

V Božji drami vsebovana drama človeštva

**Ob stoletnici rojstva Hansa Ursa von Balthasarja
(1905-1988)**

Če hočemo govoriti o Božjem odnosu do trpljenja, smrti in odrešenja, moramo spregovoriti o njegovi trinitaričnosti. Vsi podatki o Sveti Trojici so "usodno" pomembni za človeka. Iz poglobljanja v Balthasarjevo teologijo moremo ugotoviti, da Bog "smrtno resno" jemlje človeka, in to moremo razbrati iz dejstva Jezusovega križa - velikonočnega dogodka. Balthasar se veliko ukvarja z večnostnim izvorom in temeljem njegovega ojkonomskega razodevanja in delovanja. Božjega delovanja ne moremo "razumeti" brez poznanja njegovega bistva. Ali drugače: Božje delovanje razodeva njegovo bit. Bog more iti tako daleč zato, ker so v njem vse razdalje premagane. Ni razdalje, ki ne bi bila privzeta v *razdaljo*, ki vlada v Bogu samem, in jo Balthasar postavi pod skupni imenovalec "Theodramatik" (Drama Boga). Balthasar tako napravi iz "drame" teološko kategorijo.¹

V odnosu do svojega stvarstva, predvsem človeka, Bog doživlja svojo slavo (Herlichkeit) kot dramo (Dramatik)! Samo na temelju slave drama ni proti-božja, ampak je znotraj-božja. Tako ni Balthasar naključno postavil Theodramatik za Herrlichkeit in pred Theologik. Brez "slave" bi bila "drama" "poraz" Boga in ne druga stran ene in iste medalje.²

Bog v stvarjenjsko-odrešenjski dinamiki ne odstopi od neslutene dinamike trinitaričnih odnosov, temveč s tem "pridobi" ta dinamika na dramatičnosti, ki pa ima svo-

je temelje v pra-kenozi. Prav zaradi te kenotične narave (biti) je Bog kos trpljenju in smrti. Bog, ki se na temelju svoje kenotične biti spoprime z zlom in trpljenjem in mu ta bit daje moč za zmago, tako ni vnaprej zavarovan pred dramo zla in greha. Tudi ni vzvišeno trpljenje v zavesti, da ga le-to ne more prizadeti v njegovi notranji biti. Tudi to bi lahko "očitali" Balthasarjevi teodiceji. Toda če temeljito "preigramo" njegovo teologijo, bodo ti in še nekateri drugi pomisleki zbledeli.

Poznano nam je, da Balthasar poseže pri utemeljevanju Božjega odrešenjskega delovanja naravnost k začetkom, ki se nahajajo v Bogu samem. Vsi Božji posegi v zgodovini odrešenja imajo svoje korenine v trinitaričnem življenju Boga. Skušajmo spremljati Balthasarja tja, kamor se on sam podaja v strahu in spoštovanju: "To, kar negativna ('filozofska') teologija prepoveduje, se zdi, da ojkonomija v Kristusu podpira: onkraj obeh, toda izhajajoč od obeh tipaje vera sluti skrivnost vseh skrivnosti, ki mora biti postavljena za nedoumljivi temelj možnosti zgodovine odrešenja sveta".³

Božja troedinost: izvir celotne teologije

Božja troedinost je "fons totius theologiae". Iz tega dejstva izhaja Hans Urs von Balthasar v svojem teološkem snovanju. Ta "temeljni stavek" teologije, pravi Werbick, "so redki teologi 20. stoletja tako dosledno in resno sprejeli

kot prav Hans Urs von Balthasar".⁴ Balthasar razume svojo trinitarično teologijo kot "Božjo dramo" (Theodramatik), tj. kot eksplikacijo (razvoj), kot navzven uresničeno dramo odrešenja med človeško in božjo svobodo. Ta drama premaga vse nepremagljive ovire med božjo vseomogočnostjo in zgodovinsko prigodnostjo. V Trojici, ki se je odprla v Jezusu Kristusu, je razodeto oboje: da se Bog "ukvarja" s svetom kot Oče, Sin in Sveti Duh, in to zaradi njegovega odrešenja - tako ima dogma o Trojici v vsej globini odrešenski pomen; da ni šele to ukvarjanje s svetom tisto, ki bi v njem "prebudilo" ljubezen, kot da bi ta šele v stvarstvu prejela svoj "ti" in "drugega", marveč da je Bog že v svoji transcendenci, v samem sebi ljubezen.⁵

Izraziti Boga kot troedinega, misliti o njem kot o "vse določajoči skrivnosti" božje troedinosti, to pomeni za Balthasarja misliti o Bogu kot ljubezni, ki on *je* (in ne samo da jo *ima*!), misliti o njem kot o tistem, ki se priobčuje iz ljubezni in kot ljubezen na temelju lastnega razodetja v Logosu, ki je postal meso, in kot Duh Jezusa Kristusa, božji Pnevma. Po Balthasarju moramo o Trojici misliti povsod tam, kjer hočemo dojeti svobodno odnosnost, kar je namen njegove "Theodramatike". Struktura imanentne Trojice oblikuje temeljno "območje predpostavke", iz katerega se more Bog v popolni svobodi in ljubezni odpreti končnemu stvarstvu, ne da bi ga potreboval. Bog je v sebi, že pred vsem drugim, "absolutni eshaton", nedosegljiva polnost. Balthasar je privzel in predelal spoznanja Riharda od Sv. Viktorja⁶: Bog in ljubezen - to spada samo tako skupaj, da je Bog sam v sebi in od večno ljubezen in tako samopodarjanje in odnos, in ne šele v svojem odnosu do sveta. Balthasar zavrne grško "theo-ontologio" absolutne Biti, čeprav grški način mišljenja zelo ceni, in se obrne k janzovskemu pojmovanju Boga kot brezmejne ljubezni (prim. TD IV, 191). Ker je ljubezen

v temelju Božje biti, se odloči Balthasar za ontologijo ljubezni, ki pride do izraza v trinitarični ontologiji. In tukaj izvira soteriologija ljubezni. Tako moremo izraziti Balthasarjevo ontologijo s tezo: "Bit in ljubezen sta koekstenzivna", se pokrivata.⁷

Toda ta Božja ljubezen ni nikakršna "romantična ljubezen", marveč je "kenotična ljubezen". Prava ljubezen pomeni izročitev, izgubiti se v drugem. To je v Bogu povsem, saj je v Bogu vse v največji popolnosti in celovitosti. Balthasar imenuje to ljubezen in izročitev Božjih oseb druge drugi, skupaj s pravoslavnimi teologi, popolno kenozo, izgubo samega sebe v drugem (Sich-Verlieren): Očeta v Sinu, Sina v Očetu, Svetega Duha v obeh in obeh v njem, popolna medsebojna predanost in naravnost Božjih oseb, ki jim omogoča bivanje v enem bistvu. Tako je ta medsebojna izročitev, prakenoza (Ur-Kenosis), izvir in zgled vseh ljubečih podarjanj Boga, in jo moremo najti tudi v vsem njegovem izventrinitarnem delovanju, tj. v njegovem stvarjenju, odrešenju in posvečevanju. Tukaj prisluhnimo besedam Sergeja Bulgakova: "Očetovstvo je dejansko način ljubezni, v katerem hoče biti ljubeči on sam zunaj sebe in ne sam v sebi, da bi dal svoj jaz drugemu jazu ... ta moč rojstva je ekstaza, zapustitev samega sebe, kot nekakšno samoizničenje, ki pa je hkrati realizacija samega sebe preko rojevanja".⁸ Zato more Balthasar reči: "Božja ljubezen je že od vedno vnaprej prevzela (unterfasst) vse trpljenje sveta".⁹ Tako tudi ne smemo zožiti kenoze na učlovečenje, trpljenje in smrt Jezusa Kristusa, saj kenozo tvori temeljno sestavino trinitaričnega božjega življenja.

"Razdalje" v Bogu

Če hočemo razumeti Balthasarjevo soteriologijo, moramo vedeti za dejstvo, da je "drugačnost" (drugost) Očeta in Sina tako



Andreja Muha: *Akt*, 2003, svinčnik na papirju, 15 x 21 cm.

velika, absolutna in neskončna, ter odpira tako nezaslišano razdaljo, da so znotraj te njegove razdalje vključene in zaobjete vse druge možne razdalje. Tako je absolutni Bog sam v sebi drugost, drugačnost (Alterität). Če se more Bog v osebi in življenju Jezusa izpostaviti trpljenju tega sveta vse do smrti na križu, ne da bi pri tem izgubil svojo božjo bit; če more v svojem Sinu kot zastopnik vzeti nase brezbožnost (Gottlosigkeit) vseh ljudi, ne da bi pri tem v svojem bistvu nas-

protoval samemu sebi, potem mora biti v njem nekakšen temelj za to odrešensko delovanje. "Ločitev" v Bogu pripravlja prostor za vsako oddaljenost, tudi za oddaljitev greha. Med Bogom in človekom ni tako velike oddaljenosti, katere ne bi mogla premostiti "oddaljenost" med Bogom in Bogom. To pomeni, da se človek ne more tako oddaljiti od Boga, da bi izstopil iz območja Božje ljubezni. Balthasarjeva Trojica je tako inkluzivna, vsevključujoča Trojica. V bistvu

skuša Balthasar s svojo govorico o "ločitvi" oz. "pradrami" (Ur-Drama) v Bogu pojasniti, da imanentno življenje Boga ne pridobi "svoje dinamičnosti in barvitosti, in preko greha, križa in pekla svoje zavzetosti in globine" (TD III, 304); da Sin in Duh v Bogu nista samo (v bistvu) "enaka", ampak tudi neskončno "druga", tako da božji ljubezni ni bilo potrebno umisliti človeka, da bi onkraj enakega ljubila drugega (v hegeljanskem smislu).¹⁰

V službi ohranitve in hkrati premostitve te razdalje v troedinem Bogu in v ojkonomiji odrešenja je "*kenoza*". Dejstvo, da se je večni Logos mogel odreči svoji božanskosti in se izničiti (prim. Flp 2,6-11), vidi Balthasar zakoreninjeno v Božji znotrajtrinitarni "*prakenozi*". Največja izročitev, ki postane na križu *zgodovinsko* vidna, ustreza dejstvu v bistvu Boga, ki je kot ljubezen *od vekomaj najbolj skrajna* izročitev.

Kenoza – ključni pojem v Balthasarjevi soteriologiji

Balthasar prepozna kenozo kot nekakšen skupni imenovalc bivanja Svete Trojice, tako v njenem notranjem podarjanju kakor v njenem podarjanju navzven. "Razloge" za učinkovitost odrešenjske drame, ki doseže svoj vrh v *Mysterium paschale*, odkrije Balthasar v večnem praizviru, troedinem Bogu. To, kar se uresničuje v božjem odrešenjskem poseganju v zgodovino, ima svoje temelje v tem, kar se dogaja v Bogu samem na analogen način. Podarjanje, izpraznjenje, žrtev, oddaljenost, predvsem pa perihoreza in kenoza, so najprej uresničena v trinitarnem bivanju Boga samega in tam zajemajo svoj polni pomen. Eno je Balthasarju jasno: Kenoza ne ogroža "*božjosti Boga*", temveč je je njen najvišji izraz in uresničitev!

Lösel se ne strinja z Balthasarjevim razumevanjem prakenoze, saj ta obvaruje Boga

pred pojavom ali "naknadnim" vstopom zla v Boga: "Bog more vstopiti v tveganje (riziko) ljubezni do stvarstva samo tako, da je to tveganje v večnosti trinitarično '*zavarovano*' (*abgesichert*). Bog ne bi mogel tvegati, da prikljiče v bivanje stvarstvo in temu dokazati svojo neskončno ljubezen, če ne bi bila poprej '*podprta*' (unterfangen) možnost grešnega ne stvarstva Bogu po ljubečem da Sina Očetu. Svetopisemski Bog, ki se v stvarjenju, odrešenju in dovršitvi zavezuje stvarstvu, se je pri Balthasarju že vnaprej zavaroval v trinitarnem življenju. "Božja ljubezen do stvarstva tako pri Balthasaru ni več ljubezen *brez pridržka*."¹¹ Tukaj bi pripomnil, da jaz ne razumem Balthasarjeve kenoze in iz te izvajane "podprtosti" kot "zavarovanosti", ki bi zmanjševala moč zla in greha, temveč jo razumem kot realnost, ki poudarja *še večjo* moč božje ljubezni, njeno vsepresegajočo moč. Kenoza - to "pomanjkanje" - postavi Balthasar za Božjo "krepost", za Božjo lastnost.

Razlika med Očetom in Sinom v trinitarnem življenju se "pokaže v svoji ojkonomski razsežnosti kot pogoj za omogočenje zaobjetja in spravo stvarjenjsko-zgodovinske razlike".¹² V oddelku "*Mysterium paschale*", ki je za Balthasarjevo kristologijo odločilnega pomena, razvija Balthasar misel, da "kenoze" ne smemo zožiti na učlovečenje, trpljenje in smrt Jezusa Kristusa, temveč da le-ta predstavlja osnovno razsežnost trinitarnega Božjega življenja. Učlovečenje Sina ni mišljeno kot prestopitev Boga na *to stran*, da bi tako obvaroval večne razsežnosti Boga, temveč da bi tako omogočil *vstop* človeka v Boga. Tako je Jezus Kristus dokončna "odprtost", "prosojnost" Boga, ki razdaljo med Bogom in človekom premošča v svoji lastni osebi. Pasio-logija, kakor jo razvija Balthasar, se skuša izogniti redukciji trpljenja na odrešenjsko stran Boga.¹³ Bog vstopi v trpljenje, ga privzame in odreši.

Znotrajtrinitarični za

Božje bivanje ni v posedovanju, marveč v dajanju, ne v "stati v samem sebi", temveč v "iti iz sebe"; z drugimi besedami: smisel bivanja se izraža kot "za- oz. "k drugemu naravnanim bivanju".

Pomembno vlogo v Balthasarjevem učenju ima kristološka himna iz Pisma Filipljanom: "Čeprav je bil namreč v podobi Boga, se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom, ampak je sam sebe izpraznil tako, da je prevzel podobo služabnika in postal podoben ljudem. Po zunanosti je bil kakor človek in je sam sebe ponižal tako, da je postal pokoren vse do smrti, in sicer smrti na križu" (Flp 2, 6-8).¹⁴ Balthasar poudarja: "Gre za obrat, ki je odločilnega pomena, v pogledu na Boga, ki tako ni prvenstveno 'absolutna moč', temveč absolutna 'ljubezen', katere suverenost se ne razodeva v oprijemanju svojega, temveč v zapustitvi le-tega. In to do te mere, da se njegova suverenost razprostranja onkraj tega, kar si stoji znotraj sveta kot mogočnost in onemoglost. Božje izničenje (v učlovečenju) ima svojo ontično podlago v večnem Božjem izničenju, v svojem troosebnem izročanju."¹⁵ Zgodovinsko-odrešenijski *pro nobis* križa razkriva znotraj Božji za oseb. Balthasar poudarja, da more teologija *izročitve* zdržati samo zasnovana trinitarično.¹⁶ Končno jo zaznamuje evharistična razsežnost. Evharistija je namreč obstoječa proeksistenca Jezusa in tako Boga samega.¹⁷

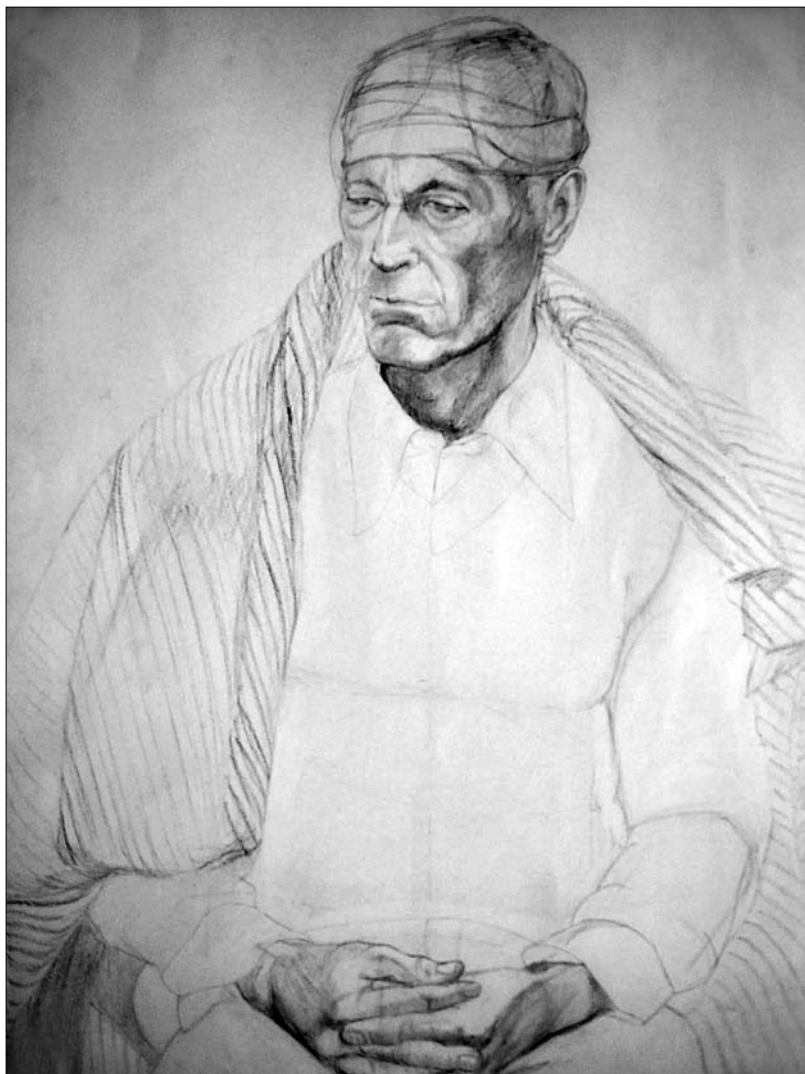
Ta nezadržna, znotrajtrinitarična, bistvena ljubezen more postati temelj tiste darovanjskosti, v kateri se Bog svobodno in avtonomno podvrže ustvarjeni svobodi in tako možnosti zavrtnitve njegove ljubezni. Balthasar pravi: "S prakenozo so ostale, v svet usmerjene kenoze v temelju omogočene in samo posledice le-te" (TD III, 380). In prav to nasprotovanje božje-absolutne in stvarstvenokončne svobode je "središče teodramatike" (TL II, 81).

"Bog je tako ljubil svet" (Jn 3,16)

Poudarek v gornjem stavku je na pridevniku "tako", ki izraža dvoje: takšnost ali način božje ljubezni, in njeno intenzivnost: tako zelo! Božje trpljenje ne izhaja iz moči, ki jo ima ustvarjeno bitje, da ga rani, temveč iz moči njegove ljubezni, ki postane nemočna v odnosu do človeške svobode. Tako postane jasno, da je pred Božjim trpljenjem aktivno-svobodna odločitev volje, da ga greh v bistvu ne zadene, temveč pusti, da ga zadene. Balthasar skuje besedo "nad-aktivna-pasivnost" (über-aktive Passivität) (TD III, 212; prim. Neue Klarstellungen, 67-70) in zatrjuje v okviru teološke pasiologije: "Njegovo trpljenje ni nikakršno golo trpljenje, temveč super-aktivnost" (TD II, 2, 102s.; prim. Krenski, 231). Trpljenje ljubezni ni zgolj trpna prizadetost, temveč aktivna prepustitev samega sebe prizadetosti. Ljubezen in trpljenje spadata skupaj. Ko Balthasar govori o trpljenju Boga, ne misli na trpljenje v smislu grškega "pathosa", temveč na svobodno izbiro "trpljenja ljubezni". Tako odgovarja Origen - in z njim Balthasar - na vprašanje, kakšno trpljenje trpi Bog: "Passio caritatis" (Hom in Ez. 6,6 /GCS 33,384/).

Passio caritatis ni trpljenje, ki bi se prepustilo zlu, temveč le-tega privzame in objame v vsej njegovi razsežnosti in zajame iz ljubezni moč, da ga premaga.¹⁸ "Troedina ljubezen ima moč vso temino, vso odtujenost sveta postaviti v njene večne odnose, iz tega narediti naravnost mračen odnos ("Zakaj si me zapustil?") in trenutek krivde razrešiti z vse presegačim momentom ljubezni" (Krenski, 222).

Dogodek na Golgoti sega v najglobljo notranost Boga in tako za zmeraj prevzame trinitarično življenje Boga. Kristusov križ *ostane*, toda ne kot znamenje poraza, marveč kot dokaz Božje ljubezni in zmage in ostaja v večni Trojici navzoč! Kot smo videli, nam Balthasar kaže predvsem nastavke za križ v večni kenozi. O Kristusovi smrti na križu mo-



Andreja Muha: **Molilec**, 1999, svinčnik na papirju, 56 x 76 cm.

remo govoriti o takšnem kenotičnem dogodku, ki se je zgodil “pro nobis” in “pro mundo” samo, če najprej priznamo njegovo trinitarično razsežnost.

V Jezusovem trpljenju in smrti trpi in umira učlovečeni Božji Logos. Stare besede “*unus ex sanctissima trinitate passus est*” moremo razumeti tudi kot temeljni stavek Balthasarjeve teologije križa in pasiologije. Balthasar zavrača Rahnerjev očitek neokalcedonianizma, saj je stavek “eden od Svete Trojice

je trpel” priznan kot pravoveren (DS 401, 432; prim. KKC 468). Balthasar nadaljuje: “ne morem uvideti, kako more biti ‘pro nobis’ Kristusovega križa in vstajenja za nas rodoviten, če ta Križani in Vstali ni ‘*unus ex trinitate*’”.¹⁹

Tako ta križ Boga ne skriva ali napravlja neverodostojnega, še več, križ ga v očeh vere še le prav odkrije, ga napravi verodostojnega in vrednega spominjanja. Hans Urs von Balthasar je poskušal to krščansko temeljno

prepričanje vzeti teološko resno, ko je hotel na križu Jezusa Kristusa razbrati in od tam naprej razmišljati, kako je Bog ljubezen. Jezusova smrt je paradokсно znamenje, ki razodeva logiko Božje ljubezni: konec, ki ga predstavlja smrt, postane izrazno sredstvo neskončne ljubezni.²⁰ Balthasar po pravici poudarja: "Odpoved 'božji podobi' in sprejetje 'podobe hlapca' z vsemi posledicami ne prinaša nikakršne samoodtujitve v trinitarično življenje Boga: Bog je dovolj božji, da more postati skozi učlovečenje, smrt in vstajenje v pravem in ne zgolj navideznem smislu, to, kar je kot Bog od vedno".²¹ Tako je Kristusov križ izraz k človeku obrnjene, kenotične Božje ljubezni. Pri tem moramo poudariti, da se je Bog razodel in izkazal kot "Bog živih", kot Bog življenje, in to prav v dogodku smrti Jezusa iz Nazareta.

Od vekomaj postavljeni križ v srcu Trojice nikakor ne odvzame pomena in moči zgodovini odrešenja. Tisti "od vekomaj" in "vnaprej" prevzemanja (Unterfassung), o katerem Balthasar govori, ne moramo razumeti drugače kot protološki vidik zgodovinskega dogajanja, v katerem se večni odlok v vsakem sedaj in izrecno uresničuje (prim. Krenski, 284-292). Sin stopi na mesto grešnika kot poslani (prim. TD II/2, 136s.), pije kelih jeze in tako sprejme greh in njemu odgovarjajočo božjo jezo, tako da more biti vzdržana v odnosu med Očetom in Sinom. Vse to, ker stopa Sin na mesto grešnika, grešnik pa na mesto Sina (prim. Krenski, 294).

Črte dramatičnega konflikta se stekajo v tisto resničnost, ki pride do izraza v bibličnem "pro nobis", v sistematičnem pojmu "*nadomestništvo*", v patrističnem jeziku pa v "*zamenjavi prostora*": "v 'pro nobis' se nahaja najgloblje stičišče medsebojnih odnosov med Bogom in človekom, središče teodramatike".²² Prevzem podobe hlapca ne nasprotuje njegovi božanskosti in vsemogočnosti. Le prepoznati moramo v tej "vsemogočni

kenozi", da Sin ne sprejema podobe hlapca kot grešnik, ki ni poslušen Bogu, ampak kot tisti, ki je poslušen Očetu in je kot tak svoboden.²³ Vsemogočnost Sina, ki je vsemogočnost "vse moči darovati" (Alles-geben-Könnens), in nemoč, ki ne more nič drugega kakor darovati, sta eno (prim. TD III, 303). V "Božjem služabniku" pride de izraza "vsemogočna kenoza"!

Descensus ad inferos – pot k mrtvim

Dovršitev poslanstva sklene v zadnji konsekvenci Jezusova "pot k mrtvim". Prav izkustva velike sobote mistikinje Adrienne von Speyr²⁴ in študij teologije očetov glede naše teme so pripeljale Balthasarja do prepričanja, da dovršitev Jezusovega poslanstva vključuje tudi "pot k mrtvim". Jezusov sestop v pekel (descensus) je nujna posledica križa in nujen predpogoj vstajenja. Oče, ki odgovarja za svet in človekovo svobodo, in zato tudi za pekel, mora posledično poslanega Sina pripeljati tudi v ta pekel (MP, 248). Ker je pekel - kakor tudi vse zlo "končno" in zato bistveno omejeno (prim. TD IV, 257) -, more biti po Sinu ponovno "privzeto". Globlje kot Sin ni nihče prodril v stanje peklenskega bivanja. Zato nadaljuje Balthasar s Tomažem Akvinskim: "Zapuščenost med Očetom in križanim Sinom je globlja, bolj smrtonosna kot vsaka možna, časovna ali večna zapuščenost nekega ustvarjenega bitja od Boga. Kajti, če je na križu privzet in spravljen vsak greh, ki je bil storjen na svetu, potem tudi tisti, ki po svojem bistvu prinaša "drugo smrt" (Apd 21,8; Jk 1,15), tako da mora biti križ postavljen na konec pekla (TD III, 461). Upanje za vse temelji po Balthasarjevem prepričanju samo v "najglobljem osebnem zavzemanju Jezusa Kristusa, ki je na križu in v descensusu vzel nase stanje greha, smrti in pekla, da bi bil 'pogubljenim' blizu kot rešitelj".²⁵

Vse izjave o peklu moramo tako razumeti v "funkciji Kristusovega dogodka". V veliki spoštljivosti in hkrati upanju piše Balthasar naslednje besede: "Svoboda ustvarjenih bitij je spoštovana, Bog pa jo ob koncu Jezusovega trpljenja sprejme in še enkrat privzame ('inferno profundior': Gregor Veliki). Samo v absolutni šibkosti hoče Bog posredovati od njega ustvarjeni svobodi dar ljubezni, ki odpira vsako ječo in rešuje iz vsake zakrknjenosti: in to v notranji solidarnosti s tistimi, ki zavračajo sleherno solidarnost".²⁶

Za sklep

Naj sklenem z Balthasarjevimi besedami: "Jezus je sicer človek, vendar več kot to: on je Sin Očeta. Zato njegovo trpljenje ni zgolj najhujše, kar je možno, marveč more biti tudi za vse pravno dejanje, saj ima moč vse grehe, pa tudi vse trpljenje sveta prevzeti in ga spremeniti v delo najvišje ljubezni. Najvišje ljubezni ne samo ti-stega, ki se izroča, temveč tudi tistega, ki ga izroča: 'Bog je svet tako ljubil, da je dal svojega edinega Sina' (Jn 3,16), da bi po njem, ki nosi naše grehe, nas spravil s seboj (prim. 2 Kor 5,19-21). To je krščansko oznanilo, kakor ga oznanja Nova zaveza, in samo to v vsej celoti more osvetliti naš problem: Boga in trpljenja."²⁷

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

- theo-drama, v: E. T. Oakes - D. Moss (ed.), *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, Cambridge University Press, 2004, 143-157. Berdjajev govori o "tragediji v Bogu"; prim. J. Moltmann, *Trinität und das Reich Gottes*, München, Chr. Kaiser, 1980, 57-63.
2. Prim. A. Moda, *La gloria della croce*, Padova, Messaggero, 1998, 37-60.
3. Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik III: Die Handlung* (TD III), Johannes, Einsiedeln, 1980, 302.
4. Prim. J. Werbeck, Gottes Dreieinigkeit denken? Hans Urs von Balthasars Rede von der göttlichen Selbstentäußerung als Mitte des Glaubens und Zentrum der Theologie, v: *ThQ* 176 (1996), 225.
5. H. U. v. Balthasars, TD II/2, 466.
6. Prim. H.U.v. Balthasar, Einleitung, v: Richard von Sankt-Victor, *Die Dreieinigkeit*, Einsiedeln, Johannes, 1980, 9-22. Prevod je Balthasarjev.
7. Krenski, 182-183.
8. S. Bulgakov, *L'Agnello di Dio*, 154.
9. Balthasar, *Die Antwort des Glaubens*, Freiburg, Johannes Verlag Einsiedeln, 2005 (Neuausgabe), 101.
10. Prim. Krenski, n.d., 203.
11. Steffen Lösel, Kreuzwege. Ein ökumenisches Gespräch mit Hans Urs von Balthasar, Paderborn-München-Wien-Zürich, Schöningh, 2001, 179.
12. Krenski, n. d., 221.
13. Jan-Heiner Tück, Das Äußerste. Zu Möglichkeiten und Grenzen trinitarischer Kreuzestheologie, v: *IKZ Communio* 32 (2003), 469.
14. Balthasar, *Theologie der drei Tage*, 27-35. Prim. G. Marchesi, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, 518-531.
15. Balthasar, *Teologija tridnevja*, 35.
16. Prim. prav tam, 102.
17. Prim. prav tam, 87-91.
18. Prim. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 241-245.
19. TD IV, 11.
20. Prim. H. U. v. Balthasar, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, 218-222; 223-243; P. Martinelli, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario. Nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, 335-366.
21. H. U. v. Balthasar, *Teologija tridnevja*, 188.
22. TD III, 220.
23. Prim. Balthasar, Gottes Allmacht, v: *IkZ Communio* 13 (1984), 199.
24. TD IV, 223-293; prim. E. Guerriero, *Il dramma di Dio. Letteratura e teologia in Hans Urs von Balthasar*, Milano, Jaca Book, 1999, 61-69.
25. J.-H. Tück, Der Abgrund der Freiheit, v: M. Striet - J.-H. Tück (hg.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2005, 110.
26. Balthasar, *Pneuma und Institution*, 408-409.
27. Balthasar, *Die Antwort des Glaubens*, 91-92.

1. S. Lösel, *Kreuzwege. Ein ökumenisches Gespräch mit Hans Urs von Balthasar*, Schöningh, Paderborn, 2001, 115-116; prim. B. Quash, The