Že na začetku *Prvega pisma Tesaloničanom* (1,1–5; to je tudi najstarejše novozavezno besedilo), se Pavel sreča s trinitarično skrivnostjo, ko povezuje osebe Svete Trojice s posameznimi teološkimi krepostmi. V *Tes 4,6–8* pa že oriše kristjanovo življenje in askezo v trinitaričnem okviru in s tem odmeri krščanski duhovnosti tisto izvornost, ki jo ločuje od judovske in helenistične duhovnosti. »Bog nas ni poklical k nečistosti, marveč k svetosti« (v. 7). Svetost torej ni zgolj Božja zahteva ali privilegij peščice ljudi, ampak je osnovna zahteva krščanskega življenja. Kristjan mora živeti v soglasju z Božjimi stvarnostmi, katerih je postal deležen (dar Svetega Duha, v. 8) in v poslušnosti naročilom, ki jih je Pavel prejel od Gospoda Jezusa (v. 2) ter jih posreduje *Tesaloničanom* (prim. 1 Kor 3,16–23).

V *Drugem pismu Tesaloničanom* moremo prebrati zelo zgoščeno besedilo: »Mi pa se moramo zmeraj zahvaljevati Bogu za vas, od Gospoda ljubljene bratje, ker vas je Bog izvolil, da s posvečenjem Duha in z vero v resnico postanete prvina odrešenja. V to vas je tudi poklical po našem evangeliju, da bi prišli do slave Gospoda našega Jezusa Kristusa« (2,13–14). V enem zamahu Pavel povzame celotni namen zgodovine odrešenja, z njenimi temeljnimi momenti, ter jo postavi v trinitarični okvir: od vekomaj pripravljena izvolitev s strani Očeta, delo posvečenja, ki ga izvršuje Sveti Duh v sedanjem času in udeležnost pri Kristusovi prihodnji slavi. Tako nam Pavel v nekaj besedah prikaže bogato delovanje Svete Trojice v celotni zgodovini, česar smo kristjani še posebej deležni.

Prepričanje, da skrivnost Svete Trojice popolnoma zajame in oblikuje krščansko bivanje kot njegov začetek, središče in cilj, pride pri Pavlu še posebej do izraza pri njegovih pozdravih in blagoslovih, ki so nedvomno liturgične narave. Posebej »bogat« pa je tisti v *2 Kor 13,13*: »Milost Gospoda Jezusa Kristusa in ljubezen Boga in občestvo Svetega Duha z vami vsemi!« Milost, ljubezen in občestvo so sestavni del kristjanovega življenja. Naštevaje Božjih oseb in njihovih

»darov« ni slučajno. Začetek (izhodišče) je »milost« Jezusa Kristusa, ki je dosegla svoj vrh na križu. V Kristusovem življenju in smrti pa se je razodela Očetova ljubezen, ki ustvarja občestvo med ljudmi in z Bogom po delovanju Svetega Duha. Tu se srečamo z odrešenjsko Trojico.

Enako smemo reči za *Rim 5,1–5*. Opravičenje nas napolni s trinitaričnimi darovi; še več: pritegne nas v življenje troedinega Boga. Oče nas opraviči, kar je pogoj, da smemo živeti v miru z Bogom, da nam je odprt dostop v njegovo milost ter da smemo upati v njegovo slavo. Toda vse nam je podarjeno po Jezusu Kristusu, kar Pavel dvakrat omeni. Najpomembnejše pa je, da je Božja ljubezen izlita v naša srca po Svetem Duhu, kar je za nas vir neomajnega upanja.

Pavel se ponovno loti te teme v *Rim 8,14–17* (prim. še *Gal 4,1–7*), kjer opisuje nove človekove odnose z Bogom. Tukaj Pavel ne podaja neke teologije (govorjenja o Bogu), ampak opiše izkustvo o Bogu. To novo kristjanovo življenje opiše Pavel z različnimi izrazi: Kristjani so tisti, ki »se dajo voditi Božjemu Duhu«, so »božji sinovi« in »božji otroci«, so »dediči pri Bogu« in »dediči s Kristusom«. Zato pa kristjan ne živi več v strahu (fóbos) pred Bogom in pred svojo prihodnostjo, marveč v vedrem zaupanju. Kristjan ni več suženj greha, ampak se da voditi Svetemu Duhu. To novo stanje ima svoj začetek v krstu, kristjan pa ga izraža in uresničuje v vsakdanjem življenju v trojni razsežnosti: tako da se prepušča vodstvu Svetega Duha, da kliče Boga za Očeta ter da se udeležuje Kristusovega križa in tako postaja deležen tudi njegove slave. Izpolnjevati Očetovo voljo, posnemati Jezusa in prepustiti se vodstvu Svetega Duha – to troje sestavlja »hrbtenico« krščanske, trinitarične morale. V *Rim 14,14–23* nam predstavi zakonitosti Božjega kraljestva, katere naj bi kristjan uveljavljal že tukaj; te se razlikujejo od zakonitosti tega sveta: »Božje kraljestvo ni jed in pijača, marveč pravičnost, mir in veselje v Svetem Duhu. Kdor namreč v tem služi Kristusu, je všeč Bogu in spoštovan pri ljudeh« (vv. 17–18).

Na začetku pisma *Efežanom (1,3–14)* naletimo na izredno bogat hvalospev Bogu, ki privre izpod Pavlovega peresa. Tema tega hvalospeva je zgodovina odrešenja, ki se odvija zaradi človeka. Izvrševalci te zgodovine odrešenja so Oče, Kristus in Duh. Hvalospev nosi trinitarični pečat. Oče nas blagoslavja v Sinu po Svetem Duhu. Vse se začne in ima svoj izvir v Očetu, se uresničuje po Sinu, edinem sredniku Božjega delovanja in je dovršeno po Svetem Duhu, ki je zagotovilo in predujem (ara) naše večne dediščine. Če je vsa pobuda na Očetovi strani in je odrešenje sad njegove milosti, pa se vse uresničuje v Sinu (izraz »v Kristusu« se v takšni ali drugačni zvezi ponovi desetkrat). Zelo bogata je trditev, da nas je Bog »oblagodaryl v svojem ljubljem Sinu« (v. 6b). O Svetem Duhu govori Pavel kot o »znamenju« (pečatu), ki ga prejme krščenec pri svetem krstu. Ta pečat je znamenje zavarovanosti in pripadnosti: pomeni, da je krščenec odslej Božja lastnina. Sveti Duh pa je še veliko več, je tudi »poroštvo naše dediščine« (v. 14). Milost (zastonjska Božja ljubezen) je edina postava, ki vodi celotno zgodovino odrešenja. Delovanje treh Božjih oseb je naravnano na človekovo odrešenje in zato smemo govoriti o človeku kot tistem, ki je v središču Božjega načrta. Končni cilj zgodovine odrešenja pa ni človek, marveč »Božja slava«. Zakonitost našega »dostopa k Očetu« je podana v *Ef 2,18*: »Kajti po njem (Kristusu) imamo oboji (pogani in Judje) dostop k Očetu v enem Duhu«. V *Ef 3,14–21* pa nam Pavel že govori o »štiridimenzionalnosti« Božje ljubezni, ki nam jo Oče podarja v Svetem Duhu, po katerem se »utrđimo v notranjem človeku« in po kateri v moči vere prebiva Kristus v naših srcih.

V *Ef 4,1–16* Pavel z vso vnemo spodbuja svoje vernike k edinosti. Pomemben pa je temelj ali razlog te edinosti, ki je v enoti oseb v Sveti Trojici: »Eno telo in en Duh, kakor ste tudi bili poklicani v enem upanju svojega poklica. En Gospod, ena vera, en krst: en Bog in Oče vseh, nad vsemi in po vseh in v vseh« (4,4–6; prim. 2,20–22). Pavel se pri naštevanju stebrov edinosti nasloni na zelo staro krstno besedilo. Edini Bog je tudi najgloblji temelj edinosti Cerkev, enega telesa, v katerem morajo bivati skupaj Judje in pogani. Mnogo je razlogov za edinstvo (ena Cerkev, eno upanje, en krst, ena vera), končno pa imajo vsi svoj temelj v enoti Očeta, Sina (Gospoda) in Duha. Trinitarično je zasnovan tudi Pavlov nauk o karizmah, ki naj bi gradile Cerkev po podobi Svete Trojice (1 Kor 12,1–11) (→ Sveti Duh 5.1.5).

3.8.1.2. Apostol Janez

Precej drugačn jezik in pristop k vprašanju Svete Trojice ima Janez. Tudi on govori o Sveti Trojici predvsem v njenem odnosu do človekovega odrešenja, vendar pa naredi še naslednji korak in »raziskuje« notranje odnose med Očetom in Sinom. Janezova teologija je zasnovana trinitarično, na kar bi radi opozorili z nekaj primeri. Na začetku (prologu) Janezovega evangelija beremo: »V začetku je bila Beseda (Logos) in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog« (1,1). Vedeti moramo namreč, da pomeni beseda »theós« s členico »ho« v novi zavezi vedno Očeta. Janez hoče torej povedati, da je Božji Sin v svojem bistvu naravnian na Očeta, ter da mu je poslušen. To dejstvo je tako pomembno, da ga Janez v svojem evangeliju vedno znova poudarja (prim. Jn 4,34; 5,19.30.36.41itd.). Pokorščina človeka Jezusa je zgodovinska potrditev tistega razpoloženja, ki ga Sin vekomaj goji v naročju Svete Trojice. Prav ta temeljna naravnianost učlovečenega Božjega Sina na svojega nebeškega Očeta pa je tudi razlog, da smo mi naravniani na Sina, da se ga oklenemo in ga častimo: »Kdor ne časti Sina, tudi ne časti Očeta, ki ga je poslal. Resnično, resnično, povem vam: Kdor posluša mojo besedo in veruje njemu, ki me je poslal, ima večno življenje in ne pride v obsodbo, temveč je prestopil iz smrti v življenje« (Jn 5,23–24; prim. tudi celotno 6. poglavje!).

V središču *velikoduhovniške molitve* (17. pogl.) so zelo velikega pomena izrazi *jaz – ti*, ki opisujejo medsebojno prebivanje in prešinjanje med Očetom in Sinom (glej tudi tam, kjer govorimo o »prešinjanjih« med Božjimi osebami) (G. Segalla, *La preghiera di Gesù al Padre*, Brescia 1983). To prebivanje in prešinjanje pa je odprto tudi za človeka, za učence (prim. 17,11), za vse, ki bodo verovali njihovemu oznanilu (prim. 17,20–21) in za svet (prim. 17,23). Jezus vabi in podarja učencem in verujočim prav udeležbo pri tem odnosu med Očetom in Sinom: »Da bi bili vsi eno, kakor si ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bi bili tudi oni v nama eno ... Jaz v njih in ti v meni, da bi bili popolnoma eno ... Da bo ljubezen, s katero si me ljubil, v njih in bom jaz v njih« (17,21.23.26). Udeležbenost pri trinitaričnem dialogu povzroča v vernikih dvojno občestvo: občestvo z Očetom in Sinom ter med njimi samimi.

Čeprav smo v gornjih navedkih nekako pogrešali navzočnost Svetega Duha, pa moramo vedeti, da se pri Janezu nič ne dogaja brez Duha (→ Sveti Duh 5.2). Sveti Duh ima v Janezovi teologiji pravzaprav središčno vlogo. O njem govori evangelist zelo veliko. Opozorili bomo samo na tista mesta o Duhu Tolažniku (Parakletos), ki predstavljajo Duha kot dar, ki izhaja hkrati iz Očeta in Jezusa: »Prosil bom Očeta in dal vam bo drugega Tolažnika« (14,16); »Tolažnik Sveti Duh, ki ga bo poslal Oče v mojem imenu ...« (14,25); »Če pa odidem, vam ga (Tolažnika) bom poslal« (16,7). Sveti Duh, ki ga svet ne more prejeti, je notranje navzoč v učencih: »Za vedno bo ostal pri vas ... Vi ga poznate, ker prebiva pri vas in bo v vas« (14,16–17).

Pomembna naloga Svetega Duha je pričevati za Jezusa (15,26–27), uresničevati njegovo besedo ter voditi vernike k polni resnici: »Tolažnik Sveti Duh, ki ga bo poslal Oče v mojem imenu, vas bo učil vsega in spomnil vsega, kar sem vam povedal.« »Še veliko bi vam rad povedal, a zdaj ne morete nositi. Ko pa pride on, Duh resnice, vas bo uvedel v vso resnico, ker ne bo govoril sam od sebe, temveč bo povedal, kar bo slišal ... Poveličal me bo, ker bo iz mojega jemal in vam oznanjeval« (16,12–14). Iz Janezovega učenja nam zasiže popolna enota med Jezusom in Duhom; tako da je učenje Duha istovetno Jezusovemu učenju (»vam bo povedal, kar bo slišal«), pravzaprav »spominjanje« le-tega. Seveda pa to »spominjanje« ni nekakšno mehanično ponavljanje. Res da ničesar ne dodaja Jezusovemu oznanilu, ga pa ponotranja in napravi navzočega v vsej njegovi polnosti: »Uvajati v vso resnico« pomeni omogočati notranje, življenjsko, aktualno in napredujoče spoznanje.

3.8.1.3. Prva Cerkev

»Razodeta resnica o Sveti Trojici je bila od vsega začetka pri korenini žive vere Cerkev, prvenstveno na podlagi krsta (→ Zakramenti Cerkev 3.1.1.2). Svoj izraz dobiva v pravilu krstne vere, kakor se je izoblikovalo v oznanjevanju, katezezi in molitvi Cerkev« (KKC 249; prim. 250–252). To *govorjenje o Bogu kot Očetu, Sinu in Svetem Duhu je prva Cerkev privzela in uporabljala kot svojo največjo svetinjo*. »Tudi če apostolska doba še ne pozna absolutno enotnega trinitaričnega obrazca, vendar ni dvoma, da je imela resnica o Sveti Trojici v krstni

katezezi svoje mesto.« V povezavi z dovoljenjem za prejem krsta je trinitarični povedek dobil obliko veroizpovedi, v začetku kot trikratni odgovor na vprašanja v okviru obhajanja zakramenta, nato v obliki recitiranega obrazca, ki so ga katehumeni izpovedali pred krstom. Krščanska vera v Boga je torej krstna vera, njen »Sitz im Leben« je v krstnem bogoslužju. Zato tudi pristna krščanska teologija ni nič drugega kot prav razvitje krstne veroizpovedi »v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha«. Tako se nam veroizpoved predstavi na začetku, pa tudi kasneje, kljub nadaljnji razširitvi treh točk, ki se nanašajo na Očeta, Sina in Svetega Duha, kot povedek glede Božje trinitarične zgodovine za nas: zgodovina Očeta, kateremu se priznava izvorno in dokončno (eshatološko) prvenstvo; zgodovina Sina, ki je bogata v pripovedi o dogodkih Gospodovega življenja »v telesu«; zgodovina Svetega Duha, ki je odprta in obsega sedanost Cerkev in prihodnost življenja. V liturgičnem kontekstu prejme izpovedovanje vere v Sveto Trojico svojo posebno vsebino: navajanje trinitarične zgodovine odrešenja nas usposablja za vstop vanjo na osnovi velikonočnega dogodka krsta. Prav ista zgodovina odrešenja se uresničuje v življenju tistih, ki jo izpovedujejo, in napravlja življenje vernikov za trinitarično življenje, za velikonočno bivanje. Skrivnost, ki jo izpovedujemo, postane obhajana (celebrare) skrivnost, da bi v Cerkvi in zgodovini postala skrivnost, ki jo živimo. To trinitarično vero takole razlaga Tertulijan: »Tam, kjer so trije: Oče, Sin in Sveti Duh, tam je Cerkev, ki je telo teh treh« (Tertulijan, *Traité du Baptême* 6). Krščeni morajo pripovedovati z življenjem to, kar so izpovedali z usti v trenutku, ko so prejeli novo življenje pri krstu: ko živijo iz Božjega Duha, ki ga je vanje izlil Sin, postanejo ena in sveta Cerkev, živ spomin Svete Trojice: »De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs radunata« (Ciprijan, *De oratione dominica* 23; PL 4,553). V Sveto Trojico so vstopili po milosti krsta, potem ko so izpovedali trinitarično zgodovino njihovega Boga:

»Veruješ v Boga Očeta vseмогоčnega?

Veruješ v Jezusa Kristusa, Sina Božjega, ki je rojen po Svetem Duhu iz device Marije, ki je bil križan pod Poncijem Pilatom, umrl in bil v grob položen, tretji dan od mrtvih vstal, šel v nebesa in sedi na desnici Očetovi, ter bo prišel soditi žive in mrtve?

Veruješ v Svetega Duha, v sveto Cerkev in vstajenje mrtvih?«

(DS 10: *Traditio Apostolica* Hipolita Rimskega, začetek 3. stol.).

Triadični obrazci, kot sta v *Mt 28,19* in *2 Kor 13,13*, so bili v rabi v prvi Cerkvi, uporabljali so jih že *apostolski očetje*. Didahe, zelo stara in častitljiva kateheza o dveh poteh, govori o trinitaričnem krstnem obrazcu (7,1.2), kar pomeni, da je bil ta trinitarični obrazec v tem času že zelo razširjen. *Klemen Rimski* (okrog l. 96) v svojem znanem pismu Korinčanom na treh mestih izrecno spregovori o Sveti Trojici; in sicer ko omenja apostole, ki so sprejeli nauk in ga oznanjali, potem ko so prejeli gotovost po vstajenju našega Gospoda Jezusa Kristusa, bili utrjeni v veri v Božjo Besedo in opolnomočeni po Svetem Duhu (prim. 1 Klem 42,3); ko se obrača h Korinčanom, med katerimi so razdori: »Ali nimamo enega samega Boga, enega Kristusa in enega Duha usmiljenja, ki je razlit na nas ter ene poklicanosti v Kristusu?« (1 Klem 46,6). Tretji trinitarični obrazec ima obliko zagotovila: »Sprejmite naš nasvet in ne boste se kesali. Kajti živ je Bog in živ je Gospod Jezus Kristus in živ je Sveti Duh, vera in upanje izvoljenih ...« (1 Klem 58,2).

Ignacij Antiohijski spregovori v pismu Efežanom o treh Božjih osebah (*Efežanom* 9,1–2), prav izrecno pa v pismu Magnezijcem: »Trudite se, da boste trdni v nauku Gospoda in apostolov, da vam bo tako uspelo vse, kar delate s telesom in duhom, v veri in v ljubezni, v Sinu, v Očetu in v Duhu ... Bodite poslušni škofu in drug drugemu, kakor je Kristus pokoren Očetu po telesu in kakor so apostoli pokorni Kristusu in Očetu in Duhu, da boste živeli v telesni in duhovni edinosti« (*Magn.* 13,1–2). Omeniti moramo tudi Teofila Antiohijskega (okrog leta 180), ki je kot prvi izmed cerkvenih pisateljev uporabil besedo »trias« (trojstvo), ki je pa še ne moremo razumeti v kasnejšem pomenu ter je ne smemo prevajati s »Trojica« (prim. *Ad Autolicum* II,15; prim. G. Prestige, *Dio nel pensiero dei padri*, Bologna 1969, 110).

Veliko pomembnejši za trinitarični nauk pa je *Irenej Lyonski*. Bolj jasno kot katerikoli drugi teolog iz 2. stol. spregovori o Svetem Duhu kot tistem, ki je različen od Sina in Očeta, hkrati pa naglasi večno koeksistenco (sobivanje) Sina in Svetega Duha z Bogom Očetom: »Z njim (Očetom) sta od vedno Beseda in Modrost, Sin in Duh, po katerih in v katerih je vse svobodno in

iz ljubezni ustvaril, katerima je tudi rekel: 'Naredimo človeka po svoji podobi in sličnosti' (1 Mz 1,26)« (*Adv. haer.* 4,20,1). Ta njegova jasnost izvira po vsej verjetnosti iz dejstva, da se Irenej močno naslanja na »Pravila vere« (Regula fidei), ki so trinitarično zasnovana (prim. *Demonstratio*, c. 6). Vedeti pa moramo, da je Irenejeva trinitarična teologija »ojkonomska«, tj. o osebah govori v skladu z njihovo vlogo v odrešenjskem delovanju v svetu. Sin in Sveti Duh sta poslana na svet, da privzameta (Sin) in prešinetata (Sveti Duh) naše življenje ter tako »od znotraj«, »od blizu« odrešita človeka in ga ponovno prestavita v življenje Svete Trojice. Irenej zelo odločno odklanja gnostično mišljenje, da sta Sin in Duh nekakšna srednika med Bogom in svetom, nekakšna stvarnika in urejevalca sveta. Stvarjenje in urejanje je delo enega Boga Očeta, ki izvršuje to delo s pomočjo svojih dveh rok: Sina in Svetega Duha (ki ga imenuje tudi »Božji prst«) (*Adv. haer.* 4,20,1). Še več, s tema dvema rokama nas Oče oblikuje po svoji podobi in sličnosti ter nas objema. Tako vidi Irenej stvarjenje kot delo vseh treh Božjih oseb: Oče je po Sinu vse stvari priklical v bivanje, po Svetem Duhu pa jih je razporedil in jim vtisnil lepoto (*Verbo facit et Sapientia adornavit: Adv. haer.* 4,20,2). »Neprekosljiva sinteza« (J. Lebreton), v kateri je povzeta »vsa teologija Svetega Duha«, je podana v naslednjem stavku: »Sveti Duh je prišel nad Božjega Sina, ko je ta postal človek, da se je tako naučil prebivati med ljudmi, in sicer tako, da izvršuje v njih Očetovo voljo, pomlaja njihovo starost in jo spreminja v Kristusovo novost« (*Adv. haer.* 3,17,1–2). Tako sta Sin in Sveti Duh na najodličnejši način eno z Bogom Očetom. Toda vprašanje, kako je Bog eden in v čem obstaja razlikovanje med Očetom, Sinom in Svetim Duhom, se Ireneju še ni postavljalo s tako močjo, da bi začutil potrebo po globljem razumskem poglobljanju.

Torej že v drugo stoletje segajo ohranjena pričevanja, ki razodevajo poskuse razmišljanja o odnosu Sina in Duha do edinega Boga. Ta pričevanja so zaznamovana z odrešenjskim subordinacionizmom: Sin izvršuje Očetovo poslanstvo, Sveti Duh dovršuje delovanje Jezusa Kristusa, ki je sedaj povzdignjen za Gospoda (Kyrios). Ta miselnost je prisotna tudi v predlogih »po« in »v«. V evharistični molitvi, ki jo pripisujejo sv. Justinu († 165), molimo: »Slava in čast Očetu vsega, v imenu Sina in Svetega Duha«. Symbolum »Clemens Trinitas« izrazi to trinitarično enost takole: »Tres, nec confusi, nec divisi, sed et distincte coniuncti et coniuncti distincti« (DS 73). Prav je, da že tukaj omenim tudi povzetek trinitarične vere, ki jo daje *Gregor Nacianški* carigrajskim katehumenom. Pomembna je predvsem zaradi njene življenjske umeščenosti: »Predvsem mi ohranite ta dobri zaklad, za ki ga živim in se borim, s katerim hočem umreti, ki mi daje, da prenašam vse zlo in preziram vse naslade: se pravi izpoved vere v Očeta in Sina in Svetega Duha. Danes vam jo izročam. Z njo vas bom takoj sedaj potopil v vodo in vas dvignil iz nje. Dajem vam jo za spremljevalko in zavetnico celotnega vašega življenja ... V celoti in popolnoma Bog je vsak, gledan sam v sebi ..., Bog so trije, gledani skupaj ... Nisem še začel misliti na enoto, ko me že trojica potaplja v svoj sijaj. Nisem še začel misliti na trojico, ko me že zajema enota« (*Gregor Nacianški, Orationes 40,41: PG 36,417*).

3.8.2. »Zanikana« Sveta Trojica

Kardinal Ratzinger zelo domiselno spregovori o hereziji kot o »šifri« za trajno resnico, na katero »moramo gledati le v povezavi z drugimi sočasno veljavnimi povedki, ker bi v ločenosti od njih nudila lažno podobo. Z drugimi besedami: vsi ti povedki so mnogo bolj gradivo za kako katedralo kakor pa nagrobni spomeniki. Seveda pa je to kamenje koristno samo tedaj, če ne ostane samo, ampak je vgrajeno v tisto, kar je večje. Saj tudi pozitivno sprejeti obrazi veljajo le, če je hkrati z njimi prisotna tudi zavest o njihovi nezadostnosti« (*Ratzinger, Uvod v krščanstvo*, Celje 1975, 121).

In prav to »vgrajevanje« posameznih elementov v celoto razodetja o Bogu po Jezusu Kristusu je delalo težave že vse od začetka. Zgoščeno teološko in odrešenjsko bogastvo pripovedovane veroizpovedi o Sveti Trojici je bilo postavljeno na preizkušnjo z vprašanjem o pojmovanju Boga (A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III. Tomo I*, Roma 1987, 33–127; Ritter, *Der Dogma*, v: *HdD-uThgesch. Band 1*, 99–221). Izziv je prišel predvsem iz judovskega okolja, v katerem je strogi monoteizem res odprt zamisli navzočnosti Boga očetov v zgodovini svojega ljudstva, toda istovetiti to navzočnost z navzočnostjo preroka iz Galileje, ki so ga obsodili predstavniki postave kot

bogokletneža, je bilo zanje pohujšanje: Jahvejeva doksološka in eshatološka presežnost je bila tako po njihovem mnenju ogrožena zaradi nezaslišane zaupljivosti, s katero se je Nazarečan obračal k Bogu, svojemu Očetu, in zaradi velikonočnega oznanila, da se je v njegovi smrti in vstajenju izvršila polnost časov. Judovska pobožnost se je čutila dolžno, da pred takšnim napadom brani drugačnost Boga in neizčrpno presežnost obljube v primerjavi s sedanjostjo. To prizadevanje, presajeno na krščanska tla, je vodilo v *monarhianizem*, zagovarjanje takšne enosti Boga, ki je zagotovljena z absolutnim prvenstvom Očetovega božanstva. Prav tako se je uprl trinitarični veroizpovedi grško-helenistični svet. Proti tezi o »helenizaciji krščanstva«, po kateri naj bi bila dogma »sad grškega duha, ki je dozorel na evangeljskih tleh«, rezultat teologije, ki naj bi bila »proizvod duha svojega časa« (Harnack), izraz helenističnega duha, ki je prodrl v krščansko vero zaradi izgube izvirne eshatološke usmerjenosti (Werner), moramo spomniti na naslednje. Trinitarični velikonočni dogodek je krščanstvo oznanjalo, obhajalo v liturgiji in upoštevalo v življenju. To je bilo jedro krščanske 'prevratnosti' glede na grško pojmovanje zgodovine in Boga.

Monarhianizem poznamo v dveh oblikah: *dinamični in modalistični monarhianizem*. Prvi spada bolj h kristologiji: Kristus je človek, ki je bil s prihodom Svetega Duha (ta je le Božja moč) ob svojem krstu v Jordanu obdarjen z Božjo močjo. Najbolj znan zastopnik dinamičnega monarhianizma je Pavel iz Samosate. Modalistični monarhianizem pa prizadeva trinitarično vprašanje bolj neposredno. Imenuje se tudi *patripasionizem*, kolikor so zagovorniki tega modalizma trdili, da se je Bog (Oče) sam učlovečil in je tako tudi za nas trpel. Po enem najvidnejših zagovornikov te zmote – Sabeliju – se nauk imenuje tudi 'sabelianizem'. Spet je poudarjen kar najstrožji monoteizem v judovskem smislu, ki Boga pojmuje kot eno samo osebo: Oče, Sin in Sveti Duh so le različne oznake in različni načini javljanja božanstva, ne pa različne osebe. V Kristusu gledajo sabelijanci obliko oziroma način javljanja Boga (Očeta): »Kot zakonodalec je v stari zavezi Bog Oče, kot odrešenik od časa učlovečenja do vnebohoda je Sin, od tedaj naprej pa je pri posvečevanju duš Sveti Duh. V božanstvu torej ni nikakršnega istočasnega trojstva – trojstveno je božanstvo le 'za nas', to se pravi le v redu ojkonomije; ni pa trojstvenosti (oseb) v Bogu samem, 'in se'« (nav. Strle, *Skrivnost Boga*, 212; prim. DS 284).

Druga nevarnost, do katere je pripeljalo preveliko poudarjanje enosti Boga, je *subordinacianizem*. V smislu helenistično-metafizičnega gledanja, pojmujejo zagovorniki tega nauka Kristusa (Logos) kot neko vmesno bitje med Bogom in svetom. Logos (in vključno Duh) je podrejen Očetu, ki je kratko malo po svojem bistvu Bog, zato Logos nima iste polnosti glede biti in bistva kakor »Bog«, marveč je Bog na nižji stopnji. Seveda pa moramo biti glede subordinacianizma, predvsem prednicejskih očetov, previdni; neke vrste podrejenost (imenujemo jo ojkonomska) pa je navzoča tudi v Svetem pismu samem (prim. npr. 1 Kor 15,24–28; Jn 14,28). V modalistični težnji je najbrž prisotna privlačnost gnostičnega sinkretizma, težnja, ki močno poudarja nedoumljivo Božjo globino, ki jo moremo do neke mere zajeti na podlagi stopenj spoznanja, ki so vezane na različne oblike razodetja.

Judovstvo, poganska kultura in gnoza so torej različna stališča, ki nasprotujejo krščanskemu trinitaričnemu gledanju in se nad njim pohujšujejo: sicer na različne načine, toda iz enega samega »pobožnega« razloga, in sicer zato, da bi rešili enost in presežnost Boga. Tako se predstavljajo kot branitelji resnično Božjega božanstva pred domnevno nesprejemljivim kompromisom in drobljenjem božjega na svetno in minljivo. Naj bo pri »monarhičnem monoteizmu« judovsko-krščanskega kova ali pa »*monoteističnem* krščanstvu« arijanske smeri, kjer je krščanska Trojica na način subordinacianizma zožena na Enega; naj bo pri čistem monoteizmu z neko zunanjo krščansko podobo, kakor je to pri Sabeliju, kjer je tisto Eno (Unum) na zunaj oblečeno v neke zunanje trinitarične oblike – temeljna logika je ena sama: podobe Boga ne določa velikonočni trinitarični dogodek in s tem konkretna zgodovina razodetja, ampak jo vnaprej določa pojmovanje Absolutnega, ki je lastno »duhu tistega časa«. Spotakljivost sožitja (kakršno je mogoče samo v trinitaričnem pojmovanju) med Božjo imanentnostjo in oddaljenostjo Boga v Nazarečanu na križu in v vstajenju je tako odstranjena: Absolutni se umakne iz zgodovine in je tuj konkretnemu svetu; zato pa vzbuja strah in zahteva češčenje. Zavrnitev

trinitaričnega pohujšanja preide tako v boleče zanikanje odrešenja, ki je ponujeno oddaljenim, ti so tako »na tem svetu brez upanja in brez Boga« (Ef 2,12).

3.8.3. »Izpovedovanje« Svete Trojice

»Za formulacijo dogme o Trojici je morala Cerkev razviti primerno izrazoslovje s pomočjo pojmov filozofskega izvora: 'podstat', 'oseba' ali 'hipostaza', 'odnos' itd. S tem ni podvrgla vere človeški modrosti, marveč je dala nov, nezaslišan pomen tem izrazom, ki naj bi odtlej naprej označevali tudi neizrekljivo Skrivnost 'neskončno onkraj tistega, kar si moremo zamisliti po človeško' (Veroizpoved božjega ljudstva 2)« (KKC 251). *Upiranju trinitaričnemu »pohujšanju« in zoženju le-tega na svetno pojmovanje Absolutnega se je krščanska vera postavila po robu s prizadevanjem, da bi živo izkustvo in liturgično obhajanje skrivnosti zajela v izrecno izpoved vere. Najgloblji razlog tega procesa razlage (razvoja) in obrambe pravovernosti je odrešenjske (soteriološke) narave: če zanikamo razodetje Trojice v zgodovini, s tem že vnaprej izključujemo odrešenjski vstop zgodovine v Trojico. Če Sin ne bi bil Bog, bi bil križ človeški dogodek kot tolikeri drugi, in ne kraj odrešenja, ne vrata, skozi katera vstopa svet v Božje življenje in Božje življenje k nam. Če Sveti Duh ne bi bil Bog, njegovo delovanje ne bi pobožanstvilo človeka, in prepad med zgodovino ter poveličanjem ne bi bil premoščen. Ta zgoščen soteriološki pomen procesa pri določanju vsebine veroizpovedi nam razloži duha in razvnetost prizadevanja, obenem pa odkriva stalno vrednost vsebine: pri obrambi pristne vere ne gre za vprašanje glede neke abstraktne teorije o Bogu, ampak za »osvoboditev jetnikov« in »veselo oznanilo ubogim«, ki ga je prinesel Tisti, nad katerim počiva Duh Gospodov (prim. Lk 4,18). Soteriološki namen prvotnega razvoja trinitarične dogme obenem odkriva verski pomen tega procesa; prizadevanje za obrambo novozavezne vere v odrešenje s pomočjo trinitaričnega branika ni moglo uspeti brez že obstoječih moči vere in je moralo znova sprožiti takšne moči. Tako ni bila trinitarična skrivnost v času svojega oblikovanja mišljena in razvita kot *mysterium logicum*, ampak kot *mysterium salutis*. To se razkriva tudi v dejstvu, da se je že od vsega začetka uveljavil doksološki (častilni) pristop k tej skrivnosti. Ni goli slučaj, da je rezultat procesa dogemskega izoblikovanja združil izpovedovanje vere in liturgijo!*

Dva velika posega v definiranje trinitarične dogme, ki sta hkrati odziv na ogrožanje te dogme zaradi različnih poskusov, kako odstraniti velikonočno pohujšanje, sta *nicejski* (325) in *carigrajski* (381) koncil. Prvi zavzame odnos do arijanske preizkušnje: »Vprašanje je naslednje: Ali naj Jezusovo podobo opredelimo z vidika Absolutnega, kakor si ga filozofsko in religiozno zamišlja helenistična kultura, ali pa sta končno določujoča Jezusovo delovanje in oznanjevanje? Nicejski koncil je odgovoril pritrdilno na drugi del vprašanja. To je naredil tako, da je zavrnil ločevanje vezi Kristusa z Bogom od zgodovinske podobe Jezusa« (Duquoc, *Un Dio diverso*, 37). To je najgloblji smisel izraza *homousios*, ki je v tem času zaznamoval nicejsko veroizpoved. Ta izraz so vstavili v symbolum tam, kjer govori o Sinu. Tega izraza ne najdemo v Svetem pismu, pač pa ga je krščanska teologija (aleksandrijska) privzela iz gnostičnega okolja zato, da bi zoper arijansko zožitev poudarila dejstvo, da je Sin na isti stopnji bivanja kakor transcendentni Bog. Nicejski koncilski očetje so s tem pokazali, kako razumejo odnos med Očetom in Sinom: »S tem da so odkrito obsodili Arijeve zmote in pozitivno izrazili pravo in enoumno Božje sinovstvo Besede, ki je bila rojena iz Očetovega bistva, kakor tudi njegovo absolutno istovetnost glede bistva z edinim Bogom, je nicejska veroizpoved razglasila božanstvo Jezusa Kristusa« (Ortiz de Urbina, *Nicée et Costantinople*, Paris 1963, 87). V tej smeri moremo razumeti celo vrsto trditve, ki so bile uvedene v tisti del veroizpovedi, ki govori o Sinu:

»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) in je bilo po njem vse ustvarjeno, kar je v nebesih in kar je na zemlji ...« (DS 125).

Tem trditvam sledi zgoščena in konkretna pripoved o Jezusovi zgodovini, ki je navzoča že v prejšnjih veroizpovedih: med »novimi« ontološkimi povedki in zgodovinsko-odrešenjskimi ni nasprotja. Prvi prevedejo v kategorije grškega sveta pohujšanje, ki je navzoče že stoletja v pripovedi: Jezusovo zgodovino kot trinitarično izrazijo v metafizičnem jeziku kot Jezusovo

sobitnost z Očetom; »ontologija skrivnosti« je še posebej povzeta, ločeno od ojkonomije odrešenja, vendar ji ne nasprotuje. Krščanska vera postane »z Grki grška«, ne da bi se s tem odrekla svoji izvorni in prevratni istovetnosti. Ta enakost na Božji ravni bivanja med Sinom in Očetom izrazi v ontoloških kategorijah odrešenjsko vrednost življenja Jezusa iz Nazareta, ko trdi: »zaradi nas in našega zveličanja«: Jezus je Bog z nami in za nas! Istovetnost bivanja med njim in Očetom, ki jo izraža homousios, je en vidik trinitarnega pohujšanja, ki temelji na velikonočnem dogodku, ki ga vera Cerkve zagovarja kot trdno dejstvo v nasprotju do arijanske zvodnitve veselega oznanila! Obramba in pojasnitev vere na *nicejskem koncilu*, kar je delo *Atanazija in Kapadočanov*, se skupaj z vprašanjem o božanstvu Svetega Duha in tako vseh treh Božjih oseb pojavi na *carigraskem koncilu* (381). [Nekaj besedil grških ponicejskih cerkvenih očetov glede naše teme najdemo v Strletovi knjigi *Skrivnost Boga*, 230–234.]

Rad bi opozoril na velik pomen, ki ga imajo trije teologi: *Bazilij Veliki*, *Gregor iz Nise* in *Gregor Nacianski*, katere imenujemo kar z eno besedo: Kapadočani. Ti so namreč v nauku o Sveti Trojici razvili prav tisto, kar pogrešamo pri Tertulijanu: nauk o odnosih med tremi Božjimi osebami. Kapadočani ne izhajajo iz ene Božje narave, ampak iz treh Božjih oseb. Te so za Kapadočane prva realnost. Iz enote in odnosov, ki obstajajo med tremi Božjimi osebami, izvira enost, ki sestavlja bistvo oseb. Kapadočani pojmujejo osebo (hipostasis) kot enkratno, konkretno in individualno bitje. Triteizmu se ti teologi izognejo tako, da pojmujejo posebnost vsake osebe v odnosu do Očeta, ki je vir in začetek celotne božanskosti.

Veroizpoved, ki jo pripisujemo carigraski sinodi in se kasneje imenuje »nicejsko-carigraska veroizpoved«, razvija nicejsko tam, kjer je govor o Svetem Duhu, kateremu so dodani božanski pridevki »Gospod, ki oživlja«, medtem ko se zagotavlja izhajanje iz Očeta ter pravica, da Svetega Duha skupaj z Očetom in Sinom molimo in slavimo (→ Sveti Duh 6.2.1.7). Na ta način je jasno izpovedana enakost na Božji ravni bivanja treh ter sprejeta zamisel, ki so jo izrazili Kapadočani z obrazcem *mia ousia, treis hipostaseis*, prevedenim v latinščino z izrazoslovjem, ki izhaja od Tertulijana, namreč z »una natura (substantia, essentia), tres personae«. Strinjamo se z Evdokimovo trditvijo, da je teologija cerkvenih očetov v 4. stoletju trinitarna teologija par excellence, saj je oblikovala dogmatične povedke (definicije) na trinitarnem področju.

Večina teologov priznava Tertulijana za »polagalca temeljev« nauku o Sveti Trojici. Tertulijan (160–220) je eden največjih ustvarjalcev trinitarnega jezika, ki je (predvsem na Zahodu) postal sestavni del govorjenja o Sveti Trojici. S svojim spisom *Proti Praxeasu* (215) poda trinitarno rešitev problema v krščanskem nauku o Bogu, problema, ki je nastal po subordinacianizmu in modalizmu. Pri Tertulijanu so se učili cerkveni očetje, čeprav njegovega imena ne omenjajo. Bolj kot kdorkoli pred njim je doumel probleme in je s sijajnimi izrazi, znanjem in smislom za definicije podal nove odgovore.

Tertulijan je prvi uporabil izraz Trojica (Trinitas) za krščanskega Boga. Za Tertulijana je Bog od vekomaj eden, toda ne sam. To hoče izraziti obrazec, ki se je kasneje uveljavil v Cerkvi: *Tres sunt unum, non unus* – Trije so eno, ne eden (prim. *Fides Damasi*: »Bog je eden [solus], toda ni samotarski [solitarius]«; DS 71) ; gre za enoto substance, ne za enost števila. En Bog v resnici ni numerična ali monadična enost, ampak enost, ki vsebuje razlikovanje: una substantia – tres personae. Substanca (podstat) je tisto, kar sestavlja enost treh Božjih oseb, oseba pa pomeni tisto, po čemer so ti trije različni. Vendar pa je Oče polnost Božje substance, Sin in Sveti Duh pa sta del te celote (*portiones totius*, s čimer je skušal Tertulijan nekako rešiti Očetovo prvenstvo). Za ponazoritev te same v sebi diferencirane enote in Očetovega prvenstva uporabi Tertulijan gnostične in novoplatonske podobe, kot npr.: sonce – žarek – odsev, izvir – potok – reka. S temi podobami hoče ponazoriti svojskosti posameznih oseb, ki pa so v tesni enoti s počelom, z izvirom. Poudarek je torej na enoti!

Izrecno je 2. carigraski cerkveni zbor (leta 553) izpovedal sobistvenost Božjih oseb tako, da je uporabil teološko govornico Vzhoda in Zahoda: »Kdor ne priznava, da imajo Oče in Sin in Sveti Duh *eno naravo ali bistvo*, eno moč in oblast; kdor ne priznava enobistvene Trojice, enega božanstva, ki naj ga molimo v treh hipostazah ali osebah, tak bodi izobčen. Eden je namreč Bog in Oče, iz ki ga je vse; in en Gospod Jezus Kristus, po katerem je vse; in en Duh, v katerem je vse« (DS 180). Proti temu, da bi Eden, kakor si ga je zamišljal »duh časa« posrkal vase Očeta,

Sina in Svetega Duha, krščanska vera ponovno zatrjuje izvirno spotiko o istovetnosti v različnosti Treh; pri tem uporablja v veroizpovedi kategorije, ki so lastne svetu, v ki ga se je ta vera vcepljala, in povzema rezultat teološkega pogovora, ki se je v tem svetu razvil. V nicejsko-carigrajski veroizpovedi se »pripovedovana« Trojica združi z »utemeljevano« Trojico v nepretrganost izpovedovanja prave vere. Mogoče prav po zaslugi tega ravnovesja med zvestobo in novostjo, med nepretrganostjo v izpovedovanju oznanila in prenovo v utemeljevanju ima nicejsko-carigrajska veroizpoved velik pomen za razvoj trinitarične vere Cerkve. Ta symbolum, ki je kmalu dobil mesto v liturgiji, je odločno opredeljeval vero krščanskega občestva vse do današnjih dni ter je dal veri Cerkve dokončno razlago.

Ko smo opozorili na pomen nicejsko-carigrajske veroizpovedi v zgodovini trinitarične vere, je prav, da omenimo tudi njene meje, pomanjkljivosti te veroizpovedi. Koncila sta sicer ohranila izvirno pripovedno strukturo veroizpovedi s tem, da sta izpovedovala zgodovino Očeta, Sina in Svetega Duha, vendar sta jo razlagala: eden tako, da je zatrjeval enakost Sina in Očeta, drugi njuno enakost s Svetim Duhom. Nič pa ni povedanega o odnosu med tako poudarjeno Božjo enostjo in trojstvom oseb, niti niso razloženi osebni odnosi Sina z Očetom ter Sina in Svetega Duha. Razlaga vere je torej izvršena v vnemi poudarjanja Božje enote, molči o odnosih med osebami in o njihovem odnosu do ene same skupne substance (podstati). Ta pozornost na enost Boga je cena, ki jo je Cerkev plačala pri obrambi troednosti Boga v kulturi grško-rimskega sveta: to, kar je bilo v kerigmi velikonočni dogodek treh, ki se je izražal v bogatih medsebojnih odnosih in v odnosu do sveta v trinitaričnem dogodku križa in vstajenja, je v obzorju, ki mu je odvzeta zgodovinska razsežnost in v katerem je bila dogma oblikovana, postalo enota Božjega bitja, v katerem so trije obravnavani v njihovi substancialni enakosti. Ta sprememba perspektive, čeprav v okviru razvoja iste vere, je nato očitno opredeljevala nadaljnje poglobljanje skrivnosti in vplivala na samo izkustvo odrešenja.

Vsekakor nas zanima tudi odnos sedanjega cerkvenega učiteljstva do vprašanja troednega Boga, prav posebej pa učenje drugega vatikanskega cerkvenega zbora. Strinjamo se s Scheffczykovo ugotovitvijo: »Drugi vatikanski cerkveni zbor v skladu s svojo pastoralno naravnostjo ni formalno obravnaval dogme o Sveti Trojici niti se ni o njej posebej izražal. Kljub temu pa je jasno pokazal, da priznava skrivnost svete in nedeljive Trojice Očeta in Sina in Svetega Duha kot objektivno resnico in stvarnost, ki je nujen temelj vsakega izpovedovanja vere ... Sicer pa v koncilskih izjavah pride do izraza predvsem delovanje Božjih oseb v zgodovini odrešenja, ki ima svoje središče v Kristusovi skrivnosti ter se uresničuje v moči Svetega Duha, ki je podarjen Cerkvi« (nav. Melotti, *Un solo Padre*, 161). Vsaj opozoriti pa moram še na veroizpoved Pavla VI. (S 941–946). Sam je opozoril, da izhaja iz nicejsko-carigrajske veroizpovedi, vključuje pa še druge dokumente cerkvenega učiteljstva, zlasti nauk drugega vatikanskega cerkvenega zbora.

3.8.4. »Utemeljevana« Sveta Trojica

V času teološkega poglobljanja trinitarične vere, ki je sledilo temu odločilnemu kratkemu obdobju, moremo razlikovati tri velika obdobja ali momente, ki so razvijali razmišljanje o skrivnosti v soglasju z načinom mišljenja, v katerem so se izražali. Trojico so »utemeljevali« v okviru primata biti ali objektivnosti (stari in srednji vek), v obzorju subjektivnosti (moderni in današnji čas) in končno v obzorju vključne ali premišljene pozornosti do hermenevitične soodvisnosti med subjektom in objektom, iz česar se razvija zgodovinska zavest.

3.8.4.1. Trojica v obzorju prvenstva biti

Razmišljanje o Trojici v obzorju prvenstva (primata) biti se odvija v neposredni zvezi s poudarjanjem enote Božjega bistva ali substance. To razmišljanje se je izoblikovalo v potekanju trinitaričnega spora v grško-rimskem okolju in to pod vplivom tistega pojmovanja, ki Absolutno razume kot Eno v nasprotju z mnogovrstnostjo. Veliki sistemi v tej smeri so nastali predvsem na Zahodu in so povezani z velikimi imeni kot Avguštin in Tomaž Akvinski.

3.8.4.1.1. Avguštin

Avguštin se v svojem trinitaričnem nauku izrecno trudi kolikor mogoče razložiti, kako je Trojica en sam pravi Bog in kako naj pravilno izrekamo, verujemo in mislimo, da so Oče, Sin in Sveti Duh ene same substance ali bistva (De Trinitate 1,2,4; prim. F. Bourassa, *Théologie trinitaire chez saint Augustin*, v: *Gregorianum* 58 [1977], 675–718).

V skladu s tem namenom podajajo petnajstere knjige *De Trinitate* hiponskega škofa najprej razlago enote in enakosti Trojice, kakor je to vsebovano v Svetem pismu (knjige 1–4); nato miselno (spekulativno) obrambo trinitarične dogme o odnosih (knjige 5–7, z uvodom v mistično spoznanje Boga v osmi knjigi); na koncu je poskus, kako odkriti podobe Svete Trojice v človeku (knjige 9–14); petnajsta knjiga pa povzema vse prejšnje v obliki razmišljanja o življenju človeškega duha in o svetopisemskih povedkih glede izhajanj Sina in Svetega Duha. Izhodišče in stalno hermenevtično obzorje je enota Božjega bistva. To izhodišče pa sloni na dejstvu, da vidi Avguštin v pojmu 'oseba' izrazito na bistvo naravnano stvarnost in ne odnosnostno (prim. *De Trinitate* 7,11). Tudi delovanje trinitaričnega Boga v zgodovini izvaja iz enote bistva, kajti trije so neločljivi in delujejo neločljivo: ena in nedeljiva je volja in delovanje Svete Trojice. Kako naj torej razložimo trojstvo oseb, kakor ga razkriva razodetje in ga vsebujejo veroizpovedi? Pri odgovoru na to vprašanje uporablja Avguštin pojem »odnos«, ki je najbolj subtilen in delikaten način, ki ga moremo izslediti za kolikor toliko primerno označitev razlik v Božji naravi, ne da bi razbili edinosti z močnejšimi kategorijami. Osebe v Bogu se med seboj razlikujejo na podlagi odnosov: Oče, ki rojeva; Sin, ki je rojen; Sveti Duh, ki izhaja iz obeh. To je odnos, ki dejavno opredeljuje Božje osebe kot take. Zato se imamo pravico vprašati: Kakšno ontološko moč ima ta odnos? Avguštin je opazil to težavo, zato jo je skušal premostiti tako, da je poudarjal nespremenljivost Božjih odnosov, ki naj bi imela ontološko težo. Nespremenljivost naj bi tako zagotavljala in utemeljevala resničnost razlik, ki izhajajo iz odnosov (prim. *De Trinitate* 5,6). Tukaj se razodeva miselna aporija (»neprehodnost«), katere ne moremo zanikati: ali ni prešibak ta akcidentalni temelj za »realno« razliko? Ali ni nevarnost izvotlitve Božje osebe na račun enote njihovega skupnega bistva? Tudi iz tega razloga poglobi Avguštin temo o življenjskih odnosih med Tremi tako, da izhaja iz psihološke analogije, ki temelji na svetopisemski ideji človeka kot Božje podobe (prim. M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927): dinamizem znotraj trinitaričnega življenja je podoben (analogen) procesu, ki je lasten človekovemu duhu. To analogijo očitno omejuje dejstvo, da tukaj Avguštin to, kar se dogodi v notranjosti enega človeka, navezuje na to, kar se odvija med tremi Božjimi osebami (prim. *De Trinitate*, 15, 22, 42). Kakor duh, spoznanje in ljubezen (*mens, notitia, amor*: prim. *De Trinitate* 9,5,8; 9,12,18) ali še bolj spomin, razum in volja (*memoria, intelligentia, voluntas*: prim. *De Trinitate* 10,11,18; 10,12,19; 14,6,8; 15, 21, 40–41) predstavljajo tri resnična področja in so naravnana druga na drugo, se vključujejo, so bistveno povezana in enaka, tako so tri Božje osebe naravnane druga na drugo in povezane znotraj enega samega Božjega bistva; in kakor razum sam sebe spoznava in ljubi, ali kakor pristopamo k spominu z razumom in voljo, tako (upoštevajoč neskončno presežnost skrivnosti) v enem samem Božjem bistvu Oče rojeva Sina-Besedo po poti spoznavanja ter v ljubezni do njega skupaj z njim dahne Svetega Duha po poti volje (prim. *De Trinitate* 15,27,50), ali tudi po analogiji ljubezni (ki jo je Avguštin spoznal kot prepričljivo, vendar prizna, da je ni dovolj razvil: prim. *De Trinitate* 15,6,10): večna ljubezen ljubi večno ljubezen in ta mu vrača ljubezen, ki jo večno prejema in daje: »Ecce tria sunt: amans, et quod amatur, et amor« (*De Trinitate* 8,10,14; prim. 6,5,7 in 8,8,12: »Če vidiš ljubezen, vidiš Trojico«). Nauk o odnosih in psihološka analogija omogočata Avguštinu razmišljanje o biblični Trojici znotraj enote Božjega bistva, v obzorju ontološkega prvenstva: to pa vpliva na neko oslabitev pozornosti na zgodovino razodetja, na konkretnost, na odrešenjsko delovanje posameznih Božjih oseb. Avguštin nam v svojem delu *De Trinitate* ne poda odrešenjsko ojkonomskega nauka o Sveti Trojici, ampak »metafizičnega« (M. Schmaus) in »najbolj imanentnega med imanentnimi« (A. v. Harnack).

O Sveti Trojici ne razmišlja Avguštin toliko v povezavi z velikonočnim dogodkom in tako v zgodovinskem obzorju, ampak je bolj prevzet od religioznega pojma o Absolutnem, enem in edinem Bogu, ki je čisto drug in zunaj mnogovrstnosti svetnega dogajanja. V tem smislu je glavni pastoralni in duhovni navdih Avguštinovega prispevka v zvestobi dogmi. Zgodovina

ostane bolj v ozadju in posreduje snov za poglobitev skrivnosti: Avguštín govori jezik svojega časa in razmišlja v mišljenjskem obzorju tega časa ter tako ustreza teženju svojega časa po notranji enoti, in to vedno v odnosu do Kristusa, kajti samo v njem nam je dan dostop k Enemu (prim. *De Trinitate* 4,7,11). To nam razloži, kako je Avguštínov nauk mogel privlačevati in obvladovati krščansko teologijo in duha v svojem času in daleč onkraj njega.

3.8.4.1.2. Rihard od sv. Viktorja

Rihard od sv. Viktorja je vsekakor eden najpomembnejših teologov 12. stoletja glede našega vprašanja. Pa ne le v tem stoletju, ampak tudi v obdobju med Avguštínom in Tomažem Akvinskim. Predvsem nas tu zanima njegovo delo *De Trinitate*. Delo je razdeljeno na šest knjig, od katerih ima vsaka petindvajset poglavij. Razdelitev je precej jasna: prva knjiga se ukvarja z vprašanjem obstoja enega Boga; druga z njegovimi lastnostmi (atributi), kot je večnost, neskončnost, neustvarjenost, neizmernost. S tretjo knjigo se loti avtor trinitaričnega vprašanja in izhaja iz predpostavke, da resnična dobrot zahteva trojstvo oseb v enosti bistva (substance). Da je trojstvo oseb v skladu z enostjo bistva, dokazuje Rihard v četrti knjigi, kjer kritizira Boetijevo opredelitev osebe in poda svojo definicijo Božjih oseb: »Divinae naturae incommunicabiles existentiae« (IV,22). Peta knjiga govori o različnih izhajanjih v Bogu in šesta o Božjih imenih.

Rihardu se pozna, da je glede metode pod Avguštínovim vplivom, vendar kar zadeva vsebino, zavestno ubira svoja pota. Medtem ko je Avguštín iskal in našel razumen pristop k skrivnosti Svete Trojice predvsem v »trinitarični« strukturi človeškega duha, v trojstvu: spomin – razum – volja (ljubezen), je Rihardovo izhodišče drugje: kjer vlada (kakor je to v Bogu) popolna dobrota in ljubezen, je nujno neko razmerje, vzajemnost. Rihard je našel pobudo za ta korak, namreč da je postavil to misel za temelj svojega trinitaričnega sistema, v nekem stavku Gregorja Velikega, kjer pravi, da mora ljubezen (dilectio) stremeti k drugemu, če hoče biti krščanska ljubezen (caritas). To pomeni, da nihče ne more ohranjati ljubezni (caritas) zgolj zase (prim. *Hom 17,1 in Evang.* [PL 76,1139]). Res da je Avguštín v svojem traktatu o Sveti Trojici formalno razvil misel, da ljubezen predpostavlja ljubečega, ljubljenega in vez med njima ter da v komentarju k Janezovemu evangeliju govori o ljubezni med tremi prijatelji kot o »sledi Svete Trojice«, toda ustrašil se je to misel razvijati naprej, da ne bi zašel na tla triteizma.

Reči smemo, da je Rihard od sv. Viktorja nadaljeval tam, kjer se je Avguštín ustavil. Avtor se zaveda nevarnosti triteizma, ko vnaša v Boga različnost in medsebojno naravnost, zato pa v prvih dveh knjigah utemeljuje absolutno Božjo enost ter jo poudarja vse do konca svojega dela. Toda Rihardovo izhodišče je jasno: Bog je ljubezen (1 Jn 4,8.16); ljubezen je po svojem bistvu naravnana na drugega (Gregor Veliki), toda avtorjeva izvirnost je v tem, da v življenju popolne ljubezni med dvema odkrije prostor za tretjega, za Svetega Duha, ki skupaj z obema ljubi in je od obeh ljubljen (condilectus; prim. *De Trinitate*, III,11). Šele ko se ljubezen med dvema odpre za tretjega ter ga vključi v to medsebojno razmerje ljubezni, je ljubezen dovršena caritas. Medtem ko je Avguštín odkrival sledi Svete Trojice v človeku, jih Rihard odkrije v medčloveških ljubečih odnosih, nekako na relaciji jaz – ti – mi. Jörg Splett vidi središčno misel Rihardovega dela *De Trinitate* v naslednjih stavkih: »Ko nekdo podarja svojo ljubezen nekemu drugemu, ko nek posameznik ljubi drugega posameznika, smemo govoriti o ljubezni, toda manjka soljubezen (Balthasar prevaja »Mitliebe«). O soljubezni smemo govoriti šele takrat, ko dva vzajemno ljubita tretjega ter ga ljubeče sprejmeta v svojo sredo in kjer se oba v ognju ljubezni brez razlike sklanjata k tretjemu« (*De Trinitate* III, 19. Prim. J. Splett, *Leben als Mit-sein*, Frankfurt a. M. 1990, 67). Ta soljubezen bi v Bogu manjkala, če ne bi bilo poleg dveh oseb še tretje. Saj tu ne govorimo o kakršnikoli, ampak o najvišji soljubezni« (*De Trinitate* III,19).

V Rihardovih zasnovah se nahaja posrečeno sožitje genija grške teologije (in njenega osredotočenja na Božje osebe) in zahodne teologije (ter osredotočenja na Božje bistvo, substanco). Prav zaradi večje pozornosti, ki jo Rihard posveča Božjim osebam kot ljubečim subjektom, ga ponovno odkrivajo (v skladu z novim pojmovanjem osebe) današnji teologi in duhovni pisatelji.

3.8.4.1.3. Tomaž Akvinski

Tomažu Akvinskemu je izhodišče nauka o Bogu enost in enota Božjega bistva, tako da se z njim začenja in razširi razdelitev nauka o Bogu na dva traktata: najprej »De Deo uno« in nato »De Deo trino« (prim. *S.th. I, qq. 27–43*; G. Scherer, *Die Unbegreifbarkeit Gottes und die Trinität bei Thomas von Aquin*, v: Böhnke – Heinz [Hrsg.], *Im Gespräch*, 258–275). Ko se Tomaž ukvarja najprej z vprašanjem o bistvu in nato z vprašanjem o različnosti oseb, pokaže s tem, da mu gre predvsem za to, kako trojstvo oseb združiti z enoto bistva, ki je pred trojstvom in je temelj za to trojstvo, ali drugače rečeno: kako združiti Boga krščanskega razodetja z Bogom aristotelske metafizike, ki je bila takrat na zmagoslavnem pohodu. Tomažev bistroumni združiteni poseg je bil v tem, da je spekulativno predelal Avguštinovo zgradbo tako, da je izhajal iz Božjega bistva (predmet »De Deo uno«) in nadaljeval z izhajanjem, odnosi, osebami in poslanji.

3.8.4.1.3.1. Izhajanja

Izhajanja pomenijo izvor znotraj Boga: ta so imanentne življenjske dejavnosti (*processio ad intra*) ter izražajo dinamizem življenja v Bogu, v območju enega in edinega Boga (prim. *S.th. I, q.27 a.1*). Prvo izhajanje je rojstvo, po katerem izhaja Sin od Očeta, ki je počelo življenja, in je istega bistva z njim; to izhajanje je po umski poti, podobno (in analogia) kakor izhaja iz razuma umska beseda ali pojem: rojeni je Beseda (prim. a. 2). Drugo izhajanje se izvršuje po poti volje in je v takšnem odnosu do prvega, v kakršnem je ljubezen do spoznanja, od ki ga se razlikuje in kateremu sledi (ne moremo ljubiti nečesa, če tega prej ne poznamo): to je izhajanje po poti ljubezni, izhajanje Duha (a. 3). S tem da je Tomaž poglobil pojmovanje izvora znotraj Boga pred odnosom, ki mu je izvor temelj, more zožiti Avguštinovo psihološko analogijo na preprosto funkcijo razuma in volje z dvojnimi učinkom, kar mu omogoči bolje uporabiti aristotelsko psihologijo in bolje razlikovati med izhajanjem Besede in izhajanjem Duha: »Izhajanje, ki se uresniči po razumni poti, je izhajanje po podobnosti in mu smemo reči rojstvo, kolikor rojevajoči rojeva sebi podobnega. Izhajanje pa, ki se izvrši po poti volje, se ne uresniči v podobnosti, ampak v nagnjenosti in naravnosti k nečemu. In o tistem, kar izhaja v Bogu na način ljubezni, ne rečemo, da je rojeno ali da je Sin, ampak da je Duh, ime, s katerim označimo življenjski nagib in pobudo, kolikor nas ljubezen nagiba ali spodbuja, da kaj naredimo« (a. 4).

3.8.4.1.3.2. Odnosi

Dvema izhajanjema ustrezajo štirje odnosi v Bogu, kajti »v skladu z vsakim izhajanjem imamo dva različna odnosa« (q. 28 a. 4). Od teh štirih odnosov – očetovstvo, sinovstvo, dahnjenje in dahnjenost – samo trije sestavljajo osebe (→ 4.4.4). Kajti dahnjenje (*spiratio activa*) je dej, ki je skupen Očetu in Sinu. V svojem 'esse in' (biti v) so ti odnosi istovetni z enim samim Božjim bistvom (prim. a. 2), medtem ko se ti odnosi v svojem 'esse ad' (biti naravnani k) realno razlikujejo in tako ustvarjajo trinitarično realnost (prim. a. 1 in 3). Tukaj Tomaž ponovno poglobi Avguštinovo zasnovo: če je ta uporabljal izraz »oseba« nekako neprepričljivo (»bolj zato, da ne ostanemo brez besed, kakor pa zato, da bi izrazili to realnost«: *De Trinitate* 5,9,10), ga Tomaž more uporabljati v smislu »subsistentnega odnosa« (*relatio subsistens*), ki ima svoj temelj v dejanskem obstoju Božjih izhajanj: »Persona igitur divina significat relationem, ut subsistentem« (q. 29 a. 4). V tej zgoščeni definiciji »označuje odnos posebljajočo prvino, ki opredeljuje osebo, *subsistentem* odnos označuje absolutno ontološko stanje osebe« (Lafont, *Peut-on connaître*, 124). Kolikor je odnos nasproten in nepriobčljiv, uresničuje v Bogu osebe: kolikor sta očetovstvo in sinovstvo nasprotna odnosa, sestavljata dve osebi. Subsistentno očetovstvo je Očetova oseba, medtem ko je subsistentno sinovstvo Sinova oseba. Dahnjenje pripada osebi Očeta in Sina, saj ni odnos, ki bi bil v nasprotju bodisi z očetovstvom bodisi s sinovstvom. Iz tega sledi, da to izhajanje pripada drugi osebi, osebi Svetega Duha, ki izhaja na način ljubezni, per modum amoris (prim. q.30 a.2).

3.8.4.1.3. Prilaščanja in poslanja

Tomaž gradi na večnem izhajanju – ne da bi prej opozoril na presežnost skrivnosti (prim. q.32 a.1) – tudi *Božja poslanja*, o katerih govori Sveto pismo. Poslanje Božje osebe vsebuje z ene strani izvorno izhajanje tistega, ki pošilja, z druge strani nov način bivanja v svetu, bivanja tistega, ki je poslan (q. 43 a. 1). Poslanja, ki vsebujejo enoto delovanja Trojice *ad extra*, so

povezana z bistvenimi lastnostmi posameznih oseb; zato tukaj govorimo o *prilaščanju* (prim. q.39 a.7): ker Sin izhaja v Bogu po poti razuma, mu v ojkonomiji prilaščamo delovanje, ki poteka na področju razodetega spoznanja (prim. q. 43 a.5 ad 1um); ker Duh izhaja v Bogu »na način ljubezni«, v zgodovini prav njemu pripisujemo posvečenje v ljubezni (prim. q. 43 a. 7); in ker je Oče absolutno počelo dinamizma v Bogu samem, mu pripisujemo delo stvarjenja in poslanja Sina in Duha (Duha namreč pošilja tudi Sin; ali: Oče ga pošilja po Sinu), ne da bi bil on sam poslan: Poslanje predpostavlja izhajanje iz nekoga drugega ... in ker Oče ne izhaja od nobenega, saj je »fons totius divinitatis«, ni na noben način primerno, da bi bil poslan (q. 43 a. 4); sam se podarja stvári tako, da se ji svobodno priobčuje (q. 43 a. 4 ad 1um) in ni od nikogar poslan.

Tomažev sistem, ki je prodoren in skladen, torej spekulativno razvija Avguštinovega, saj se giblje celo v istem hermenevtičnem obzorju: v obzorju prvenstva biti in zazrtosti v enost Boga. Če Božje življenje odnosov na podlagi pojmov izhajanja in osebe bolje razčlenimo, ne postane navzočnost zgodovinsko-odrešenjskega delovanja Očeta, Sina in Duha s tem nič bolj poudarjena (prim. S.th. III qq. 3,5,6 in kritiko G. Lafonta v n. d., 146 s.). Enota Božjega bistva ima tu veliko prednost pred trojstvom oseb. Tako nastane neke vrste unitarizem, ki je vezan na aristotelsko metafiziko in psihologijo; in tu nastopa nevarnost, da osebe zožimo na »sadove« enega samega bistva (H. F. Dondaine), »medtem ko poslanja pomenijo zadnji člen verige, katere začetek je bistvo«. Tako je na osnovi tega gledanja potreben silen napor, neke vrste miselni preobrat, če naj se zavemo, da je njihov izvir pravzaprav Očetova oseba. Poleg tega so posledice uporabljanja psihološke analogije biblično nevzdržne: tudi odnos med Očetom in Sinom je za Novo zavezo odnos ljubezni, medtem ko težko opredelimo odnos med Svetim Duhom in drugima dvema osebama kot odnos volje. Tomaž sam odkriva svojo negotovost (pomislimo samo na načrt dela *Contra Gentiles* IV, 1 ss., ki je zelo drugačen od načrta v Sumi!). Če je velika Tomaževa zasluga v tem, da je trinitarično vero izrazil v jeziku in hermenevtičnem obzorju, ki je lastno kulturi, katero obvladuje prvenstvo biti, pa so navedene omejenosti pozneje odprle pot tistemu »ozkemu esencializmu trinitarične teologije, ki je prodril v oznanjevanje in katehezo, če ne celo v vso zahodno kulturo« (Milano, Trinità, 494) in je izvotlil versko razmišljanje o odrešenjski in bivanjski vsebini, kakršna je lastna velikonočnemu pričevanju in liturgičnemu obhajanju skrivnosti. Tudi Tomaž pri razmišljanju o Sveti Trojici izhaja manj iz razodevajočega in odrešenjskega dogodka in bolj iz Absolutnega, manj iz zgodovine in bolj iz metafizičnega mišljenja. Dinamizem odrešenja prepusti prostor privlačnosti nespremenljivega in večnega Boga. Ta način mišljenja, ki postane v kasnejši sholastiki vedno bolj izključujoč, najde svojo jedrnato formulacijo v načelu, ki ga je izrazil firenški koncil (1442), vendar pa sega nazaj k Avguštinu in pomeni »zlato pravilo« za trinitarično razmišljanje: »V osebah je vse eno, razen kjer obstoji nasprotje v medsebojnih odnosih.« Če kdo utemeljuje enost samo v Božjem bistvu, in rešuje trinitarični dinamizem zgolj z nasprotjem v medsebojnih odnosih, tedaj uvaja kar najbolj močno »pobožno« idejo o enosti in enoti božjega. To pa stori za ceno izgube dejanskega vpliva trinitarične skrivnosti na teologijo in prakso, za ceno izgona Trojice iz teorije in bivanja kristjanov.

3.8.4.2. Trojica v obzorju prvenstva subjekta

Razmišljanje o Trojici v obzorju prvenstva subjekta se je začelo odvijati v povezavi z »odkritjem« subjekta v moderni dobi. Razkrojevalna nagnjenja, ki so značilna za konec srednjega veka, vplivajo na drobitev edinosti na političnem (ustvarjanje narodnih držav), verskem (reformacija in protireformacija) in kritičnem (zaton sholastične sinteze in nov pojav subjekta ter njegove zgodovinske razsežnosti) področju. Če pomeni kartezijski »cogito« teoretični začetek tega procesa, je pravzaprav nemški idealizem tisti, ki je »razmišljalec« o krizi, iz katere nastaja moderni svet in je sistematično začel razglabljalati o stvarnosti v subjektivnih merilih. Tudi nauk krščanstva, ki je vcepljen v celotno zahodno mišljenje, je na novo preiščen v tem novem hermenevtičnem obzorju. V tem obzorju Bog ni več temelj sveta, ampak je temelj človekove duše. Hegel je prvi, ki je resneje začel razmišljati v teh kategorijah.

Hegel pravi, da moramo krščansko pojmovanje Svete Trojice predstaviti v pojmu absolutnega subjekta: en subjekt – trije načini bivanja (Seinsweisen). En sam Božji subjekt je popoln samo,

če je v odnosu do samega sebe. Če pa je temu tako, potem ga moremo razumeti kot večni proces samodiferenciacije in samoidentifikacije absolutnega subjekta. Samo na podlagi samodiferenciacije absolutnega subjekta moremo govoriti o »samo«-razodetju in »samo«-podaritvi Boga. Pojem osebe je tukaj pridržan samo absolutnemu subjektu, ki se »izraža« na tri načine: Bog se razodeva skozi samega sebe – v Očetu, Sinu in Svetem Duhu se srečamo s tremi načini razodevanja enega samega subjekta (prim. Moltmann, *Trinität*, 33–35).

Kaj je z Božjo enoto in trojstvom oseb v procesu duha? Njegova rešitev, ki je povezana s pojmom osebe kot uresničenjem sebe v drugem, more izražati polno spravo Trojice z Božjo enostjo: če je osebi lastna ljubezen, potem odpoved lastni osami in podaritev samega sebe drugemu ter obstajanje v tej samopodaritvi ni nasprotje med oddaljenostjo in skupnostjo, še več, čim bolj poudarjamo osebnostno resničnost treh, toliko bolj se uresničuje enota. Če je ljubezen razlikovanje in zmagovanje nad različnostjo, se osebnostno razlikovanje razreši v Božjem življenju ljubezni v najvišjem občestvu treh oseb, v njihovo absolutno enoto. Tako je Hegel zasnoval Božjo enoto z intenzivnostjo in življenjsko silovitostjo, kakršna do takrat še ni bila dosežena, in to ne z zožitvijo trojstva oseb, ampak prav z najmočnejšim poudarjanjem ideje oseb Očeta, Sina in Svetega Duha. Ta ideja naj bi sestavljala vrh trinitaričnega nauka glede odnosa med enostjo in trojstvom. Ne moremo se znebiti občutka, da se Heglovo sovpadanje imanentne in ojkonomske Trojice (ki je oblika najbolj splošnega enačenja idealnega in realnega) razkroji v popolno imanentnost Absolutnega v zgodovini.

Zasluga Heglovega razmišljanja je v tem, da si zamišljamo Boga kot živega in da privzema zgodovino v resnico in idejo ter tako močno poveže ojkonomsko in imanentno Trojico. Vendar pa se v končnem izidu ne izogne »duhovnemu monizmu«. V takšnem monizmu se nato razblini prav odrešitjska dialektika razdalje in povezanosti med Bogom in svetom, zaradi česar Bog, ki se razkroji v svetu, ni več sposoben nuditi svetu odrešenja; in Bog, ki je edini absolutni subjekt, ne more več odrešiti človeških subjektov tako, da bi jih privzel v udeležbo pri resničnem osebnostnem notranjetrinitaričnem dialogu.

Privlačnost Heglovega Boga kljub temu ostane zelo velika. »Božja zgodovina« in »zgodovina v Bogu« sta pojma, katerih rodovitnost ni več zanemarljiva. Primer za to je trinitarična teologija K. Bartha (prim. *Die kirchliche Dogmatik*, I/1, München 1932 in II/1, Zürich 1940). Če naravnost zavrača Heglovo zožitev Absolutnega na zgodovino, pojmovano kot napačno absolutizacijo deja razuma in tako kot najvišjo obliko idolatrije, pa s pridom privzame zgodovino v Bogu, čigar življenje pripoveduje razodetje kot bivanje enega samega Božjega subjekta v treh različnih načinih biti (*drei Seinsweisen*). Krščanski Bog je razodevalec, razodetje in razodeti: v enem samem razodetju Božjega gospostva se Bog skriva, razodeva in priobčuje. Torej se podarja v »treh načinih biti«: kot skriti, razodeti in priobčeni, kot Oče, Sin in Sveti Duh; Oče v skritosti križa, Sin v luči vstajenja, Duh v razlitju na binkošti; Oče v pobudi stvarjenja in odrešenja, Sin v zgodovini razodetja in odrešenja, Duh v posvečujoči deležnosti Boga. Ali ni tako izgubljena biblična konkretnost Treh? Zopet je nevarnost, da se trinitarično dogajanje razblini v idealno spravo absolutnega duha. Barthov pristop k vprašanju o Sveti Trojici torej izraža Božjo neuničljivo subjektivnost in sestavlja eno od različic moderne problematike subjektivnosti in njene avtonomije. Trije načini bivanja, v katerih se ta subjekt razodeva, pripadajo k samoopredelitvi absolutnega subjekta. Tako se nahajamo pred značilno moderno pojmovno obliko ali še boljše tipično idealistično, ki kljub vsem različicam v redu snovi povezuje Bartha s Heglom. Če je Hegel s svojim vprašanjem o živem Bogu velik izziv in velika obljuba za moderno krščansko teologijo, ni nič manj veliko tveganje.

Podobno nemoč moremo srečati tudi v predlogu Karla Rahnerja, ki govori o enem edinem Božjem subjektu v »treh različnih načinih subsistiranja« – Subsistenzweisen (prim. *Il Dio Trino come fondamento originario e transcendente della storia della salvezza*, v: *My Sal* 3, 401–507). Razodetje sprejme Rahner kot samopriobčitev Boga v Kristusu in Svetem Duhu: če je tako rešena enota Boga, ali ne nastopi nevarnost zapostavljanja resničnosti oseb, predvsem druge in tretje osebe? Ali ni dialektika, s katero je mišljeno bogastvo življenja v Bogu, prešibka? Če kljub temu pravilno razumemo vso moč pojma »subsistenca« v formuli »Subsistenzweisen«, potem ne bomo zapadli v možni trinitarični modalizem.

3.8.4.3. Trojica v obzorju zgodovine

Tretje (glede trinitaričnega razmišljanja v znamenju objektivnosti bitja in subjektivnosti duha) je pojmovanje Trojice v obzorju zgodovine. Izhodišče za tako gledanje je trojstvo Božjih oseb, kakor jo izpričuje »oikonomija« odrešenja. Božje osebe v skladu z njihovo prepoznavno lastnostjo in poslanjem delujejo v zgodovini in ji tako dajo poseben pečat. Boga moremo torej srečati v zgodovini, v njej moremo odkriti Božje sledi, še več, zgodovina je privzeta v bogato dogajanje trinitarične zgodovine Boga. Bog tako ne razvrednoti zgodovine, temveč ji odpira neprecenljivo prihodnost. To bogato dogajanje je posebej dojel nekakšen posebnejš zahodnega srednjega veka, čigar vpliv na kasnejši razvoj idej je očiten: to je Joahim iz Fiore, menih iz Kalabrije v 12. stoletju, ki je znal misliti o Trojici zgodovinsko in o zgodovini trinitarično (prim. H. de Lubac, *La posterité spirituelle di Gioacchino da Fiore*, 2 vol., Milano 1981 in 1984; A. Terracciano, *Sulla teologia trinitaria di Gioacchino da Fiore*, v: *Asprenas*, vol. 40 [1993], 373–402).

Joahim iz Fiore je razmišljal o Trojici na zgodovinski način. Dinamizem razodetja Božjih oseb je zanj razodetje večnega gibanja imanentnega Božjega življenja v času. Simbolična dialektika preteklo – prihodnje, obljuba – upanje, ki povezuje tri »stanja« sveta, stanje Očeta ali postave s stanjem Sina ali milosti, in to s stanjem Duha ali polne svobode v ljubezni, si privzame pomen odnosa, ki povezuje Božje osebe med seboj (→ Sveti Duh 11.5.1). Ta odnos »podobnosti« med stanji sveta in večnimi izhajaji ne razvrednoti niti Božje enote niti različnosti. Tri »traditiones«, »traditio« stare zaveze, kar pripisujemo Očetu, nove zaveze, katero povezujemo s Sinom, in »traditio«, ki jo imenuje »sacramenta Ecclesiae« ter jo povezuje s Svetim Duhom, izvirajo iz trinitarične enote. »Dela Trojice so neločljiva« (*Liber Concordiae*, V, 77,105). »Bog je eden brez pomešanja oseb; je trojstven v osehah brez delitve bistva ..., tistega bistva, ki je Bog; sestavlja eno samo in enovito naravo. Ko izpovedujemo eno samo substanco, ne zanikamo Trojice, ampak zanikamo njeno razcepljenost na dele. Pobožno in zvesto verujemo, da so tri osebe ena sama substanca, ki je hkrati istovetna s tremi osebami« (*Psalterium Decem Chordarum*).

Ko razglabljamo o Trojici, izhajajoč iz zgodovine razodetja, ugotavljamo rodoviten dinamizem Božjih oseb v njihovi transcendentni enoti. Tako je Trojica zakoreninjena v zgodovini, ki najde v njej smisel, vendar se v tej zgodovini ne razkroji. V tej luči se Joahim izkaže na trinitaričnem področju za popolnoma pravovernega. Po jeziku in v obrambi Filioque je Zahodnjak, po izhajanju iz oikonomije in iz Očetovega prvenstva pa je blizu vzhodnim očetom. Tako ga smemo imenovati za stično točko dveh teoloških svetov, ki sta oba zvesta prvotnemu krščanskemu pohujšanju, čeprav v različnosti, na tistem jugu Italije, kjer se Vzhod spaja z Zahodom in kjer »je začetek« mnogih odločilnih preobratov v zgodovini mišljenja. Ko menih iz Kalabrije razmišlja o Sveti Trojici na zgodovinski način, razmišlja prav tako o zgodovini na trinitarični način. Mogoče je tu najbolj izviren. Potek življenja v Bogu je podoba za razvoj časa. Obstajajo »trije časi – podobno kot so v Bogu tri osebe« (*Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti, o. c., Lib. IV, 2, 44a*). V luči trinitaričnega življenja sestavi Joahim čase zgodovine: »Skrivnosti Božje Besede nam nakazujejo tri stanja sveta. Prvo je stanje pod oblastjo postave; drugo je stanje, v katerem smo sedaj – stanje milosti; tretje šele pričakujemo, ko bomo še pod večjo milostjo ... Prvo stanje je bilo pod spoznanjem, drugo je pod okriljem modrosti, tretje v polnosti razuma. Prvo pod suženjsko pokorščino, drugo pod sinovsko pokorščino, tretje v svobodi« (*Liber Concordiae, lib. V, 84,112*).

Pomemben vidik te zasnove je v tem, da Trojica postane smisel in moč človeškega življenja, izvor, kraj in cilj zgodovine. Joahim iz Fiore si zamišlja zgodovino v Trojici in tako ponovno odkrije odrešenjsko moč, najvišjo dinamiko upanja.

3.8.5. Sveta Trojica v krščanski duhovnosti

Večkrat slišimo, da se z vprašanjem Svete Trojice ukvarjajo samo teologi v svojih traktatih, torej je dostop do nje »prihranjen samo tem izbrancem«. Pri tem pa pozabljamo, da je Sveta Trojica misterij, iz ki ga živi tudi tisti, ki se nanj nikoli ni izrecno skliceval. Kristjan se zavestno ali podzavestno neprestano srečuje s to skrivnostjo, najbolj ravno v evharistiji. *Trinitarično življenje Boga ima velik vpliv in je velika spodbuda za celotno duhovno življenje kristjanov. Zato ni čudno, da so se mnogi mistiki in duhovni pisatelji navdihovali in črpali moč prav pri tem vrelcu vsega duhovnega življenja. Zavedati se pač moramo, da se duhovno življenje ne omejuje na*

poznanje skrivnosti, temveč se hoče vanjo poglobiti z vsemi umskimi, čustvenimi in osebnimi sposobnostmi, ter se tako te skrivnosti celostno oklepata (prim. Ch. A. Bernard, *Teologia spirituale*, Roma 1982, 98 s.; Balthasar, *Živeti iz poslednjih globin*, Koper 1986). Tukaj bi lahko našli dolgo vrsto duhovno globokih mož in žena, ki so na svoj, bolj izkustven način dojemali to skrivnost in o njej tudi govorili; a ta način ni nič manj primeren od tistega, ki ga uporabljajo teologi v svojih razpravah (prej nasprotno!). Prava krščanska in cerkvena mistika (imamo tudi dovolj izkrivljene!) je po svojem bistvu karizmatična, kar pomeni, da jo Bog podeljuje v korist celotni Cerkvi. Zato je takim karizmatikom dodeljena naloga, da v poslušnosti Svetemu Duhu jedro vere na nov način osvetlijo.

Lahko bi se ustavili npr. pri kontemplativnem in mističnem poglobljanju v skrivnost Svete Trojice svetega Bernarda iz Clairvauxa (prim. njegovo delo *V božjem objemu. Nagovori o Visoki pesmi*, Ljubljana 1990); pri Meistru Eckhartu, ki vidi plemenitost duše prav v njeni podobnosti s Sveto Trojico in v naravnosti nanjo, še več: po milosti je Sin rojen v globini duše ter deli ljubezen in svetost Svetega Duha. Mogli bi se poglobljati v meditativne molitve Katarine Sienske; v izročanje sv. Janeza od Križa *Živemu plamenu ljubezni*, kar prelije v verze, zaradi česar ga moremo imenovati »trubadur Svete Trojice«; v mistično gledanje Svete Trojice pri Janezovi rojakinji Tereziji Avilski, gledanje, ki ga omogoča Bog, ko dušo »povabi« v njegova notranja stanovanja (prim. Terezija Avilska, *Notranji grad*, Ljubljana 1980); v tisto »duhovno poroko« sv. Terezije Deteta Jezusa, ki je izkustvo najvišjega zedinjenja duše s Sveto Trojico; v mistično izkustvo karmeličanke iz Dijona: Elizabete od sv. Trojice. »Za pokušino« prislunimo poročilom uršulinke Marije od Učlovečenja (1599–1672) o njenih treh trinitaričnih razodetjih. Za njeno milostno »potopitev« v skrivnost Svete Trojice so pomembna trinitarična razodetja na binkošti 1625, na binkošti 1627 in dne 17. marca 1631. Ne da bi se sistematično ukvarjali z njenimi doživetji, samo malo odkrijmo zaveso teh izkustev, ki so vtisnila mistikinji globok pečat.

Ob prvem doživetju piše: »V trenutku so se mi oči zaprle in duh se mi je povzdignil in se zatopil ob pogledu na Presveto in prevzvišeno Trojico ... Tisti trenutek so se vse moje duševne zmožnosti ustavile in so trpele ob vtisu te presvete skrivnosti; ta vtis ni imel oblike ali podobe, bil pa je jasnejši in razločnejši od vse svetlobe, ki mi je dajala vedeti, da je moja duša sredi resnice, ki mi je v trenutku dala videti božansko medsebojno izmenjavanje med tremi Božjimi osebami: ljubezen Očeta, ki zre samega sebe in tako poraja svojega Sina, kar je bilo od vekov in bo na veke; moja duša je bila prepojena od te resnice na neizrekljiv način, tako da tega ne znam povedati; bila je pogreznjena v svetlobo. Potem je dojela medsebojno ljubezen Očeta in Sina, iz katere izhaja Sveti Duh; to se je dogajalo z obojestranskim potapljanjem v ljubezen, brez kakršnekoli pomešanosti. Dobila sem vtis o tem izhajanju, razumela sem, kaj je dih in izhajanje; vendar je čistost dihnjenja in izhajanja tako visoka in vzvišena, da nimam besed, s katerimi bi to povedala in izrazila. Četudi sem videla razločke, sem spoznavala enost bistva treh Božjih oseb; in čeprav potrebujem več besed, da to povem, sem v nekem trenutku brez časovnega presledka spoznavala enoto, razlike in delovanja v njih samih in zunaj njih ...« (navajam po G. - M. Oury, *Duhovni lik Marije od Učlovečenja*, Ljubljana 1988., 95–96).

O drugem trinitaričnem razodetju zapiše Marija v svojem prvem Poročilu iz leta 1633 takole: »Naš Gospod me je vnovič in nadvse ljubeče dvignil k spoznanju skrivnosti Presvete Trojice; njena veličina mi je bila pokazana v enoti treh Božjih oseb ... Videla sem notranje priobčevanje med tremi osebami, kakor sem jih videla prvič; vendar sem bogateje spoznala večno rojevanje Besede.« Marija čuti posebno pripadnost Besedi, ki jo povzdigne v dostojanstvo neveste in jo privzame v znotrajtrinitarično življenje. Marija opisuje: »Ko je sveta Beseda delovala v meni, sta Oče in Sveti Duh gledala njeno delovanje, in vendar to ni oviralo enote, zakaj enoto in različnost dojemamo brez pomešavanja, in vse to na nedopovedljiv način, kajti vsaka izmed oseb je svobodna v svojem delovanju« (nav. Oury, n. d., 98).

Tudi tretje razodetje je napravilo na Marijo velik vtis: »V trenutku je pogled na Presveto Trojico razsvetlil moj um, in ta mi je vnovič dala spoznati svojo veličino, potem se je vse to Božje veličastvo iz zelo velike ljubezni združilo z mojo dušo in se ji dalo v obilju, ki ga ne bom znala nikoli opisati. Kakor sem ob prejšnjih priložnostih čutila, da mi dušo ugrablja oseba Besede, so me zdaj potegnile vase vse tri osebe Presvete Trojice, tako da sem se videla enako v eni kakor

tudi v drugih dveh. Bolje povedano, videla sem se hkrati v Enosti in v Trojici« (nav. Oury, n. d., 100). Sporočilo vseh videnj Marije od Učlovečenja moremo povzeti z že znanimi besedami: »Bog je ljubezen.«

Čeprav so Poročila o razodetjih časovno nekoliko oddaljena in jih skuša preprosta redovnica podati v izrazih, ki jih je uporabljala Cerkev, takoj čutimo, da to ni »papirnato« govorenje, ampak da so blede izrazi neizraznega doživetja. Prav to daje Marijinemu pričevanju neprecenljivo vrednost, saj ne govori o Sveti Trojici »od zunaj«, ampak kakor »potopljena« v njeno skrivnostno življenje.

4. Bogastvo življenja v Sveti Trojici

Človek je vedno čutil potrebo, da bi tvegala pripoved o najglobljem življenju razodetega Boga. To hrepenenje po tem, da bi prešli od »razodetega Boga« do »skritega Boga«, od zgodovine razodetja do nerazpoznavnih Božjih globin, se naslanja na samo zgradbo »skrivnosti«, ki jo vera sporoča in slavi: v svetopisemskem pavlovskem pomenu je skrivnost odrešenijski načrt, ki ga živi Bog uresničuje v času ljudi, »skozi vekove skrit«, toda razodet v Kristusu, »upanju slave« (prim. Kol 1,26 s.). Skrivnost je Božja beseda, ki postane navzoča med ljudmi v besedah in dogodkih zgodovine odrešenja, pri čemer pa ne postane razodeti Bog nič manj skrivnost.

Začeni z velikonočnim dogodkom, najvišjim razodetjem skrivnosti, se bomo drznili lotiti pripovedovanja o življenju Treh, ki so med seboj nerazvezljivo zedinjeni, da bi nato občudovali v enoti dogodka samega trinitarično enoto Boga, ki je v sebi različen, in sicer kot Oče, Sin in Sveti Duh. Rihard od sv. Viktorja odkrije »zahtevo« po troosebnem Bogu v Božji nesebični ljubezni: »Vsaka od Božjih oseb je tako velikodušna, da noče nobenega zaklada, nobenega veselja ljubosumno varovati zase. In ker je Bog tako vsemogočen, da mu ni nič nemogoče, tako svet, da mu ni nič težko, moremo iz tega izvajati, da je trojstvo Božjih oseb vsekakor potrebno« (Rihard od sv. Viktorja, De Trinitate 3, XIV).

4.1. Oče v življenju Svete Trojice

Oznanilo o Očetu stopa pred človeka kot »blagovest« samo v luči troosebnega Boga, v katerem pride do izraza izvornost in zastonjskost ter svobodna velikodušnost Očetove ljubezni v njeni različnosti in enoti s Sinom ter Svetim Duhom. Zunaj trinitarične vere je vsemogočni Bog Oče lahko absolutni monarh, mogočnež, ki ne pozna priziva, tisti drugi, ki povzročata človekovo trpljenje in neizogibno omejenost njegovega položaja. V premišljevanju trinitarične skrivnosti se Oče izkaže kot praprvozna ljubezen, svobodna in osvobajajoča; On je vedno prvi v ljubezni, ker se nikdar ne utruja s prevzemanjem pobude za ljubezen, tudi za ceno nevhvaležnosti in nezvestobe njegove stvari. Zato velja: »Ali razumemo Boga kot Očeta v troedinosti Boga ali pa ga ne moremo razumeti kot Očeta« (Moltmann, Trinität, 180). Zato se k njemu, viru in cilju vsake ljubezni, ljubezni v svobodi, dviga zahvala njegovega ljudstva: ko se liturgična molitev obrača na Očeta po Sinu v Duhu, tedaj čudovito izraža vero v čisto izvornost Očetove ljubezni, iz katere izhaja »vsak dober dar« (Jn 1,13) in h kateri se po pravici dviga »hvala njegovemu veličastvu« (Ef 1,12).

4.1.1. Velikonočna pripoved

Tega Očeta pa moremo prepoznati samo po Sinu. Kdor pozna Sina, pozna tudi Očeta (prim. Jn 8,19). On je tudi pot, ki vodi k Očetu: »Nihče ne pride k Očetu razen po meni« (Jn 14,6). Tako je Jezusovo govorenje o Bogu edina pot do spoznanja Očeta, pa tudi do spoznanja Sina, saj ga samo po razodetju Očeta prepoznamo kot Sina (prim. Mt 11,27). Janez (Jn 3,16) in Pavel (Rim 5,5 s.), sta povzela Jezusovo življenje in poslanstvo v trditev, da je On (Jezus) tisti, ki je izrazil in udeležil Božjo ljubezen do sveta, ter da je ta ljubezen po njem vedno na razpolago vsem ljudem.

Zato: kdor vidi Sina, vidi Očeta (prim. Jn 14,9). Najvišje razodetje Očeta pa je prav velikonočni dogodek.

Tako velikonočni dogodek razodeva Boga Očeta. Oče je tisti, ki je izročil Sina iz ljubezni do sveta (prim. Jn 3,16; Rim 8,32; izrazi »božjega pasiva«, kot Mr 9,31 itd.); on je tisti, ki je obudil Sina in dal njemu in prek njega ločenim in oddaljenim grešnikom Duha sprave in življenja (prim. Apd 2,24; prim. tudi Rim 1,4; 5,8; Ef 2,4–6; Kol 2,13; itd). Sploh ima Oče pobudo v celotnem Nazarečanovem življenju. Oče ga pošilja (o Sinovem poslanju prim. Lk 4,17–21; Jn 7,28 s.; 8, 29–42; Apd 3,20; Rim 8,3; Gal 4,4; 1 Jn 4,9.10.14; itd.); k njemu se Jezus venomer obrača z zgoščenim in nezaslišanim izrazom »Aba« (prim. Mr 14,36; Rim 8,15; Gal 4,6), ki je prisoten vsakokrat (170-krat pri sinoptikih), ko nagovarja Boga z nazivom Oče; z njim (tudi s tem, ko razlikuje svojega Očeta in našega Očeta: prim. Mt 6 in 7, kjer se »moj Oče« ponovi 5-krat, »vaš Oče« 7-krat), Nazarečan pokaže, da ima neskončno in izključujoče zaupanje v Očeta: »Nihče ne pozna Sina kakor le Oče, in nihče ne pozna Očeta kakor le Sin, in komur hoče Sin razodeti« (Mt 11,27; prim. Jn 10,15). Med Jezusom in Očetom je odnos medsebojne pripadnosti (»Kar je moje, je tvoje ...«: Jn 17,10); medsebojnega prebivanja (»Oče je v meni in jaz v Očetu«: Jn 10,38; prim. 17,21); najgloblje povezave (»Oče je z menoj«: Jn 16,23, »Ničesar ne naredim sam, ampak kot me je naučil Oče, tako jaz govorim. Tisti, ki me je poslal, je z menoj in me ni zapustil, kajti jaz delam vedno to, kar je njemu všeč«: Jn 8,31); popolne enote: »Jaz in Oče sva eno« (Jn 10,30). Ta nedoumljiva enota se kaže »sub contrario« v vzkliku neizmerne bolečine na križu: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« (Mr 15,34; Mt 27,46). Bolečina zaradi ločitve razkriva silnost povezanosti! »Oče ljubi Sina« (Jn 5,20): Jezus je »ljubljeni Sin, nad katerim je Oče vesel« (Mr 1,11; Mt 3,17; Lk 3,22; prim. Mr 9,7 in vzp.; Mt 12,18; Mr 12,16; Lk 20,13), edini Sin (Jn 1,14.18; 3,16–18), ki ga Oče ljubi (prim. Jn 15,9; 17,23), ki ostane v Očetovi ljubezni (prim. Jn 15,10), ljubi Očeta in dela, kar mu je Oče naročil (Jn 14,31).

Oče je torej tisti, ki ljubi Sina, ljubi pa tudi nas, in sicer do take mere, da *izroči* v smrt ljubljenega Sina: »Bog je namreč svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor veruje vanj, ne pogubil, ampak bi imel večno življenje« (Jn 3,16); »On ni prizanesel lastnemu Sinu, temveč ga je dal za nas vse« (Rim 8,32); norost Božje ljubezni (prim. 1 Kor 1,18–25)! Tukaj je Oče Bog: v novi zavezi Bog označuje Očeta v skoraj vseh primerih. »Nikjer ne najdemo nobenega besedila, v katerem bi se 'ho theós' moral z vso razvidnostjo nanašati na troedinega Boga, kolikor je v svoji celoti v trojstvu oseb. Je pa pretežno število besedil, ki ob izrazu 'ho theós' mislijo na Očeta kot osebo Trojice« (prim. Rahner, *Theós nel Nuovo Testamento*, v: Saggi Teologici, Roma 1965, 577). Tisti, ki ga Jezus moli, je Bog Izraelov, njegov Oče. Kot Bog je Oče; in Oče je tisti, ki ljubi Sina in nas. »Bog je ljubezen«: do tega spoznanja je prišel Janez in ga povzel v svojem prvem pismu na podlagi premišljevanja o zgodovini trinitarične ljubezni, ki je velikonočna zgodovina. »Kdor ne ljubi, ni spoznal Boga, kajti Bog je ljubezen. V tem se je razodela Božja ljubezen do nas: Bog je poslal svojega edinorojenega Sina na svet, zato da bi mi imeli življenje zanj. V tem je ljubezen: nismo bili mi tisti, ki smo ljubili Boga, ampak je bil on tisti, ki je ljubil nas in je poslal svojega Sina kot spravno žrtev za naše grehe ... Mi smo spoznali in verovali v ljubezen, ki jo ima Bog do nas. Bog je ljubezen, zato tisti, ki živi v ljubezni, živi v Bogu in Bog živi v njem« (1 Jn 4,8–10.16). Resnica »Bog je ljubezen« je z besedami izražena resnica; in da ne bi ostala zgolj to, jo moramo tudi živeti in meditirati. Jünger pravi, da mora teologija razglablјati o tej resnici ter jo izpostavljati, če noče zgrešiti svojega poslanstva. Na podlagi tega poglobljenega razumevanja misterija more apostol Pavel voščiti kristjanom v Korintu, nanašajoč se verjetno na liturgično navado nastajajoče Cerkve: »Milost Gospoda Jezusa Kristusa in ljubezen Boga in občestvo Svetega Duha z vami vsemi!« (2 Kor 13,13). Na Očetovi ljubezni temelji upanje kristjanov: »Upanje pa ne osramoti, ker je *Božja ljubezen* izlita v naša srca po Svetem Duhu, ki nam je bil dan« (Rim 5,5; prim. 1 Jn 3,1).

4.1.2. Bog Oče je ljubezen

Ko so učenci gledali Kristusa, so spoznali, da je Bog Oče, ki ljubi. Bolj ko vse drugo je ta Oče skrivnost ljubezni. Ljubi, ker je, ljubi z vso očetovsko ljubeznijo; in Jezus živi v stalni zavesti, da ga Oče ljubi: »Oče me ljubi« (Jn 10,17; prim. 3,35; 15,9; 17,24.26) (prim. Durrwell, *Le Père*, 160–163;

Lah, *Bog Oče*). Zato trditev »Bog Oče je ljubezen« izraža že poglobljanje v skrivnosti »Božje globine«. Iz nekaterih starozaveznih, predvsem pa novozaveznih dogodkov in opisov Božje ljubezni moremo ugotoviti, da more *tako* ljubiti samo Bog. Od zgodovine tistega, ki je ljubil Sina Jezusa in nas v njem, je omogočen prehod k večni zgodovini njegove ljubezni. Ojkonomija ponovno kaže na zakritost skrivnosti: velikonočni dogodek je šifra, izčrpna spominska oživitvev Božjega življenja, ki je razodeta (a ne razrešena) v zgodovini križa in vstajenja kot zgodovina trinitarične ljubezni

Izhajajoč iz dejstva, da v ojkonomiji Očetu vedno pripada pobuda ljubezni, smo ugotovili, da je Očetova ljubezen pravi vir, pravrelec: *Oče je začetek, izvir Božjega življenja*: »Izpovedujemo, da Oče ni ne rojen ne ustvarjen, ampak je neustvarjen. On sam namreč, od ki ga Sin prejema rojstvo in Sveti Duh izhajanje, nima v nikomer izvora. On je torej studenec in izvor vsega božanstva« (DS 525). Oče je nerojen, »ageneton« (Origen, *In Joan. II 10,75*: PG 14,128): za Kapadočane je »biti nerojen, ne imeti izvora« značilna lastnost Očeta. »Poznamo samo enega nerojenega in samo eden je začetek vseh stvari: Oče našega Gospoda Jezusa Kristusa« (Bazilij, *Epist. 128,3*: PG 32,549; *Adv. Eunom. I 15*: PG 29,545; Gregor Nacijanški, *Or. 25,16*: PG 35,1221 itd).

Avguštin imenuje Očeta »totius Trinitatis principium« (*De Trinitate 4, 20, 29*). Tomaž Akvinski vidi v *nerojnosti* dejstvo, ki je lastno Očetu (*S.th. I q. 32 a. 3c*), in »kolikor je Oče tisti, od ki ga kdo drug izhaja«, trdi, »da je Oče počelo« (prav tam, *q.33 a.1*).

To bogato izražanje verskega izročila vsebuje neomejeno svobodo in zastonjskost Očetove ljubezni: »Samo on more izzvati, sprožiti dogodek ljubezni, ker more samo on *začeti* ljubiti, ne da bi bil prisiljen ali pogojen ali bi imel od zunaj povod, on od vekomaj ljubi in bo vedno ljubil« (Jüngel, *Dio*, 426). Svoji zvestobi v ljubezni se ne bo nikdar izneveril (prim. Ps 89,34; prim. tudi témo Božje zvestobe v Rim 3,3; 1 Kor 1,9; 10,13; 2 Kor 1,18; 1 Tes 5,24; 2 Tes 3,3; itd.). *Njegova ljubezen ne potrebuje prav nobene zunanje spodbude: zato moremo govoriti o absolutni »spontanosti«, »izvirnosti«, »suverenosti«, neizčrpni »ustvarjalnosti« Božje ljubezni. Oče je torej večni pravi vir ljubezni, tisti, ki ljubi v popolni svobodi, od zmerom in za zmerom svoboden v ljubezni, večni Ljubitelj v najčistejši zastonjskosti ljubezni.*

4.1.3. Sinov Oče

Očetovstvo je v tesni povezavi s podarjanjem življenja. Ko to lastnost (vsekakor analogno) pripisujemo Bogu, govorimo o tistem zastonjskem prekipevanju ljubečega življenja, ki naredi, da je Bog Roditelj, Oče večnega Sina: njegova ljubezen ni egoistična ljubezen do samega sebe, ujetost in ujetništvo jaza; njegova ljubezen je ustvarjalna, izvorna, rodovitna. S tem da Bog ljubi, je v njem razlikovanje, različnost: je ljubitelj in ljubljeni, po besedah krščanske vere Oče in Sin, v neprekosljivi bistveni enoti ljubezni, v neodpravljeni različnosti Tistega, ki rojeva, ko ljubi, in Tistega, ki je v ljubezni rojevan. Očetovstvo je lastnost Očetove ljubezni, na podlagi katere je Oče »počelo brez počela«: »Oče, neizrekljiva podstat, na nedoumljiv način rojeva Sina v njegovi substanci«. In vendar ne rojeva nič drugega, kakor je to, kar je on sam: »Bog (je rodil) Boga, in luč (je rodila) luč. Od njega je tudi vsako očetovstvo v nebesih in na zemlji (Ef 3,15)« (DS 525). To, po čemer se oseba Očeta razlikuje od drugih dveh oseb v Bogu, je očetovstvo. Bog je Oče: Bog je izvorna in porajajoča ljubezen od večnosti njegove biti, nerojena in porajajoča ljubezen, neskončna rodovitnost nesebične in večne ljubezni. V tem razlikovanju Očeta in Sina v večni ljubezni moremo dojeti velikodušnost prave ljubezni, ki se izraža v njenem izhodu iz sebe, da se tako usmeri k drugemu in se vrača nazaj k sebi tako, da ustvarja občestvo ljubezni. Bog se razloči od sebe, da bi bil v drugem, ki ga ljubi, in se povrne k sebi: to večno »oddaljevanje« ljubezni, to večno razkrivanje izvorne ljubezni, ki daje vso večnost prostor rojevani ljubezni, je večna »kenoza« ljubezni, katere »megleno« (prim. 1 Kor 13,12) znamenje je trinitarična izročitev na križu. Je skrivnost suvereno svobodnega in brezčasnega izvora Sina iz Očeta, večnega rojevanja, ki razodeva prekipevajočo velikodušnost praprvočne ljubezni, tisto suvereno ponižnost, ki izhaja iz prepolnega bogastva ljubezni, ki je »ukoreninjena v največje globine božanstva« (Mojster Eckhart). Hans Urs von Balthasar utemeljuje vse Božje 'sestopi' v tisti poslednji 'kenozi', katere predpostavka je 'nesebičnost' oseb (kot čistih odnosov) v notranjetrinitaričnem življenju ljubezni (prim. Balthasar, *Teologija tridnevja*, 41).

4.1.4. Oče in Sveti Duh

Ta vzvišena in hkrati ponižna velikodušnost prapočela je tudi na začetku gibanja večne ljubezni, ki tako rekoč prekipeva »onstran« Sina: ljubiti je preseganje drugega, ne da bi ga manj ljubili, ampak da bi ga v polnosti ljubili. Tako je Očetova ljubezen, ki je izvor ljubljenega, Sina, tudi izvor tretjega v ljubezni: Duha. *Oče, ki rodi Sina, »dahne« Svetega Duha. To nadaljnje razlikovanje ljubezni so razlagali verujoči, ki so razmišljali o teh stvareh, ali kot dejansko vez ljubezni (vinculum amoris), ki je sprejeta in dana, različna od Očeta, kolikor je prejeta od Sina, in od Sina, kolikor je darovana od Očeta; ali kot skupno veselje v ljubezni do Očetovega in Sinovega prijatelja (condilectus), kar označuje suvereno odprtost in rodovitnost njune ljubezni.* V prvem primeru je poudarjena enota Ljubitelja in Ljubljenega, Sveti Duh pa je kot nekakšna osebna vez njunega medsebojnega občestva, ki je večje od vsake različnosti, čeprav jo zahteva resnična ljubezen. V drugem primeru se razkriva odprtost medsebojne ljubezni Očeta in Sina, in Sveti Duh se izkazuje kot osebni dar njune neskončne darežljivosti, osebni prostor, v katerem se Sveta Trojica razdaja in sprejema. Oče, večni ljubitelj, je izvir Duha kot zedinjevalne ljubezni kakor tudi odprte in sprejemajoče ljubezni. Kot zedinjevalna ljubezen, ki je izvor in cilj trinitarnega življenja, dahne Oče Duha edinosti; kot odprte in sprejemljive ljubezni, ki je izvir vsakega daru v ljubezni, dahne Oče Duha kot dar. *Aktivno dahnjenje* Očeta pričuje tako o zedinjevalni moči izvorne in večne ljubezni kakor o neskončni odprtosti velikodušne Očetove ljubezni. Na ta vidik se navezuje »očetovstvo« Boga v odnosu do vsega ustvarjenega (prim. Ef 3,15), njegovo gospostvo v nebesih in na zemlji, ki je povezano s stvariteljskim dejem. To izpovedujejo besede »verujem v Boga Očeta vsemogočnega stvarnika in gospoda nebes in zemlje«, s katerimi se začenjajo veroizvedbi (prim. DS 150. O ideji o Očetu pantokratorju prim. Irenej, *Adv. Haer. I, 10,1*; PG 7,549).

Po Sinu je Oče v Duhu izvir vseh stvari: »vidnih in nevidnih«: od enega večnega izvira, začetka brez začetka, se pretaka ne samo večno življenje ljubezni treh, ampak po stvariteljskem dejanju tudi obstoj časa, sveta in njegova zgodovina. Stvarstvu se Očetova ljubezen predstavi z istim znamenjem čistega izvira, popolne svobode in zastojnosti, prepolne velikodušnosti, znamenjem, ki je značilno za njegovo Božje življenje: Bog stvarnik ne potrebuje nobene prisile, nič ga od zunaj ne more siliti, da ustvarja. V popolni svobodi ljubezni je Oče vsega in vseh.

4.1.5. Materinski Oče

»Ko govorica vere označuje Boga z imenom 'Oče', nakazuje predvsem dva vidika: da je Bog prvi izvor vsega in transcendentna avtoriteta, in da je hkrati dobrota in ljubeča skrbnost za vse svoje otroke. To očetovsko nežnost Boga je mogoče izraziti tudi s podobo materinstva, ki naznačuje intimnost med Bogom in njegovo stvarjo« (KKC 239). Vendar pa poimenovanje Boga kot Očeta ne izhaja iz kakega spolno obarvanega izrazoslovja. Če torej izraz 'Oče' pravilno razumevamo, vključuje tudi materinske razsežnosti (→ Sveti Duh 7.8). Zato smemo govoriti o materinskem Očetu in o očetovski Materi. (O vprašanju »materinstva« Boga, ki se dandanes vztrajno postavlja na dnevni red, ne nazadnje kot »reakcija na prevlado moškega elementa« prim. Congar, *Credo*, III, 161–171 [»O materinstvu v Bogu in o ženskosti Svetega Duha«]; Moltmann, »Il Padre materno«, v: *Concilium* 3 [1981], 87–95; Boff, *Trinità e società*, 213–215; isti, *Il volto materno di Dio*, Brescia 1981; A. Amato, *Paternità - maternità di Dio. Problemi e prospettive*, v: A. Amato, *Trinità in contesto*, 273–296; Lah, *Bog Oče*, 102–106).

V mnogih svetopisemskih tekstih moremo odkriti materinsko zadržanje Boga. Tudi cerkveni očetje se dobro zavedajo, da imena Oče, Sin in Sveti Duh ne izčrpajo popolnoma neizčrpnega misterija Boga. Klemen Aleksandrijski trdi, da je Bog v svoji skrivnostni božanskosti Oče. Toda njegova nežna naklonjenost do nas ga nagiba, da je tudi Mati. Prav tako nekateri uradni dokumenti govorijo o rojstvu Sina iz Očetovega naročja (»Naša vera je: Sin ni bil rojen iz nič ali iz kakega drugega bistva, ampak iz naročja Očetovega, to je iz njegovega bistva,« DS 526; S 268). Šele z uporabo očetovskih in materinskih podob iz vsakdanjega življenja moremo izraziti vse bogastvo Božjega očetovstva. V Bogu so očetovske in materinske lastnosti uresničene v vsej polnosti.

Skozi celotno odrešenjsko zgodovino (v njenem začetku, navzočnosti in njeni končni dopolnitvi) razodeva trinitarni Bog obraz, ki mu lahko rečemo, da je materinski: njegova tenkočutna in skrbna ljubezen nas spominja na »čutenje« matere. Sveto pismo govori z izrazi materinske ljubezni o Bogu (rahem, rahamin – materino naročje, notranja srčna ljubezen): »Sion pa je rekel:

'Gospod me je zapustil, Vsemogočni je name pozabil'. Ali pozabi žena na svojega dojenčka, da bi se ne usmilila sina svojega telesa? In ko bi ga tudi ona pozabila: jaz te ne pozabim« (Iz 49,14–15). »Kakor dečka, ki ga tolaži njegova mati, tako vas bom jaz tolašil« (Iz 66,13). »Ali je Efraim moj dragi sin, ali otrok-ljubljenček? ... Zato zanj bije moje srce; moram se ga usmiliti« (Jer 31,20; prim. tudi Oz 11,1–4.8). Ta besedila (in še mnoga druga) govorijo o Izraelovem Bogu, v katerem prepozna velikonočna vera Očeta našega Gospoda Jezusa Kristusa, in ki ga v luči križa Vstalega imenuje ljubezen (prim. 1 Jn 4,8.16). Iz Očeta prehaja materinska ljubezen tudi na Sina, v katerem je stvarstvo privzeto in postane sprejemljivost ljubezni, in na Svetega Duha, ki ga ime, ki je v hebrejščini ženskega spola (ruah), kakor da hoče izraziti materinsko ljubezen, ki podarja življenje in odpira človeško bitje za življenje. Tako Simon iz Mezopotamije imenuje Svetega Duha »naša nebeška Mati«. To Božje materinstvo se odraža v ustvarjenem bitju, ki se je bolj kakor katero drugo odprlo za sprejem Očeta, se prepustilo obsenčenju Svetega Duha vse do spočetja Božjega Sina v sebi, Božjega Sina, ki je postal »meso«, do podaritve tega Sina svetu: to je Marija – mati in devica. Njeno deviško materinstvo je zgodovinski in konkretni kraj zaveze med Sveto Trojico in časom, v katerem odseva neskončna rahločutnost Božje ljubezni do ljudi; v Marijinem časovnem materinstvu nam je priobčeno večno materinstvo ljubezni (→ Marija v skrivnosti Kristusa in Cerkve 4.1).

Ena od temeljnih značilnosti Boga razodetja je usmiljenje (prim. 2 Mz 33,19; 34,6–7). To usmiljenje je prikazano v podobi materinskega naročja (rahamim) (okrožnica Janeza Pavla II. Dives in misericordia ima v 4. točki veliko svetopisemskih tekstov, ki zadevajo ta materinski vidik Boga. Prim. op. 52). Iz najgloblje in najprvotnejše povezanosti ali kar enote, ki veže mater in otroka, se rodi posebno razmerje do njega, čisto posebna ljubezen. O tej ljubezni lahko rečemo, da je povsem zastonjska, da ni sad zaslužnja in da s tega vidika sestavlja notranjo potrebo: je zahteva srca. Tudi v očetu izgubljenega sina odkrijemo tisto bogastvo čustvovanja, ki predpostavlja tudi materinske razsežnosti (prim. Lk 15,20). Jezus je razodel obraz Boga Očeta, ki je »zelo sočuten in usmiljen« (Jak 5,11). Usmiljenje je velika popolnost materinskega Očeta, ki ga naj, kakor nas vabi Jezus, posnemamo: »Bodite usmiljeni, kakor je tudi vaš Oče usmiljen« (Lk 6,36). Z eno besedo, reči smemo, da pri opisu nebeškega Očeta ne zadostujejo zgolj značilnosti zemeljskega očeta. Pridružiti jim moramo tudi bogate značilnosti matere. Boff zatrjuje: »Jezusov Oče je samo tisti, ki je obenem tudi Mati. V njem sta združeni silna moč očetovske ljubezni in nežnost materinske ljubezni« (Boff, Trinità e società, 215).

Pomembnejše kakor opozarjanje na Božje materinske lastnosti je za našo temo ponovno odkritje podobe modrosti v stari zavezi (prim. E. Moltmann-Wendel, *Das Land, wo Milch und Honig fließt*, Gütersloh 1985, 97–109). *Modrost* ni neki androgen (moško-ženski) pojav, ampak nosi povsem ženske poteze. Pri stvarjenju sodeluje kot nekakšna druga Božja oseba: »Tedaj sem bila pri njem kot stavbenica, se veselila dan na dan, se igrala pred njim ves čas« (Prg 8,30). Modrost je opisana kot Božja hči, kot njegova spremljevalka; starozavezni modrostni pisatelji jo imenujejo sestra, žena, mati, nevesta in učiteljica. Ona vodi na nova pota, je oznanjevalka in ustvarjalka vseh stvari. Modrost vabi ljudi k sebi na gostijo ter rada prebiva med njimi. Modrost nudi življenje, mir, spoznanje in rešenje vsem, ki jo iščejo ter napravlja iz njih Božje prijatelje. Zopet je modrost tista, ki jo ljudje iščejo in ljubijo, pa tudi zavržejo. Kdor jo zavrže, škodi samemu sebi, kdor jo sovraži, ljubi smrt (prim. Prg 8,36). Kdor jo sprejme in hodi za njo, pa je obvarovan vseh preizkušenj. Elizabeth Moltmann-Wendel spominja še na eno obliko ženske in materinske navzočnosti Boga v svetu, o kateri govori predvsem rabinska mistika, to je »šekinah«, Božje ponižanje (Selbsterniedrigung), k svetu obrnjen obraz Boga, ki spremlja izraelsko ljudstvo v izgnanstvo, Jahve, ki je zapustil svojo vzvišenost in upravičen srd nad nezvestim ljudstvom in se sklonil k njemu v nedoumljivem usmiljenju. Zgodovina sveta in stvarstvo samo naj bi bilo tako rezultat cele vrste Božjih ponižanj.

Evangelikanska teologinja tudi opozarja na čisto poseben odnos, ki ga ima Jezus do Očeta. Jezus, ki nas je naučil molitev očenaš, nagovarja Boga z izrazom Aba in ne Oče v patriarhalnem pomenu. O izrazu Aba pravi Jeremias tako-le: »Za judovsko občutje bi bilo nedopustno in zato tudi nepojmljivo nagovarjati Boga s tem domačnostnim izrazom. Zato je bilo za Jude nekaj novega in nezaslišanega, da je Jezus tvegala ta korak. To pomeni, da je govoril z Bogom tako

preprosto, prisrčno in zaupno, kot govori otrok s svojim ljubljnim očetom« (Jeremias, *Abba*, Göttingen 1964, 63). Aba je torej intimna beseda, ki pomeni upor proti vsakršni izrecno patriarhalni strukturi. Reči smemo, da nudijo svetopisemske Božje podobe veliko več možnosti za govorjenje in razmišljanje o »materinskem Bogu« in o »ženskih lastnostih« Boga, kot si navadno predstavljamo. To pa iz enega razloga, ker Bog vse te lastnosti in razsežnosti neskončno presega in jih hkrati povzema. Največkrat pa so te razsežnosti »zaživele« v ljudski pobožnosti.

4.2. Sin v življenju Svete Trojice

4.2.1. Velikonočna pripoved

Povelikonočno apostolsko oznanjevanje, ki razglša Jezusa kot Božjega Sina, ni rezultat poznega razvoja v prvotni Cerkvi; to oznanjevanje je marveč prisotno že v jedru najstarejših obrazcev kerigme, izpovedi vere ali slavospevov (prim. Rim 1,3 s.; Flp 2,6 s.) (→ Odrešenik Jezus Kristus 1.2.1). Sv. Pavel gre tako daleč, da povzema celoto svojega oznanjevanja v izraz »božji evangelij o njegovem Sinu« (prim. Rim 1,1.3.9; 2 Kor 1,19; Gal 1,16). V tem oziru so posebno značilni tudi »obrazci poslanja«: »Bog je poslal svojega Sina« (Rim 8,3; Gal 4,4). Jezusovo Božje sinovstvo je torej v središču apostolskega oznanjevanja. To je mogoče razumeti kot razvitje, ki je v luči križa in vstajenja napravilo za nekaj izrečnega tisto, kar je bilo vključeno v Jezusovem odnosu do njegovega »Aba« (prim. MTK, Kristološka vprašanja, 9).

Velikonočni dogodek torej razodeva Boga Sina (prim. Scheffczyk, *Auferstehung*, Einsiedeln 1976, 77–168; Nadrah, *Odrešenik Jezus Kristus*, 138–139; 161–164; Turnšek, *Najdragocenejše*, Ljubljana 1999, 110–142; M. - J. Nicolas, *Théologie de la résurrection*, Paris 1982, 65–187). Sin je tisti, ki se je izročil v smrt iz ljubezni do grešnikov zaradi pokorščine Očetu (Gal 2,20; Ef 5,2; 5,25 itd). On je tisti, ki je vstal (Mr 16,6; Mt 27,64; 28,67; Lk 24,34; 1 Tes 4,14 itd.) in se izkazal živega (prim. Apd 1,3) ter razlil na vse človeštvo Duha, ki ga je bil sam prejel od Očeta (Apd 2,32 s.; Jn 14,16; 15,26 itd.)

Aktivno bivanje Sina pa je vedno vzeto v odnosu do izvirnega Očetovega prvenstva; njegova je eksistenca, ki jo je sprejel in živel, tako da je izpolnjeval Božjo voljo: »Glej prihajam, da izpolnim, o Bog, tvojo voljo« (Heb 10,9; navedek Ps 40,9): »Moja jed je, da izpolnjujem voljo tistega, ki me je poslal, in dovršim njegovo delo« (Jn 4,34; prim. 8,29; 15,10; itd.). Sin ne živi zase, ampak za Očeta in za ljudi, pripravlja pot Božjemu kraljestvu, za katero daruje vse svoje življenje (pomislimo, kako pogosto se motiv Božjega kraljestva ponavlja pri sinoptikih: 119 krat): »Jezus se je napotil v Galilejo, tam je oznanjal Božji evangelij in govoril: 'Čas se je dopolnil in Božje kraljestvo je blizu. Spreobrnite se in verujte evangeliju'« (Mr 1,14 s.). Evangelij je temeljna Nazarečanova odločitev, »vzrok« njegovega bivanja in smrti. Neposredni, nenehni in neponovljivi odnos do Očeta, sinovska, enkratna in izključujoča zavest, ki jo na poseben način razodeva izraz »Aba«, označujeta vse njegovo bivanje do poslednje ure na križu: »Aba! Oče, vse ti je mogoče! Daj, da gre ta kelih mimo mene, vendar ne, kakor jaz hočem, ampak kakor ti« (Mr 14,36); »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« (Mr 15, 34; Mt 27,46); »Oče, v tvoje roke izročam svojo dušo« (Lk 23,46). Jezus je bival za Očeta, je umrl iz pokorščine do njega in iz ljubezni do tistih, ki so bili oddaljeni, prekleti in ločeni od Boga; ter je vstal in sprejel Očetov dar, ki ga je potem razlil na vse ljudi. Poslušnost njemu, ki »je večji od mene« (Jn 14,28), razodeva skrivnost njegovega življenja, tako da je ena izmed najstarejših krščanskih teologij »kristologija pokornega preroka«. Ta popolna naravnost na Očeta in to popolno občestvo z njim pa nista preprečila, da ne bi bil to, kar je bil, da se je celo predstavil z oblastjo in »zahtevo«, ki so se jima sodobniki čudili in se nad njima pohujševali. Odvisnost od Očeta ga je napravila svobodnega in osvobajajočega.

Prav na temelju tega edinstvenega in izključnega Jezusovega odnosa do Boga je porajajoča se skupnost pogosto ponovno odkrivala v velikonočni luči življenje in delo Nazarečana; in na podlagi teh spoznanj je uporabljala nazive, ki jih je sam Jezus previdno uporabljal ali se jih celo izogibal zaradi dvoumnosti, ki bi jo lahko imeli v času pred velikonočnimi dogodki. Medtem ko

se rad naziva za Sina človekovega, naziv, ki v Dan 7,13 in v apokaliptični literaturi med obema zavezama (prim. *Henoh etiopski* 37–41) kaže na bitje, ki je že živelo v nebesih in je v božjem stanju, rešitelj v poslednjih časih, se izogiba nazivu Mesija, ker je poln političnega, apokaliptičnega in legalističnega pomena, pa tudi nazivu Sin Božji, ki je bil v judovstvu enakovreden navadnemu pojmu »pravični človek«. V luči velikonočnega dogodka je nato porajajoča se Cerkev lahko uporabila te nazive, prepolne že novega in polnega pomena, in opustila tiste (npr. Sin človekov), ki so bolj omejeni na razumevanje samo judovskih krogov. Tako govori o Jezusu kot Gospodu, kar je izraz, ki ga grška septuaginta uporablja za *Adonai* in je značilen za izraelskega Boga (pomislimo na sklep himne Flp 2,6–11: »in da vsak jezik izpove, da je Jezus Kristus Gospod«; Pavel uporablja ta naziv najmanj 85-krat v svojih pismih, Apd 16-krat, drugo Petrovo pismo 8-krat). *Kristus* je ime, ki hkrati govori o teološki in rešiteljski lastnosti tistega, ki ga je Bog obudil, da je namreč enak Očetu in naš odrešenik (prim. Mr 1,1; Mt 1,1; Lk 2,11; Jn 20,31; Apd 2,36; 1 Tes 1,1 s.). *Sin, Božji Sin*, je izraz, ki najzvesteje poimenuje sinovsko izkustvo Nazarečana, ki izhaja iz *Aba*, in njegovo velikonočno bivanje kot živečega iz Očetovega življenja kot darovalca prav tega življenja.

Jezusa tudi imenujemo *Besedo, Logos, Verbum* (→ Odrešenik Jezus Kristus 3.4.1.5), izraz, ki označuje eshatološko polnost razodetja in Božjega oznanila, polnost, ki je postala navzoča v osebi in v odrešilnem delovanju od mrtvih vstalega Jezusa (tako je »Božja Beseda« v Kol 1,25–27 »skrivnost«, »Kristus v vas, upanje na slavo«); v Apd 19,13 je »Božja Beseda« eshatološki sodnik; v uvodu četrtega evangelija Božja Beseda obstaja že prej in je stvarnik, ki postane meso kot Beseda odrešenja, življenja in luči za ljudi: Jn 1,1–14; in 1 Jn 1,1–3. Že prej obstajajoča Beseda življenja je postala vidna in dosegljiva za nas. Jezusa so kasneje imenovali Očetovo podobo, izraz, ki označuje predčasnost, preeksistentnost Živečega in njegovo »bivanje« na svetu kot razglašanje nevidnega Boga (prim. 2 Kor 4,4; Kol 1,15 in tudi Heb 1,3: »On je odsvit njegovega veličastva in odseva njegovo bistvo«); Jezus je *Božja moč in Božja modrost*, izrazi, v katerih morda odseva starozavezno posebljanje Božje modrosti (prim. 1 Kor 1,24 in Mdr 7,25 s.; na kar se nanaša tudi Heb 1,3); Jezus je *Bog, beseda*, ki v Novi zavezi navadno označuje Očeta, zakaj Kristus je mišljen v odnosu do ponižne, čisto določene stvarnosti »zemeljskega življenja« (Heb 5,7) in vendar označuje včasih tudi tistega, čigar božji položaj je izražen v mnogih drugih navedbah (prim. Jn 1,1: »Beseda je bila Bog«; 1,18: po eni različici »edinorojeni Bog«; 20,28: »Moj Gospod in moj Bog«, obrazec Tomaževe počastitve, v katerem se že nakazuje češčenje prvega občestva; 1 Jn 5,20: »On je pravi Bog in večno življenje«; Rim 9,5: »po telesni strani Kristus, Bog, ki je nad vsem, blagoslovljen na veke«; Tit 2,13, kjer je govor o veličastvu velikega Boga in našega Gospoda Jezusa Kristusa). Različni nazivi se torej zblížujejo in izpričujejo dvojno razsežnost, teološko in odrešenjsko, v Križanem in Vstalem, ki pa je prisotna že v imenu Jezus, saj pomeni »Bog rešuje« (prim. Lk 1,31–36 v odnosu do skrivnosti Boga, in Mt 1,21 v odnosu do odrešenja grešnikov).

»Apostolsko pridiganje o Kristusovem Božjem sinovstvu prav tako in neločljivo vključuje tudi soteriološki pomen. Kajti Jezusova poslanost, prihod v mesu (Rim 8,3), podvrženost postavi (Gal 4,4), njegovo ponižanje (Flp 2,7) – vse to ima za svoj namen naše dvignjenje: da nas naredi pravične (2 Kor 5,21) in nas obogati (2 Kor 8,9), da naredi iz nas sinove po Duhu (Rim 8,15 s.; Gal 4,5 s.; Heb 2,10). Takšna deležnost Jezusovega Božjega sinovstva, deležnost, ki se uresničuje v živi veri in se izraža zlasti v molitvi kristjanov k Očetu, predpostavlja Jezusovo zavest o samem sebi kot Sinu. Vse apostolsko pridiganje sloni na prepričanju in gotovosti, da je Jezus o sebi vedel, da je Sin, da je tisti, ki ga je poslal Oče. Brez takšne Jezusove zavesti bi bila brez temelja ne le kristologija, temveč tudi celotna soteriologija« (MTK, *Kristološka vprašanja*, 11).

Jezus Kristus namreč hkrati pripada svetu Boga in svetu ljudi, je kraj srečanja in medsebojnega sprejemanja obeh: prav zato se z njim, posebno pri Pavlu, povezuje misel o *milosti*, Božji naklonjenosti v njeni popolni zastojnosti Božje ljubezni, ki prihaja od zgoraj in je usmerjena na vodenje ljudi k višavam, vodenjem s tem, da se povečuje Božje veličastvo: »Blagoslovljen Bog in Oče našega Gospoda Jezusa Kristusa, ki nas je iz nebes v Kristusu blagoslovil z vsakršnim duhovnim blagoslovom. Pred stvarjenjem sveta nas je izvolil v njem, da bi bili pred njegovim obličjem sveti in brezmadežni. V ljubezni nas je vnaprej določil, naj bomo po Jezusu

Kristusu njegovi posinovljeni otroci. Takšen je bil blagohotni sklep Očetove volje, da bi slavili veličastvo njegove milosti, s katero nas je oblagodaril v svojem ljubljenu Sinu« (Ef 1,3–6). Od besede, ki je postala meso, »polne milosti in resnice«, vsi prejemamo »milost za milostjo« (Jn 1,14.16). Po živem izkustvu poveličevanja skrivnosti more zato porajajoča se Cerkev voščiti: »Milost Gospoda Jezusa Kristusa in ljubezen Boga in občestvo svetega Duha (bodi) z vami vsemi!« (2 Kor 13,13).

4.2.2. Ljubljeni Sin

Jezus je Sin Boga samega, ljubljenu Sin, Edinorojeni, je Beseda, Verbum Očeta. Ti nazivi, utemeljeni v velikonočnem dogodku, že silijo zrenje vere od eshatološke polnosti dogodka k »Božjim globinam«. Teologija preeksistence – ki je dozorela zelo zgodaj v krščanskem občestvu, kot potrjujejo kristološki naslovi in besedila o Sinovi poslanosti in poslanstvu – že odpira prehod od zgoščenosti zgodovine razodetja, v čemer je stopila na dan milost Božje ljubezni do nas, na večno zgodovino prav te ljubezni. Kako moremo spoznati ljubljenu Sina v globinah Božjega življenja? Katere lastnosti mu moremo pripisati v večnem »spreminjanju« troosebne ljubezni, začevši z njegovim razodevanjem v času?

Če se opiramo na dejstvo, da je v ojkonomiji Sin vedno v odnosu do Očeta, se moramo tudi zavedati, da Sin, v nasprotju do tistega, ki je prazčetek in prvi izvir, večno ljubeča Ljubezen, izhaja, je rojen in je večno ljubljenu: On je *Sin, Očetova Beseda*. »Izpovedujemo tudi, da je brez začetka pred vsemi časi rojen iz Očetovega bistva, ni pa bil ustvarjen. Kajti nikdar ni bil Oče brez Sina in Sin nikdar brez Očeta. In vendar ni Oče od Sina, kakor je Sin od Očeta. Zakaj ni prejel Oče rojstva, ampak Sin od Očeta. Sin je torej Bog od Očeta, Oče pa je Bog, vendar ne od Sina. On je sicer Oče Sinu, toda ne Bog po Sinu; ta pa je Sin Očeta in Bog po Očetu« (DS 526). Kar označuje Sina, je torej mogoče dojeti v njegovem »rojstvu od drugega«, v *sinovstvu*: če je v Očetu izvir ljubezni in življenja, je v Sina položena sprejemljivost za ljubezen in življenje. V tej zvezi govori sv. Bonaventura o »generare« (rojemanju) s strani Očeta in o »generari« (sprejemanju rojenosti) s strani Sina, kar že od vsega začetka opredeljuje Sina v odnosu do Očeta kot tistega, ki se zahvaljuje za dar življenja in ljubezni. H. U. v. Balthasar govori o evharističnem podarjanju Sina (Krenski, *Passio Caritatis*, 142–145). Sin je čisto sprejetje, večna pokorščina do ljubezni: on je tisti, ki ga Oče »ljubi, preden je svet nastal« (Jn 17,24), v katerem se pretaka Božje življenje v času in v večnosti, življenje, ki izvira iz polnosti Očeta: »Kakor ima namreč Oče življenje v sebi, tako je dal tudi Sinu, da ima življenje v sebi« (Jn 5,26). Večni Ljubitelj se razlikuje od večnega ljubljenu, ki iz njega izhaja zaradi njegove prekipevajoče ljubezni. Sin je oni drugi v ljubezni, tisti, na katerem počiva gibalo neskončne velikodušnosti prazvirne ljubezni. Ta proces, na temelju ki ga v prazvirni ljubezni Živeči (Oče) kot prapočelo daje izvor Živečemu v sprejeti ljubezni njemu nerazvezljivo povezanemu, moremo imenovati rojstvo, *rojemanje*: večno dejanje tega večnega procesa je večno Sinovo rojemanje, njegovo izhajanje »iz Očetovega naročja«: »Naša vera je: Sin ni bil rojen iz nič ali iz kakega drugega bistva, ampak iz Očetovega naročja (*de Patris utero*), to je iz njegovega bistva« (DS 526), zaradi tega procesa, te večne zgodovine ljubezni je Sin v svoji čisti sprejemljivosti, v Božjem »uboštvu« svoje razpoložljivosti tisti, v katerem se Oče popolnoma izraža in priobčuje, je Očetov popoln izraz in sporočilo, njegova večna Beseda, Verbum, njegova presevajoča in izžarevajoča podoba. Ta notranjetrinitarična zgodovina je notranji temelj za tisto razodetje, ki ga Oče posreduje ljudem prek Sina, in zato tudi temelj za Sinovo poslanost. Kot popolnoma sprejemljiva ljubezen, namreč kot Sin, ki ga Oče ljubi, je Verbum v procesu svojega večnega rojemanja od vedno naravnano na priobčenje samega sebe. Gre tu za popolnoma svobodno in zastonjsko ljubezen, ki jo Bog udejanja s tem, da ustvari svet in pošlje svojega Sina k ljudem.

4.2.3. Različnost ljubečih se oseb

Večni proces ljubezni, ki je rojemanje Sina, je treba nadalje označiti z dvema vidikoma, ki sta med seboj neodpravljivo povezana: je različnost in preseganje različnosti, drugačnost in občestvo, razlikovanje in enota. Večna ljubezen je različnost: Ljubitelj ni ljubljenu; Oče ni Sin. Brez te drugačnosti bi bila Božja ljubezen samota neskončnega samoljubja. V tem tiči najgloblja

ponesrečenost vsakega modalističnega zmanjševanja Svete Trojice: kjer se izgublja dostojanstvo in praznovirnost, ki sta lastni Ljubljenu, se izgublja tudi dostojanstvo in izvornost, ki sta lastna Ljubitelju, in zato resnica in moč ljubezni. Sin ni čista neznatnost, nekakšna prazna oblika v igri božjega Absoluta s samim seboj, ampak je Ljubljeni, večni Sin, Najljubši, Edinorojeni. Sprejemljivost ima neskončno trdnost v Bogu. Sprejemanje ljubezni ni manj posebljajoče kakor pa dajanje ljubezni; prepustiti se ljubezni je ljubezen, in sicer nič manj kakor ljubiti. Tudi sprejemanje je Božja lastnost! To samoomejevanje ljubezni v njeni notranjosti, kolikor je to ljubeča ljubezen in ljubljena ljubezen, je potrebno zaradi resničnosti ljubezni. Reči moramo, da večno rojevanje (Ljubezni) Besede ustreza bistveni zahtevi, ki kljub temu v ničemer ne spravlja v težave svobodne volje Roditelja in Rojenega – kot je to v ljubezni, kjer svoboda in nuja zaradi zastojnosti sovpadata. Ta drugačnost je korenina za možnost drugačnosti med Bogom in njegovimi stvarmi, tja do boleče drugačnosti ustvarjene svobode, ki odkloni Stvarnikovo ljubezen, z vsem odmevanjem bolečine ljubezni, ki jo ima ta odklonitev v življenju Svete Trojice. Če je Sin (tudi po učlovečenju) vedno čisto sprejetje (in sprejemanje) Očeta, če je zato večni Ljubljeni večno veselje tistega, ki ga ljubi in je igra Božje ljubezni praznik brez začetka in konca, ne velja to za svobodno stvar, ki jo svobodno rodi Očetova ljubezen do Sina. Večna ljubezen je s stvarjenjem hotela v neskončni velikodušnosti tvegati svobodo stvari, ki je sposobna odkloniti ljubezen. »Ljubezen pomeni enoto, ki ne vsrka drugega, ampak ga sprejme prav v njegovi drugačnosti, ga potrdi takega, kakršen je, in ravno na tak način ga oblikuje v njegovi pravi svobodi. Ljubezen, ki ne daje drugemu nečesa, ampak sama sebe, pomeni obenem samorazlikovanje in samoomejevanje. Ljubitelj se mora umakniti, ker to, na kar je naravnano, ni on sam, ampak drugi. Še več, ljubitelj postane ranljiv v svoji ljubezni. In tako sta ljubezen in bolečina tesno povezani. Bolečina ljubezni pa ni samo trpna soudeležba, ampak tudi dejavno privoljenje v soudeležbo. Prav zato, ker je Bog ljubezen, tudi toliko trpi in tako razodeva svoje božanstvo« (Kasper, Der Gott, 244).

V tej zgodovini trpeče ljubezni – ki je izraz neskončne Božje svobode v ljubezni – je mesto tudi za Duha. On je namreč tisti, ki izhaja iz Očeta, združuje Rojenega z Roditeljem in razodeva, da neodpravljiva različnost v ljubezni ni ločenost: Duh je občestvo Ljubečega in Ljubljenega, ki jamči tudi za občestvo večnega Ljubitelja z njegovimi stvarmi in z njihovimi zgodovinami trpljenja. Duh jamči, da je enota večja od različnosti, da je večno veselje večje od bolečine, ki jo izzove ne-ljubezen ustvarjenih umnih bitij. Duh, ki je bil razlit na Križanega na veliko noč, spravlja Očeta s Sinom, ki je bil zapuščen na veliki petek, in v njem s trpljenjem sveta.

4.2.4. Ljubezen povezuje

Če je ta ljubezen različnost, je vendar tudi enota in edinstvo: Božja zgodovina presega drugačnost v brezkončni globini trajnega občestva. Že iz lastnega človeškega izkustva vemo, da sorazmerno s povezanostjo z ljubljenimi osebami raste tudi sreča posameznika (→ Božje kreposti III.4). Koliko bolj je to ljubeče občestvo treh Božjih oseb vir sreče za Boga! Ta enota temelji najprej na ravni bistva. Ko je nicejski cerkveni zbor l. 325 zatrdil, da je Sin istega bistva z Očetom, je branil enakost in enoto v Božji biti med enim in drugim proti vsakemu podrejanju (prim. DS 125 in 150). »Verujemo, da je (Sin) enega bistva z Očetom, zato ga tudi imenujemo 'homoousios' z Očetom, to se pravi z Očetom istega bistva ... Večen je torej Oče, večen je tudi Sin. Če je bil Oče vedno Oče, je vedno imel tudi Sina, čigar Oče je bil. Zato izpovedujemo, da je bil Sin brez začetka rojen od Očeta. Vendar tega Božjega Sina zaradi tega, ker je rojen od Očeta, ne označujemo kot 'del njegove razcepljene narave', ampak trdimo, da je popolni Oče rodil popolnega Sina brez pomanjšanja, brez razcepitve, saj samo božanstvu pripada, da ima sebi po bistvu enakega Sina. Tudi je ta Božji Sin po naravi Sin, ne po posinovljenju. Verovati je tudi treba, da ga Bog Oče ni rodil z voljo in tudi ne prisiljen. V Bogu ni namreč nikakršnega prisiljevanja in volja v njem ne prehitava modrosti« (DS 526). Sin je pri Očetu od vsega začetka (prim. Jn 1,1), vedno je v Očetovem naročju (prim. Jn 1,18), je eno z njim: »Jaz in Oče sva eno« (Jn 10,30). To je tista najgloblja enota, ki jo Sin s svojim učlovečenjem, smrtjo in vstajenjem napravlja dostopno ljudem: »Da bodo vsi eno, kakor si ti, Oče, v meni in jaz v tebi, naj bodo tudi oni v nama, da bo svet veroval, da si me ti poslal. In dal sem jim slavo, ki si jo dal meni, da bodo eno, kakor

sva midva eno: jaz v njih in ti v meni, da bodo popolnoma eno. Naj svet spozna, da si me ti poslal in da si jih ljubil, kot si ljubil mene. Razodel sem jim tvoje ime in jim ga bom še razodeval, da bo ljubezen, s katero si me ljubil, v njih in jaz bom v njih» (Jn 17,21–26).

Večni Ljubitelj in večni Ljubljenec sta eno v enoti večne ljubezni! Ta njuna neskončna enota in edinost je začetek, temelj in cilj vsake prave edinosti v nebesih in na zemlji: ne mrtva, statična, nerazložljiva enota, ampak živa enota večnega gibanja Božje ljubezni. »Ljubezen je v gibanju.« Enota ljubezni je trajno potovanje ljubezni, trajni studenec in trajno sprejemanje, različnost in občestvo. Brez te enote Sin ne bi bil Bog kakor Oče in Božja ljubezen ne bi mogla iti iz sebe v nekoga, ki je drugi kakor on sam, čeprav je v sebi neskončno eno. Brez te enote bi drugačnost Oče-Sin pomenila prepad med Bogom, ki je ljubezen, in drugim, in ta drugi bi bil nujno nižji od njega in njemu podrejen. Po eni strani bi se izvorna ljubezen oddaljila v nedostopno samoto, po drugi strani Ljubljeni ne bi bil več eno z Očetom v Božjem življenju in nam ne bi mogel omogočiti, da bi prišli do skrivnosti praznora. V tem tiči pomanjkljivost vsakega subordinacionizma, vsake arijanske skušnjave, ki trga enoto Božje ljubezni in naše edinosti z Bogom v imenu neke domnevne neokrnjenosti in drugačnosti Boga. *V resnici ni drugega božanstva v Bogu, kakor pa je večna ljubezen Očeta in Sina v Duhu; ni druge drugačnosti Boga kakot tista, ki vzpostavlja razliko med Ljubiteljem in Ljubljenim v enoti ljubezni, ki smo je mi deležni samo po milosti. Ta popolna enota in skupna sovečnost Sina in Očeta se prav v moči svojega neizmerne preobilja življenjskosti ne izčrpa v igri njune ljubezni: je odprta enota, plemenita (medsebojna) ljubezen obeh, enota, ki se v ljubezni odpira tudi drugim s tem, da se v sebi odpira za različnost ljubljenega.*

V tem moremo prepoznati drugo vlogo Duha v troosebnem in ojkonomskem odnosu med Očetom in Sinom. Kakor je Sveti Duh v razmerju do njune različnosti osebnotna vez občestva, različen od enega in drugega, tj. od Očeta in Sina, od enega namreč darovan in od drugega sprejet, drug od Očeta, ker je bil sprejet od Sina, in drug od Sina, ker je bil darovan od Očeta, tako je do njunega občestva »condilectus«, ljubljenec enega in drugega; Duh je prijatelj enega in drugega. »Krščanska podoba Boga je troosebnotna: ta prelomi krog v odnosu Oče – Sin z drugo osebo, s tisto, ki je Dih ali Duh« (Duquoc, *Un Dio diverso*, 101). V tem smislu Sveti Duh izpolni resnico o Božji ljubezni, saj pokaže, da prava ljubezen ni nikakršno zapiranje ali ljubosumno prisvajanje, ampak odpiranje, dar, izhod iz kroga dveh. Duh prelomi možno samozadostnost 'medsebojne zagledanosti' prvih dveh oseb. On je odpiranje Boga za to, kar je 'drugo' od njega samega: za njegovo stvar. V Svetem Duhu se Ljubitelj in Ljubljeni »odpreta« v notranjem trinitarnem življenju in v ojkonomiji odrešenja: tako je Sveti Duh tudi osebnotni prostor v katerem Božja zgodovina preide v človeško zgodovino, in ta v ono.

4.3. Mesto Svetega Duha v Sveti Trojici

Velikonočni dogodek razodeva tudi Boga Svetega Duha (glede biblične pnevmatologije prim. R. Penna, *Spirito Santo*, v: NDTB, 1498–1518; C. Schütz, *Einführung in die Pneumatologie*, 146–181; A. Rebić, *Religiozno iskustvo Duha u Bibliji*, v: BS LIX [1989], 40–66). V njem se je Sin daroval na križu (prim. Heb 9,14), ko je v dokončni izpolnitvi ljubezni izročil Duha (prim. Jn 19,30); v njem je Oče daroval polnost življenja Križanemu s tem, da ga je obudil in spravil s seboj kot Vstalega (prim. npr. Rim 1,4). Ti dve dejavnosti Duha: *odpreti* svet Boga svetu ljudi, tako da je omogočen Sinov vstop v izgnanstvo grešnikov, in *zediniti* razdeljeno, kakor je to v uri velikonočne sprave, sta prisotni v celotni odrešenjski zgodovini (→ Sveti Duh 7).

4.3.1. Oseba Svetega Duha

Carigrajski koncil je glede Svetega Duha zatrdil, da ga z Očetom in Sinom molimo in slavimo. Kdor pa je »skupaj« z drugimi »enako« češčen, ne more biti drugim podrejen, ampak jim je enak (prim. Hilberath, *Heiliger Geist*, 90–91). Trinitarična doksologija je torej »Sitz im Leben« (pravšnji prostor) za pravilno razumevanje imanentne Trojice. V tej trinitarni doksologiji (slavljenju) doseže zgodovina odrešenja svoj cilj, ta pa je že kot predujem dosegljiv v liturgičnem slavlju. In

to v trenutku, ko ne častimo Boga kot tistega, ki je tu »za nas«, ampak zaradi njega samega. Zahvaljevanje se spremeni v povečevanje, vera v gledanje in vsaka zagledanost vase se obrne k nesebičnemu čudenju: »Slava Očetu in Sinu in Svetemu Duhu, kakor je bilo v začetku, tako sedaj in vekomaj.« Ti doksološki trenutki v liturgiji pomenijo neizrekljive točke mirovanja (Ruhepunkt) v drami liturgije. Moltmann pravi, da trinitarična doksologija tako izraža v liturgiji tisto, kar spada k življenju samemu, saj cerkvena liturgija želi odražati kozmično liturgijo stvarstva in ustrezati božji liturgiji življenja (prim. Moltmann, *Der Geist*, 317). V trinitarični doksologiji prenehajo linearna gibanja in se začenejo krožna. To dobro izrazi omenjena trditev carigrskega koncila: Če Svetega Duha »skupaj« z Očetom molimo in slavimo, potem je njegovo mesto v perihoretičnem občestvu z njima, in njegovo mesto »tretje osebe« v Sveti Trojici preneha, kajti v »simul« ni nobenega »pred« in »za«. Duh, Oče in Sin se ne nahajajo več v monarhičnem linearnem gibanju samopodarjanja Boga ljudem, pa tudi ne v liturgičnem gibanju samopodarjanja človeka Bogu, ampak v perihorezi, ki pomeni znotrajtrinitarično kroženje in prebivanje ali mirovanje. V trinitarični doksologiji molimo Boga zaradi njega samega in ga častimo zato, ker je to, kar je. V tem češčenju najbolje začutimo, kako nedoumljiva skrivnost je Sveta Trojica. Takšna pa bo ostala tudi takrat, ko bomo gledali Boga »iz obličja v obličje«. Tako jo bomo doživljali tudi v večnem sedaj kot večni onkraj. To je zelo pomembno tudi glede Svetega Duha: »Ljudje ga bodo spoznali kljub njegovi navzočnosti pri ljudeh kot večni onkraj skupaj z Očetom in Sinom. Ta onkraj ne ločuje, ampak povezuje. To je onkraj v navzočnosti in ne v oddaljenosti njegove odsotnosti« (Moltmann, n. d., 319). Češčenje in povečevanje sta načina deležnosti stvari pri večnem življenju in večnem veselju Boga in način njihove vključitve v območje Božjih odnosov. Moltmann tukaj navaja Kronsederjevo misel: »Bistvo razodetja in odrešenja je: ljudem odpreti kroženje (Kreislauf) Božjih odnosov in dušo privzeti v Božji tok življenja« (Moltmann, n. d., 320).

Govorimo torej o Svetem Duhu, ki je Božja oseba in ji tako moremo pripisovati vse tiste Božje lastnosti, ki veljajo tudi za drugi dve Božji osebi, Očeta in Sina. Torej: 1. Sveti Duh je resnična oseba, ki jo smemo nagovarjati kot edinstveni Ti. 2. Sveti Duh je od Očeta in Sina različna oseba. 3. Sveti Duh je Bog, ki kot tretja Božja oseba v edinosti z Očetom in Sinom živi in deluje.

Ni torej preprosto »Duh Jezusa Kristusa« ali »Božji Duh«. Pod tema dvema izrazoma je namreč večkrat pojmovan zgolj kot »neosebna moč«, ki v stvarstvu deluje ter ga prešinja. Ta zmotna predstava o Svetem Duhu je zelo navzoča v nekaterih »duhovnih« gibanjih, pa tudi v dušnopastirskem življenju. Svetega Duha moramo vzeti v svoje življenje kot osebo ter po njegovem navdihovanju in osebni vodstvu živeti. Svetega Duha moramo priznavati kot osebo, kar je bistven pogoj za krščansko življenje vere in ljubezni. Če je Sveti Duh »skriti Bog«, pa ni nič manj oseba, kakor sta Oče in Sin, ki ju Sveti Duh povezuje v nedeljivo osebno občestvo. Hilberath dobro ugotavlja: »Če gledamo na osebo (Personalität) tako, da izhajamo iz samozadostnega, avtonomnega, v sebi določenega subjekta, potem se zdi, da stopi oseba Svetega Duha v trinitaričnem življenju popolnoma v ozadje. Če pa izhajamo pri razumevanju osebe iz tiste dejavnosti, v kateri duhovni, ljubeči subjekt presega samega sebe, da bi v drugem dosegel samega sebe, potem se pojavi Sveti Duh naravnost kot vzor (Urbild) osebe. Sveti Duh je on sam tako, da omogoča Očetu in Sinu njuno istovetnost takrat, ko sta zunaj sebe, v drugem« (Hilberath, *Pneumatologie*, HdD 1, 536; prim. Ciril Jeruzalemski, *Cath.* 16,2 s.: PG 33,918 s.).

4.3.2. Sveti Duh kot osebna ljubezen in dar

Kako naj pojmujeemo zgodovino Duha v trinitarični zgodovini? Začenši z ojkonomijo odrešenja, v kateri se Duh razodeva kot tisti, ki odpira v svobodi in družbi v ljubezni, Duh ločitve na križu in občestva v vstajenju, je mogoče zaznati v skupnem gledanju dvojno sporočilo Vzhoda in Zahoda.

Sveti Duh je osebna vez enote med Očetom in Sinom: je darovana ljubezen Ljubitelja in prejeta ljubezen Ljubljenega, drug (različen) od Očeta, ker je prejet od Sina, drug (različen) od Sina, ker je darovan od Očeta, eno z njima, ker je darovana in prejeta ljubezen v enoti procesa večne ljubezni (→ Sveti Duh 7.4; 7.5). Na tak način Sveti Duh izhaja iz Očeta, ki je počelo in izvor Božje ljubezni, in, kolikor Oče posreduje ljubezen Ljubljenemu in je ta v prejeti ljubezni eno z Očetom, izhaja Duh tudi od Sina. »Verujemo tudi, da je Sveti Duh, tretja Božja oseba v Trojici, prav isti Bog z Očetom in Sinom: enega bistva in tudi ene narave. Vendar ni rojen in ne ustvarjen, ampak izhaja od obeh in je Duh obeh. Zato tudi verujemo, da Sveti Duh ni niti nerojen niti rojen. Če bi ga namreč imenovali nerojenega, bi domnevali dva Očeta: ako bi ga pa imenovali rojenega, bi se zdelo, da govorimo o dveh Sinovih. Imenuje pa se ne le Duh Očeta, tudi ne le Duh Sina, ampak hkrati Duh Očeta in Sina. Kajti Sveti Duh ne izhaja od Očeta na Sina, niti ne izhaja od Sina, da bi posvetil stvarstvo, ampak izhaja hkrati od obeh; saj ga priznavamo za ljubezen ali svetost obeh« (DS 527). Svetega Duha z Očetom in Sinom molimo in slavimo ter ga prav tako nazivamo Gospod, Sveti Duh je Bog kakor ona dva, je eno z njima na ravni Božje Biti v večni zgodovini ljubezni: od njiju se razlikuje, kolikor od njiju izhaja kot vez enega in drugega, vez njune ljubezni, medsebojna ljubezen enega in drugega, osebni midva Očeta in Sina: »Sveti Duh je torej čisto določeno neizrekljivo občestvo med Očetom in Sinom (ineffabilis quaedam communio)« (Avguštin, De Trinitate 5,11,12). »Po Svetem pismu ta Duh ni niti samo Očetov Duh niti samo Sinov Duh, ampak Duh obeh, in zato nas napoti, da mislimo o skupni ljubezni, s katero se vzajemno ljubita Oče in Sin« (Avguštin, De Trinitate 15,17,27). V tem označevanju Duha kot osebne ljubezni, vezi edinosti med Očetom in Sinom v njegovi različnosti od njiju, ljubezni kolikor združuje, kolikor je »condilectus«, odkrivamo notranjetrinitarično osnovo za združevalno delovanje, ki ga Duh uresničuje v zgodovini odrešenja. Sveti Duh združuje vernike v kraju in času po vzoru trinitarične enote.

V Svetem Duhu je notranje življenje troednega Boga popolnoma dar, medsebojno izmenjavanje ljubezni med Božjimi osebami, in po Svetem Duhu Bog 'eksistira' na način daru. Sveti Duh je osebni izraz takega podarjanja samega sebe, izraz tega 'biti-ljubezen'. On je Oseba-ljubezen, Oseba-dar« (DeV 10). Idejo o Duhu kot daru, kot odprtosti Boga k drugemu, podajajo grški očetje zelo pogosto z besedilom: »Iz Očeta po Sinu v Duhu.« V tem smislu je Sveti Duh preobilica Božje ljubezni, prekipevajoča polnost, ekstaza Boga. Tako izraža Sveti Duh najgloblje bistvo Boga, ki je razdajajoča se ljubezen. In to ljubezen izrazi Sveti Duh tako, da postane ta najbolj skrita notranjost hkrati najbolj zunanja. Sveti Duh je »Bog kot čisto preobilje, Bog kot izžarevanje ljubezni in milosti« (prim. Kasper, Der Gott, 278).

4.3.3. Vprašanje »izhajanja« Svetega Duha

Čeprav ima vprašanje izhajanja Svetega Duha svoje mesto predvsem znotraj pnevmatologije, pa se že tukaj sprašujemo: Kako se v Božjih globinah javlja zgodovina Duha? Katere lastnosti mu lahko priznamo znotraj trinitaričnega življenja, izhajajoč iz ojkonomije razodetja? Odgovor na ta vprašanja je povezan z različnim pristopom teološkega izročila Vzhoda in Zahoda, kar je še danes aktualno, kolikor se nanaša na besedilo, ki je bilo dodano na Zahodu nicejsko-carigrajski veroizpovedi, in izraža izhajanje Duha tudi iz Sina: to je vprašanje *Filioque*: »Credo ... in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre *Filioque* procedit«. Zavedati se pač moramo, da evangeljskih tekstov glede izhajanj iz Očeta ne smemo omejevati. In prav iz velike vneme po »določitvi« ali večji pojasnitvi odnosov med Sinom in Svetim Duhom sta nastali dve gledanji – Vzhodno in Zahodno, ki ju prepoznamo po členicah »*dia*« (»po« Sinu) in »*que*« (»in« iz Sina). Razloga za razkol, ki je tako usodno zarezal v tkivo Cerkve, pa ne smemo pripisovati tema dvema gledanjema (saj sta *obe* legitimni), ampak političnim razhajanjem in sporom. O tem vprašanju temeljiteje spregovorimo v traktatu o Svetem Duhu (→ Sveti Duh 7.10).

4.4. Enost troosebnega Boga

4.4.1. Enost oseb v Bogu

Kako naj razumemo troosebno enoto ali trinitarično enost Boga? V katero smer in kako usmeriti kontemplacijo skrivnosti, da bi iz ojkonomije čim bolj prodrli v Božjo enoto? Izhajajoč iz enega bistva poudarjamo, da je troedini Bog »unum in trinitate« (to je bolj pristop zahodne teologije); izhajajoč iz treh oseb, ki jih povezuje v eno Bog Oče, pa o istem Bogu povemo, da je »unus in trinitate« (to je predvsem pristop vzhodne teologije). Oba pristopa sta izraz velike skrbi za ohranitev enosti (bistva), ki pa »vsebuje« tudi trojstvenost (oseb). Cerkvena vera je branila to Božjo enoto pred tistimi, ki so jo hoteli zanikati ali jo uničiti: trditev nicejskega koncila (325) o »sobistvenosti« Sina in Očeta zagovarja (proti arijanskemu subordinacianizmu), da so na isti ravni Božje biti, da so eno v božanstvu, da so enega samega »bistva« (essentia). Carigrajski koncil (381) je proti pnevmatomahom, ki so se nagibali k podrejanju Svetega Duha Kristusu, zatrjeval enakost Duha v Božjem bivanju z Očetom in Sinom, s katerima ga »molimo in slavimo« kot »Gospoda, ki oživlja«. Symbolum Quicumque (DS 75), ki ga pripisujejo sv. Atanaziju, dejansko pa je nastal okrog leta 500, jasno izpoveduje: »Katoliška vera pa je to: da častimo enega Boga v trojstvu in trojstvo v enoti; niti ne stapljamo oseb niti ne ločimo bistva. Zakaj druga je Očetova oseba, druga Sinova oseba, druga tudi oseba Svetega Duha; toda Oče in Sin in Sveti Duh imajo eno božanstvo, enako slavo, sovečno veličastvo«. Drugje je rečeno: »Čeprav izpovedujemo tri osebe, vendar ne izpovedujemo treh bistev, marveč eno bistvo, a tri osebe« (DS 528). Ta Božja enota je bila v obzorju miselnega sveta, v katerem jo je morala najprej Cerkev braniti in pojmovno oblikovati v prizadevanju, da bi izrazila izkustvo enote odrešenjskega dogodka, je bila torej pojmovana kot enota Božjega »bistva« ali »substance« ali »narave«: ti izrazi povedo to, »kaj so«, »to, kar je osnova, podlaga«. Govoriti o tem, da imajo trije eno samo »bistvo« ali »substanco« ali »naravo«, pomeni zatrjevati enoto njihove Božje biti, njihovo popolno enakost na ravni božanstva in torej njihovo bit kot bit enega samega Boga. Njihova edinost je tako na najbolj korenit način izražena kot enota biti, kot ontološka enota. Znotraj te se tri osebe razlikujejo po medsebojnih odnosih, po tisti (relativni) drugačnosti v (bistveni) istovetnosti, ki ji pravimo »subsistentna relacija«, »oseba« v Bogu (prim. I. Sanna [a cura di],

La teologia per l'unità d'Europa, EDB, Bologna 1991).

Res da ta predstava temeljito reši Božjo enoto, toda tvega in daje določeno prednost bistvu ali substanci pred življenjem oseb v Bogu, in zato tistemu esencializmu pri govorjenju o krščanskem Bogu, ki je svetopisemsko reven ter je nezanemarljiv razlog pozabljanja na Sveto Trojico v teoriji in praksi kristjanov. Krščanski Bog ni »katerikoli« Bog, ampak je prav trinitarični in edinole trinitarični Bog. Troedini Bog predstavlja edinstveno občestvo, ki je merilo za vsako življenje v njegovem imenu. Krščanski monoteizem ni eden od tolikerih, ampak je trinitarični monoteizem! Prav ta vidik je razvoj še posebej na Zahodu zapostavil, čeprav (na ravni izpovedovanja vere) ni dvoma, da obrazec o enem Božjem bistvu ali substanci ali naravi treh natančno ustreza povedkom razodetja, seveda v drugačnih kategorijah, kakor pa so zgodovinsko-pripovedne kategorije prvotnega velikonočnega oznanila. Da bi prerasli esencializem klasičnega mišljenja, je moderni čas predlagal tudi v trinitarični teologiji novo vrednotenje subjektivnosti. Tako so začeli od Hegla naprej razlagati enoto trinitaričnega Boga kot enoto enega samega Božjega subjekta v večni zgodovini Duha, to je Boga Očeta, ki se oddalji od sebe v Sinu in zopet poistoveti v Svetem Duhu. To pojmovanje ima zasluge za vključenje gibanja življenja in zgodovine v idejo o Bogu: v resnici pa to gledanje popolnoma izvotli trojstvo Božjih oseb, saj to trojstvo razkroji v nastajanje enega samega Božjega subjekta, ki je pridružen celotni stvarnosti zgodovine sveta. Heglov monizem Duha ni nič manj oddaljen od krščanskega monoteizma kakor katerikoli drugi nedoločeni monoteizem!

Da bi se izognili ujetosti v neko brezosebno bistvo in subjektivnost, se ponuja za razlago edinosti krščanskega Boga pot zgodovinskega mišljenja. Božja enota v tem mišljenju ni pojmovana kot statično bistvo, ampak kot dinamizem, nastajanje, življenje, kot kroženje trinitarične ljubezni. Izhajajoč iz razodetja ljubezni, ki obstaja kot tista, ki ljubi, ki je ljubljena in ki Zedinja v svobodi, trdimo torej, da je enota ali, če hočemo, eno in edino Božje bistvo (pojmovano

dinamično) ljubezen, da je edini resnični Bog Ljubezen v neizbrisnem troosebnem razlikovanju ljubečega, ljubljene in osebne ljubezni. To je pot, na katero je opozoril že Avguštin, čeprav je ni prehodil do konca (mogoče pod vplivom prevladujočega esencializma v mišljenju takratnega časa): »Dejansko vidiš Trojico, če vidiš ljubezen« (*De Trinitate*, 8,8,12). »Trije so: ljubeči, ljubljeni in ljubezen« (*De Trinitate*, 8,10,14). »In ne več ko trije: Oni, ki ljubi tistega, ki izhaja iz njega, oni, ki ljubi tistega, iz ki ga izhaja, in ljubezen sama ... In če to ni nič, kako je potem *Bog ljubezen*? In če to ni substanca, kako je Bog substanca?« (*De trinitate*, 6,5,7). *Pripovedovati o Božjem bistvu ne more in ne sme pomeniti nič drugega kakor pripovedovati o Božji ljubezni*« (Jünger, *Dio*, 409). *Bistvo živega Boga je torej njegova ljubezen v večnem gibanju v smeri k drugemu: bistvo krščanskega Boga je ljubezen v njenem večnem procesu.*

4.4.2. Perihoreza – način bivanja troedinega Boga

Kdo je »en Bog« in kaj je njegovo bistvo, to moremo spoznati šele iz izkustva, ki ga imamo z Očetom, Sinom in Svetim Duhom (→ Božje kreposti III.4). Ni vprašanje, kako je to »eno«, to »bistvo« troje, ampak kako so ti trije »eno« (*trinitas in unitate*). *Prav pogled v trinitarično Božje življenje, ki ga nam odkriva Jezus Kristus, je edino merodajno izhodišče za govorjenje o znotraj trinitaričnih odnosih. Jezus je živel v zavesti svoje intimne povezanosti z Očetom: »Jaz in Oče sva eno« (Jn 10,30). »Oče je v meni in jaz v Očetu« (Jn 10,38; prim. 14,11). »Da bodo vsi eno, kakor si ti, Oče, v meni in jaz v tebi« (Jn 17,21; prim. 17,11). To nezadržno dinamično trinitaričnega Božjega življenja želi izraziti pojem perihoreza* (prim. Sorč, *Die perichoretischen Beziehungen im Leben der Trinität und in der Gemeinschaft der Menschen*, v: *EvTh* 58 [1998], 100–119).

Perihorezi je bilo v klasičnih priročnikih odmerjeno bolj malo prostora, večkrat med obrobni temi. Danes stopa perihoreza tudi v zahodni teologiji bolj v ospredje. Ker tudi sam vidim v njej pomemben pristop k spoznavanju troedinega Boga, ji namenjam v tem sestavku nekoliko več prostora.

4.4.2.1. Predstavitev pojma perihoreza

Grški izraz *perichoresis* uporablja teologija za označitev sobivanja treh Božjih oseb na temelju ene narave in za označitev medsebojne naravnosti, prešinjanja Božje in človeške narave v Jezusu Kristusu. Mi se bomo posvetili samo prvi, ki pa ima za posledico tudi drugo in še pnevmatološko (prim. Sorč, *Kristološka in pnevmatološka perihoreza kot način Božjega samopodarjanja človeštvu*, v: *BV* 62 [2002], 439–461). Kot samostalni je *perichoresis* v nekrščanskih grških spisih zelo redek (prim. A. Deneffe, *Perichoresis, circumincesso, circuminssio*, v: *ZfKTh* 47 [1923], 497–532). Najdemo ga pri Anaksagoru v 5. stoletju pr. Kr. in pomeni vrtinec, kroženje, (rotatio); kot glagol pa je pogostnejši, najdemo ga pri Anaksagoru, Herodotu in Aristofanu, kakor tudi pri pisateljih od 1. do 3. stoletja po Kr. Glagol pomeni prehajati z enega na drugega (npr. vladanje), okrog iti, okrog podajati (vrč vina), potovati skozi deželo, obkoliti. V Septuaginti in v Novi zavezi se beseda ne pojavi. Večkrat pa naletimo na sorodno besedo »he perichoros«, okolica (npr. Mt 3,5; 14,35). Tudi apostolski očetje je ne uporabljajo, nanjo naletimo zopet pri Gregorju Nacianškem in Maksimu Spoznavalcu (u. 655). V povezavi z dvema naravama v Kristusu uporabi ta izraz prvi že omenjeni Gregor Nacianški, in sicer v svojem, za kristologijo tako pomembnem pismu Kledoniu, s čimer pa ni imel namena uvajati novega teološkega strokovnega izraza, kakor tudi Maksim Spoznavalec ne. Šele pri Janezu Damaščanu (u. ok. 750) postane beseda *perichoresis* teološki strokovni izraz v okviru nauka o troedinem Bogu in v kristologiji. V Damaščanovi kristologiji pomeni beseda medsebojno, toda ne z obeh strani enako prešinjanje obeh narav, kar sestavlja temelj za *communicatio idiomatum* in vključuje hipostatično zedinjenje. To neenako prešinjanje (pri čemer je poudarek na vzvišenosti Božje narave) obeh narav primerja žarečemu železu (človeška narava), ki je prežarjeno z ognjem (Božja narava) (prim. *De fide orthodoxa*, 3,17). Kot smo že omenili, je Janez Damaščan prvi, kolikor nam je znano, ki je v svojih delih pisal o »perihorezi« treh Božjih oseb. Pri trinitarični perihorezi ne misli Janez Damaščan toliko na dinamično prehajanje ene osebe v drugo, kolikor bolj na statično mirovanje, prebivanje ene osebe v drugi. Kot enakoveljaven uporablja izraz »chidrisis«, prebivanje, ki ne dopušča nikakršnega pomešanja (*De*

fide orthodoxa 4,18; *Contra Jacobitas* 78). Perihoresis predstavlja Janezu Damaščanu »bivanje in ostajanje« ene hipostaze v drugi (prim. *De fide orth.*, 1,14). Izraz perihoreza je pravilen in upravičen samo takrat, ko izraža tisto, kar je izrazil Jezus z besedami: »Oče v meni in jaz v Očetu« (Jn 14,11), torej ko ohranja različnost oseb v vsej njihovi enoti. Osebe so druga v drugi, druga drugo »vsebujejo«.

Grški izraz perichoresis so v latinščino prevedli s *circumincessio*. Petavius (u. 1652) je potožil, da je to grško besedo težko pravilno prevesti (prim. *De Incarn.* 4,14, 1). Besedo *circumincessio* za gotovo najdemo v 12. stoletju; v 13. stoletju se pojavi ta beseda pri teologih, med katerimi naj omenim samo Dunsca Scota, v ki ga *Opus Parisiense* naletimo tudi izraz *circuminsessio*, in sv. Bonaventura, ki poudarja, da je *circumincessio* v pravem pomenu samo v Bogu. V 14. stoletju se ta izraz zopet pojavi v frančiškanski šoli, kasneje ga uporabi tudi koncil v Florenci (1441), ki takole opredeli enoto treh Božjih oseb: »Propter hanc unitatem Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto; Filius totus est in Patre, totus in Spiritu Sancto« (DS 1331). Pri tem pa se naslanja na formulacijo Fulgencija iz Ruspe in na znano izjavo sv. Anzelma.

Čeprav se izraz *circumincessio* uporablja še naprej, opažamo, da teologi od 16. do 18. stoletja dajejo prednost izrazu *circuminsessio*, ki pa ima že svojo predzgodovino. Izraz hoče poudariti predvsem prebivanje ene Božje osebe v drugi, notranjo navzočnost ene osebe v drugi: »intima quaedam presentia divinarum personarum inter se« (Suarez, u. 1617). Cerkveni očetje hočejo s pojmom perihoreza izraziti hkrati neizmerno dinamiko in spokojno mirovanje Božjih oseb.

4.4.2.2. Svetopisemsko izhodišče trinitarične perihoreze

Razodetje je v človeško zgodovino podaljšan dialog Božjih oseb, ki je za človeka zveličavnega pomena. Božji Sin govori svetu tisto, kar je slišal od Očeta: »Kar slišim od njega (Očeta), to govorim svetu« (Jn 8,26b; prim. 8,38.28b). Prav tako je naloga Duha Tolažnika, da oznanja tisto, kar sliši (prim. Jn 16,13.15). *Commercium divinum* (izmenjava božjih dobrin) se odvija najprej v Bogu samem in se v ojkonomiji stvarjenja ter odrešenja začne odvijati tudi v zgodovini človeštva. To dejstvo je neprekosljivo izrazil apostol Janez.

Janez je v duhovno-teološkem jeziku opisal to, kar je izkustveno spoznaval na Jezusu Kristusu. Trditev: Bog je ljubezen (1 Jn 4,8), je povzetek njegovega spoznanja na temelju bivanja z Gospodom (prim. Jüngerl, *Dio*, 410–430; Staniloae-ja, *Dio é amore*, 41–102). Tako smemo trditi, da je perihoreza uresničena ljubezen, ki se od vekov odvija v Bogu in se prek učlovečenega Božjega Sina pretaka v stvarstvo, prehaja v človeštvo, ki ga odreši in prevzame, da ga privzame v Božje kroženje ljubezni. Samo v luči perihoretične ljubezni moremo »razumeti« Jn 14–17 (prim. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. 3. Teil*, Freiburg³ 1979, 53–226). To trinitarično perihoretično življenje je učlovečeni Božji Sin pred nami, pred našimi očmi živel in ne samo o njem govoril. V to življenje nas je tudi povabil, zanj nas je odrešil. Podlaga za Jn 14–17 je izkustvo velikonočnega dogodka Kristusove smrti in vstajenja, ki je skupno delo Svete Trojice.

Trinitarična perihoreza se torej odvija na treh ravneh, v treh med seboj prepletajočih se krogih; stična točka je Jezus Kristus, razsežnost pa ljubezen. Jezus, učlovečena Božja Beseda, ki prihaja od Boga, saj je »bila pri Bogu« (Jn 1,1; prim. 1 Jn 1,2) in se je »naselila med nami« (1,14), nam spregovori o Bogu, ki ga ni nikoli nihče videl. »Edinorojeni Sin, ki biva v Očetovem naročju, je pripovedoval o njem« (1,18). Zato je on tudi pot k Očetu (14,6) in tisti, ki se k njemu zopet vrača, da nam pripravi prostor, kajti njegov sestop je v službi dvignjenja človeka v tisto življenjsko območje, ki ga on od vekomaj uživa in je po Božjem načrtu tudi življenjsko območje človeka (prim. 16,28). Zato bo Jezus zopet prišel in to dokončno, da nas vzame k sebi: »da boste tudi vi tam, kjer sem jaz« (14,3; prim. 17,24). Vzklik križanega Kristusa: »Dopolnjeno je« (19,30), je izraz izpolnitve tiste naloge, ki se je začela z učlovečenjem, namreč, da bi vse pritegnil k sebi in tako privedel k Očetu.

Nova zaveza izpričuje Jezusovo zavest lastne najbolj intimne enote z Očetom: »Jaz in Oče sva eno« (Jn 10,30). Enota med Jezusom in Očetom ni zgolj prapodoba in zgled za edinost vernikov, ampak tudi njeno omogočenje. »Gre za edinost, ki ima svoj temelj v Bogu in živi iz njegove ljubezni, ki se je spustila 'od zgoraj' in zato seveda obvezuje k bratski edinosti« (Schnackenburg, n. d., 217). Jezus »razloži« odnose, ki vladajo med njim in Očetom: Jezus je v Očetu in Oče v Jezusu

(10, 38; 14,10.11; 17,21a), Oče prebiva v njem (14,10; 16,32b), zato kdor vidi njega, vidi tudi Očeta (14,8; prim. 1 Jn 2,23); vse kar je Očetova last, je tudi last Sina (16,15) in iz tega zajema Sveti Duh, Tolažnik, ki ga Oče pošilja v Sinovem imenu (prim. 14,26; 15,26), pa tudi sam ga pošilja (prim. Jn 16,7–8). Zato tudi drži, da kdor sovraži Jezusa, sovraži tudi njegovega Očeta (prim. 15,23). Pomembna sta izraza »biti v« in »prebivati«. Oba izražata stalno, neločljivo enoto Božjih oseb, katere ne »načne« niti »oddaljenost«, v katero vstopa Sin s svojim učlovečenjem in svojo smrtjo. Tudi v tej največji razdalji (in prav v njej) je ta enota neuničljiva in najbolj vidna. To neuničljivo kroženje ljubezni prehaja k ljudem po Jezusu Kristusu in Svetem Duhu: »Tisti dan (ko bo prišel Duh Resnice) boste spoznali, da sem jaz v Očetu in vi v meni in jaz v vas« (14,20). Janez nam v svojem evangeliju opiše neprekinjeno in nezadržno kroženje Božje ljubezni. Izrazi, kot so: prebivati (bivati), počivati, ostajati, prihajati, obisk(ov)ati, so vsi uporabljeni v perihoretičnem jeziku in izražajo ekstatičnost ljubezni! Svetopisemska (in ne zgolj janezovska) govornica o Bogu Jezusa Kristusa je perihoretična, saj govori o *Treh*, ki so *eno* in o *Enem*, ki je *trojstven*.

4.4.2.3. Perihoreza – Božji način (so)bivanja

Tako se nam pred očmi zariše podoba živega Boga, Boga, ki je ljubezen, Boga, ki je v večnem trinitaričnem dialogu in v dialogu s svojim stvarstvom. Bog je samo eden, vendar ne sam, kar je lepo izrazil 6. toletanski koncil: »Credimus et confitemur sacratissimam et omnipotentissimam Trinitatem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, *unum Deum solum non solitarium*« (DS 490). »Božja enota je trojstvena (troedina)« (KKC 254).

Iz povedanega spoznamo, da je odnosnost, *relatio* nepogrešljiva razsežnost Božjih oseb. Izhajajoč iz trinitaričnega pojmovanja oseb ni »relatio« nikakršna akcidenca (pritika), temveč *spada k bistvu osebe!* Pojem »odnosnost« prejme temeljno drugačno mesto kot v aristotelskem vrednostnem sistemu. V tem sistemu spada relacija v skupino pritik (akcidentalij), ki so naravnane na substanco ali bistvo. Tako ni v bogu nikakršnih akcidenca. S krščanskim naukom o Sveti Trojici stopi *relatio* iz sheme substanca-akcidenca. Bog sam je tu pojmovan kot trinitarična odnosnostna realnost, kot *relatio subsistens*.

Za kristjane je Bog prav v najgloblji notranjosti svojega bivanja *communio*. Temeljni povedek o krščanskem Bogu je: »Bog je ljubezen«; temeljna razlika med krščanskim Bogom in drugimi bogovi je: Bog je troedin. Torej mora obstajati med tema dvema stvarnostima temeljna naravnost. Tako je troedinost »razlaga« dejstva, da je Bog ljubezen (→ Božje kreposti III.4). Torej spada k bistvu Boga in ni zgolj neka lastnost. Ljubezen je tista, ki predpostavlja in spoštuje razliko in hkrati zedinja. Ko rečemo, da je Božja enota samo na temelju relacije treh oseb, smo povedali premalo, ta odnosnost izhaja iz enega bivanja, ki osebe »pooseblja« in daje odnosnosti globoko vsebino, bistvo, in to je ljubezen, ta je skupno bistvo (po tem so osebe istega bivanja) vseh treh oseb. Pojem perihoreza izrazi bistveno resnico o krščanskem Bogu. V pojmu perihoreza hočemo povzeti dinamiko bivanja troedinega Boga, Boga, ki je ljubezen. Ker je Bog polnost ljubezni, živijo tri Božje osebe v edinstveni perihoretični enoti. Perihoreza pri troosebni Bogu pomeni: tri Božje osebe popolnoma prešinjajo druga drugo, popolnoma se podarjajo druga drugi, živijo v neuničljivi skupnosti, vsaka Božja oseba živi popolnoma v drugih dveh, za drugi in skupaj z drugima Božjima osebama. V tej perihoretični enoti je Bog edinstveno občestvo treh različnih in med seboj nepomešanih oseb. Trinitaričnega Boga moremo razumeti kot »personalno komunikativno enoto«, ki je možna samo kolikor je popolna, dovršena ljubezen. Nauk o Sveti Trojici, kakor ga izraža perihoreza, nam odkriva resnico o neizmerni ljubeči pozornosti troedinega Boga. Če upoštevamo te vidike, potem je izjava: »Bog je ljubezen« dober spoznavni nastavek za določitev nauka o Sveti Trojici.

4.4.3. Lastnosti Boga, ki je ljubezen

Kako naj si v luči Božje enote kot večne zgodovine ljubezni zamišljamo nauk o *Božjih lastnostih*, bistvenih pridevkih enega Boga? Kako naj govorimo o enem Bogu ljubezni, da bi nekako opisali vidike njegovega delovanja v svobodi? (Auer, *Gott der Eine und Dreieine*, 431–550). K temu razmišljanju o skrivnosti se moremo bližati z dveh strani: z ene strani razglabljam o

skrivnosti enega Boga »od spodaj«, izhajajoč iz ustvarjenega stanja, ki časti drugačnost Stvarnika in Gospoda nebes in zemlje; z druge strani skušamo govoriti »od znotraj«, izhajajoč iz izkustva Božje ljubezni, ki deluje v stvarjenju in odrešenju. Prvo razglabljanje se ustavi, kolikor je mogoče, na lastnostih Boga kot takega, v njegovi popolni presežnosti (tem lastnostim pravi izročilo »absolutne« ali »nepriobčljive« ali »mirujoče«). Drugo je usmerjeno na svobodne načine Božjega delovanja: na njegovo delovanje v svobodi ljubezni v prid stvarjem (tako imenovane »odnosnostne« ali »priobčljive« ali »delujoče« lastnosti).

Prim. klasično obravnavanje Tomaža Akvinskega, *S.th. I qq. 2–26*, ki se po vprašanju o obstoju Boga (q. 2) razdeli na dva dela: qq.3–13 (enovitost, popolnost, dobrota, neskončnost, vsepričujočnost, nespremenljivost, večnost, enota in Božja imena) in 14–26 (o Božji vednosti, volji in moči).

Ta dva pogleda se stalno srečujeta, saj je drugačni Bog vedno hkrati tudi Bog, ki je blizu v ljubezni, Bog, ki prihaja. »Prihajanje« Boga je konkreten in zgodovinski izraz, ki naj bi označil izkustvo Božje bližine, ki pa ni še popolno sovpadanje. Kolikor je Bog večna ljubezen, se obenem razodeva kot transcendentni izvir in prihodnost ljubezni ter kot njena pričujočnost za nas.

4.4.3.1. Neskončno vzvišen

En sam Bog je *neskončno vzvišen, popolnoma drug* v razmerju do končnosti vsega, kar je svetnega: »Eden je resnični in živi Bog, stvarnik in gospod nebes in zemlje, vsemogočen, večni, neizmeren, nedoumljiv, neskončen glede uma, volje in vsakršne popolnosti. Ker je Bog samo eno, docela enovito in nespremenljivo, v sebi obstoječe duhovno bitje (substantia spiritualis), moramo o njem reči, da je stvarno in bistveno (re et essentia) različen od sveta, v sebi in iz sebe povsem blažen, neizrekljivo vzvišen nad vse, kar razen njega obstoji in kar si moremo misliti« (prim. DS 75). Transcendentni in drugačni Bog ne dopušča, da bi ga vklenili v zanke podobnega in predzadnjega: Bog ni ničemur enak, je prvi in poslednji: »Med Stvarnikom in stvarjo ni mogoče navesti tolikšne podobnosti, da ne bi bilo treba navesti še večjo nepodobnost« (DS 806; prim. tudi DS 800). »Bog je Bog in človek ni Bog« (K. Barth)! Popolna drugačnost in vzvišenost enega samega Boga temeljita v neizčrpnosti polnosti njegovega notranjega življenja, v dejstvu, da obstaja samo iz sebe in od nikoder drugod (aseitas divina). Bog je ljubezen v vsej njeni izvornosti in zastonskosti; zaradi tega je brezpogojno svoboden glede na svoje stvari.

4.4.3.2. Popolnoma enovit

Izhajajoč iz te celotne popolnosti življenja se Bog razodeva kot *popolnoma enovit*, brez sestavljenosti; v njem je namreč vse kratko in malo Bog. Bistvo in bit, to, kar on jè in dejansko obstaja, to dvoje v njem popolnoma sovpada. In kakor smo rekli, da je bistvo Boga ljubezen, moremo tudi reči, da je Božja bit, ki obstaja v neskončnosti tega, kar Bog jè, njegova večna »subsistentna« ljubezen. V tej luči je Bog, ki je en sam, večno dogajanje ljubezni, popolnoma nedeljena ljubezen. Bog je *enovitost* (simplicitas) ljubezni! V enoviti polnosti tega Božjega življenja ljubezni temelji vsa popolnost biti: v Bogu je vse dobrota, resnica, lepota. Bog je *dobrota, resnica in lepota* ljubezni! Zato je njegovo veselje popolno: Bog je večna *blaženost* ljubezni! Pred to živo polnostjo, ki jo komaj more nakazati končna beseda, pred tem, kar se nam razodeva kot neskončno vzvišeni izvir in cilj ljubezni, je primerno začudenje polno češčenja. Ob vsem tem se poraja občutje prepada, ki nas loči od njega, kateri nas kljub temu priteguje k sebi: »Ne bližaj se semkaj! Sezuj si čevlje z nog! Kajti kraj, ki na njem stojiš, je sveta zemlja« (2 Mz 3,5).

4.4.3.3. Večnost ljubezni

Zaradi te polnosti življenja in ljubezni moremo Boga označiti kot tistega, ki presega našo končnost, kot negacijo (zanikanje) naših zanikanj: Bog je *večno bivanje ljubezni*, večno zato, ker v njem bivanje ni zaznamovano z omejitvami prostora in časa. Bog je onstran prostora: ne zato, ker bi bil prostorsko onkraj prostora, ampak zato, ker obsega v sebi vse stvari tako, da neskončno vse presega in obenem v vsem biva. *Ko govorimo o skrivnosti njegove vsepričujočnosti, mislimo*

na vsepričujočnost Božje ljubezni. »Bog je pričujoč v vseh stvareh po svoji moči, kolikor so vse stvari podvržene njegovemu gospostvu. V vseh stvareh je po svoji pričujočnosti, kolikor je vse odkrito pred njegovimi očmi. Pričujoč je v vseh stvareh po svojem bistvu, kolikor je vzrok njihovega bivanja« (S.th. 1 q. 8 a. 3c). Arabski pregovor pravi: »Če je v temni noči na črnem kamnu črna mravlja, jo Bog vidi in ljubi!« V ljubezni je Bog neprekosljiv! Ta vsepričujočnost Božje ljubezni je vsekakor naravnana na najvišji način Božje prisotnosti v zgodovini, ki je osebna prisotnost učlovečenega Božjega Sina: v ljubljenem, ki je postal za nas človek, je podan temelj za sprejemljivost ljubezni s strani vsega ustvarjenega in to ustvarjeno se odpira za ljubečo Božjo vsepričujočnost. Edino Bog presega tudi čas: ne zato, ker bi bil časovno zunaj časa, ampak zato, ker zaobsega v sebi vse nastajanje kot večno hkratnost začetka in konca vseh stvari, ker je »Alfa« in »Omega« stvarstva (prim. Iz 41,4; 44,6; 48,12; pa tudi Raz 1,17). Skrivnost njegove večnosti je stalna pričujočnost Božjega življenja in, po bibličnem pojmovanju, zvestoba njegove ljubezni vsakemu in vedno.

4.4.3.4. Nespremenljivost ljubezni

V tem smislu moramo razumeti tudi Božjo nespremenljivost. Ta ne pomeni neke vseenosti Boga, ki bi bil »Deus otiosus«, tudi ne zakrnelosti Boga, ki bi bil »Deus mortuus«, ampak stalni dinamizem ljubezni živega Boga, ljubezni, ki je vedno enaka in vedno nova, absolutno Božjo zvestobo danim obljubam (prim. W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes, München–Paderborn–Wien 1974). Bog se ne spreminja, ker ljubi od vekomaj, za vekomaj in danes: Bog je nespremenljiv v zvestobi lastne ljubezni. Toda v prav tej svobodni zvestobi je vedno nov v ljubezni. »Neki človek je hodil po morski obali, ko se obrne, zagleda v pesku poleg svojih še druge stopinje. Misli si: to so Božje stopinje. Ko se kasneje še enkrat obrne, vidi samo ene stopinje. Misli si: To je bilo takrat, ko me je Bog zapustil! Toda Bog mu reče: Ne, to je čas, ko sem te nosil na svojih ramenih ...« (»prisposodba o stopinjah«, ljudska pripoved). Ta vsepričujočnost Božje ljubezni v času ljudi je naravnana na najvišjo pričujočnost večnosti v času in časa v večnosti, kar je velikonočni dogodek: »Ne boj se! Jaz sem Prvi in Zadnji in Živi. Bil sem mrtev, a glej, živim na veke vekov in imam ključne smrti in podzemlja« (Raz 1,17). V dogodku križa in vstajenja se razodeva skrivnost dogajanja v Bogu kot vstop v razdaljo in kot »novo« občestvo Očeta in Sina v Svetem Duhu. Božja nespremenljivost je stalna polnost življenja Boga, večni proces njegove ljubezni.

4.4.3.5. Ljubeča vsevednost

Kolikor je Bog tisti, ki ljubi, je tudi tisti, ki vse pozna: »Ubi amor, ibi oculus« (Rihard od sv. Viktorja). *Ljubezni ni nič skritega! To je skrivnost Božje vsevednosti, ki ni neprizadeto poznanje, ampak je poznanje v svetopisemskem pomenu, ljubeča vednost, ljubeča in zato pozorna ter zavzeta, kakor je bila v polnosti razodeta v odnosu učlovečenega Božjega Sina do svojih: »Jaz sem dobri pastir in poznam svoje in moje poznajo mene, kakor Oče pozna mene in jaz poznam Očeta. Svoje življenje dam za ovce« (Jn 10,14–15). Če tako pojmujeemo Božjo vsevednost, potem ni to tekunica svobode ustvarjenih bitij, kakor resnično ljubeče poznanje nikoli ne odvzame ljubljenemu svobode.*

4.4.3.6. Vsemogočnost ljubezni

V tej luči moramo gledati Božjo vsemogočnost: tisti, ki je absolutna polnost življenja, zmore seveda v ljubezni vse (prim. Balthasar, *Gottes Allmacht*, v: Comm. 13 [1984], 193–200). »Popolnoma drugačno podobo o Božji vsemogočnosti dobimo, če ne izhajamo iz neke abstraktne ali splošne podobe o vsemogočnosti, ampak iz samorazodetja Boga v človeški zgodovini, ki je doseglo v ljubečem darovanju Jezusa na križu svoj višek. V tej perspektivi se izkaže Božja vsemogočnost kot moč v nemoči ... Priznavanje in sprejemanje vsemogočnega Boga Očeta vsebuje dva vidika: Bog je suveren stvarnik sveta in ima tako neomejeno moč; in: Bog je ljubeči Oče in tako zmore vse tisto, kar zmore ljubezen« (Hilberath, *Der dreieinige Gott*, 44). *Božja vsemogočnost je vsemogočnost ljubezni in ne samovolje! Ta Bog v ljubezni vse ureja in usmerja k dobremu: to je skrivnost Božje previdnosti! Prav zato, ker je njegova neskončna moč prežeta z ljubeznijo in je ljubezen svobodna, Bog nikoli ne izvršuje svoje previdnostne moči proti svobodi ustvarjenega bitja.*

Nasprotno, hoče, da se na zunaj zdi nemočen ali gluha za krik umirajočih! Bog, ki hoče, da »bi bili vsi zveličani in prišli k spoznanju resnice« (1 Tim 2,4), ne bo rešil nobenega proti njegovi volji: »On, ki nas je ustvaril brez nas, nas ne bo zveličal brez nas« (sv. Avgustin). Iz človekove notranjosti se izvije bolj obtožba kot vprašanje: »Si Deus iustus, unde malum?« – »Če obstaja pravični Bog, od kod potem zlo?« Tukaj nas prevzame njegovo navidez neprimerno dopuščanje zla: Tako moremo govoriti o skrivnosti navidezne Božje nemoči, saj se včasih zdi Bog odsoten in nesposoben preprečiti zlo. »Toda Bog Oče je razodel svojo vsemogočnost na najbolj *skrivnost* način v prostovoljnem ponižanju in v vstajenju svojega Sina, s katerim je premagal zlo. Tako je križani Kristus 'Božja moč in Božja modrost. Zakaj to, kar je nespametno pri Bogu, je modrejše od ljudi, in kar je pri Bogu slabotno, je močnejše od ljudi' (1 Kor 1,24–25). V Kristusovem vstajenju in poveličanju je Oče pokazal 'neznansko moč in brezmejno mogočnost' ter 'neizmerno velikost svoje moči do nas vernikov' (Ef 1,19–22)« (KKC 272). Prav zato, ker je on pravični Bog, ki ljubi v svobodi, je sprejel tveganje ljubezni, možnost zavrnitve, z vsemi posledicami ki morejo priti na celotno stvarstvo (prim. Rim 8,20.22: »Stvarstvo je bilo namreč podvrženo minljivosti, in sicer ne po svoji volji, ampak po volji njega, ki ga je podvrigel ... Celotno stvarstvo vse do zdaj skupno zdihuje in trpi porodne bolečine«). Bog pričakuje od človeka svobodni odgovor, njegovo svobodno ljubezen, kajti Bog zmore vse, razen prisiliti človeka, da bi ga ljubil! Ker želi s človekom vzpostaviti svobodni vzajemni odnos, se Bog odpove svoji moči in postane na nek način ranljiv in »slaboten«. Da, kakor trdijo mistiki, Bog postane »berač ljubezni«, ki čaka pred vrati srca, da mu človek odpre (prim. Raz 3,20). Zlo v svetu je – paradoksalno – znamenje, da je Božja vsemogočnost svobodna ljubezen, sposobnost neskončnega spoštovanja in dejavnega »sočutja«: »Božje sočutje ne odvzame ustvarjenemu bitju bolečine, pa tudi ga ne zapusti, ampak mu stoji ob strani vse do konca, čeprav se ne razodene« (I. Silone).

Tukaj bi lahko navedli še druge Božje lastnosti, kot npr. usmiljenje, zvestobo, pravičnost, lepoto, zakritost, 'jezo', ki pa so prav tako kot zgoraj obravnavane, neločljivo povezane z 'glavno lastnostjo', ki je ljubezen (prim. W. Breuning, *Eigenschaften Gottes*, v: W. Beinert [Hrsg.], *LdKD*, 106–109; M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik II/4*, Freiburg i. B. 1943, 56–289).

4.4.3.7. Enost in edinstvenost Boga

Pred obličjem teh različnih razsežnosti Božje ljubezni – lastnosti in svobodnih načinov njegovega delovanja – ne more biti odgovor verujočega nič drugega kakor poveličevati in častiti tako veliko ljubezen: to je najgloblji smisel izpovedovanja *enosti* in *edinstvenosti* Boga v svetopisemskem izročilu. To izpovedovanje – ki povezuje kristjane z Izraelom in z islamom – je mnogo več kot zgolj abstraktna ideja: to je dejanje češčenja, obenem pa naloga, je doksologija in življenjsko prizadevanje: »Poslušaj, Izrael: Gospod je naš Bog, Gospod edini. Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem in vso dušo in vso močjo« (5 Mz 6,4: velika veroizpoved izraelskega monoteizma!). Za Hebrejca pomeni izpovedovati Božjo enoto hkrati izpovedovati, da je Bog samo eden. »Božja enota, katero moremo brez dvoma imeti za edino »dogmo« Izraela, ni enost (enota) niti v matematičnem niti kolikostnem smislu, torej ne enost kot stroga uniformiranost, temveč je živa in nedopovedljivo gibka enota, ki po svojem lastnem bistvu teži k zedinjenju človeškega rodu v spravi vesoljnega *šalom*« (Lapide v: Lapide – Moltmann, *Jüdischer Monotheismus*, 14). *V enega Boga veruje tisti, ki vstopi v skrivnost njegovega življenja in si prizadeva, da bi vsi ljudje bolj in bolj živeli v pravičnosti in miru. Za krščansko vero je to uresničljivo šele od tedaj naprej, ko se je prav ta Božja enota odprla k nam, ko se je priobčila kot enota ljubezni, kot ljubeča ljubezen, ljubljena ljubezen, ljubezen, ki zedinja Boga in človeštvo v svobodi. Na tej točki monoteistična vera zahteva prehod k trinitarični veri, k izpovedi vere v Boga, ki je eden kot ljubezen, ki vsebuje drugačnost in se odpira za oddaljenost, da jo privzame v obtok večne ljubezni. Enoto Boga izpoveduje tisti, ki vstopi v to enoto Boga: toda v Božjo enoto vstopi tisti, ki se prepusti večni zgodovini ljubezni. Tako se dosleden izraelski monoteizem odpre za krščansko trinitarično vero.*

4.4.3.8. Svetopisemski »seznam« Božjih lastnosti

Prikaz gornjih Božjih lastnosti, ki jemlje za podlago filozofske kategorije in izrazoslovje, moramo vsekakor dopolniti s tistimi lastnostmi, ki so razpoznavno znamenje svetopisemskega Boga in čigar izhodišče je izkustvo Boga zaveze. Tukaj so seveda v ospredju lastnosti k človeku obrnjenega Boga; lastnosti, ki pa spregovorijo tudi o njegovem bistvu. Naj tukaj omenim samo tiste, ki se zrcalijo v 2 Mz 34, 5–8 (prim. 4 Mz 14,18–19 in v mnogih Psalmih).

Bog je usmiljen. V hebrejščini pomeni izraz za usmiljenje *rahem* tudi »materino naročje«. Bog je s svojim ljudstvom tesno povezan in mu je zvest, kakor je z vso ljubeznijo predana mati svojemu otroku. Usmiljenje nam predstavi Boga kot tistega, ki ima srce za človeka (prim. Ps 78,38; 86,15; 103,8).

Bog je milostljiv, je naklonjen, velikodušen in dobrohoten do človeka. Razlogov za usmiljenje ne odkriva Bog v svojem ljudstvu ali človeku, temveč je razlog za takšen odnos v njegovi notranjosti.

Bog je počasen za jezo. Božja dobrohotnost je tako velika, da »preprečuje« njegovi jezi takojšnje posege. Starozavezni človek je bil pozoren na Božje čakanje in odlašanje, saj je nadvse presegalo zadržanje človeka. Bog ima neskončno potrpljenje s svojim ljudstvom in z nami ljudmi. Še več, to je Bog, ki se *kesa in odstopa od svoje jeze*. To je Bog, kateremu je več do rešitve človeka kot do ohranjanja pravil: »Vrnite se h Gospodu, svojemu Bogu, kajti milostljiv je in usmiljen, počasen v jezi in bogat v dobroti in se kesa hudega. Kdo ve, morda se obrne in kesa in pusti za seboj blagoslov« (Jl 2,13b–14; prim. Rim 2,4).

Bog razodetja je zvesti Bog. To zvestobo izkuša starozavezni človek na vsakem koraku in v novi zavezi postane razkrita in priobčena vsemu človeštvu v Jezusu Kristusu. Bog je v prvi vrsti zvest samemu sebi, zvest svojemu stvarstvu, svoji zavezi, zvest svojemu odrešenjskemu načrtu: »Gospodova zvestoba traja na veke!« (Ps 117,2; prim. 89,2; 92,3). Na njegovo zvestobo se moremo zanesti. Tudi takrat, ko se nam zdi, da nas »predolgo preizkuša« in da je naša krivda prevelika.

Bog odpušča krivdo, upornost in greh. Krivda, upornost in greh so načini, kako človek zavrača Boga in se od njega oddaljuje. Tako smo ljudje tisti, ki postavljamo steno med nami in Bogom, se odpovedujemo občestvu z njim in ga zapuščamo. Bog pa je tisti, ki »pregrade«, ki jih postavlja človek, odstranja in »razpoke« zapolni (prim. 2 Mz 34,9). V tem je neutrudljiv!

Tudi takrat, ko Bog kaznuje, je to »vzgojna« kazen, ki naj človeka pripelje k spreobrnjenju, ali pa zavaruje tiste ki so pred nasiljem nemočni. Kazen je tudi tisti način, ki more »zajeziti« napredovanje zla v svetu. Sicer pa se Božje »kaznovanje« ne more primerjati z »odpuščanjem«, saj le to sega do tisočerega rodu, medtem ko kazen do četrtega (prim. 2 Mz 20,4–5; 34,7 itd.).

Teh nekaj podob, ki smo jih izluščili iz bogatega opisa in predvsem izkustva svetopisemskega človeka, nam more prebuditi željo, da odkrivamo še naprej. Vse te lastnosti ali podobe pa nas prepričujejo o enem: *Vzvišeni in nedosegljivi Bog je hkrati Bog, ki se v svoji ljubezni osebno sklanja k človeku. In v tem sklanjanju odkriva bogastvo svojega Božjega življenja. Razloge za takšen odnos do človeka Bog ne išče nikjer drugje kot prav v samem sebi!*

4.4.4. Osebe v skrivnosti Boga

V zgodovinskem razodevanju skrite Božje realnosti se Bog, poslednji razlog vsega obstoječega, razodene kot osebnostno bitje, kot Jaz, ki ga more človek nagovoriti kot Ti. Bog torej ne razodeva karkoli, niti skritih resnic ali realnosti, ki so nadnaravne ali nadrazumske, ampak razodeva sam sebe, to, kar je sam v sebi: skrivnost ljubezni. Po krščanskem pojmovanju je razodetje samorazodetje Boga in s tem osebna samopodaritev Boga ljudem. Povzeti smemo: Sveto pismo, ki ne uporablja pojma oseba, uporablja in pozna temu ustrezajoči pojem imena. Dejstvo, da ima Bog ime, da nas kliče po imenu ter da smemo tudi mi njega klicati po imenu, je tako za Novo kakor tudi za Staro zavezo tako velikega pomena, da je vsakršna opredelitev svetopisemskega Boga kot nečesa nedoločene (neutruma) obsojena na propad (prim. Kasper, *Der Gott*, 347–354; LaCugna, *Dio per noi*, 242–316; glede tomističnega pristopa prim. Lonergan, *De Deo Trino*, 1, 183–214).

Nastane vprašanje, ali smemo pojem osebe pripisovati Bogu? Mnogi so že v preteklosti temu nasprotovali (npr. K. Jaspers), češ da ta pojem vnaša v Boga končnost ter da oseba obstaja samo

v nasprotju in razdalji do sveta in drugih oseb. Oseba, pravijo, vključuje individualnost, ki pa nujno vnaša omejenost, zato ne more biti povedek, ki se nanaša na Boga. Za boljše razumevanje pojma oseba moramo poseči nazaj (glede osebe kot prosopon in hypostasis pri grških očetih prim. Prestige, *Dio nel pensiero dei padri*, 173–207; Evdokimov, *Skrivnost človeške osebe*, v: Tretji dan 31 [2002] št. 9/10, 99–108). Definicijo osebe je izoblikoval Boetij: »Persona est naturae rationalis individua substantia« (*Liber de persona et duabus naturis*, cap. III: Migne, PL, 64, 1343), »oseba je individualno bistvo, edinstvena oblika udejanjenja umne narave.« Za osebo sta torej (poleg umnosti) značilni individualnost in edinstvenost, oseba je nekaj neponovljivega. Neponovljivost osebe poudarja tudi Rihard od sv. Viktorja, ko opredeli osebo kot »incommunicabilis existentia«. Z druge strani pa ne smemo pozabiti na duhovnost osebe, kar sestavlja neskončnost. Prav za duhovno naravo je značilno, da presega vse, kar je končno in anticipira s tem neskončnost ter obstaja v izhajanju iz meja v svobodo. Tako današnja antropologija opredeljuje človeško bitje kot bitje, ki je odprto v svet, bitje, ki se v nasprotju z vsemi drugimi bitji ne prilagaja nekemu določenemu okolju, marveč je sposobno »preverjati« in prilagajati vsako konkretno okolje ter se odpirati realnosti v njeni celoti. Že v končnem okolju je torej oseba zaznamovana z napetostjo, ki nastaja zaradi edinstvenosti, nenadomestljivosti in neomejene odprtosti glede na celotno realnost. Oseba je tako »biti-tu« (Da-sein), tj. prisotnost bivanja ter ne more biti nekako orodje za nekaj drugega, ampak je namen sama sebi. In prav to je tisto, kar utemeljuje njeno edinstveno, nepogojeno in nedotakljivo dostojanstvo. Vendar pa moramo v isti sapi povedati, da je bistveno za osebo tudi »so-bivanje« (Mit-sein), kar pa osebe ne obuboža, ampak ji omogoča polno samouresničitev (prim. Splett, *Leben als Mit-sein*, 61).

Ta pojem osebe moremo navezovati na Boga, vendar samo v analognem smislu (kakor pač vse človeške pojme), zavedajoč se, da vsaka podobnost vsebuje še večjo nepodobnost. Bog ni oseba, kakor smo mi ljudje, ampak na neskončno bolj vzvišen način, na način, v primerjavi s katerim je naše bivanje kot bivanje osebe samo podoba in sličnost. Upoštevajoč analognost pojmov smemo reči, da oseba Boga pomeni, da je v njem navzoča na povsem edinstven način celotna realnost. Pojem osebe, ki ga navezujemo na Boga, je tak, da Boga nikakor ne omejuje, ampak nasprotno: tak je, da utemeljuje in zagotavlja neskončnost sveta in človekovega duha, a tako, da se pokaže, kako je Bog neskončno drugačen, kakor pa sta svet in človekov duh. Pojem osebe torej zagotavlja dvojje: *Božjo presežnost* (neskončno vzvišenost Boga nad vsem), neskončno kakovostno različnost Boga v primerjavi s svetom, ter hkrati *Božjo prisotnost* v svetu. Prav zato, ker je neskončen, je Bog tisti, ki vse obsega in vsebuje, obenem pa se nam izmika ter nam je dosegljiv samo po svobodnem samorazodevanju. Zato smemo povzeti pomen, ki ga ima pojem oseba, ko ga navezujemo na Boga, v tri točke: 1. *Pojem oseba nam pove, da Bog ni objekt, predmet, ki ga bi mogli zaobjeti in opredeliti*, ampak nasprotno: je subjekt, ki obstaja, govori in deluje v popolni ter neodtujljivi svobodi. Kolikor je Bog oseba, je edinstven. 2. *Pojem oseba nam pove, da Bog ni ideja o svetu ali človeku*. Njegovega imena ne smemo izgovarjati po nemarnem, ne ga »izkoriščati«, ampak nam mora biti sveto. Zato je Bog različen od malikov, od poboževanja svetnih stvarnosti (moč, bogastvo, spolnost, slava ...). Zato smemo v današnjem jeziku reči, da ima vera v Boga v svoji biblični obliki kritično vlogo glede ideologij. Tako pojmovana osebnost Boga pomeni tudi priznavanje človekove svobode v odnosu do sveta ali v svetu. Priznavanje, da je Bog oseba, zagotavlja tudi dostojanstvo človekove osebe. 3. *Pojem osebe nam tudi pomaga razumeti, da je Bog realnost, ki vse opredeljuje*. Ta pojem jemlje resno dejstvo, da Bog ni samo bitje, ki bi bilo nekje onstran, pa tudi ni samo naš sogovornik. Ta pojem jemlje resno tudi to, da je Bog navzoč v vseh stvareh; moremo ga srečati predvsem v vseh človeških bitjih. Kot smo govorili že pri vprašanju perihoreze, nam je sedaj še bolj jasno, da zadnja in najvišja stvarnost ni substanca (podstat v splošnem pomenu), ampak odnos, in to ne kakršen koli: realnost, ki vse opredeljuje, je Ljubezen. To tudi pomeni, da je človeška oseba sprejeta in ljubljena absolutno kot oseba. Verovati v Boga Očeta vsemogočnega pomeni verovati tudi v vsemogočnost ljubezni in v njeno eshatološko zmago nad sovraštvom, nasiljem, egoizmom, pomeni čutiti se obvezane, da živimo v tej perspektivi.

Nastane še eno vprašanje: Če je Bog oseba, a je ta vedno pojmovana v odnosu do drugih oseb in v skupnosti z njimi, kdo je potemtakem »partner« tega Boga? Če bi bil človek razodetje Božje ljubezni, potem ta ne bi bila več svobodna,

marveč nujna za Boga samega. Tako ne bi mogli pojmovati Boga brez človeka in sveta. Če se hočemo izogniti tem posledicam, ki so nezdržljive s svetopisemskimi trditvami, se pač moramo spustiti na pot, ki nam jo je načrtalo že Sveto pismo in jo je izrazila veroizpoved v troedinega Boga, ki nam potrjuje, da je Bog od vekomaj sam v sebi dogajanje troosebne ljubezni. Sedaj poglejmo še malo natančneje pojem osebe v sklopu trinitaričnega nauka in probleme, na katere tu naletimo.

Kako naj si torej na podlagi te Božje enote kot zgodovine večne ljubezni zamišljamo Tri, ki delujejo v velikonočnem dogodku? Začenši z jezikovno izdelavo in težavnim iskanjem pojma za vsebino vere v prvih stoletjih, so ti Trije označeni kot *osebe*: verujemo, da so v eni sami Božji substanci ali esenci tri osebe, ali da ena sama Božja substancia obstaja v treh osebah (prim. Andersen, *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs*, v: ZfNW 52 [1961], 1–39; J. Auer, *Person. Ihre theologische Struktur. Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium*, Regensburg 1979; A. Milano, *Persona in teologia*, Napoli 1984; B. Studer, *Der Person-Begriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitätslehre*, v: ThuPh 17 [1982], 161–177). Ker latinski izraz »persona« izrazno (čeprav ne terminološko!) ustreza grškemu »hypostasis«, smemo reči, da trinitarični obrazec »eno bistvo (esentia, natura, substantia) – tri osebe (ali hipostaze)« združuje Vzhod in Zahod (razliko med »persono« in »hipostazo« zelo dobro razloži Evdokimov v razpravi *Skrivnost človeške osebe*, v: Tretji dan 31 [2002] št. 9/10, 99–108).

Najprej moramo opozoriti, da uporaba enega samega izraza za označitev Očeta, Sina in Svetega Duha kot tistih, ki delujejo v Božjem življenju, ni brez nevarnosti dvoumja: ta pojem posplošuje in seštevata tisto, česar ne moremo ne posploševati in ne seštevati; kajti to, kar je resnično skupno trem, je samo eno in edino božanstvo; termin torej ustreza v tem smislu samo temu, da se izognemo modalističnemu nesporazumu, ki bi uničil lastno izvornost vsakega od Treh. Na drugi strani pa bi v luči modernega pojmovanja osebe, ki povzdiguje subjektivnost glede zavesti in svobode, trditev, da so v Bogu tri osebe, mogla navajati k trinitaričnemu dvoumju, kakor da imamo opraviti s tremi, med seboj ločenimi duhovnimi središči. Že Avguštín je začutil nevarnost: »Če se vprašamo, kaj so ti trije, moramo priznati skrajno pomanjkljivost človeške govornice. Seveda odgovorimo 'tri osebe', toda bolj zato, da ne umolkujemo, kakor pa da bi izrazili to resničnost« (*De Trinitate* 5,9,10). Zato sta Barth in Rahner predlagala obrazce, ki naj bi nadomestili izraz »oseba«: »način biti (esse)« (prim. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, I/1, 379s.), »način obstajanja (subsistere)« (prim. Rahner, *Il Dio Trino*, 491s.). Ta dva obrazca naj bi bolje izrazila substancialno istovetnost v odnosnem razlikovanju Treh. Čeprav moramo priznati tehtnost teh dveh izrazov, ne moremo prikriti njune nemoči; dajeta namreč vtis modalizma (kar pa avtorja odločno zavračata) in predvsem hladnosti, ki jo pušča tak tehnični jezik pri vernikih. Zato je naša naloga, da ostanemo pri izrazu »oseba«, obenem pa ga skušamo razumeti v luči zgodovinskega mišljenja o Trojici.

To nalogo si je med drugim zadal in jo skušal rešiti – v kategorialnem obzorju svojega časa – Tomaž Akvinski. Poglobil je Avguštínovo bistrovidno intuicijo, ki je videla v odnosih prvino razlikovanja v območju Božje enote, in izpostavil njeno ontološko vrednost tako, da je ukoreninil odnose, ki so izvor osebe (izhajanja) v enem samem Božjem obstajanju (samostati, *subsistentia*). To je obstajanje (samostat), v katerem je Bog to, kar je (*substantia*: to, kar Bog je, Božja *narava*). Oseba stopi tako pred nas v takšni »obliki«, da jo je mogoče uporabiti za troedinost Boga, to je kot »subsistentni odnos« (relatio *subsistens*). Tu izrazi pojem »relatio« to, kar razlikuje Očeta od Sina (odnos očetovstva), Sina od Očeta (odnos sinovstva) in Svetega Duha od obeh (pasivno dahnjenje), medtem ko pridevnik »subsistens« opozarja na ontološko zgoščenost osebe same, ki temelji na eni sami Božji substanci (samostati). »Oče, Sin in Sveti Duh se razlikujejo samo glede odnosov. Razlik med Božjimi osebami si ne moremo zamišljati kot nekaj, kar bi obstajalo pred njihovimi medsebojnimi odnosi in kot nekaj, kar bi bilo šele neka kasnejša posledica« (Rahner, *Il Dio Trino*, 456).

Veličina Tomaževe razlage je v tem, da je znal v zgoščenem pojmu združiti različne vidike, ki označujejo Božje osebe v njihovem odrešenjskem razodevanju, kakor tudi vzvišeni odmaknjenosti (imanenci skrivnosti): oseba je izraz ene same Božje realnosti v svoji usmerjenosti k drugemu in v medsebojnosti teh odnosov spoznanja in ljubezni (osebo določajo tri razsežnosti: *subsistentia*, *ex-sistentia* in *communicatio*). Če predstavlja »esse in« posameznih

Božjih oseb istovetnost oseb z enim samim Božjim bistvom, pomeni »esse ad« njihov izhod iz sebe k drugemu in sprejemanje drugega v sebi, pomeni njihove medsebojne odnose (relationes). Zgoraj omenjeni Rihard od sv. Viktorja je pojem odnosnosti poglobil s pojmom existentia: ek-sistirati pomeni biti zunaj (ob-stajati), namreč v moči ljubezni biti popolnoma v drugem in smisel svojega življenja videti v luči drugega. Tako v moči svoje ljubezni Oče popolnoma prebiva v Sinu itd. Izvirnost oseb v tem smislu ne pomeni nobenega nasprotja z njihovo enoto: oseba je toliko bolj oseba, kolikor bolj se v svoji absolutni izviranosti podarja in sprejema vase drugega v rodovitni medsebojnosti odnosov. Tako Božja oseba vedno postaja to, kar vedno je: edinstvo, enota.

Tako moremo pojmovanje osebe kot subsistentnega odnosa polno privzeti v umevanje Božjega bistva kot večne zgodovine ljubezni. V tej perspektivi se razodenejo Božje osebe kot Trije, ki v svojih večnih odnosih ljubezni udeležujejo večno ljubezen, so »subjekti« večne zgodovine ljubezni: Tisti, ki ljubi kot izvir ljubezni, Tisti, ki je ljubljen v sprejemanju ljubezni, Tisti, ki zedinja Ljubečega in Ljubljenega v medsebojnosti in v svobodni rodovitnosti ljubezni. Seveda to ne pomeni, da so trije subjekti večne zgodovine ljubezni tri subjektivnosti in tako tri avtonomna duhovna središča zavesti in svobode: če obstaja ena Božja ljubezen kot bistvo, ki je skupno vsem Trem, potem so Trije deležni ene same skupne Božje zavesti in skupne Božje svobode, čeprav vsakrteri po meri lastne osebe ali subsistentnega odnosa. V ljubezni je globlje zaobsežena veljava načela, ki ga je potrdil firenški koncil: »V Bogu je vse eno, razen kjer obstoji nasprotje v medsebojnih odnosih« (DS 1330).

V luči povedanega moremo razumeti globoko razliko med Božjimi osebami in človeškimi osebami, ali (če hočemo) med večnim kroženjem ljubezni in tustvetno ljubeznijo. Medtem ko je Božja oseba enota (bistvene ljubezni), ki se razlikuje (v odnosih ljubezni), je človeška oseba razdeljenost (subsistentna individualnost), ki je naravnana na enoto (s pomočjo odnosov ljubezni). Bog je ljubezen, ki se večno potrjuje v ljubezni; človek je osamljenost, ki je v svoji globini naravnana na skupnost. Tu je razlog, zakaj more človek samo v deležnosti trinitarnega Božjega življenja, deležnosti, ki izhajajo iz naše bogopodobnosti in nam je postala omogočena s poslanjem Sina in Svetega Duha, dejansko uresničiti sam sebe in človeško družino.

5. Sveta Trojica v svojem stvariteljskem podarjanju

5.1. Eklezialna in zakramentalna razsežnost podarjanja Svete Trojice

»V veroizpovedi izreka Cerkev vero v skrivnost Svete Trojice in njen 'blagohotni načrt' (prim. Ef 1,9) glede celotnega stvarstva: Oče izvršuje 'skrivnost svoje volje', ko daje svojega ljubljenega Sina in svojega Svetega Duha za zveličanje sveta in v slavo svojega imena« (KKC 1066). Tega, kar v veri izpovedujemo, moremo tako postati v »ojkonomiji odrešenja« deležni po »sredstvih odrešenja«, med katerimi so najdragocenejša zakramenti, tako da jih moremo imenovati »umetnine Presvete Trojice«. Svoje darove pa je troedini Bog položil v roke Cerkve, da bi jih posredovala ljudem vseh časov in krajev. Zato pravilno ugotavlja Katekizem katoliške Cerkve: »Če naj se poglobimo v skrivnost Cerkve, je primerno, da najprej razmišljamo o njenem izvoru v zamisli Presvete Trojice in o postopnem uresničevanju te zamisli v zgodovini« (758). Pravzaprav je Cerkev na tem svetu »zakrament odrešenja in zveličanja, znamenje in orodje za občestvo med Bogom in ljudmi« (KKC 780; prim. C 1). Vsaj nekoliko se poglobimo v najlepše sadove velikonočne skrivnosti: v skrivnost Cerkve in v zakramente (prim. J. N. Bezaçon, *Dios no es un ser solitario*, Salamanca 2001).

5.1.1. Cerkev kot stvaritev in podoba Svete Trojice

Kolikor se Sveta Trojica, enota v bistvu in najgloblje občestvo Treh v ljubezni, priobčuje človeku, nujno vzpostavlja občestvo (→ Cerkev 8.2.4). To občestvo ljudi, ki je zbrano v edinosti Očeta, Sina in Svetega Duha, ta »ikona« Svete Trojice, ni samo pot k njej, ampak je njen učinkovit izraz, je Cerkev, ljudstvo, ki ga je zbral Bog Oče po poslanjih Sina in Duha, to je *Ecclesia de Trinitate* (prim. Larentzakis, *Trinitarisches Kirchenverständnis*, v: Breuning [Hrsg.], *Trinität*, 73–96; Moltmann, *Die Kirche in der Kraft des Geistes*, München 1975, 66–81; H. Schütte, *Kirche des dreieinigen Gottes*, v: Böhnke – Heinz [Hrsg.], *Im Gespräch*, 361–375). Dogmatična konstitucija o Cerkvi takole izrazi to resničnost: »Vesoljna Cerkev stopa pred nas kot 'ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha'« (C 4; prim. Ciprijan, *De Orat. Dom.* 23; PL 4, 553). »Z vsem svojim bitjem in v vseh svojih udih je Cerkev poslana, da oznanja in pričuje, aktualizira (posedanja) in širi skrivnost občestva Svete Trojice« (KKC 738). Cerkev se ne rojeva »od spodaj«, iz sovpadanja zgolj svetnih interesov ali iz pobude kake velikodušne osebe: ni preprosto sad zemlje; kakor Gospod, tako je tudi Cerkev »oriens ex alto«, njen izvor je zgoraj, pri Bogu, in je postavljena v čas na osnovi čudovite iniciative trinitarične ljubezni. To je *Cerkev Očeta*, ki jo je »po docela svobodnem, skrivnostnem načrtu svoje modrosti in dobrote« sklical v Kristusu, jo že vse od začetka sveta napovedal v predpodobah ter jo pripravljaj v zgodovini zaveze z izraelskim ljudstvom; je tudi *Cerkev Sina*, ki je po učlovečenju in velikonočnem dogodku vzpostavil na zemlji nebeško kraljestvo, čeprav pod zastirajočimi in bolečimi znamenji človeškega življenja, saj je ustanovil Cerkev – svoje skrivnostno (to je »in mysterio« obstoječe) telo – v času na križu; Cerkev je *Cerkev Svetega Duha* (prim. M. Kehl, *Kirche – Sacrament des Geistes*, v: Kasper [Hrsg.], *Gegenwart des Geistes*, Freiburg im Br. 1979, 155–180; Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002, 34–52), ki prebiva v njej in v srcih vernikov kakor v templju, jo vedno znova poživlja, jo uvaja v vso resnico, jo zedinja v občestvu in služenju, jo oskrbuje s svojimi darovi ter jo krasi s svojimi sadovi (prim. C 2–4) (→ Sveti Duh 8.3). Še več: »Kakor namreč Božja Beseda privzeto človeško naravo, s katero je neločljivo združena, uporablja kot živ organ odrešenja, na podoben način uporablja za rast telesa (prim. Ef 4,16) socialno organizacijo Cerkve tisti Kristusov Duh, ki jo oživlja« (C 8). Kakor v Sveti Trojici tako tudi v Cerkvi Sveti Duh povezuje osebe med seboj. V Cerkvi je on tisti, ki zedinja Kristusa s posameznim vernikom ter vernike med seboj. Tako vidijo koncilski očetje v Svetem Duhu tisto dušo, ki oživlja mistično (skrivnostno) telo – Cerkev (prim. C 7). Eden je Duh v glavi in udih, kar spodbuja Mühlena, da predstavi Cerkev kot »Persona Mistica« (Mistično osebo). Vez (vinculum) v Cerkvi je tako močna, da je edinstvo mnogo večja od različnosti, kljub velikim razlikam njenih udov. Vez je namreč prav isti – kot tudi v Sveti Trojici – Sveti Duh. Cerkev izhaja od Očeta po Sinu v Svetem Duhu: je delo Božjih pošiljanj, je kraj srečanja med nebese in zemljo, srečanja, v katerem trinitarična zgodovina po svobodni ljubeči odločitvi prehaja v zgodovino ljudi in je ta privzeta in prenovljena v dogajanje Božjega življenja. Cerkev *prihaja iz Svete Trojice* in ta jo vedno znova oživlja, saj je navzoča sredi zgodovine prav zato, da kot »zakrament edinosti«, kot *communio*, svet »trinitarizira, oblikuje po Sveti Trojici (prim. Greshake, *Der dreieine Gott*, 431–438). Drugi vatikanski cerkveni zbor to ponazarja z naslovom, ki ga je dal poglavju, pod katerim razmišlja o Cerkvi: »De Ecclesiae mysterio«, o skrivnosti Cerkve. Cerkveni zbor se sklicuje na Pavlovo svetopisemsko idejo, po kateri je skrivnost Božji načrt, ki se uresničuje v času, slava, ki je skrita pod znamenji zgodovine, in hoče predstaviti Cerkev v njeni trinitarični globini, v izvornem okolju, ki onemogoča kakršno koli zgolj svetno gledanje na Cerkev in jo moramo zato sprejemati z začudenjem in zahvalo ter jo živeti v konkretnem človekovem okolju.

Ker Cerkev prihaja od zgoraj in izvira iz Svete Trojice, je tudi oblikovana *po podobi Svete Trojice* (prim. Forte, *Trinità*, 193 s.): je ena sama v različnosti, je občestvo različnih karizem in služb, katere vzbujajo en sam Duh; Cerkev živi iz tega bogatega pretakanja ljubezni, za katero je Sveta Trojica izvor in neprimerljiv vzor obenem. Kakor je »in divinis« ljubezen razlikovanje oseb in hkrati premostitev razlik v eni sami skrivnosti, tako tudi v Cerkvi: ljubezen ohranja neskončno razliko med zemljo in nebese, toda v moči neskončne občestvenosti, ki jo je vzpostavil Oče s poslanjem Sina in Duha, je ljubezen »razlikovanje in odprava razlik (Aufheben)« (Hegel): raznoličnost darov in služb se mora stekati v eno, kakor pomeni tudi različnost krajevni Cerkva

polno uresničenje *katoliške* razsežnosti Cerkve v konkretnih in različnih krajevno-časovnih koordinatah, kar pa morajo živeti in izražati v njihovi medsebojni povezanosti. Cerkev, ki je oblikovana po vzoru Svete Trojice, se mora izogibati tako neke uniformiranosti, ki popliti in zamori izvornost in bogastvo darov Svetega Duha, kakor tudi vsakega razdiralnega nasprotja, ki ne zna reševati v občestvu s Križanim napetosti med različnimi karizmami in službami, v bogatem in medsebojnem sprejemanju oseb in občestev v edinosti vere, upanja in ljubezni (prim. 2. pogl. C: »Božje ljudstvo«). Tako tudi v Cerkvi ni nobenega nasprotja med »objektivno podobo« (kristološki vidik) in »notranjim življenjem« (pnevmatološki vidik). Greshake pravi, da »zunanja objektivna 'kristološka' podoba Cerkve razodeva in prinaša prisotnost Svetega Duha in namen Duha je vsemu živemu vtisniti Kristusovo podobo. Podoba hoče postati življenje, življenje najti svojo podobo. Oba vidika sta neločljiva in sta si tako malo v nasprotju, kakor so si Oče, Sin in Sveti Duh, in opozarjata, da je Cerkev kot stvarjenje troedinega Boga pritegnjena v večjo – trinitarično obliko bivanja: je Očetovo Božje ljudstvo, ki si ga ustvarja po Sinu v Svetem Duhu. Prav zaradi tega nosi to ljudstvo različne in vendar med seboj se dopolnjujoče poteze« (Greshake, *Biti duhovnik*, Ljubljana 1990, 68).

Spomnimo se enega pomembnejših besedil v 1 Kor 10,15–17: en sam kruh, en sam kelih, eno samo Kristusovo telo v množstvu udov. Prav ta skrivnost edinosti v ljubezni med mnogimi osebami je tista novost trinitarične skupnosti (koinonia), ki je zaupana ljudem v Cerkvi z evharistijo. Tak je namen Kristusovega odrešenjskega dela, ki se širi poslednje čase, od binkošti dalje. »Zato ima Cerkev svoj vzor, svoj izvor in svoj cilj v skrivnosti enega Boga v treh osebah. Še mnogo več, evharistija, ki je tako pojmovana v luči skrivnosti Svete Trojice, je kriterij za delovanje cerkvenega življenja v celoti. Institucionalne prvine morajo biti samo viden odsev skrivnostne resničnosti« (Mešana mednarodna komisija za teološki dialog med rim. –kat. in pravosl. Cerkvijo, *Skrivnost Cerkve in evharistije v luči skrivnosti Svete Trojice*, v: V edinosti [ekumenski zbornik] 1983, 70).

5.1.2. Sveta Trojica in zakramenti

Po obhajanju krščanskih skrivnosti, zakramentih in življenju, ki iz njih izvira, se že sedaj uresničuje anticipacija eshatoloških časov (→ Zakramenti Cerkve 2.4.2; 3.1.1.2.4). Zato ni čudno, da Cerkev gleda v liturgiji studenec življenja. Ker je velikonočna skrivnost polna uresničitev našega odrešenja in največji zaklad darov, ki iz nje pritekajo, Cerkev to Kristusovo skrivnost oznanja in obhaja v bogoslužju, da bi verniki iz nje živeli in zanjo pričevali v svetu (prim. KKC 1067–1068). Reči smemo, da to, kar v credu izpovedujemo, v liturgiji obhajamo in okušamo (prim. KKC 1066). Še več, po njej stopamo v življenje Svete Trojice in smo tega življenja deležni (prim. KKC 1073). Zato ni čudno, da imenuje Katekizem v enem od podnaslovov Drugega dela liturgijo kot »delo Svete Trojice«. V nadaljnjih izvajanjih pa prikaže Očeta kot vir in cilj liturgije (1077–1083), Kristusa, ki »sedi na Očetovi desnici« in razliva Svetega Duha v svoje telo, ki je Cerkev, kot tistega, ki po zakramentih uresničuje predvsem svojo velikonočno skrivnost (1084–1090) in Svetega Duha kot tvorca »božje mojstrovine«, se pravi zakramentov nove zaveze (1091; prim. 1092–1109; Sorč, *Živi Bog*, 203–213).

Preoblikujoča moč Svetega Duha je tista, ki nam daje, »da v pričakovanju in upanju stvarno anticipiramo polnost občestva Svete Trojice« (KKC 1107). Zato je tudi sad Duha v liturgiji nujno obenem občestvo s Sveto Trojico in bratsko občestvo (prim. KKC 1108). To temeljno resnico Katekizem upošteva ali nekako ponovi v oddelku, kjer govori o zakramentu evharistije (prim. KKC 1325). Tako da moremo evharistijo umevati »kot zahvalo in hvalo Očetu, kot daritveni spomin (memoriale sacrificii) Kristusa in njegovega telesa, kot navzočnost Kristusa po moči njegove besede in njegovega Duha« (KKC 1358). Če je evharistija zakramentalni »povzetek« Svete Trojice, je krst vrata v to trinitarično življenje (prim. KKC 1239). Novokrščenec začne živeti tisto, kar z usti izpoveduje. »Tako ima celotni organizem kristjanovega nadnaravnega življenja svoje korenine v svetem krstu« (1266; prim. 233; 1278). Krst ima bitni, ontološki učinek, saj napravi iz novokrščenca novo stvar (prim. 2 Kor 5,17), Božjega posinovljenega otroka (prim. Gal 4,5–7), deležnega »Božje narave« (prim. 2 Pt 1,4), napravi ga za uda Jezusa Kristusa (prim. 1 Kor 6,15; 12,27) in za tempelj Svetega Duha (prim. 1 Kor 6,19) (prim. KKC 1265). Zakrament birme to novo ontološko realnost poglobi in še bolj napravi birmanca

podobnega Kristusu, ki ga celotno življenje in poslanstvo se uresničuje v popolnem občestvu s Svetim Duhom, ki mu ga Oče daje v izobilju (prim. Jn 3,34; KKC 1286). Birma, ki prinaša rast in poglobitev krstne milosti, nas še trdneje poveže s posameznimi osebami Svete Trojice (prim. 1303), ostali zakramenti pa na njim lasten način razvijajo in omogočajo, da živimo v skladu z novim dostojanstvom.

5.1.3. Trinitarična razsežnost molitve

Prostor vedno novega in vedno globljega sprejemanja Svete Trojice v življenje krščenca in po njem v zgodovino človeštva je *krščanska molitev* (prim. Balthasar, *Das unterscheidend christliche Gebet*, v: *Communio* 14 [1985], 289–293; O'Donnell, *Il Mistero*, 146–150). Molitev je naravnana na Očeta, na Kristusa in na Svetega Duha: »V novi zavezi je molitev živi odnos Božjih otrok s svojim neskončno dobrim Očetom, z njegovim Sinom Jezusom Kristusom in s Svetim Duhom« (KKC 2565; prim. 2801). Ta ni dialog na daleč z nedostopnim in nejasnim Bogom kot nekakšno nasprotno stranko, niti ni beg iz sveta, da bi dosegli neki onkraj, ki bi bil ločen in nebeški. Kristjan ne moli *nekega* Boga! On moli Boga in Očeta svojega Gospoda Jezusa Kristusa, s katerim je združen v moči Svetega Duha: kristjan moli v Bogu. Kakor bogoslužje uči, je krščanska molitev vedno v svojem bistvu trinitarična: »Po Kristusu, s Kristusom in v Kristusu, tebi, vsemogočnemu Očetu, v občestvu Svetega Duha, vsa čast in slava na vse veke vekov.« Krščanska molitev se obrača *k Očetu* in prepozna v njem izvor vsakega daru, zaradi česar mu po pravici izkazuje zahvalo, obenem pa se obrača k njemu s prošnjo in priprošnjo. Izvršuje se *po učlovečenem Sinu*, z njim in v njem, kajti v njegovi neskončni sprejemljivosti je mogoče vsako naše sprejemanje Božjega daru in v moči krstne milosti smo privzeti v nepretrgani ljubeči dialog med Očetom in Sinom. Kristus je srednik (prim. 1 Tim 2,5), vzor in kraj krščanske molitve; on, ki je »vedno živ in posreduje za nas« (prim. Heb 7,25). Oražem lepo pripominja, da »kristjan, ki je preoblikovan v Kristusu, gleda Očeta s Kristusovim pogledom, ljubi ga s Kristusovo ljubeznijo in nagovarja s Kristusovo molitvijo. Vključen je v dialog ljubezni med Očetom, Sinom in Svetim Duhom, sprejet je v življenje treh Božjih oseb in je tega življenja tudi deležen« (F. Oražem, *Krščanska duhovnost*, Ljubljana 1980, 122). Končno moli kristjan *v Svetem Duhu*, ki je vez edinosti in stalna vrata, skozi katera vstopa večnost v čas in čas v večnost: »v njem kličemo: Aba, Oče!« (Rim 8,26), saj on »prihaja na pomoč naši slabotnosti. Saj niti ne vemo, kaj je treba prositi... in prosi za nas z nedopovedljivimi vzdihom« (Rim 8,26). Krščanska molitev je torej sinovska molitev in nam je omogočena v Kristusu s pomočjo Svetega Duha: je izrekanje »očenaša« z življenjem, v poslušnosti Gospodovemu naročilu (prim. Mt 6,5–13). Življenjska gibalna moč molitve torej prihaja od Očeta, ki je počelo Sina in Svetega Duha ter je Stvarnik vseh stvari in se vrača k Očetu po Sinu v Duhu, ki je v srcu molilca. V tem smislu postavi molitev človeka v Trojico in omogoči Trojici, da vstopi v človekovo bivanje.

5.2. Trinitarični pogled na stvarjenje in zgodovino

»Velikonočni dogodek kot trinitarični dogodek, o katerem je pripovedovalo pričevanje porajajoče se Cerkve in o katerem je Cerkev razmišljala z velikim naporom, ko je oblikovala veroizpoved, razodeva ne samo trinitarični obraz Boga ljubezni, ampak v njem (tem Božjem obrazu) in po njem tudi človekov obraz in smisel stvarstva ter zgodovine (→ Teološka antropologija 2.7). To so izkustveno dobro razumeli verujoči v to skrivnost, ki vsebuje kristjanovo delo in življenje v dvojni, zgoščeni trinitarični izpovedi: na eni strani izpoved, ki prepozna v Trojici izvor in prostor vsega obstoječega: *V imenu Očeta in Sina in Svetega Duha*, na drugi strani pa izpoved, ki časti v Sveti Trojici skrivnost uresničene domovine, v katero imamo po veri vedno nekakšen vpogled, a je še nismo dosegli: *Slava Očetu in Sinu in Svetemu Duhu*« (Forte, *Trinità*, 159).

V luči teh dveh izpovedi se pokaže verniku zgodovina kot primera (prispodoba) trinitaričnega Božjega življenja, prispodoba, v kateri se izraža ljubeče delovanje Treh: vse prihaja od Očeta po Sinu v Svetem Duhu; in vse se v istem Duhu po Sinu vrača k Očetu. Začetek, sedanost in

prihodnost sveta so zajeti v notranjosti trinitarične zgodovine, ki tako daje temelj in vrednost znotrajsvetnemu in zgodovinskemu dogajanju.

5.2.1. Stvarjenje kot trinitarično dogajanje

»Stvarjenje je razodeto kot prvi korak k zavezi, kot prvo in vesoljno pričevanje o vsemogočni Božji ljubezni« (KKC 288). Stvarjenje in odrešenje sta medsebojno naravnani: stvarjenje je prvo dejanje odrešenja, odrešenje in poveličanje pa sta cilj in smisel stvarjenja. Obe stvarnosti ustrezata edinemu načrtu troedinega Boga. Troedini Bog, ki ima sam v sebi polnost življenja in ne potrebuje stvari za »povečanje« lastne slave in blaženosti, ustvarja zato, da bi mogel priobčiti svoje darove ustvarjenim bitjem. Bog namreč nima drugega razloga za stvarjenje kakor svojo ljubezen in svojo dobroto. To resnico z lepo primero izrazi Tomaž Akvinski: »Stvari so izšle iz roke, ki jo je odprl ključ ljubezni« (nav. KKC 293). Sv. Irenej govori o dveh rokah, s katerima je Bog Oče vse ustvaril (→ Odrešenik Jezus Kristus 2.4.1.9). Ti roki pa sta Beseda in Modrost, Sin in Sveti Duh (Irenej, *Adv. haer.* 2,30,9; 4,20,1; prim. KKC 258). Tako moremo trditi, da je »stvarstvo skupno delo Svete Trojice« (KKC 292). Šele v luči te resnice moremo stvarstvo pravilno vrednotiti, saj je v tem dejstvu vsebovana razlaga izvira, namena in cilja vsega ustvarjenega. Krščanski nauk o stvarjenju je tako prežet z razodetjem Jezusa Kristusa in z izkustvom Svetega Duha. Oče, ki pošilja Sina in Svetega Duha, je stvarnik. Sin, ki zbira stvarstvo pod svoje osvobajajoče gospostvo ter ga odrešuje, je stvariteljska beseda. Sveti Duh, ki stvarstvo oživlja in mu omogoča udeležbo pri večnem Božjem življenju, je stvariteljska moč. Tako je »Oče stvariteljski, Sin oblikujoči in Sveti Duh oživljajoči pravzrok stvarstva. Stvarstvo obstaja v Duhu, je oblikovano po Sinu in ustvarjeno od Očeta; je iz Boga, po Bogu in v Bogu« (Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, München 1985, 109). Trinitarično pojmovanje stvarjenja zedinja Božjo transcendentnost nad svetom in Božjo navzočnost (immanentnost) v svetu. Do omenjenih spoznanj je prišla porajajoča se Cerkev na temelju razmišljanja »o začetkih« v luči velikonočnega dogodka; prepoznala je torej navzočnost Svete Trojice v samem dejanju stvarjenja: različne kristološke himne (prim. Kol 1,15–17; Jn 1,1–3) in različne izpovedi vere (prim. 1 Kor 8,6; Heb 1,1–4) potrjujejo globoko prepričanje, da je Bog, ki deluje v velikonočnih odrešenjskih dogodkih, tudi Bog začetka, po katerem je dal in daje obstoj vsemu. Kakor Izrael, tako tudi Cerkev prehaja od Boga odrešenika k Bogu stvarniku: in kakor ljudstvo stare zaveze vnaša v Boga vesoljstva poteze Boga zgodovine (Balthasar, *Theodramatik III*, Einsiedeln 1980, 53–94), tako se tudi novi Izrael ne odpove temu, da ne bi vnašal v Boga začetkov trinitaričnega izkustva Boga nove in dokončne dovršitve. Stvarjenje je pravzaprav začetek razodevanja in priobčevanja Boga navzven. Rosenzweig pravi, da je »Božje stvariteljsko dejanje hkrati začetek Božjega izhajanja iz samega sebe (Sich-äusern)« (F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung. II. Teil*, Frankfurt a. M. 1921, 144).

V luči velikonočnega izkustva moremo prepoznati navzočnost vsake od treh oseb v zgodovini začetkov. Stvarjenje pripisujemo predvsem *Očetu* kot tistemu, ki je prvi izvir in počelo vsega življenja: kakor se v večni zgodovini ljubezni, ki je troosebno življenje, njemu pripisuje prazvir ljubezni, tako ima svoj izvor vse, kar obstaja, v istem neizčrpnem izviru. Zato veroizpovedi pridevajo prvi Božji osebi vsemogočnost, stvarjenje, gospostvo nad vsem, kar je ustvarjenega: »Verujem v enega Boga, Očeta vsemogočnega stvarnika nebes in zemlje, vseh vidnih in nevidnih stvari ...« (DS 150). »Iz njega je 'vse očetovstvo v nebesih in na zemlji' (Ef 3,15)« (DS 525). Oče, večni izvir Božjega življenja, je torej tudi izvir ustvarjenega življenja: prav preobilje njegove ljubezni ga »spodbuja« k ustvarjanju. »Ipso amore creatur«: vse, kar je ustvarjeno, je ustvarjeno v moči iste ljubezni, ki vse ljubi! Prigodnost sveta tako razodeva popolno zastonjskost in svobodo Božje ljubezni: prepad, ki ločuje stvar od Stvarnika, je globina večne ljubezni. Kjer je ta prepad odvzet, kjer stvarjenje pojmujejo kot nujen izraz ali emanacijo božanstva, tam je odvzeta tudi ljubezen. Kdor torej zanika neskončno razdaljo med Stvarnikom in stvarjo, končno zanika samo dostojanstvo stvari, ki je predmet čiste ljubezni, priklicana iz svobode k svobodi v ljubezni.

Stvariteljsko dejanje, ki ga pripisujemo tistemu izviru ljubezni, ki večno ljubi, povezujemo zaradi tega z večnim rojevanjem *Sina*: upoštevajoč razdaljo, ki loči večnost od časa in nebesa od zemlje, smemo govoriti o istem izviru, Očetu, ki v analognem delovanju iz ki ga v večnosti

izhaja ljubezen, v času ustvarja stvari. »Sicut trames a fluvio derivatur, ita processus creaturarum, ab aeterno processu personarum« (Tomaž Akvinski, *In I Sent., Prol.*; prim. Forte, *Trinità.*, 162 s.). Večni tok ljubezni v Bogu se odvija tako, da se ne meša s procesom zgodovine v času. V razdalji med Očetom in Sinom prejme prostor združenje med Stvarnikom in stvarjo, čeprav v neskončni razdalji. Izhajanje Ljubljeneza iz Ljubečega je večni temelj in vzorec priobčevanja biti in življenja stvarem: medtem ko se prvo izhajanje večno odvija »ad intra«, to je v naročju Božjega življenja, se drugo uresničuje »ad extra«, kjer izraza ne smemo razumeti v prostorskem pomenu (v Bogu ni prostora ali časa!), ampak v kakovostnem pomenu, da bi pokazali na neskončno razliko, ki obstaja med Stvarnikom in stvarjo. Dejstvo, da je stvarjenje delo Svete Trojice »ad extra«, ne pomeni, da to ni zaobjeto od Božje biti, ki temu stvarstvu daje obstoj in življenje, niti ne izključuje »ad intra«, v naročju trinitaričnega življenja, ki je večni temelj in vzorec stvarjenja. Stvarstvo zajema in prežema Božja ljubezen, ki kliče stvarstvo v bivanje in ga ohranja v bivanju; stvarstvo ostaja tako rekoč v večnem izhajanju ljubezni Rojevanega iz Roditelja, Sina iz Očeta. To sovpadanje med izhajanjem znotraj Boga in stvarjenjem pojasni bit stvari same: kakor Sina opredeljuje v večni zgodovini ljubezni sprejemanje, bit kot čista sprejemajoča ljubezen, tako je stvar, ki ima v izhajanju Sina večni vzor in temelj svoje ustvarjenosti, po svoji strukturi, to je na izviren in neuničljiv način, zaznamovana s sprejemljivostjo za ljubezen. Reči smemo, da Oče vse ustvarja po Sinu, v Sinu in za Sina. To resnico nam na čudovit način predočuje hvalnica v pismu Kološanom: »Kristus je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva, zakaj po njem je bilo ustvarjeno vse ... Vse je bilo ustvarjeno po njem in zanj. On je obstajal pred vsemi stvarmi in v njem je utemeljeno vse ...« (Kol 1,15–20). Vse je bilo podarjeno, vključno z bivanjem samim: vse, kar ono ustvarjeno bitje je, je zato, ker je sprejelo. V tej čisti in izvorni odprtosti za ljubezen večne Ljubezni v večno Ljubljeneza temelji korenita in izvorna dobrot bivanja stvarstva, vsake stvari. Učlovečenje Božjega Sina odkriva ne samo to, kako se more trinitarično bitje priobčiti, ampak tudi, kako se more ustvarjena bit odpreti kot čisto sprejemanje. V skrivnosti učlovečenja se razodeva samo bistvo stvarstva: ta je »sprejeta bit«, sprejemljivost za Božjo ljubezen, ki jo s tem, da jo ljubi, kliče v bivanje. Tako razumemo, v kakšnem pomenu je bilo vse ustvarjeno »po Kristusu in zanj«, ki je »obstajal pred vsemi stvarmi« in v katerem »je vse utemeljeno« (prim. Kol 1,16 s.).

Izvorno dobrot stvari osvetljuje tudi sovpadanje med stvarjenjem in drugim izhajanjem v Bogu: izhajanjem *Svetega Duha* (→ Sveti Duh 10.1). V Duhu je bilo vse ustvarjeno (prim. 1 Mz 1,2) in v Duhu je vse ohranjeno v bivanju (prim. npr. Ps 104,29): kakor je v Božjem življenju Sveti Duh tisti, ki povezuje Očeta in Sina, ker je zedinjevalna ljubezen Ljubečega in Ljubljeneza, tako Sveti Duh povezuje tudi stvar s Stvarnikom in zagotavlja s tem izvorno ter bistveno enoto stvari z Bogom in zato izvorno dobrot vseh stvari, njihovo bivanje, ki je zakoreninjeno in utemeljeno v ljubezni: »In Bog je videl, da je bilo to dobro« (1 Mz 1, 4.10.12.18.21.25.31). Krščanska eksistenca je osvobodeno življenje iz Duha, saj je Sveti Duh vir življenja (*Spiritus creator*). Sveti Duh je tako dejavna moč Stvarnika in življenjska moč stvari (prim. Ps 104,29.30). Kolikor je Sveti Duh vez enote med Očetom in Sinom, je tudi zagotovilo, da je vse, kar je bilo ustvarjeno od Ljubečega v sprejemljivosti Ljubljeneza, po svojem bistvu pridruženo njima z vezjo ljubezni: glede na Svetega Duha smemo reči, da je tam, kjer je bivanje, tudi ljubezen, in da je vse (v večni vezi Božje dobrote) od vekomaj deležno ljubezni. V trinitaričnem življenju je Duh tudi tisti, ki odpira ljubezen za svobodo: je prijatelj (drugi od ljubljeneza) v prekipevajoči rodovitnosti in zastonjskosti ljubezni. Ni dvoma, da je svoboda odločilno in razpoznavno znamenje krščanske eksistence; in prav Sveti Duh je tisti, ki to svobodo omogoča v najvišji meri. To ni svoboda »od«, ampak svoboda »za«, ni svoboda, ki bi se omejevala, ampak svoboda, ki se z vso silo zavzema za osvobajajoče odnose.

Iz povedanega moremo slutiti, kako je vse delovanje treh Božjih oseb navzven izraz njihove notranje medsebojne naravnosti in sožitja. Stvarstvo je sad njihovega neizmernega in neskončno usklajenega sodelovanja. Vse tri osebe so torej eno v njihovem stvarjenjskem in odrešenjskem delovanju, kar je izraz tiste večne enosti, sožitja, ki vlada med njimi. Stvarstvo pa ni samo sad tega trinitaričnega sodelovanja, ampak je tudi poklicano k sodelovanju, v najvišji meri seveda človek, ki je podoba Svete Trojice in deležen njene posebne pozornosti. Človek je

torej Božji sodelavec, posebej še takrat, ko sodeluje z Bogom pri njegovem odrešitjskem delu in ko se ravna po trinitaričnih pravilih delovanja v odnosu do drugih. Povzemimo takole: Sad trinitaričnega sodelovanja je človek sodelavec. Zato bo tudi spolnitev stvarjenja sad tesnega sodelovanja med Bogom in človekom.

5.2.2. Človek kot podoba troedinega Boga

Če hočemo odgovoriti na različna vprašanja in rešiti mnoge probleme, ki se postavljajo pred današnjega človeka, moramo izhajati iz prave podobe o človeku (prim. Hemmerle, *Dreifaltigkeit: Lebensentwurf für den Menschen aus dem Leben Gottes*, v: isti [Hrsg.], *Dreifaltigkeit*, 119–133; Sorč, *Die trinitarische Dimension des menschlichen Lebens*, v: *Folia Theologica* [Budapest] 10 [1999], 37–54) (→ Teološka antropologija 3.6.3). Razodetje nam odkrije, da je človek v območju stvarstva vrh, delo predzadnjega dne, dne pred Božjim počitkom: »Bog je videl vse, kar je naredil, in glej, bilo je prav dobro. In bil je večer in bilo je jutro, šesti dan« (1 Mz 1,31). Med vsem ustvarjenim je bil samo človek ustvarjen po Stvarnikovi podobi: »In Bog je rekel: Naredimo človeka po svoji podobi, nam sličnega« (1 Mz 1,26). (Pomenljiv je Rosenzweigov komentar stvarjenja človeka: »'Naredimo' – prvič je sedaj Bog stopil iz področja objektivnosti (neosebnosti), prvič zaslišimo iz edinih ust, ki so doslej govorile pri ustvarjanju samo 'bodi!', besedico 'jaz', in še več kot samo jaz, hkrati z jaz zaslišimo še neki 'ti', ti, ki ga ta jaz izreka sebi: 'Naredimo'« [Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*. II. Teil, 196]). Razlog za to Božjo podobo je kasneje velikonočno občestvo razumelo v kristološkem in trinitaričnem pomenu: Kristus je sam na sebi podoba, in sicer najvišja podoba nevidnega Boga (prim. Kol 1,15; 2 Kor 4,4; pa tudi Jn 1,18; 14,9; Heb 1,3); v njem, »poslednjem Adamu« (prim. Rim 5,12–21; 1 Kor 15,20–22.45.49), je človek – ustvarjen po Božji podobi (prim. 1 Kor 11,7) – preustvarjen kot »novi človek« po Stvarnikovi podobi (prim. Kol 3,10). V luči tega velikonočnega razumevanja je patristično izročilo prepoznalo v pluralu »Naredimo človeka po svoji podobi« (1 Mz 1,26) izraz Trojice: »Bog je rekel: 'Naredimo človeka po naši podobi in sličnosti' ... Človek je nastal po podobi Svete Trojice« (Avguštin, *De Trinitate* 12,6,6).

Krščanska vera ima torej popolnoma trinitaričen pogled na človeka: kakor je stvarjenje trinitarična Božja zgodovina, tako je najvišji vrh stvarjenja (človek) globoko zaznamovan z odnosom do Svete Trojice; zaznamovanost s tem je njegov sestavni in bistveni del. To je edina izvorna teološka opredelitev človeka, saj edina izhaja iz Božje zamisli o človeku. Človek je Božja podoba predvsem zato, ker – na podlagi prvega in na podlagi velikonočnega stvarjenja – odseva Stvarnika, Očeta. Kakor je Oče v večni ljubezni čisti izvir, tako Oče človekovo bitje postavlja za *izvir ljubezni* v času. To pomeni, da je človeku lastna sposobnost ljubiti ter da je poklican k podarjanju ljubezni: ljubljen od vekomaj je človek ustvarjen za ljubezen. »Pomisli človek, pravi Gospod, da sem te jaz prvi ljubil. Tebe še ni bilo na svetu, tudi sveta še ni bilo in jaz sem te že ljubil. Odkar sem Bog, te ljubim« (Alfonz Maria Liguori, *Pratica di amare Gesù Cristo*, pogl. 1,2). Seveda bi si brez te večne pobude ljubezni ne bilo mogoče zamišljati pobud ljubezni v času. Človek more zato ljubiti, ker je bil on sam »prej« ljubljen. Torej se v tej človekovi sposobnosti za ljubezen odraža v vsej svoji neskončni drugačnosti večno počelo ljubezni, izvir brez začetka in brez prejšnjega vzroka, izvir, ki je večna ljubezen.

Dalje je človek podoba trosebnega Boga, kolikor je bil – po stvarjenju in velikonočni polnosti – ustvarjen po *Sinu*, naravnan nanj in ustvarjen v njem (prim. Kol 1,15–17): kolikor je Sin v moči čiste sprejemljivosti popolna podoba Očeta, toliko je človek Božja podoba, se pravi sprejemljivost, sposobna sprejeti večno ljubečo ljubezen. V večnem Ljubljencu je človek *predmet ljubezni*, je radikalna odprtost, »poslušalec Besede« (K. Rahner), poklican, da se prepusti ljubezni v veselju zastonjskosti. Človeku je prirojena želja po tem, da je sprejet in ljubljen od drugih. Kolikor smo bistveno zaznamovani s sprejemljivostjo, potrebujemo druge. Od vsega začetka, v svojem najglobljem realnem bivanju, ki je zaznamovano s pečatom večnega Ljubitelja, potrebuje človek drugega!

Ko se človek uresničuje v tej njemu lastni poklicanosti k »občestvu življenja«, odkriva v sebi navzočnost *Svetega Duha* (→ Sveti Duh 9). Ta je bil navzoč pri stvariteljskem dejanju (prim. 1 Mz 1,2), je moč novega stvarjenja (prim. Mr 1,10 in vzp.) in tako vtisne v človekovo bitje nekakšen odsev tistega, kar je on sam v skrivnosti troedinega Boga. Sveti Duh je tisti, ki povzroča v človeku pobožanstvenje (vzhodni očetje to imenujejo »theosis«). Pobožanstvenje človeka in vsega stvarstva je ena od glavnih tem v zgodovini krščanske teologije; tema, ki je še

posebej pri srcu vzhodnemu izročilu. Cilj poseganja Božjih oseb v stvarstvo je ta, da bi postali deležni Božje narave. Govorimo o »*admirabile commercium*«: Bog je postal človek, da bi mi postali to, kar je on. To, kar je Kristus po naravi, smo mi po milosti (prim. O'Donnel, *Il Mistero*, 89–92). Sveti Duh začenja v človeku tisto dvigajočo se pot k Očetu, ki ima svoj začetek v ojkonomiji odrešenja. Kakor je Sveti Duh med Ljubečim in Ljubljenim večna vez edinosti in hkrati res on, ki povzroča neskončno odprtost njune ljubezni, tako je Sveti Duh v človeku Duh edinosti in naravnosti k drugim. Človek je kot subjekt in objekt ljubezni *živa enota* tega dvojnega gibanja ljubezni: ko ljubi, omogoča, da je ljubljen; ko se odpira za ljubezen, ljubi.

5.2.3. Trinitarična sedanost zgodovine

Kolikor ima čas svoj izvor v trinitaričnem dejanju stvarjenja in kolikor se je z velikonočnim dogodkom razodelo večno dogajanje ljubezni v časovnem dogodku, ki ga ne preneha Sveti Duh aktualizirati v zgodovini, smemo reči, da je vmesni čas, sedanji trenutek, *Božji čas za človeka*: s tem, da ga je ustvaril in privzel v sedaj velike noči, je troedini Bog privzel čas za svojega, da bi tako podaril človeku sleherni čas kot čas odrešenja, kot uro milosti (prim. 2 Kor 6,2). To bogato trditev moramo razumeti v trinitaričnem smislu. Večnost doseže čas ljudi kot *izhajanje, kot prihajanje in kot prihodnost*.

Ta globoka in izvirna trinitarična struktura časa pa ostane nerodovitna, če je ne prevzame v svobodi zavest človeka, ki je gospodar časa: Božji čas za človeka ostane dar brez odgovora, če ni *človekov čas za Boga*. To pomeni zavestno sprejetje, po katerem človeška oseba postane iz objekta subjekt svoje zgodovine tako, da polno živi svojo sedanost v ustvarjalnosti, sprejemanju in svobodni ljubezni. To je prehod od zgolj kolikostnega pojmovanja časa, ki je golo potekanje v zaporedju obdobj in dni, h kakovostnemu času, kjer sedanji trenutek prejme nov pomen v moči človekovega odločanja: v novozaveznem jeziku je to prehod od časa, če gledamo nanj kot na *hronos* (prim. npr. Mt 25,19; Mr 2,19;9,21; Lk 8,27,29; itd.), k času, na ki ga gledamo kot na *kairos* (prim. Mr 1,15; Mt 8,29;26,18; Lk 19,44; Rim 3,26; 5,6; itd.). Po velikonočni veri pride do tega prehoda prav v trenutku, ko se oseba odloči za Kristusa v svobodi in ljubezni: v tem dejanju doživlja človek izvirstnost pobude, sprejemanje daru in enoto, ki je odprta za prihodnost enega in drugega. Čas je lahko golo trajanje ali pa polno živeto bivanje, krog, ki se ponavlja v monotoniji nekega vase zaprtega doživljanja, ali pa odprta zgodovina, ki je svobodno naravnana na prihodnost. Pristno bivanje je zaobjeto v odločitvi in tveganju sedanosti v ljubezni, v odprtosti za nepredvidljivo prihodnost; nepristno bivanje je tam, kjer manjka svoboda, kjer je ujetost v ponavljanje stvari, kjer ni »odhoda iz obzidja in ni bližanja Kristusu« (prim. Heb 13,13). Kdor se zavzema za trdno mesto, je zapravil svoj čas; kdor išče prihodnje, ga je našel in ustvaril iz njegove sedanosti čas trinitarične Božje ljubezni (prim. 13,14). V Sveti Trojici je čas ustvarjeni izraz Božje ljubezni in v tem času je vtisnjena njena podoba.

5.2.4. Trinitarična prihodnost zgodovine

Prva Cerkev ne razmišlja v luči velike noči samo o preteklosti in sedanosti vere, ampak tudi o prihodnosti svojega upanja: velikonočni spomin in zavest preideta v »trinitarično obljubo« zgodovine (prim. Sorč, *La historia en su dimensión pericorética*, v: Est. trin. 33 [1999], 133–146). Kristusovo vstajenje je naenkrat odprlo sedanji čas za nesluteno prihodnost (→ Dovršitev sveta in človeka 6.7.4). Prav zato se je nesluteno »dvignila vrednost« sedanjega časa, za ki ga se je zdelo, da je ujet v stalno ponavljanje brez vsakega izhoda in prihodnosti. Kristusovo vstajenje zaznamuje sedanji čas kot poslednji čas in je dokončna prihodnost v sedanjem vsakdanjem življenju. V vstalem Kristusu je že navzoč predujem novega stvarjenja. V Vstalem je že prisotna končna sodba. Prva skupnost, ki je dedič bibličnega pojmovanja, po katerem Bog vse od začetka usmerja k dovrstitvi, kjer nas on sam pričakuje, ker je dokončna (eshatološka) izpolnitev obljube, izpoveduje preteklost, sedanost in prihodnost kot trinitarično dogajanje. Tudi konec zgodovine – in zato v luči tega konca obenem »vmesni čas«, ki je razpet med »že« in »še ne« – je velikonočni dogodek, zgodovina trinitaričnega Boga za svet in zgodovina sveta v Trojici.

V veri prve Cerkve je prepričanje, da Trojica razodeva smisel zgodovine: izhajajoč od Očeta po Sinu v Duhu (*protologija*) se svet vrača v Duhu po Sinu k Očetu (*eshaton*). Zgoščen in konkretni

prostor, v katerem se nam je razodel ta dinamizem, je velika noč: celotna zgodovina je v tej luči velikonočna zgodovina, gibanje, ki izhaja iz Svete Trojice, je usmerjeno k Sveti Trojici in se odvija v naročju trinitaričnega Boga, ki je vedno neskončno večji od vsega. Trojica je naročje zgodovine, domovina časa, prostor življenja, smrti in zmage nad smrtjo. Zato je Sveta Trojica upanje Cerkve, njeno veselo oznanilo, ki ga mora prinašati vsem ljudem, Sveta Trojica je evangelij upanja za svet: »On (Jezus Kristus) nam je po veri odprl dostop v to milost, v kateri stojimo in se ponašamo z upanjem na Božjo slavo ... Upanje pa ne osramoti, ker je Božja ljubezen izlita v naša srca po Svetem Duhu, ki nam je bil dan« (Rim 5,2.4). Ne smemo misliti, da bo v večnosti prenehalo stvariteljsko delovanje Svete Trojice. Trojica večno ustvarja to, kar je različno od nje, da bi se tako večno temu »drugemu« razodevala in podarjala. Tako je stvarstvo vključeno v življenje, občestvo in »dogajanje« same Svete Trojice (prim. Boff, *Trinità e società*, 283). Spomin, zavest in upanje prve Cerkve – vse to je povzeto v veličastni trinitarični veroizpovedi: preteklost, sedanost in prihodnost prejmejo svoj pravi pomen in vrednost v luči velikonočnega dogodka, ki nam je posredovan kot trinitarična zgodovina Boga. S Sveto Trojico stoji in pade krščanska vera, upanje in ljubezen. Nič ni bolj značilnega in življenjsko pomembnega za krščansko bivanje kakor prav izpovedovanje Svete Trojice. Daleč od tega torej, da bi bila zgolj prazen oddaljen teorem (predpostavka); Trojica je dogodek, v katerem prejme smisel in moč delo in življenje ljudi.

Prenavljajoče izkustvo velike noči ni porajajoči se Cerkvi služilo samo za novo gledanje na preteklost in sedanost, ampak tudi na prihodnost zgodovine. Velikonočni zavesti in spominu se je pridružilo tudi trinitarično upanje. Kakor ni mogla biti odsotna polnost dogodka »tretjega dne« na začetku (ob izviro), tako ne bo mogla biti odsotna na koncu. Začetek in konec človeškega življenja se srečata v velikonočnem dogodku »polnosti časov« (prim. Gal 4,4; Ef 1,10), odsevata v preteklosti v stvarjenju in v prihodnosti v večni velikonočni slavi. V trinitaričnem življenju ljubezni, ki ga razodeva velikonočni dogodek, se začetek in konec, protologija in eshatologija združujeta: Sveta Trojica je izvor in končna domovina, je prva in poslednja (O eshatologiji kot razsežnosti življenja in delovanja prim. J. Alfaro, *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, Brescia 1972; W. D. Marsch, *Futuro*, Brescia 1972; J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1964). *Zato pričevanje prvih kristjanov govori o poslednjih časih kot o trinitarični zgodovini, ki se bo odvijala v »trinitarični domovini«. Ta se nam odkriva kot tista, ki osmišlja osebno in občestveno prizadevanje ter tako podarja ljudem »pogum za bivanje«* (prim. Tillich, *Il coraggio di esistere*, Roma 1968, in njegovo prodorno analizo človeške stiske, ki je povezana s strahom pred smrtjo, občutkom krivde in pomanjkanja smisla, katera je lastna današnjemu času, ko so popadale vse možne zavarovanosti). *Pred nas stopa kot veselo sporočilo, kot cilj našega potovanja, ki izliva luč na našo pot kot spremljevalka naše sedanosti in daje moč naši hoji, ko nas spominja na naš začetek in izvor. To domovino že sedaj občutimo kot zakoreninjenost v ljubezni* (prim. Ef 3,17).

Slovstvo

Alfaro J., *De la cuestion del hombre a la cuestion de Dios*, ed. Sigueme, Salamanca 1988.

Amato A. (a cura di), *Trinità in contesto*, Las, Roma 1994.

Auer J., *Gott - Der Eine und Dreieine*, Friedrich Pustet, Regensburg 1978.

Baget-Bozzo G., *La Trinità*, Vallecchi, Firenze 1980.

Balthasar H. U. von, *Teologija tridnevja*, MD, Celje 1997.

Barth K., *Die kirchliche Dogmatik*, I/1, München 1932 in II/1, Zürich 1940.

Beinert W. (Hrsg.), *Lexikon der katholischen Dogmatik (LdKD)*, Freiburg-Basel-Wien 1987.

Bobrinskoy B., *Le Mistère de la Trinité. Cours de la théologie orthodoxe*, Cerf, Paris 1986.

Boff L., *Trinità e società*, Cittadella ed., Assisi 1987.

Böhnke M. - **Heinz H.** (Hrsg.), *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1985.

Bourassa F., *Questions de théologie trinitaire*, Rome 1970.

- Bouyer L.**, *Le Père invisible. Approches du mystère de la divinité*, Cerf, Paris 1976.
- Breuning W.** (Hrsg.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1984.
- Breuning W.**, *Gotteslehre*, v: W. Beinert (Hrsg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik (LdkD). Band 1*, Schöningh, Paderborn 1995, 201-362.
- Brown D.**, *The Divine Trinity*, Duckworth, London 1985.
- Brunner E.**, *Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Geheimnis*, Johannes, Einsiedeln 1976.
- Cambón E.**, *Trinità modello sociale*, Città Nuova, Roma 1999.
- Coda P.**, *Dio Uno e Trino*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1993.
- Coda P.**, *Evento pasquale. Trinità e storia*, Città nuova, Roma 1984.
- Courth F.**, *Der Gott der dreifaltigen Liebe*, Bonifatius Verlag, Paderborn 1993.
- Courth F.**, *Trinität. In der Scholastik*, Herder, Freiburg itd. 1985.
- Courth F.**, *Trinität. In der Schrift und Patristik*, Herder, Freiburg itd. 1988.
- Croce V.**, *Il Padre di Gesù Dio di tutti*, Piemme, Casale M. 1989.
- Danielou J.**, *La Trinité et le mystère de l'existence*, Desclée, Paris 1968.
- Dumas A.**, *Dio unico e trino*, v: *Iniziazione alla pratica della teologia. Dogmatica II*, Queriniana, Brescia 1986, 757-762.
- Dunn J. D. G.**, *The Living Good*, SCM Press, London 1987.
- Dupleix A.**, *Dieu. L'Amour s'est manifesté*, Centurion, Paris 1988.
- Duquoc C.**, *Dieu différent. Essai sur la symbolique trinitaire*, Cerf, Paris 1977 (uporabljam it. prev. *Un Dio diverso*, Queriniana, Brescia 1978).
- Durrwell F.-X.**, *Le Père. Dieu en son mystère*, Cerf, Paris ²1988.
- Evdokimov P.**, *L'Ortodossia*, EDB, Bologna 1981.
- Feiner J. - Löhrer M.** (Hrsg.), *Mysterium Salutis II*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967.
- Forte B.**, *Trinità come storia*, Ed. Paoline, Alba 1985.
- Fortmann E. J.**, *The Triune God. A historical Study of the Doctrine of the Trinity*, Philadelphia-London 1972.
- Ganoczy A.**, *Dieu Grâce pour le monde*, Desclée, Paris 1986.
- Greshake G.**, *An den drei-einen Gott glauben*, Herder, Freiburg-Basel-Wien ²1999.
- Greshake G.**, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg ... 1997.
- Heinz H.** (Hrsg.), *Der dreieine Gott und die eine Menschheit. Trinitätstheologie. Zum 60. Geburtstag von Klaus Hemmerle*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1989.
- Hemmerle K.**, (Hrsg.), *Dreifaltigkeit Schlüssel zum Menschen - Schlüssel zur Zeit*, Neue Stadt, München-Zürich-Wien 1989.
- Hemmerle K.**, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976.
- Hemmerle K.**, *Unterwegs mit dem dreieinen Gott. Ausgewählte Schriften. Band 2*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1996.
- Hilberath B.J.**, *Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1990.
- Joest W.**, *Dogmatik. Band 1: Die Wirklichkeit Gottes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 19872.
- Jüngel E.**, *Gott als Geheimnis der Welt*, J.C.B. Mohr, Tübingen 19783. Uporabljam it. prevod *Dio, mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 1982.
- Kasper W.**, *Der Gott Jesu Christi*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982.
- Knoch W.**, *Die Trinitätslehre - Schlüssel zum Verständnis des christlichen Gottesbegriffes*, v: *Theologie und Glaube* 77 (1987), 151-178.

- Krenski T. R.**, *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasar*, Johannes, Einsiedeln 1990.
- Küng H.**, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, R. Piper & Co., München 1978.
- Kušar S.** (prir.), *Otajstvo Trojedinoga Boga*, Zagreb 1994.
- Labbe Y.**, *Essai sur le monothéisme trinitaire*, Cerf, Paris 1987.
- LaCugna C.M.**, *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*, Queriniana, Brescia 1997.
- Ladaria L. F.**, *El Dios vivo y verdadero. El mistero de la Trinidad*, Secretariado trinitario, Salamanca 1998.
- Lafont G.**, *Peut-on connaitre Dieu en Jésus-Christ?*, Cerf, Paris 1969.
- Lah A.**, *Bog Oče, Družina*, Ljubljana 2000.
- Lapide P. - Moltmann J.**, *Jüdischer Monotheismus - Christliche Trinitätslehre. Ein Gespräch*, Chr. Kaiser, München 1979.
- Lonergan B.**, *De Deo Trino, vol.1*, PUG, Romae 1964.
- Malnati E.**, *Dio nel suo mistero*, Studium fidei, Cittadella (Padova) 1988.
- Marangon A.**, *Dio*, v: Nuovo dizionario di teologia biblica (NDTB), Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, 397-415.
- Margerie B. de**, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Beauchesne, Paris 1975.
- Mateo-Seco L. F.**, *Dios Uno y Trino*, EUNSA, Pamplona 1998.
- Melotti L.**, *Un solo Padre, un solo Signore, un solo Spirito. Saggio di teologia trinitaria*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1991.
- Milano A.**, *Trinità*, v: Dizionario Teologico Interdisciplinare (DTI) 3, Torino 1977, 495 ss.
- Moltmann J.**, *Der gekreuzigte Gott*, Chr. Kaiser, München 1972.
- Moltmann J.**, *Sulla Trinità*, M. d'Auria Editore, Neapel 1982.
- Moltmann J.**, *Trinität und Reich Gottes*, Chr. Kaiser, München 1980.
- Müller G. L.**, *Katholische Dogmatik*, Herder, Freiburg i. B.-Basel-Wien 1995, 226-252; 390-476.
- Muños R.**, *Dios de los cristianos*, Editora VOZES, Petropolis 1987. Uporabljam it. prevod *Dio dei cristiani*, Cittadella Ed., Assisi 1990.
- Nicolas J. H.**, *Synthèse dogmatique: De la Trinité a la Trinité*, Beauchesne, Paris 1985.
- Nigro C.**, *Dio più grande del nostro cuore*, Roma 1974.
- O'Collins G.**, *The Tripersonal God*, Geoffrey Chapman, London 1999.
- O'Donnell J. J.**, *Il Mistero della Trinità*, Edizioni Piemme-PUG, Casale Monferrato 1989.
- O'Donnell J. J.**, *The Trinity as Divine Community*, v: Gregorianum 69 (1988), 5-34.
- Ohling K.-H.**, *Ein Gott in drei Personen. Vom Vater Jesu zum »Mysterium der Trinität«*, Matthias-Grünewald Verlag - Edition Exodus, Mainz - Luzern 1999.
- Pannenberg W.**, *Systematische Theologie. Band 1*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988. Uporabljam it. prevod *Teologia sistematica 1*, Queriniana, Brescia 1990.
- Pikaza X. - Silanes N.** (ur.), *El Dios cristiano. Diccionario Teológico*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992.
- Qualizza M.**, *La fede nel Dio cristiano. Il mistero della Trinità*, Edizioni LINT, Trieste 1994.
- Rahner K.**, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat »De Trinitate«*, v: *Isti, Schriften zur Theologie. Band 4*, Benzinger, Zürich-Einsiedeln-Köln 1961, 103-133.
- Rahner K.**, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Ursprung der Heilsgeschichte*. MySal II (1965), 317-347
- Rahner K.**, *Grundkurs des Glaubens (Sonderausgabe)*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1984, 54-96.

- Rahner K.**, *Grundzüge der kirchenamtlichen Trinitätslehre*: MySal II (1965), 348-368
- Rahner K.**, *Systematischer Entwurf einer Theologie der Trinität*: MySal II (1965), 369-401.
- Rahner K.**, *Um das Geheimnis der Dreifaltigkeit*, v: n.d. Band 12, 1975, 320-325.
- Ratzinger J.**, *Dogma und Verkündigung*, Erich Wewel Verlag, München 1973, 87-132.
- Ritter A. M.**, *Der Dogma und Lehre in der Alten Kirche*, v: C. Andressen, *HdD-uThgesch. Band 1*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, 99-283.
- Rovira Belloso J. M.^a**, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997.
- Sattler D. - Schneider Th.**, *Gotteslehre*, v: Th. Schneider (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik. Band 1*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1992, 51-119.
- Scheeben M. J.**, *Handbuch der katholischen Dogmatik IV/2*, ²1943.
- Scheffczyk L.**, *Der Gott der Offenbarung*, v: L. Scheffczyk-A. Ziegenaus, *Katholische Dogmatik. Zweiter Band*, MM Verlag, Aachen 1996.
- Schmaus M.**, *Der Glaube der Kirche II*, EOS Verlag, St. Ottilien ²1979.
- Schulz M.**, *Sein und Trinität* (Münchener Theologische Studien. Band 53), EOS Verlag, St. Ottilien 1997.
- Schwarz H.**, *Die Aktualität des Trinitarischen im christlichen Gottesglauben*, v: Theologische Zeitschrift 44 (1988), 211-221.
- Scognamiglio E.**, *La Trinità nella passione del mondo*, Paoline, Milano 2000 (bogato slovstvo).
- Sorč C.**, »Fides Christianorum in Trinitate consistit«. *La Santissima Trinità - strada maestra di vita*, v: *Rasegna di Teologia* 42 (2001), 847-865.
- Sorč C.**, *Die perichoretischen Beziehungen im Leben der Trinität und in der Gemeinschaft der Menschen*, v: *Evangelische Theologie* 58 (1998), 100-119.
- Sorč C.**, *La Historia en su dimensión pericorética*, v: *Estudios Trinitarios* 33 (1999), 133-146.
- Sorč C.**, *Menschliche Annäherungen an das Geheimnis des Dreieinigen Gottes*, v: *Roczniki Teologiczne XLVII* (2000) 7, 5-26.
- Sorč C.**, *Trinitarisches Leben Gottes als Grund und Vorbild des menschlichen Lebens*, v: *MThZ* 51 (2000), 352-363.
- Sorč C.**, *Živi Bog, Družina*, Ljubljana ²2000.
- Spada D.**, *L'uomo in faccia a Dio*, Ed. Galeati, Imola 1983.
- Splett J.**, *Leben als Mit-sein. Vom trinitarisch Menschlichen*, Knecht, Frankfurt am Main 1990.
- Staniloae D.**, *Dio é amore*, Città Nuova, Roma 1986.
- Staniloae D.**, *Orthodoxe Dogmatik*, Benziger Verlag-Gütersloher Verlagshaus, Düsseldorf- Gütersloh 1985, 256-289.
- Strle A.**, *Skrivnost Boga*, Družina, Ljubljana 1977.
- Tavard G. H.**, *The Vision of Trinity*, Washington 1981.
- Vorgrimler H.**, *Theologische Gotteslehre*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1985.
- Werbick J.**, *Trinitätslehre*, v: Th. Schneider (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik. Band 2*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1992, 481-576.
- Wohlmuth J.**, *Zum Verhältnis von ökonomischer und immanenter Trinität - eine These*, v: *ZfKTh* 110 (1988), 139-162.
- Zanghì G. M.**, *Dio che è amore. Trinità e vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 1991.
- Zarazaga G. J.**, *Trinidad y comunión*, Secretariado trinitario, Salamanca 1999.