

Narava našega odrešenja v Kristusu: Odrešenje kot deležnost in pobožanstvenost*

Pri študiju kristoloških sporov četrtega in petega stoletja, ki so pripeljali do oblikovanja veroizpovedi iz Niceje in Kalcedona, gre mnogim študentom vse to teološko dlakocepstvo na živce, saj so prepričani, da se je Jezusovo sporočilo nekako izgubilo v razpravah o natančnem odnosu med človeško in Božjo naravo v Jezusu Kristusu. Eno izmed vprašanj, ki se pogosto zastavlja, je, ali je res pomembno, da je Sin enak Očetu in da ima enako človeško naravo kot mi. Za prvo Cerkev so bila taka vprašanja pomembna, saj so posegala v samo bistvo našega odrešenja v Kristusu.

Ni brez pomena, da koncili niso dali nobenih izjav o natančnem načinu, kako bomo dosegli odrešenje, da pa so dali veliko izjav o naravi posrednika našega odrešenja – Jezusa Kristusa. Zakaj? Ena možnost je, da resnica o odrešenju, ki nam ga ponuja Bog, presega kakršenkoli model razumevanja. Krščanski nauk ima namreč svoj izvor v izkušnji prvih kristjanov in v njihovem prepričanju, da so prav v Kristusu izkusili dokončno osvoboditev in Božje odrešenje. Upanje, ki ga je dajala velikonočna izkušnja, so izražali na različne načine, nobeden izmed teh načinov pa ni izčrpal vsebine tega upanja.

Tako je v kristoloških sporih četrtega in petega stoletja v resnici šlo za vprašanje odrešenja. Nicejsko-carigrajska veroizpoved (381 po Kr.) sicer povezuje odrešenje z učlovečenjem – “zaradi našega zveličanja ... se je utelčil” -, vendar pa te besede same po sebi niso bile nikoli v središču sporov. To, za kar je šlo, sta izrazila Atanazij, ki je dejal, da “je Božji

Sin postal človek, da bi mi lahko postali Bog”¹, in Gregor Nazianski – zaradi svojega vpliva na Carigrajskem koncilu znan tudi kot Teolog -, ki je rekel, da “česar ni prevzel nase, ni ozdravil”.² Z drugimi besedami, čeprav vprašanje našega odrešenja ni neposredno zadevalo kristoloških koncilov, pa je bilo posredno vključeno vanje, saj je odrešenje odvisno od osebe Kristusa, v katerem se je odrešenje izvršilo. Razprave o človeški in Božji naravi v Kristusu so torej razprave o naravi našega odrešenja. Zakaj pa bi bil sicer ontološki status Kristusa tako pomemben?

V tem prispevku bom poskusil orisati model procesa odrešenja, ki je skladen s tem, za kar je šlo v kristoloških razpravah v prvih stoletjih po Kristusu. Te razprave in ti spori so bili namreč del procesa, v katerem so poskušali ubesediti notranje spoznanje o naravi našega odrešenja v Kristusu. Čeprav je bila in je prisotna določena pluralnost teorij in pristopov k razumevanju narave našega odrešenja v Kristusu, pa mislim, da bi morala imeti posredna skrb kristoloških koncilov zaradi svojega pomena za krščanski nauk določeno prednost pri vrednotenju soteriologije. Z drugimi besedami, posamezni modeli odrešenja morajo odgovarjati na vprašanje, zakaj je Jezus Kristus obenem pravi Bog in pravi človek.

Modeli odrešenja: pogledi na odrešensko zgodovino

Najprej pa bom na kratko prikazal nekatere osnovne modele, v skladu s katerimi so

razumeli odrešenje v Kristusu. John Calvin je govoril o štirih osnovnih modelih odrešenja, ki so se razvili skozi zgodovino Cerkve.³ Seznam je sicer do določene mere poljuben, saj lahko najdemo tudi mnoge druge modele in razdelitve,⁴ vseeno pa ti štirje modeli dobro opišejo osnovne usmeritve v širokem spektru teorij.

Povzemanje

Prvi model, ki ga prepozna Calvin, je model povzemanja, po katerem je odrešenje dopolnitev stvarjenja. V tem primeru so stvarjenje, učlovečenje in odrešenje del velikega gibanja Božje milosti. Učlovečenje Besede teče od stvarjenja po Besedi in tako slovesno začenja proces, v katerem je stvarstvo samo povišano in mu je omogočeno, da je udeleženo pri polnosti Božjega življenja. To, da naše odrešenje vključuje tudi naše pobožanstvenje in udeleženosť pri Božjem življenju, je ideja, ki je bila znana že mnogim cerkvenim očetom. Ta model pa je v drugem stoletju v svojih spisih najjasneje razvil in izrazil Irenej Lyonski, ki velja za prvega velikega popostolskega teologa:

Ko se je [Kristus] učlovečil in postal človek, je povzel v sebi dolgo zgodovino človeškega rodu, nam pa pridobil zveličanje, tako da smo lahko mi v Jezusu Kristusu ponovno pridobili tisto, kar smo z Adamom izgubili, to je, da smo po Božji podobi in sličnosti.⁵

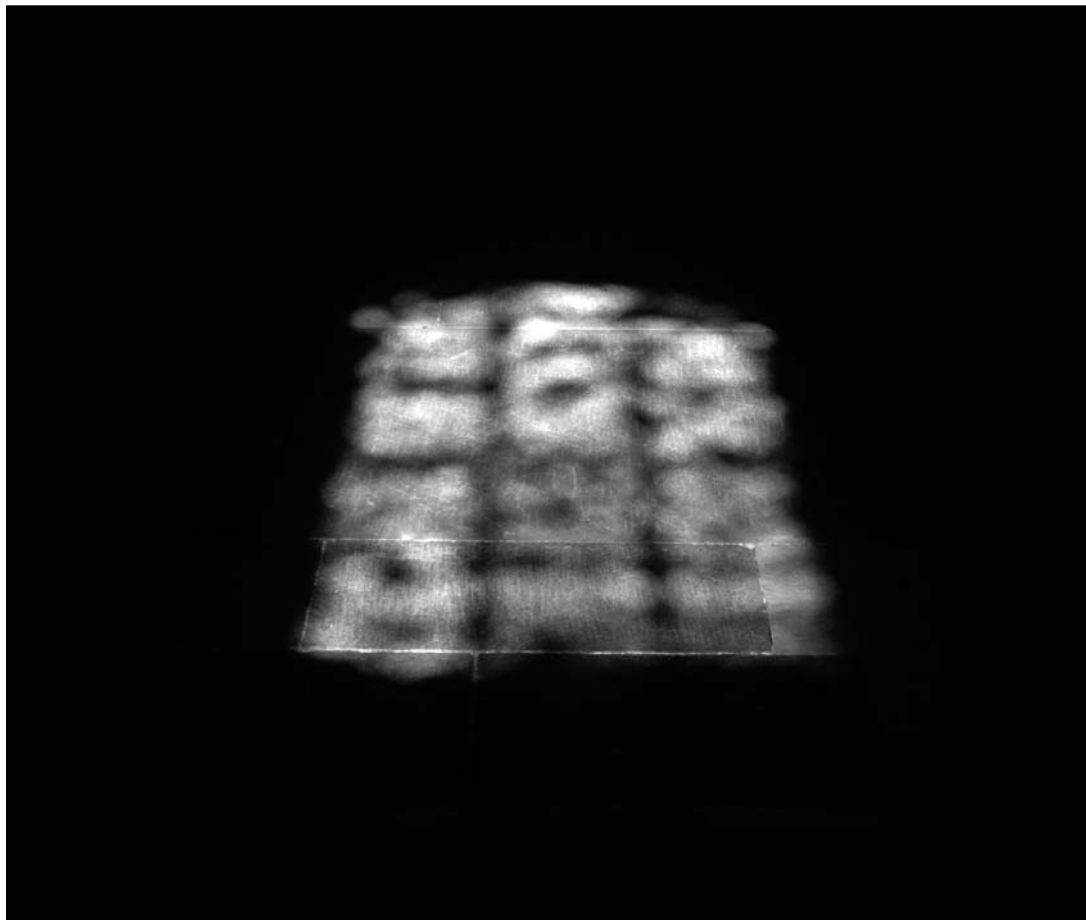
Obstajata dva vidika povzemanja. Prvi vidik pomeni obnovitev tega, kar je bilo izgubljeno, vendar pa gre onkraj ideje preproste obnove k ideji, da odrešenje ni nič drugega kot dovršitev samega stvarjenja. Irenej pa nastopa proti tej ideji obnove izgubljene popolnosti, saj ta predstavlja temelj krivoverških gnostičnih miselnih sistemov, ki jih poskuša zavrnil. Za gnostike je bil namreč cel materialni svet rezultat padca iz milosti, izgube popolnosti. Namesto tega nam Irenej ponuja pogled na stvarjenje in odrešenjsko

zgodovino, ki presenetljivo dobro ustreza sodobnemu razumevanju razvoja vesolja. Posledično je Irenejev pristop bolj ontološki kot pa pravni, in je zaznamovan z močnim protidualističnim pečatom. Namreč, proti gnostikom Irenej trdi, da nismo odrešeni od sveta, ampak v svetu in s svetom.

Adamov greh je bil bolj posledica nezrelosti, kot pa zlobe. Ko razlaga Pavlovo misel iz Prvega pisma Korinčanom 3,2: "Mleko sem vam dal piti, ne jedi, saj je še niste zmogli", pravi, da tako kot bi mati lahko dala hrano svojemu otroku, pa mu je ne da, saj jo otrok še ne more sprejeti, bi tudi Bog lahko "obdaril človeka s popolnostjo že od začetka, vendar je človek ne bi mogel sprejeti, saj je bil še dete".⁶ Rast in razvoj človeštva, za katerega je skrbel Duh in ki ga je dovršil Sin, je rast k Božji popolnosti.

Človeštvo je bilo ustvarjeno in oblikovano po Božji podobi. Oče je "imel veselje" in je vodil stvarjenje, Sin je deloval in ustvarjal, Duh je skrbel in dajal rast, človeštvo pa je postopoma raslo in napredovalo k popolnosti in se tako rekoč bližalo Neustvarjenemu ... Zato je potrebno, da je bilo človeštvo najprej ustvarjeno in ko je bilo ustvarjeno, je prejelo rast, ko je prejelo rast, se je okrepilo, ko se je okrepilo, se je obogatilo, in ko se je obogatilo, je okrevalo [od boleznih greha], ko je okrevalo, je bilo poveljučano, in ko je bilo poveljučano, je videlo svojega Gospoda. Saj Bog daje nerazpadljivost, nerazpadljivost pa nas vodi bliže k Bogu.⁷

Ideja povzemanja ima svoj svetopisemski temelj v Pavlovih pismih, kjer Pavel Kristusa opisuje kot novega Adama: "Kakor namreč v Adamu vsi umirajo, tako bodo v Kristusu tudi vsi oživljeni" (Rim 5; 1 Kor 15,22). Kristus je tako voditelj novega stvarjenja, ki združuje ali povzema v sebi vse stvarstvo. Njegov prihod pomeni polnost časa (Gal 4,4) in vrhunec človeške zgodovine. Osrednje besedilo za ta pristop je Pavlovo pismo Efežanom 1,10,



Philippe Brame, Vézelay, bazilika.

ki govori o načrtu Boga, da bo vse stvari osredinil v Kristusu.

V teologiji cerkvenih očetov je učlovečenje začetek in temelj našega odrešenja, vendar pa je ključno tudi vstajenje, saj Kristus kot "prvorojenec med mrtvimi" (Kol 1,18) obnavlja človeški rod v bivanju po Božji podobi in podobnosti, ki je bila izgubljena z Adamom.

Božja pedagogika

Model povzemanja pa je pogosto dopolnjen z idejo Božje pedagogike, ki preko Kristusa vzgaja človeško raso. Irenej pravi, da "preko posnemanja njegovih del in udejanja-

nja njegove besede lahko pridemo v občestvo z njim".⁸ Ta dopolnitev je pomembna, če povzemanje razumemo kot nekakšen samodejni proces. Po razsvetljenstvu, ki se je osredotočalo na Jezusa kot etičnega učitelja, je ta dopolnilna teorija postala samostojna teorija zveličanja, svoj začetek kot ločena teorija odrešenja pa ima pri Petru Abelardu v zgodnjem 12. stoletju. Čeprav teorijo odrešenja po Božji pedagogiki pogosto razumemo kot ločeno teorijo, pa bi jo jaz raje vključil v širši model povzemanja in pobožanstvenja. Kot del teorije povzemanja namreč ta teorija ponuja možnost za razvoj, saj je zanjo bistvena naša rast v pobožanstvenju.

Odkupnina ali prevaranje hudiča

Še en model, ki govori o tem, kako deluje naše zveličanje, je prikazan z idejo odkupnine, v kateri je hudič, ki je prikazan kot riba, prevaran ali premagan z Božjo vabo, ki je obešena na trnku, ki je Jezus. Človeška bitja so ujeta v greh, zato ima hudič določeno oblast nad človeštvom. Vendar pa je hudič s tem, ko je ubil Brezgrešnega, napravil veliko napako, saj je šel predaleč. Bil je namreč prevaran in je zagrabil za vabo. Hudič pa ni mogel požreti Kristusove božanskosti in ko je Kristus vstal od mrtvih, je bil popolnoma premagan. In zaradi te napake je hudič izgubil oblast na tistimi, ki sledijo Kristusu.

Jezik odkupnine je vzet iz 53. poglavja Izaijeve knjige. S tem je povezana tudi ideja o zmagi nad Satanom, ki je ideja, ki je bila zelo pomembna do srednjega veka. Gregor Nazianški jo je imel sicer za bogokletno, vendar pa so branitelji te teorije trdili, da prevara ni stvar Boga, ampak da gre za to, da "vladar tega sveta" pač ni znal dojeti Božje ljubezni".⁹ Vendar ne glede na to, kako čudna se ta ideja morda zdi, pa zgleda, da danes doživlja nekakšen preporod. Mimetična teorija Reneja Girarda, na primer, sledi temu vzorcu, da hudičevi načrti povzročijo njegovo lastno smrt. Po Girardu Jezusova smrt in vstajenje razkrivata mehanizem grešnega kozla in prirojeno nasilje v družbi, ki izvira iz mimetične okužbe, in tako uporabljata hudičeva sredstva za to, da bi premagali hudiča.¹⁰ Kot pravi Girard, "Zahod se je s tem, da je zavrnil predstavo satana, ki ga je preslepil Križ, sam oropal nenadomestljivega bogastva na področju spoznavanja človeka, antropologije".¹¹

To idejo je prevzelo tudi grško krščanstvo in na neki točki v zgodovini teologije je model odkupnine postal najbolj priljubljen. Na neki točki pa ga je zasenčila še ena teorija, ki je postala tako vplivna, da danes mnogi ljudje zmotno menijo, da je to edini ve-

ljavni in pravoverni model, kako deluje odrešenje v Kristusu. Teorija, ki je nadomestila idejo "zmage nad Satanom," je ideja "zadostitve," ki jo je v klasični obliki izdelal Anzelm Canterburyški v 11. stoletju.

Zadostitev

Ena izmed očitnih prednosti Anzelmove teorije zadostitve je to, da natančno opiše dvojni *homo-ousios* iz Kalcedona – da je Kristus hkrati enega bistva z Očetom v svoji božanskosti in enega bistva z nami v svoji človeškosti –, saj poskuša razložiti, zakaj je tako pomembno za naše odrešenje, da je Kristus tako pravi Bog kot pravi človek. Vseeno pa, kot bom poskušal pokazati, teorija ostane ujeta v omejen svétni pogled, iz katerega je izšla, in ponuja skrajno birokratsko – ali pravno – razumevanje odrešenja.

Argument, kakršnega zagovarja Anzelm v *Cur Deus Homo? – Zakaj je Bog postal človek?* –, se začneja z vprašanjem, kakšen problem je nastal s padcem Adama in Eve. Anzelm pravi, da jima Bog ni mogel preprosto odpustiti, saj sta s tem, kar sta storila, omažeževala njegovo "čast". Bog, ki se zaveda svoje odgovornosti, ki jo ima, ker podpira moralni red sveta, pa ni mogel preprosto prezreti tega dolga. Osnovna predpostavka, ki utemeljuje Anzelmov argument, je v tem, da je fevdalna družba, v kateri je Anzelm živel, univerzalna, trajna in absolutna, ne pa nekaj, kar je pogojeno z zgodovino in geografijo. Temeljna trditev fevdalizma je namreč, da sta družbeni red in hierarhija osnova za vodenje stvarstva. Odklon od pravilnega reda stvari torej pomeni, da izzivamo anarhijo. Z grehom pa je Adam prekršil ta večni družbeni red. Zato je bilo treba nekaj storiti, da bi bile stvari spet v redu, da bi obnovili stari red. Bi lahko posredoval sam Bog? Ugovor proti temu je, da Bog ni dolžnik. Če namreč nekdo plača dolg nekoga drugega, to ne pomeni, da je s tem tega človeka razbremenil

obveznosti. Pa bi lahko Bog uporabil angela? Tudi angel ni dolžnik.

Bi lahko Bog uporabil človeško bitje? Težava je v tem, da so vsi ljudje sicer dolžniki, vendar ker so pokvarjeni z izvirnim grehom, niso sposobni storiti tega, kar je potrebno. Logično je torej, da je edina možnost, da to, kar je potrebno, stori bitje, ki je obenem Bog in človek, saj ima samo on dolg in je samo on sposoben ta dolg poravnati.

Zato je bila edina možnost učlovečeni Kristus. Učlovečenje je bilo torej odgovor na padec, zato se Beseda ne bi učlovečila, če človeštvo ne bi padlo v greh. V skladu z Anzelmovo domnevo o statičnem pogledu na svet, zveličanje torej pomeni obnovitev reda, ki je že obstajal in ki je že bil vzpostavljen. V Anzelmovi teoriji tako ni organske rasti in razvoja, ampak samo obnovitev starodavnega stanja. In čeprav Anzelm poudarja vlogo Božje ljubezni v fevdalnem pogledu na svet, pa ne moremo sprejeti pogleda na svet, v katerem deluje ta logika.

Čeprav Anzelмова teorija daje smisel dvojnemu *homo ousios* iz Kalcedona, pa ne upošteva drugih teoloških trditev kristoloških koncilov. Pogled na Boga, kakršnega predpostavlja ta Anzelmov model, je hierarhičen in ne upošteva trinitarnega razumevanja, ki je občestvo enakih, ki so vzajemno povezani in medsebojno odvisni. Niti ne upošteva stvarjenja kot celote. Zaradi pravnega pogleda na padec sveta ima odrešitjska zgodovina zanj pristransko in omejeno področje delovanja. Isto pa velja tudi za vsako drugo mnenje, ki se osredotoča izključno na Kristusovo smrt. Vendar to ne pomeni, da so tiste teorije odrešenja, ki temeljijo na ideji, da je Kristusova smrt žrtev, nezadostne, ampak da so nepopolne. Odrešitjski pomen Kristusove smrti moramo gledati v širšem kontekstu. V tem smislu so bile zgodnje teologije, ki so odrešenje obravnavale kot spravo, veliko boljše.

Celostni ali "katoliški" pristop

Prva težava pristopa, ki temelji samo na žrtvi križa, je, da je vstajenje samo še dodatek h Kristusovi smrti in da samo po sebi nima nobenega odrešilnega pomena. Prva Cerkev je bila sicer prepričana, da je bila odrešujoča Kristusova smrt, vendar so jo vedno razlagali v širšem kontekstu Jezusovega učlovečenja, življenja in posebej vstajenja. Tako so oblikovali bolj celostni pristop in pogled, ki daje smisel Kristusovi smrti v luči Kristusovega življenja, poslanstva in vstajenja. Anne Hunt pravi v svoji razpravi o delu Francoisa X. Durrwella: *Če odrešenje prinaša zadostitev, potem vstajenje, ki očitno ni dejanje zadostitve, ni odrešujoče v nobenem bistvenem smislu.*¹²

Ali kot pravi sveti Pavel, "če pa Kristus ni bil obujen, je prazna vaša vera in ste še v svojih grehah. Tedaj so izgubljeni tudi tisti, ki so zaspali v Kristusu". Toda Kristus je bil obujen. In kakor je "po človeku smrt", tako je "po človeku tudi vstajenje mrtvih. Kakor namreč v Adamu vsi umirajo, tako bodo v Kristusu tudi vsi oživljeni" (1 Kor 15,17-18.21-22).

Ne smemo namreč pozabiti na to, kar imenujem načelo katoliškosti, kar pomeni načelo celote. Če vzamemo za primer Pavla, ta ne uporablja svojih prispodob v izključujočem smislu, ampak je v svojem razumevanju pluralističen. Čeprav govori o Kristusovi smrti v okviru sprave, je njegov poudarek zakramentalni in deležniški, ne pa pravni. Za Pavla je namreč *delež* pri Kristusovi smrti tisto, kar pomeni, da nekdo umre *moči* greha in pripada Bogu. Vendar pa je za Pavla seveda vse to na prvem mestu odvisno od vstajenja. "Če pa Kristus ni bil obujen, je prazna vaša vera in ste še v svojih grehah" (1 Kor 15,17).

Vzhodna izkušnja pravi, da krščanska vera temelji na božanskosti Jezusa. Najzgodnejši kristološki vzorci v Novi zavezi se začnejo z Jezusovim vstajenjskim povišanjem

na Božjo desnico, kamor ga je Bog postavil kot Odrešenika, ki kliče ljudi k spravi z Bogom in ki je med njimi v pravičnosti in ljubezni. Vendar pa je bilo postopoma, z molitvijo, razmišljanjem in pod vodstvom Svetega Duha Jezusovo povišanje premaknjeno nazaj, v čas pred vstajenjem. V Markovem evangeliju Jezusa za Božjega Sina ob krstu razglasi glas iz nebes, kot takega pa ga prepozna tudi rimski vojak, ko visi na križu. Matej in Luka pa gresta še korak naprej in s svojima pripovedma o otroštvu pojasnita, da je Jezus Božji Sin od prvega trenutka svojega človeškega bivanja – kar pomeni, da je bil Jezus od Boga od vsega začetka svojega življenja. Končno pa je v Pismu Kološanom in še posebej v Janezovem evangeliju Kristusova božanskost premaknjena še dlje nazaj, v čas pred njegovo rojstvo, v njegov pred-obstoj z Očetom.

Tako odrešenje, ki smo ga prejeli v Kristusu, ni povezano samo z njegovim vstajenjem, ampak tudi z njegovo smrtjo, njegovim poslanstvom in njegovim življenjem kot celoto, ter celo z njegovim pred-obstojem ob stvarjenju sveta, in to je prva milost, ki smo jo od Boga dobili po Jezusu. Kristusovo smrt moramo torej razumeti v povezavi s Kristusovim zgledom, ne samo v njegovem življenju, ampak v samem učlovečenju, ki ga razumemo kot kenozo (samo-izpraznjenje). Spomniti se moramo na kristološko himno iz Pisma Filipljanom 2,6-11, kjer piše, da “se ni ... oklepal svoje enakosti z Bogom, ampak je sam sebe izpraznil ...”

V Jezusu Bog ni samo odrešil sveta, ampak tudi razkril svojo lastno Božjo bit. To moramo imeti za še eno načelo interpretacije: Božja dejanja so skladna s tem, kdo je Bog, in niso samo krinke, pod katerimi se Bog predstavlja svetu. Bog ne samo deluje na ljubeč način, ampak “Bog je ljubezen”. Na ta način torej Jezus razkriva, kdo je Bog. Bog je samo-podarjanje, samo-izpraznjenje. Oče namreč iz-

praznjuje samega sebe in daje vse, kar ima, Sinu, ki pa vse to vrača Očetu.

Podoba Boga, ki se tu razkriva, ni hierarhična ali subordinacionistična, ampak podoba vzajemne so-odvisnosti. Tako je kenozo, ki jo Pavel pripisuje Kristusu, v bistvu božanska lastnost.¹³ “*To pomeni, da kenotična oblika Jezusa Kristusa v pashalni skrivnosti ni nekaj novega ali tujega za Boga, ampak je v bistvu popolnoma skladna z večnim, nad-časovnim ‘dogodkom’ troedine ljubezni.*”¹⁴ “V Bogu gre za pravo kenozo, ki ima ontološki status.”¹⁵ Torej lahko rečemo, da Bog deluje na način, ki je skladen s tem, kar Bog je. “Za Boga je resnično, da je Bog vpleten v svet.”¹⁶

Deležniški model odrešenja – Odrešenje kot proces in odnos

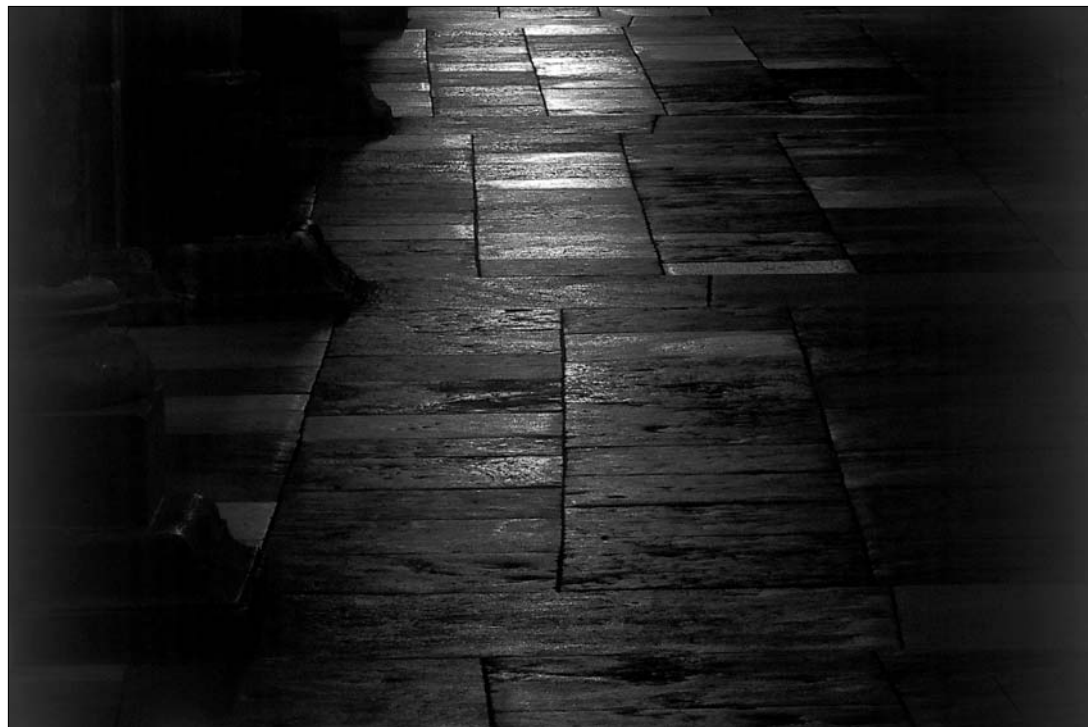
Ko govorim o razumevanju narave našega odrešenja v Kristusu, se bom vrnil na pristop, kakršnega so ubrali mnogi zgodnji cerkveni očetje, saj se mi zdi, da ta ponuja najbolj celosten pogled tako na stvarjenje kot na odrešenje, ker ju vidi kot dela celote. Poskušal bom orisati deležniški model odrešenja, ki je po mojem mnenju vključen že v kristološke koncile in razprave. To je model, za katerega mislim, da najbolje odraža dejansko stanje in je kot tak še bolj “katoliški” ali holističen. Temelji na ideji povzemanja, v kateri je odrešenje dovršitev stvarjenja. V tem pogledu so stvarjenje, učlovečenje in odrešenje del enega samega razvoja Božje milosti. Prvo, na kar je treba ob tem pristopu opozoriti, je to, da je odrešenje proces. Na to namiguje tudi ideja “odrešenjske zgodovine”.

Ideja, da je odrešenje proces, je posebej očitna v Irenejevi misli. Pa tudi če pogledamo v same evangelije in v prilike o kraljestvu, vidimo, da je prihod Božjega kraljestva pogosto prikazan kot rast in proces, ter opisan z besedami, kot so gorčično zrno, kvas, ki prekvasi testo, ali polje s pšenico in plevelom, ki

ga je potrebno pustiti, da raste. Odrešenje je zaradi svoje povezanosti z Božjim kraljestvom bolj proces kot pa enkraten dogodek. Celo Martin Luther priznava, da "to življenje ni bogaboječnost, ampak proces, v katerem postajamo bogaboječi, da ni zdravje, ampak to, da postajamo zdravi, da ni bivanje, ampak postajanje".¹⁷ Naše odrešenje se začne tukaj, v tem svetu, in se je že začelo. To pomeni, da Bog ni samo naš cilj, ampak tudi naš *družabnik* na poti. Namigovanje na evharistijo je tu očitno, saj je *družabnik* nekdo, s katerim si mi delimo svoj kruh, in nekdo, ki z nami deli svoj kruh. Evharistija je hrana za na pot. Pri deljenju v Kristusu so prvi sadovi novega stvarjenja, ki jih dobimo, to, da smo nahranjeni za naše lastno pobožanstvenje in za rast v Kristusu, ter da tako gremo po poti proti Bogu, ki je naš cilj.

Seveda vse to govorjenje o odrešenju tudi postavlja vprašanje, česa sem odrešen. Obi-

čajen odgovor je greha. Prvotno grška beseda za greh – *amartia* – pomeni napako ali bolj natančno "ne doseči določenega cilja" ali zgrešiti pot. Tako je greh "neuspeh pri tem, da bi dosegli namen, za katerega smo bili ustvarjeni". Če gremo s prisposodbo s potjo še dlje, lahko rečemo, da greh pomeni, da smo izgubili smisel za smer ali da smo zašli s prave poti. V pravnem smislu je greh prestopek zoper moralni red, v širšem, bolj eksistencialnem smislu pa je greh neuspeh pri tem, da bi bil nekdo resnično on sam. Greh ni samo žalitev Boga, ampak nesposobnost sodelovanja z Bogom v procesu odrešenja. Hugh Connolly pravi, da je *nesposobnost odgovoriti, nesposobnost, da bi vzpostavili prave odnose, in nesposobnost, da bi bili v polnosti odgovorni, v samem bistvu greha. To razumevanje poudarja neustreznost "jezika dôlga" samega po sebi, saj se ta preveč zanaša na tiste modele zakona in pokornosti, ki težijo k temu, da bi opi-*



Philippe Brame, Vézelay, bazilika.

*sali in tudi karikirali greh na mehaničen, individualističen in aktualističen način.*¹⁸

Če se držimo sodobnega katoliškega pogleda, da je teologija "antropologija; da ni toliko znanost o Bogu, kot pa preučevanje človeštva, kakor to stoji pred Bogom"¹⁹, lahko greh razumemo kot pomanjkanje človečnosti, predvsem pa kot izgubo odnosa. Biti človek v skladu z Božjo trinitarično podobo namreč pomeni, da ljubimo drug drugega po modelu vzajemne ljubezni oseb v Trojici. Grešnost kot pomanjkanje prave človeškosti je izolacija pred Bogom in pred soljudmi. To je odsotnost skupnosti. V peklu, kot pravijo nekateri, "ne moremo videti obrazov drug drugega".²⁰

Izvirni greh kot način, kako izraziti občestveno naravo greha

Če obravnavamo greh kot stvar odnosa, imamo s tem ustrezno perspektivo, s katere lahko obravnavamo nauk o izvirnem grehu. Že v četrtem stoletju je Origen poudaril, da Adam ni osebno ime, ampak da preprosto pomeni človeško bitje.²¹ Adama je torej razumel kot predstavnika človeštva. Na enak način, kot so mnogi cerkveni očetje razumeli odrešenje kot proces, so razumeli tudi padec kot nekaj temu podobnega. Božja podoba ni bila toliko izničena, kot pa ji je bil odvzet sijaj in je bila zakrita.²² Tu se katoliško in pravoslavno izročilo razlikujeta od protestantskega izročila, ki trdi, da je bila naša narava popolnoma pokvarjena. Padec pa je bil tudi skupen. S padcem smo tako na moralni ravni podedovali nagnjenost k temu, kar je grešno. Vendar, na kakšen način lahko rečemo, da si delimo Adamov greh? Kot se pogosto zgodi, je tudi tu liturgična praksa vodila raziskovanje in oblikovala teološko razlago problema.

Zastavili smo si vprašanje, zakaj prva Cerkv ni krščevala dojenčkov. K vprašanju lahko pristopamo z dveh strani: s pozitivne in z negativne. Od česa nas odreši krst in kaj

nam krst prihrani? Ta razlika med vprašanjem pomeni razliko med opravičenjem in posvetitvijo. Pogled, ki ga predstavljam v tem delu in ki je v skladu tako s katoliškimi kot tudi s pravoslavnimi poudarki, je odrešenje po posvečenju. Pristop protestantskih Cerkva pa nekako teži k temu, da bi poudaril opravičenje. Vseeno pa sta ta dva pristopa samo dve plati enega kovanca. Opravičenje je negativni vidik odrešenja v Kristusu, ki pomeni svobodo od greha in smrti, posvečenje pa je pozitiven vidik Božjega odrešilnega dela, ki pomeni duhovno rast v novem življenju v Kristusu, ki nam ga posreduje Sveti Duh.

Avguštin je to vprašanje razlagal v luči veroizpovedi, ki pravi, da je krst odpuščanje grehov, zato so dojenčki, pa čeprav so brez osebne greha, vseeno v grehu. In ker mi krščujemo dojenčke, so dojenčki gotovo v takem stanju, da potrebujejo odpuščanje grehov. Toda kakšne grehe naj bi imeli, da potrebujejo odpuščanje? Da bi Avguštin to razložil, je razvil nauk o izvirnem grehu. Vendar pa je bil pri tem nekoliko redukcijski in individualističen. Težava pri Avguštinovi ideji izvirnega greha je namreč v tem, da je dal individualističen odgovor na občestveni/družbeni problem. In ker je Avguštinov pristop malo preveč enostaven za današnji čas, ponavadi rad posežem po Avguštinovem sodobniku, da bi tako malo uravnotežil stvari.

Eden izmed njegovih sodobnikov, Teodoret Kirski, je namreč napisal:

*Če je edini smisel krsta odpuščanje greha, zakaj potem krščujemo novorojenčke, ki še niso okusili greha? Toda skrivnost [krsta] je več kot to; to je obljuba večjih in bolj popolnih darov. V njem je obljuba prihodnje radosti; v njem je vrsta prihodnjega odrešenja, občestvo z Gospodovim trpljenjem, udeležnost v njegovem vstajenju, ogrinjalo odrešenja, oblačilo veselja, obleka svetlobe ali celo svetloba sama.*²³

Če gledamo pozitivno, se Teodoret sprašuje, zakaj *ne bi* hoteli krščevati otrok? Obi-

čajno bi hoteli tako velike darove deliti s svojimi otroki čim prej, ko je le mogoče.

Vendar tak pozitiven odgovor še vedno ne upošteva Pavlove izjave, da "v Adamu vsi umirajo" (1 Kor 15,22). Zakaj je tako? Lahko bi šli v vse vrste zapletenih teorij o prenosu krivde, vendar mislim, da bi to zgrešilo bistvo. Mar se veselimo tega, za kar smo poklicani, ali žalujemo za tem, kar smo izgubili? Ideja rasti v pobožanstvenju predlaga, da se veselimo. Tudi če Adam ne bi grešil, je bil še vedno poklican k temu, da bi bil v Božji podobnosti. Ali, kot razlaga Irenej, preden je Adam grešil, je bil še otrok, ki ni bil sposoben v polnosti sprejeti dovršitve svoje človeškosti.²⁴

Meniško izročilo je dolgo trdilo, da se ne bi smeli kesati samo zaradi samega sebe, ampak tudi zaradi svojega bližnjega. Smisel naše občestvene krivde tu izvira iz močnega smisla za medsebojno solidarnost. Greh konec koncev ni nikoli izoliran pripetljaj, ampak je vedno na nek način prelom odnosov. Vsi člani človeške rase – nekdanji, sedanji in prihodnji – smo medsebojno odvisni. Pripadamo enemu organskemu telesu in smo vsi odgovorni drug drugemu in drug za drugega. To je vsaj ideal tega, kar naj bi pomenilo biti človek. Kot pravi Pavel v Pismu Efežanom 4,25, "smo med seboj deli enega telesa". Odrešenje torej ni posamično ampak družbeno. Odrešeni nismo v izolaciji, ampak v povezavi s soljudmi iz vseh generacij. S tem sta povezani tudi ideji o občestvu svetnikov, ter o enosti in katoliškosti Cerkve kot enega Kristusovega Telesa. Naše odrešenje v Kristusu je torej cerkveno, ne pa le posamično.

Emmanuel Levinas je rad navajal odlomek iz Bratov Karamazovih Dostojevskega. "Vsak izmed nas je pred vsakim kriv, jaz pa bolj od ostalih."²⁵ Vendar mislim, da je ta ideja bolj jasno izražena v naslednji vzpodbudi očeta Zosima.

Rešitev je tu za človeka samo ena: zberi se in bodi odgovoren za ves človeški greh. Saj je

*v resnici tako, prijatelj, kajti brž ko se odkritosrčno napraviš odgovornega za vsakogar in za vse, boš takoj sprevidel, da je res tako.*²⁶

*Tisti mladenič, moj brat, je prosil ptičke odpuščanja: naj se zdi to še tako nesmiselno, pravično je vendarle, kajti vse je kakor ocean, vse teče in se stika med seboj; če se dotakneš vesoljstva na enem koncu, se bo odzvalo na drugem koncu sveta. Naj bo brezumno prositi ptičke odpuščanja – vendar bi bilo tudi ptičkam lažje in otroku in sleherni živalci okoli tebe, ko bi bil ti sam boljši in čistejši, kakor si zdaj, pa bodi le za kapljico. Vse je kakor ocean, tako vam pravim. Tedaj bi jel tudi k ptičkam moliti, kakor v zanosu, v muki vesoljne ljubezni – moliti, da bi ti tudi te odpustile tvoj greh. Spoštuj in ceni ta zanos, pa naj se zdi ljudem še tako nesmiseln.*²⁷

Način našega odrešenja

Če je greh prekinitev odnosa, potem gre pri našem odrešenju tudi za obnovitev tega odnosa. Odrešeni smo po veri, vendar pa vera ni predpostavka ali vdanost določenim trditvam o Kristusu, ampak neposredno zaupanje v Jezusa Kristusa samega. Naše odrešenje in naš odrešenik je Kristus, ne pa njegova imena, pa čeprav ta poudarjajo pomen njegove istovetnosti in osebe Jezusa.

Odrešeni smo v Kristusu zaradi njegovega učlovečenja, življenja, smrti in vstajenja. Nismo odrešeni zaradi tega, kar je Kristus naredil, pa čeprav je to, kar je naredil, verodostojen izraz tega, kar je, in tega, kako se je Bog v njem razodel. To, kar Jezus je, in to, kar je storil, tvori, tako kot skrivnost Kristusa samega, neločljivo skladnost.

Skrivnost Kristusa pa je tudi notranji odnos. Pashalna skrivnost je celota. Učlovečenje, krst, spremenjenje, poslanstvo, križanje, vstajenje, vnebohod so vsi dejavniki Kristusovega učlovečenja, ki tvorijo eno celoto. In čeprav izročilo ponuja bogato različnost modelov in podob, s katerimi opisujemo, kaj je

Kristus naredil za nas, ti modeli niso medsebojno izključujoči.

Srednjeveški teologi so si belili glavo z nes pametjo križa. Seveda bi bilo dovolj, da bi si Bog samo želel našega odrešenja in tudi že samo učlovečenje bi bilo zagotovo dovolj. Ta težava pa se pojavi, ko je križ ločen od ostalega življenja in poslanstva. Jezusovo smrt lahko bolje razumemo kot rezultat njegove popolne zvestobe svojemu poslanstvu, ki je v tem, da razglaša Božje kraljestvo, in to celo takrat, ko se sooča s smrtjo. Soteriologija ali teologija odrešenja, ki najbolje upošteva neokrnjenost Jezusovega življenja kot celote, je po mojem mnenju soteriologija deležnosti.

Viri za soteriologijo deležnosti

Odrešenje pomeni zdravljenje in to zdravljenje se izvrši po deljenju, medsebojni solidarnosti in izmenjavi. Kristus nas odrešuje s tem, da postaja to, kar smo mi, in da z nami popolnoma deli našo človeškost, ter nam omogoča, da v zameno mi z njim delimo to, kar je on. V tej obojestranski izmenjavi darov Kristus prevzema našo človeškost in nam posreduje Božje življenje, ter ponovno vzpostavlja občestvo med Stvarnikom in stvarstvom, ki ga je uničil greh. Odrešenje se po tem modelu uresničuje predvsem tako, da sprejmemo "Kristusa v nas", namesto "Kristusa za nas", pa čeprav sta ta dva skladna in pripadata drug drugemu.

Nova zaveza je polna primerov tega pristopa do narave našega odrešenja v Kristusu: mi smo "deležni božanske narave" (2 Pt 1,4), "Bogat je bil, pa je zaradi vas postal ubog, da bi vi obogateli po njegovem uboštvi" (2 Kor 8,9). Tu gre za medsebojno ponotranjenje: Kristus v nas – "ne jaz, ampak Kristus v meni" (prim. Gal 2,20).

Naša deležnost v Kristusu ima zakramentalni temelj v krstu: "Kajti vsi, ki ste bili krščeni v Kristusa, ste oblekli Kristusa" (Gal 3,27).

"S krstom smo bili torej skupaj z njim pokopani v smrt, da bi prav tako, kakor je Kri-

stus v moči Očetovega veličastva vstal od mrtvih, tudi mi stopili na pot novosti življenja. Če smo namreč z njim zraščeni v podobnosti njegove smrti, bomo tudi v podobnosti njegovega vstajenja. Vemo, da je bil naš stari človek križan z njim vred, ... Če pa smo s Kristusom umrli, verujemo, da bomo z njim tudi živeli." (Rim 6,4-10).

Naša deležnost v Kristusu pa ima zakramentalni temelj tudi v evharistiji, saj je udeležba pri evharistiji udeležba pri Kristusovem telesu in krvi (prim. 1 Kor 10,16).

Ideja medsebojne udeležnosti je prav tako središče argumenta v Pismu Hebrejcem. Kot naš veliki duhovnik je Kristus postal nam enak "v vsem" in v moči te solidarnosti z nami je lahko opravil "spravno daritev" za naše grehe (prim. Heb 2,11.17-18; 4,15).

Medsebojna udeležba in sprejemanje je posebej pomembna v evangeliju po Janezu: "Vi ga [Duha Resnice] poznate, ker ostaja pri vas in bo v vas" (Jn 14,17). "Ostanite v meni in jaz v vas" (Jn 15,4). Tako kot Kristus in Oče bivata drug v drugem, moramo tudi mi bivati v Kristusu in On v nas (prim. Jn 14,21-23). In v janezovskih pismih biti odrešen pomeni biti deležen Boga in postati "kakršen je" (prim. 1 Jn 3,2).

Zato je tudi Cerkev vztrajala na polnosti tako božanskosti kot človeškosti v Kristusu, saj je zaznala, da je to, da je Bog postal človek, tisto, kar omogoča pobožanstvenje človeštva in človeških bitij. Bog prevzema v svoj jaz, kar je našega, in nam v zameno daje, kar je Božjega, tako da po milosti postajamo to, kar je Bog po naravi, saj postajamo sinovi in hčere Sina.

Ta pristop se je potem razvijal v spisih cerkvenih očetov.

Po Ireneju v 2. stoletju:

Božja Beseda, naš Gospod Jezus Kristus, je po svoji presežni ljubezni postal to, kar smo mi, da bi nas lahko pripeljal do tega, da bi bili mi enaki, kot On sam. (Zoper krivoverstva, 5, predgovor)

Atanazij v 4. stoletju:

Božji Sin je postal človek, da bi mi lahko postali Bog. (O učlovečenju, 54,3)

Gregor Nazianski:

Kar ni prevzel nase, ni ozdravil. (Pismo 101, Kledoniju, PG 37, 181c)

Avguštin v 5. stoletju:

Da bi naredil bogove iz tistih, ki so bili samo ljudje ... je tisti, ki je Bog, napravil sebe za človeka. (Pridiga 192,1)

Maksim Izpovedovalec v 7. stoletju:

Božanskega se držimo do tiste mere, do katere je tudi Božji Logos, ki je svobodno izpraznil samega sebe svoje vzvišene slave, postal resnično človek. (Razlaga očenaša, PG 90, 877a)

Tomaž Akvinski v 13. stoletju:

Edinorojeni Božji Sin, ki je hotel, da bi si z njim delili njegovo božanskost, si je privzel našo naravo, da bi lahko on, ki je postal človek, iz nas naredil bogove. (Opusculum 57, 1-4)

Soteriologija deležnosti pa ni utemeljena samo v Novi zavezi, ampak je tudi v središču dvojnega homo-ousios Kalcedonskega koncila, ki je potrdil tako pravo božjo kot pravo človeško naravo Jezusa Kristusa. Samo če je Kristus obenem popolnoma božanski in popolnoma človeški, je lahko resnično naš Odrešenik. Vendar kot se drugačnost Sina ne zgubi v Sinovem troedinem odnosu z Očetom, je ohranjena tudi naša edinstvenost. Tako kot je življenje Svete Trojice medsebojna soodvisnost in različnost v enosti, tudi naša posamičnost ni ogrožena, ampak povzdignjena na svoj najvišji nivo. Biti oseba pomeni biti v odnosu.

Bog je naše odrešenje

Po Rahnerju Bog *“v bistvu ne povzroči in ne napravi nekaj popolnoma drugega od njega samega v stvarstvu, ampak posreduje svojo lastno božansko naravo, da ta postane konstitutivni element pri izpolnitvi stvarstva”*.²⁸ Izpolnitev človeške osebe je v njegovem pobožanstvenju, ki je pravi namen krščanske etike. To

pobožanstvenje ali *teoza* “pomeni uskladitev našega osebnega bivanja z Božjim bivanjem, pomeni doseganje pravega odnosa in pristnega občestva v vsakem oziru in na vsakem nivoju”.²⁹ Bog je tako končni “namen” odrešenja in resnična izpolnitev tiste istovetnosti, ki jo imamo kot osebe. Biti odrešen pomeni biti pobožanstven, biti udeležen pri Božjem življenju. To je več kot posnemanje Kristusa na umrljiv način. Odrešenje ni nič manj kot vseobsegajoče preoblikovanje naše človeškosti.

Odrešenje je družbeno in občestveno

Odrešenje je družbeno in občestveno, ne pa izolirano in individualistično. Nismo torej odrešeni sami, ampak kot člani ene človeške družine. Odrešenje je družbeno in občestveno posebej zaradi naše vere v Sveto Trojico. Našo človeškost določa dejstvo, da smo vsi ustvarjeni po Božji podobi, in to pomeni po podobi Svete Trojice, ki ni samo osebna, ampak medosebna. Bog kot Trojica ni enota, ampak enotnost; ni samoljubje, ampak delitev ljubezni. Bog je občestvo in kot trojica je medsebojnost, samo-podarjanje, “Jaz in Ti”.

In če to drži za Boga kot trojico, potem to drži tudi za človeško osebo, ki je bila ustvarjena po Božji trinitarični podobi. Moje človeško bitje je tudi bitje odnosa. Moja osebnost je izpolnjena v odnosu in skupnosti. Resnična oseba in resnični človek sem namreč samo do te mere, do koder pokažem svojo ljubezen do drugih, samo v “jaz-Ti” odnosih. Svoje odrešenje – odrešenje človeške osebe, ki je ustvarjena po Božji podobi – torej lahko dosežem samo v enotnosti z drugimi osebami in preko vzajemnega in medosebnega srečevanja, kot je to izraženo v Jezusovem življenju in poslanstvu.

Ker je Bog Trojica, je moje odrešenje tesno povezano tudi z odrešenjem mojega bližnjega. Nauk o Trojici pomeni torej, da ne morem biti odrešen, če ne postanem “odgo-



Philippe Brame, Vézelay, bazilika.

voren za vsakogar in vse". V našem prizadevanju za pobožanstvenje/teozo torej ne moremo biti brezbrizni do soljudi. Naša vera v Kristusa in Božje kraljestvo, ki ga je oznanjal, nas zavezuje, da se borimo proti vsem oblikam krivice, zatiranja in zapostavljanja. Kot pravi Nikolaj Berdjajev, "Vprašanje kruha zame je materialno vprašanje, vprašanje kruha za bližnjega pa je duhovno vprašanje". Nihče ni odrešen sam in brez medsebojnega odpuščanja ni odrešenja.

Odrešenje je cerkveno

Sicer ne moremo postavljati meja Božji odrešilni moči, vendar kar se tiče nas, kristjanov, prihajajo prava sredstva odrešenja v in po občestvu Cerkve. To je izvirni kontekst Ciprijanove izjave iz 3. stoletja, ki pravi, da "ni odrešenja izven Cerkve". Tako kot pri vsaki interpretaciji je tudi tu za razumevanje povedanega pomemben kontekst. Cipri-

jan je namreč govoril o tistih znotraj Cerkve in razpravljal o vprašanju razkola. Z drugimi besedami, zaposlen je bil z varovanjem enosti in občestvenosti Cerkve, ki je imela veliko vrednost v prvih krščanskih stoletjih. Zato to, kar je Ciprijan rekel, pomeni, da *ni odrešenja izven občestva*. Neustrezno pa bi bilo, če bi ta stavek vzeli iz konteksta.

Odrešenje pa je tudi zakramentalno: utemeljeno je na krstu in evharistiji. Krst je zakrament medsebojnega ponotranjenja s Kristusom, evharistija pa je zakrament Cerkve, ki nam vnaprej prinaša Božje kraljestvo.

Odrešenje je kozmično

Naša soteriologija pa mora biti tudi holistična, saj je odrešena celotna oseba. Človek namreč ni duša, ki začasno prebiva v telesu, ampak strnjena enost telesa in duše, tako da sta oba dela posvečena in pobožanstvena skupaj. Kristjani ne verujemo samo v nesmrtnost

duše, ampak pričakujemo tudi vstajenje telesa. Preko teles se povezujemo z materialnim okoljem okrog nas in zato naše posvečevanje vključuje tudi posvečevanje okolja.

Nismo odrešeni od sveta, ampak s svetom. Nastala bo namreč "nova zemlja", pa tudi "nova nebesa" (Raz 2I,1). Naše človeško odrešenje pa na ta način vodi tudi do zveličanja celotnega ustvarjenega reda, ki se bo po nas "iz suženjstva razpadljivosti rešilo v svobodo slave Božjih otrok" (Rim 8,21).

Po Maksimu Izpovedovalcu je človeška oseba v Kristusu duhovnik za stvarjenje, saj spravlja vse razdeljene stvari nazaj v enost in jih tako daje nazaj stvarniku. Človeška oseba v Kristusu je mikrokozmos, "laboratorij", v katerem je vse strnjeno in ki v sebi po naravi posreduje med skrajnostmi.

Da bi izvršili enotnost vsega z Bogom kot vzrokom, človeška oseba začne najprej s svojim lastnim razdeljevanjem in nato, ko se vzpne preko vmesnih stopnic, ... doseže namen svojega vzpona, ki gre skozi vse stvari v iskanju enosti, k Bogu, v katerem ni razdeljenosti.³⁰

Ta duhovniška naloga je izpolnjena v Kristusu, pri katerem in v katerem "je utemeljeno vse" (Kol 1,17) in v katerem so vse stvari povzete (Irenej). Ker smo odrešeni v Kristusu, si z njim delimo njegovo kozmično posredovanje. Svet je zakrament Boga in vse, kar je Bog naredil, lahko deluje kot vzvod njegove milosti in lahko razkriva svojega stvarnika.

Bomo vsi odrešeni?

Bog si želi, da bi bili vsi odrešeni (prim. 1 Tim 2,4). Bo Bog prikrajsan ali pa lahko upamo na obnovitev vseh stvari? Origen se ni bal pritrditi temu nauku o univerzalnem odrešenju. Vendar pa je bil njegov pristop preveč mehaničen in samodejen, zato je bila njegova teorija obsojena na 5. ekumenskem koncilu. John Meyendorff pravi, da je *apokatastazo* ali univerzalno odrešenje zavrnil

koncil leta 554 "predvsem zato, ker predpostavlja dokončno omejitev človeške svobode – svobode, da bi ostali zunaj Boga".³¹ Zanimivo je, da je tudi Gregor iz Nise gojil upanje, da bo končno tudi hudič odrešen, vendar je bil veliko bolj natančen in pazljiv pri izražanju, tako da se je izognil obsodbi.³²

Gre za napetost med dvema načeloma, med načelom Božje ljubezni in načelom človeške svobode. Vemo pa, da nam je Bog dal svobodno voljo in da nam tega daru ne bo nikoli vzel. Tako je možno, da se za vso večnost odločimo, da bomo rekli ne Bogu. Vendar prav tako vemo, da je Božja ljubezen neizčrpna. Ti dve tezi je združil von Balthasar v odličnem teološkem opisu Kristusovega spusta v pekel, kjer si je "Bog izbral, da bo v družbi grešnikov, ki so grešniki po svoji izbiri. Tako po von Balthasarjevem razumevanju spusta Bog iz ljubezni vstopi v pekel in spremeni brezno naše izgubljenosti v 'brezno absolutne ljubezni'".³³

Ugotovili smo, da je narava Boga kot ljubezni samoizpraznjujoča in da v ljubečem dejanju stvarjenja Bog omogoča, da se stvarstvo razkriva. Bog namreč vedno daje prostor za to, kar je drugega od Boga. V vsakem primeru mora torej ustrezna in holistična teologija odrešenja vključevati teologijo stvarjenja. Vendar, katerikoli pristop uberemo, moramo pustiti prostor za verodostojno pluralnost pristopov. Krščanstvo ima svoj temelj v izkušnji Vstalega Kristusa, daru Duha in ponudbi odrešenja, ki jo prinašata. Bogastva Božjega življenja, ki nam je ponujeno s Kristusom, ni mogoče zajeti v noben pojmovni sistem, če delamo z eshatološkimi dejstvi. Če temu verjamemo, sem prepričan, da je soteriologija deležnosti in pobožanstvenja najprimernejši model in eden izmed tistih, ki ga moramo uporabiti, če želimo danes dati smisel odrešenju.

Prevedel: Leon Jagodic

1. Atanazij, *O učlovečenju*, 54,3 [Ta in ostali navedki cerkvenih očetov so prevedeni iz angleškega jezika (op. prev.)].
2. Gregor Nazianski, *Pismo 101*, Kledoniju.
3. John P. Galvin, *Soteriology*, v: Francis Schüssler Fiorenza in John P. Galvin [ur.], "Systematic Theology", 1. zv., Fortress Press, Minneapolis, 1991, 275-281.
4. Na primer, *The Shape of Soteriology* Johna McIntyreja našteva trinajst različnih modelov, vendar s kalvinističnega stališča. Zanimivo je, da enega izmed najpomembnejših modelov iz prve Cerkve, ki še danes oblikuje vzhodno krščanstvo – namreč, pobožanstvenje –, očitno ni na tem seznamu. Njegovih trinajst modelov je: 1) odkupnina, 2) zveličanje, 3) odrešenje, 4) žrtev, 5) zadoščevanje, 6) pokora, 7) sprava, 8) pomiritev, 9) zmaga, 10) kazen, 11) poravnava, 12) zgled, 13) osvoboditev.
5. Irenej Lyonski, *Zoper krivoverstva*, 5,1,1.
6. Irenej Lyonski, *Zoper krivoverstva*, 4,38,1. Naprej Irenej razlaga: "Bog je imel že na začetku moč, da bi človeku podelil popolnost, ker pa je bil ta še le ustvarjen, je ne bi mogel sprejeti, če pa bi jo sprejel, je ne bi mogel obvladati, in če bi jo obvladal, je ne bi mogel ohraniti." *Zoper krivoverstva*, 4,38,2.
7. Irenej Lyonski, *Zoper krivoverstva*, 4,38,3.
8. Irenej Lyonski, *Zoper krivoverstva*, 5,1,1.
9. Rene Girard, *Gledam Satana, ki kakor blisk pada z neba*, Ljubljana, Kud Logos, 2006, (prev. Vesna Velkovrh Bukilica), 173.
10. Irenej Lyonski, *Zoper krivoverstva*, 2,18,6: "Če bi bila resnica že znana, bi bil prihod odrešenika nepotreben."
11. Rene Girard, *Gledam Satana, ki kakor blisk pada z neba*, 171.
12. Anne Hunt, *The Trinity and the Paschal Mystery: A Development in Recent Catholic Theology*, Collegeville, MN, The Liturgical Press, 1997, 11.
13. "Tudi z Očetovega stališča ima smisel, če Oče sprejema svojo bit od Sina." Anne Hunt, *The Trinity and the Paschal Mystery*, 85.
14. Isti, 61.
15. Isti, 63.
16. Isti, 81.
17. Martin Luther, *Luther's Works*, XXXII, Saint Louis, Concordia Pub. House, 1955, 24.
18. Hugh Connelly, *Sin*, Saint Louis, Continuum, 2002, 148.
19. Willam J. Hill, *Theology*, v: Komonchak in dr. [ur.], "The New Dictionary of Theology," Gill in MacMillan, Dublin, 1990, str. 1022. Gl. tudi, David Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*, San Francisco, Harper and Row, 1988, 17-22.
20. PG 65, str. 280b, prim. *Življenje sv. Makarija Velikega*, v: Dimitrij iz Rostova, "življenjepisi svetnikov", januarski zvezek, 610-611.
21. Origen, *Proti Kelzu*, 40,40; 7,50.
22. Po Atanaziju "je bilo razumno človeško bitje, ustvarjeno po Božji podobi, izničeno, Božje delo pa uničeno.", *O učlovečenju*, 5,6.
23. Teodoret Kirski, *Zgodovina krivoverstev*, 5:18; PG 83:512. navajam po: John Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York, Fordham University Press, 1979, 146.
24. Irenej Lyonski, *Zoper krivoverstva*, 4,38,1-3 (PG 7, 1105a-1108c).
25. Navajam po Emmanuel Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, Dordrecht, Kluwer, 1991, 146.
26. Fjodor M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, 2. zvezek, 6. knjiga, 3. poglavje, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1989, (prev. Vladimir Levstik), 142.
27. Isti, 6. knjiga, 3. poglavje, 141-142.
28. Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith*, 121.
29. Catherine Mowry LaCugna, *God For Us: The Trinity and Christian Life*, 284.
30. Maksim Izpovedovalec, *O različnih težavnih mestih*, 41 (PG 91:1305a-c), navajam po: Andrew Louth, "Maximus the Confessor", London, Routledge, 1996, 157.
31. John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York, Fordham University Press, 1979, 163 in 222.
32. Kallistos Ware, *Dare we hope for the salvation of all? Origen, Gregory of Nyssa, Isaac of Ninevah*, 310. Dodamo pa lahko še druge avtorje. Za velikega vzhodnega svetnika Maksima Izpovedovalca pravijo, da je na vprašanje, če veruje v univerzalno odrešenje, odgovoril nekako "zelo verjetno, vendar tega ne sme nihče pridigati".
33. Anne Hunt, *The Trinity and the Paschal Mystery*, 71.