

JEAN-PIERRE BATUT

Sinova odločitev za kenozo in kristjanova sinovska pokorščina

Ideja kenoze je ideja, po kateri človek sam sebe izprazni, po kateri človek zapusti svojo podstat. Ta ideja ni lastna Novi zavezi, najdemo jo že v besedilu drugega dela Izaijeve knjige, ki je imela osrednje mesto v času prvih krščanskih pridigarjev. Mislim na četrti spev trpečega Služabnika (Iz 52,13–53,12). Ko Jezus »učencema iz Emavs« predlaga ponovno branje Svetega pisma (Lk 24), ne vemo, katere odlomke uporabi pri svojem dokazovanju, vendar je zelo verjetno, da je izkušnjo križa, ki je bila za vero učencev uničujoča, povezal s stisko Gospodovega služabnika. Ta domneva postane gotovost, če se ozremo na dogodek, ki je v mnogih vidikih prenos zgodbe iz Emavs na Cerkev – to je dogodek iz Apostolskih del 8,26–39.

V tem dobro znanem odlomku se evnuhu kraljice kandáke na poti v Gazo pridruži Filip, ravno ko evnuh bere četrti spev Gospodovega služabnika, natančneje 7. in 8. vrstico 53. poglavja: »Kakor jagnje so ga gnali v zakol, in kakor ovca ne dá glasu pred tistim, ki jo striže, tako on ni odprl svojih ust. Ker se je ponižal, je bila sodba nad njim razveljavljena. Kdo bi mogel prešteti njegovo potomstvo? Zakaj njegovo življenje je vzeto z zemlje ...« Zanimivo je, da so te vrstice četrtega speva navedene med tistimi vrsticami, ki najbolj poudarjajo na videz popolno Služabnikovo *trpnost*. Beseda »trpljenje« vsebuje izraz trpnost in dejansko se zdi, kot da Gospodov služabnik ni dejaven v nobeni od stvari, ki se mu dogajajo. V tem pogledu je evnuhovo vprašanje Filipu: »O kom govori tu prerok? O sebi ali o kom drugem?« na neki način neustrezno. Kako bi nekdo

dejansko lahko prerokoval svojo *namero*, da bo popolnoma pasiven? Razen seveda, če ne prerokuje neke zle usode, ki ga bo doletela in pri kateri ne more nič drugega, kot da jo sprejema.

Vendar je Filip s tem, ko je evnuhu »navezal besedo na evangelij o Jezusu«, izpostavil vse kaj drugega kot zlo usodo. To je lahko storil tako, da je »*izhajal iz tega mesta v Pismu*«, in sicer zato, ker se četrti spev ne ustavi pri trpnosti Gospodovega služabnika. Če prvi del 10. vrstice (*Gospodu je bilo po volji, da ga stre z bridkostjo*) naznanja čisto pohujšanje (ne le, da Bog ne posreduje, da bi rešil svojega služabnika, zdi se, da mu njegovo trpljenje celo ugaja!), drugi del napoveduje nezaslišan obrat: »*če dá svoje življenje v daritev za greh (ašam)*, bo videl potomce in bo podaljšal svoje dni, Gospodova volja bo uspevala po njegovi roki.« Pogojna oblika te vrstice nam sporoča, da je *celotni Božji načrt v rokah Služabnikove odločitve*. Kljub temu da je bilo malo prej rečeno ne le, da je služabnik pasivno trpel, ampak da je tudi umrl: »Kajti bil je odrezan iz dežele živih, zadet zaradi prestopka mojega ljudstva. Dali so mu grob pri krivičnih, gomilo pri bogatem« (53,8–9).

A to še ni vse. Glavni junaki drame, ki v tistem hipu niso ničesar razumeli¹, Bogu prepuščajo skrb, da iz Služabnikove geste strne nauk, kar stori s temi besedami: »Zato mu bom številne dal v delež, mogočne bo delil kot plen, ker je *dal svoje življenje v smrt*² in bil prištet med prestopnike, nosil pa je grehe številnih in prosil za prestopnike« (53,12).

Na ta način »videnje greha, ki zmaliči služabnika, tem, ki gledajo, postane videnje njihovega ozdravljenja in opravičenja ... to pa pomeni, da prerokba v resnici govori o dvojni rehabilitaciji: o rehabilitaciji obtoženega in rehabilitaciji tistih, ki so ga obsodili.«³

Kristus iz hvalnice v Flp in vprašanje njegovega posnemanja

»Izpraznil se je do smrti«: kenoza je v Izaiju že zelo navzoča, in sicer v obliki *odločitve*, se pravi v obliki, ki jo Nova zaveza razvije v znani hvalnici v Flp, ki je v dvojnem znamenju *zrenja ponižanja*

Jezusa Kristusa in *posnemanja njegovega ponižanja*, najprej niti ne v dejanjih (ta so omenjena šele v 12. vrstici: »udejanjajte svoje odrešenje«), ampak v notranji drži, ki je podobna njegovi. Naj hvalnico pripisujemo svetemu Pavlu ali mislimo, da je bila ustvarjena pred njim, jo razumemo v luči začetnega povabila, naj »mislimo v sebi to, kar je tudi v Kristusu Jezusu« (2,5). Ta razpoloženja lahko strnemo v eno vodilno besedo: *pokorščina* (2,8 in 2,12).

Poglejmo nekaj značilnosti ponižanja v tej pokorščini:

1. Je popolnoma *prostovoljno*.

2. Uresničeno je v okviru najvišje stopnje zavračanja Boga, ki iz Kristusa dela človeka, ki ga je treba odstraniti prav zaradi njegove bližine z Bogom⁴.

3. Kdor se ponižuje, ne zapusti imetja, temveč svojo bit (»poda Boga« ni Kristusovo dodatno oblačilo, ampak je njegova oblika bivanja).

4. Njegov rezultat ni le Očetovo poveličanje Kristusa, ampak tudi njegovo priznanje s strani *vseh* (»da se /.../ pripogne vsako koleno«, »da vsak jezik izpove« v. 10–11), tudi tistih, ki so ga hoteli dokončno odstraniti.

Skrivnost, pred katero razumsko pisanje kloni, je skrivnost kenoze (pisec v Izaiju prizna, da oseba, ki jo opisuje, presega vse, kar lahko o njej ve; v Flp pa se spodbudni slog umakne liričnosti kristološke hvalnice).

O kom govori hvalnica iz Flp, ko govori o Kristusu Jezusu? Ne bomo se spuščali v podrobnejše teološko dokazovanje, a motili bi se, če bi na podlagi priročne delitve na božansko in človeško prvine v Kristusu videli samo to, kar je Jezus doživel v svoji utelešenosti, in bi menili, da je njegova božja narava brezbrizna do njegovega ponižanja in njegovih posledic. To bi pomenilo, da smo prezrli »communicatio idiomatum«, medsebojno izmenjavo obeh narav, po kateri vse, kar živi Jezus-človek, živi *utelešena oseba Božje besede*. V resnici je druga oseba Svete Trojice tista, ki sprejme suženjstvo, ki postane podobna ljudem, ki se pokorno poniža do smrti, smrti na križu⁵. Če pri kristjanih govorimo o *imitatio Christi*, mora to

posnemanje imeti trinitarično globino. Kristus v svoji kenozi ni le zgled, ampak je Sin, katerega sinovska drža se daje v občestvo tistemu, ki vanj veruje.

Če predpostavljamo, da značilnosti Kristusove kenoze najdemo tudi pri učencu, tretja in četrta lastnost ne predstavljata težav. V kakšnem smislu lahko govorimo o izpraznjenju sebe za človeštvo, ki ni drugega kot »prah in pepel« (1 Mz 18,27), in o končnem poveličanju, ki je primerljivo s Kristusovim ter kot tako nosilec upanja v vesoljno odrešenje? Za razumevanje tega se moramo spomniti, da – vsaj neposredni – namen filipljanske himne ni skrivnost utelešenja, ampak *Jezusovo človeško potovanje*⁶. Jezus je sam sebe izpraznil, da bi prevzel podobo služabnika in »bil po zunanosti kakor človek« (v. 7b), ter se *uspel ponižati še bolj od ponižanja*⁷, tako da je postal pokoren vse do smrti, in sicer smrti na križu. Ko kenozo prenašamo od Učitelja na učenca, moramo na neki način vključiti to drugo ponižanje, ki lahko vodi do podčloveškega položaja: »njegova postava ni bila več podobna človeški« (Iz 52,14); »Jaz pa sem črv, ne človek, sramotenje ljudi, prezir ljudstva« (Ps 22,7). Za to ceno postane sodelovanje pri vesoljnem odrešenju mogoče: »Spomnili se bodo in se vrnili h Gospodu vsi konci zemlje; pred njim bodo padle na kolena vse družine narodov« (Ps 22,28).

Ponižanje učenca v odnosu do trinitarične kenoze

Če se hočemo uspešno spraševati o možnosti spusta in dviga, ki bi bil podoben Kristusovemu, pokažimo, v čem je spodbudnost odlomka. Paul Henry jo umešča v tri razsežnosti, ki se, kot pojasni, med seboj ne izključujejo:

1. Ponižnost.
2. Pokorščina, ob kateri »se izpostavlja implicitno nasprotje Adamovi nepokorščini«.
3. »Nesebičnost, odrekanje, večja skrb za dobro bližnjega kot za svoje lastno dobro.«⁸

Tretja razsežnost se analogno najbolj približa srčki kristološke kenoze. Kakor Kristusova pokornost in ponižanje izhajata iz notranje razpoložljivosti, po kateri je imel Kristus naše dobro in naše življenje raje od svojega, tako bo pokornost učenca v tem, da bo imel »drugega za boljšega od sebe« (2,3), da »nobeden ne gleda samo nase, temveč tudi na druge« (2,4).

Pavlovo naročilo bi se lahko zdelo dokaj banalno, bolj stvar umetnosti življenja kot nadnaravne modrosti, vendar banalnost izgine, ko naročilo primerjamo z razlogom, zakaj darovati življenje, ki nam ga je dal Jezus sam – v znamenitem Janezovem odlomku govora po zadnji večerji: »Nihče nima večje ljubezni, kakor je ta, da dá življenje za svoje prijatelje« (Jn 15,13). Ta trditev je odmev na stavek iz uvoda v 13. poglavje: »Ker je [Jezus] vzljubil svoje, ki so bili na svetu, [je] tem izkazal ljubezen do konca« (13, 1).

Naredimo še korak dlje. Ta ljubezen – kakor vsaka ljubezen – temelji na *prednosti*. Ljubiti nekoga ali nekaj pomeni nekoga ali nekaj imeti raje kot nekoga ali nekaj drugega. Dober primer takšne prednosti je »prekinitev govora« ob koncu 8. poglavja Pisma Rimljanom. Potem ko je v osmih poglavjih razlagal logiko greha in odrešenja v Kristusu, kar ga je privedlo do daru Svetega Duha, apostol nekako trči ob meje besede, ki ne zmore izraziti neizrekljivega: »Kaj bomo torej rekli k vsemu temu? Če je Bog za nas, kdo je zoper nas?« (8, 31).

A kaj pomeni »temu«? To ni nič drugega kot skrivnost Kristusove smrti, po kateri se je Bog (Oče) odločil »za nas« – »za nas« in v nekem smislu proti sebi, ker ni »prizanesel lastnemu Sinu, temveč ga je dal za nas vse«. S tem ko je od sebe zahteval, česar ni od Abrahama – žrtvovanje lastnega sina –, nam je Bog izkazal prednost pred Sinom, ki je njegova podstat, se pravi On sam. Če kenoza pomeni ljubiti drugega bolj kakor sebe, potem je *prva kenoza Očetova*.

Druga kenoza pa je Sinova. Potem, ko je govoril o Očetu, besedilo nadaljuje z govorom o Kristusu: »Kdo nas bo ločil od *Kristusove ljubezni*?« Če nas je imel Oče raje od svojega Sina, ki ga je dal za

nas, nas je imel Sin raje od sebe, od svojega življenja, ki ga je za nas izročil. Na ta način se izjemen Pavlov odlomek lahko sklene s prepletanjem dveh ljubezni: nič »nas ne bo moglo ločiti od Božje ljubezni v Kristusu Jezusu, našem Gospodu« (8,39).

Kenoza učenca, kolikor je ta izraz upravičen, bo torej v njem odražala dvojno kenozo: tisto, ki izkazuje sinovsko držo Kristusa, ki je imel življenje bratov raje od svojega, ter tisto, po kateri zaslutimo Očetovo izbiro, po kateri je imel raje grešnike kot življenje svojega Sina. Dvojna kenoza, ki se – po Balthasarju – začne v življenju Svete Trojice, še preden je prešla v našo zgodovino:

Nikdar ne bomo mogli izraziti nedoumljive globine Očetove samopodaritve, ki se v večni »nadkenozi« »odpove« vsemu, kar je in kar zmore, da bi naredil Sina, ki je enega bistva z Bogom ... Vsa ostala »ponižanja« Boga v ojkonomiji odrešenja so že od nekdaj vključena in presežena v večnem dogodku Ljubezni. Kar se v časni ojkonomiji kaže kot (zelo resnično) trpljenje na Križu, se razodeva kot Sinova (trinitarična) evharistija.⁹

A kako se takšno brezno prevede v namen, odločitev ali logiko *človeškega* življenja? Ta namen, to odločitev in to bivanjsko logiko bi morali prenesti onkraj njih samih, kot bi bili cepljeni na *človeški* obstoj Božje Besede. K temu se morda lahko skušamo približati kakor Mojzes, ki se je odpravil gledat goreči grm. Na tej pot nas bo vodil sveti Ignacij Loyolski.

Ignacijev pogled na Jezusovo povabilo h kenozi

Jezusovo učenje v evangelijih je priprava na umevanje velikonočne skrivnosti. V treh sinoptikih (Mt 16, Mr 9, Lk 9) Jezus napove svoje trpljenje tik pred spremenjenjem, ne da bi do konca razkril poslednji temelj tega trpljenja. Takoj po napovedi in kot posledica izrečenega našteje pogoje, ki so potrebni, če hoče kdo hoditi za njim. Že s tem izvemo, da nismo obsojeni, da ga gledamo od daleč, ampak da mu sledimo od blizu. Čeprav nam še ni razkril, kako naj hodimo za njim, so pogoji za to hojo v dosegu naših rok.

Dejansko lahko povzamemo te pogoje v enega samega, iz katerega izhaja celotna drža: »Če hoče kdo iti za menoj, naj se odpove sebi in vzame svoj križ ter hodi za menoj« (16,24). Eden od pomenov besede *arneomai* je pozabiti na svoj pogled, ne gledati svojih interesov, ampak interese drugih – tu spet najdemo Flp 2,3–4. In čeprav odlomek prej tega neposredno ne izrazi, je samoumevno, da je Jezusu izvir trpljenja in križa prav ta notranja razpoložljivost za samoodpoved: *dei* (treba je) velikonočne skrivnosti v sebi ne skriva usodnosti, ampak svobodno *odločitev*. Podobna odločitev se zahteva od učenca.

V začetku drugega tedna Duhovnih vaj Ignacij Loyolski sijajno predstavi nujnost te odločitve. Gre za znano premišljevanje o »zemeljskem kralju«, ki naj nas privede k razmišljanju o »življenju večnega Kralja«. Ignacij povabi, naj si predstavljamo »kralja, ki ga je izbral sam Bog«, ki si prizadeva, da »osvoji vso zemljo nevernikov«, in ki »dobro podložnike« poziva, naj se mu pridružijo v boju. Cena boja bo nedvomno visoka, vendar je razmerje med pričakovanim izidom in zahtevano žrtvijo takšno, da potegne za seboj odločitev: »Če kdo ne bi sprejel zahteve takega kralja, bi zaslužil, da ga sramoti ves svet«. Temu sledi razmislek *a fortiori* in prenos primera na Kristusa, našega Gospoda:

»Če smo že pozorni na takšen klic zemeljskega kralja njegovim podložnikom, koliko večjo pozornost zasluži, ko gledamo Kristusa, našega Gospoda, večnega Kralja, in pred njim vesoljni svet, kako vse in vsakogar posebej kliče in pravi: Moja volja je, da osvojim ves svet in vse sovražnike in grem tako v slavo svojega Očeta. Kdor hoče torej priti z menoj, naj se trudi z menoj, da bo potem, ko bo hodil za menoj v naporu, tako hodil za menoj v slavi.«¹⁰

Analogija, ki temelji na zanosu lepega vzora, se vseeno hitro izkaže za nezadostno, ker še vedno ostaja na razumski ravni (»vsakdo, ki ima zdrav čut in pamet, se bo z vso svojo osebnostjo ponudil za napor«). Ker gre za delo za odrešenje človeštva, ki mu je Kristus posvetil svoje življenje, se vsiljuje preskok v norost križa (prim. 1 Kor 1,18), ki se izraža v odločitvi po veliko bolj skrajni podaritvi:

Tisti, ki bi si radi še bolj prizadevali in izkazali v katerikoli službi svojega večnega Kralja in vesoljnega Vladarja, se pa ne bodo samo osebno ponudili za napore, temveč bodo delali tudi zoper svojo lastno počutnost in zoper svojo meseno in posvetno ljubezen in mu tako ponudili darove višje cene in večje veljave z besedami: »Večni Gospodar vseh stvari, s tvojo milostjo in pomočjo se ti ponudim vpričo tvoje neizmerne dobrote in pred očmi tvoje slavne Matere in vseh svetnikov in svetnic nebeškega dvora, hočem in želim, in to je moja svobodna odločitev, samo če je v večjo tvojo službo in slavo, da bi te posnemal v prenašanju vseh krivic in vsakega sramotenja ter vsakega uboštva, tako stvarnega kot duhovnega, če me bo le hotelo tvoje sveto veličastvo izbrati in sprejeti za takšno življenje in takšen poklic.«¹¹

Ignacij je tistega, ki je opravljal duhovne vaje, tako rekoč prijel za roko in ga pripeljal do odločitve za *imitatio* v pravem pomenu, pri kateri ne gre le za prenašanje težkih posledic služenja Bogu, ampak tudi za to, da z njim podeli njegovo kenozo. Gre za prehod od zelo človeške viteške gorečnosti k volji po istovetenju. Če to povemo s svetopisemskim izrazom, gre za prehod od *služabnika* do *prijatelja*: »Ne imenujem vas več služabnike, ker služabnik ne ve, kaj dela njegov gospodar; vas sem imenoval prijatelje, ker sem vam razodel vse, kar sem slišal od svojega Očeta« (Jn 15,15). Prijatelj je enako kot Jezus vpeljan v skrivnosti Očetove volje: dano mu je razumeti stvari, ki so povezane z odrešenjem sveta, in odločitve, ki jih to odrešenje predpostavlja človeškim svoboščinam, ki so poklicane, da sodelujejo pri njegovi uresničitvi.

Kljub vsemu ostaja bistveno vprašanje: kako se bo ta vzvišena odločitev odražala v dejanjih? Odgovor na to mora biti kristološki in ne eksemplaričen. Kot pravi kristjan nam Ignacij ne predlaga ideala, ampak nas postavi v navzočnost osebe.

Evharistična odločitev, ki uvaja vstop v velikonočno kenozo

Prvi zaupnik Očetovih skrivnosti je Sin: »Vse mi je izročil moj Oče in nihče ne pozna Sina, razen Očeta, in nihče ne pozna Očeta, razen Sina in tistega, komur hoče Sin razodeti« (Mt 11,27). Vendar se mora to poznavanje izraziti v jasni potrditvi: Očetova odločitev, da izroči svojega Sina, mora v odgovor imeti Sinovo odločitev, da se izroči. V kateri del Jezusovega življenja lahko umestimo to odločitev? Po pravici povedano, na začetek, če krst v Jordanu predstavlja svobodno izbiro, da se postavi na raven grešnikov, da se z njimi potopi v vode smrti, da bi se spet pojavil v velikonočnem življenju. Enako lahko rečemo za molitev ob spremenjenju na gori ali za molitev, da bi se pokoril Očetovi volji, katere posledica je vnaprejšnji dar slave vstajenja, ki ovije Gospodovo telo.

Vse Sinovo življenje je torej potrditev Očetovih namenov. Vendar se nič ne zgodi, dokler učinki te potrditve niso preneseni drugim: zato je nujno, da Kristus tistim, ki verujejo vanj, podeli milost, da »obhajajo« *njegovo odločitev*. To se zgodi v evharistiji.

Besede, izrečene med obedom velikega četrтка, izražajo *odločitev*. »Če [njegova duša] dá svoje življenje v daritev – *ašam ...*«, je pisano v Izaijevi prerokbi. Edina stvar, ki jo lahko ponudi duša, je njeno telo. »Zato pravi ob svojem prihodu na svet: Žrtve in daritve nisi hotel, a telo si mi pripravil. Žgalne daritve in daritve za greh ti niso bile všeč. Tedaj sem rekel: »Glej, prihajam; v zvitku knjige je pisano o meni, da izpolnim, o Bog, tvojo voljo (...) V tej volji smo z daritvijo telesa Jezusa Kristusa posvečeni enkrat za vselej« (Heb 10,5–7.10).

Veliki četrtek dopolnjuje Kristusovo kenozo z daritvijo njegovega telesa. Tisti, ki je postal meso, podoben nam, postane kruh, ki se daje za nas. Zaenkrat gre le za odločitev, saj se bo ustrezni dogodek šele zgodil. Kljub temu odločitev že učinkuje, tako da učenci, navzoči pri zadnji večerji, že vnaprej obhajajo napovedano resničnost. Kako je to mogoče? Preprosto zato, ker – če lahko tako rečemo – v Jezusu ni razlike med odločitvijo in njeno uresničitvijo, kljub časovnemu razmiku.

To pa je seveda v protislovju z našo skupno izkušnjo. Naše izkušnje dejansko niso le v časovnem razmiku z njihovo uresničitvijo: razmik je predvsem kvalitativen. Celo najslovesnejše obljube, ki jih izrečemo, so stanovitne bolj ali manj in če jih že popolnoma ne opustimo, jih nikoli v polnosti ne uresničimo. S Kristusom je popolnoma drugače: njegova odločitev je takšne narave, da lahko še pred dogodkom deli z drugimi njene sadove. Kljub grenki agoniji v Getsemaniju, ki kaže na to, kako težko mu je iti do konca v svoji kenozi, nikakor ne postavlja pod vprašaj svoje odločitve zanjo: »Nihče mi ga [življenja] ne jemlje, ampak ga dajem sam od sebe. Oblast imam, da ga dam, in oblast imam, da ga spet prejmem« (Jn 10,17–18).

Če ima Jezus moč, da podari svoje življenje (nihče mu ga ne jemlje), ta ne izhaja iz nekih zdravilnih sposobnosti, ampak iz ljubezni do Očeta in bratov, zaradi katere je njegova sinovska pokornost popolna. In če ima moč, da ga spet prejme (v ozadju razumemo, da v vstajenju), to ni zaradi nekega doketizma, po katerem naj bi se zdel mrtev, čeprav ni bil, ampak zato, ker je bila njegova smrt usodna za smrt sámo: Oče ga namreč ni obudil, »ker bi mu bila prijetna smrt, ampak ker mu je bila prijetna *volja* Tistega, ki je rad umrl« (Sveti Bernard)¹².

Že s samim dejstvom, da zakramentalno obhaja Jezusovo odločitev, učenec lahko iz tega črpa potrebno moč, da svojo odločitev živi do konca. Odločitev, h kateri nas vabi sveti Ignacij (na podlagi Jezusovega povabila), je evharistične narave in v evharistiji črpa pogoj za svojo uresničitev. Tam in nikjer drugje moja odločitev »najde svoj temelj in vsesplošni domet. Kakor Kristus sem rekel: to (sprejeta odločitev) je moje telo (moja svoboda odslej ne pozna druge resničnosti od te odločitve in žrtev, ki jih vsebuje), ki se daje za vas (odločitev posameznika potegne iz omejenosti ter posameznika vpelje v univerzalno, v skupnost, za katero se žrtvuje. To je cerkveni domet vsake izvoljenosti)«¹³.

Velikonočna izkušnja učenca ali Harpagonova rešitev

Učenec je po Jezusu in njegovem vzoru poklican k velikonočni odločitvi. To zagotovo pomeni njegovo smrt, ki bo imela dve razsežnosti:

1. Pomen spreobrnjenja in »smrti grehu«;
2. Pomen sinovske podarjenosti Bogu, ki nima poti nazaj.

Ti dve razsežnosti sta obe povezani s Kristusovim darovanjem samega sebe. Na kratko se ustavimo pri njiju, preden pokažemo na njuno vzajemno vez. Pri tem si bomo pomagali z znanim odlomkom iz Nove zaveze.

1. Na prvi pogled se lahko pri »smrti grehu« zdi, da ni povezana z *imitatio Christi*, saj je On brez greha. Kljub temu apostol govori o Kristusu, ko omenja to vrsto smrti: »Kajti kar je umrlo, je umrlo zaradi greha enkrat za vselej, kar pa živi, živi Bogu« (Rim 6,10).

Solidarnost z Adamovim grehom dejansko sodi v Sinovo kenozo: njega »je zavoljo nas storil za greh« (2 Kor 5, 21), ne glede na smisel, ki ga damo temu zahtevnemu izrazu. V stopnji skrajnega ponižanja, kateremu smo priče v Getsemaniju, Jezus doživlja Očetovo voljo kot nekaj, kar nasprotuje njegovemu osebnemu razcvetu in celo njegovemu življenju, čeprav je prav On v Očetovi volji videl vir svojega življenja (»Moja hrana je, da uresničim voljo tistega, ki me je poslal, in dokončam njegovo delo«, In 4,34). Takrat je začutil »našo« skušnjava, da bi Bogu, ki daruje, postavil nasproti Boga, ki zahteva, in da bi voljo do rešitve preko smrti razglasil za neskladno z zdravo pametjo (*recta ratio*). To pomeni, da v najbolj dramatičnem trenutku »Kristus vsa naša upiranja Bogu občuti kot svoja, vendar le v dejanju njihovega pokončanja v njegovi pokornosti«¹⁴.

Po Gospodovem zgledu so vsi veliki svetniki doživeli Getsemani: ta se je vedno zgodil po veliki življenjski odločitvi, ki jih je prisilila, da so jo *sub contrario* ponovili, vendar v vrhuncu duhovne solidarnosti s celim človeštvom in njenimi najbolj od Boga oddaljenimi predstavniki. Če navedemo le en znamenit primer Terezije Deteta Jezusa v zadnjih tednih njenega življenja: spominjamo se

njene gotovosti, da je zdaj povabljena k »mizi grešnikov«, ter njene odločenosti, da »ne bo vstala od te mize, polne grenkobe, pri kateri jedo ubogi reveži, do dne, ki ga je [Bog] določil«¹⁵. Duhovna noč je ena najznačilnejših oblik kenoze, ker terja, da popolno odpoved prestanemo v čisti veri za vse najbolj oddaljene od Boga in njegovega usmiljenja.

2. Darovanje sebe je v jedru *imitatio*. Ne glede na to, kaj o tem misli libertarni individualizem, v katerega smo potopljani, je težnja po samodarovanju splošna zakonitost človeštva. S čisto psihološkega vidika nam Freudov učenec brez oklevanja potrdi njeno nujnost:

»Edina pot, da se izognemo človeškemu konfliktu, je pot popolne odpovedi, ki nas vodi k temu, da vse življenje podarimo Najvišji moči ... Resnična in junaška potrditev našega življenja je onkraj spolnosti, onkraj drugega, onkraj meja osebne vere in podobnih umetnij ... Da bi dosegel trdnost, se mora posameznik ozreti onkraj drugih in njihovih tolažb, onkraj vseh stvari tega sveta.«¹⁶

Božja beseda je še bolj prepričljiva. V slavnem odlomku iz Pisma Rimljanom sveti Pavel govori o duhovnem žrtvovanju z evharistično obarvanimi izrazi: »Ker je torej Bog tako usmiljen, vas rotim, bratje: darujte svoje osebe (dobesedno: telesa) v živo, sveto in Bogu všečno žrtev; to je vaše smiselno bogoslužje.« Tukaj, pa tudi na drugih mestih, prihaja spodbuda iz kontemplacije Kristusa in njegovega sinovskega žrtvovanja.

Kako sta razsežnosti smrti grehu in sinovskega žrtvovanja med seboj povezani? Njuno povezavo si lažje predstavljamo, če se vrnemo k podobi prvega Adama. Novi Adam ni njegova protiutež le zato, ker je Očetu poslušen do skrajnosti, ampak še globlje v načinu, na katerega se obrača k Očetu in njegovim darovom. V priliki o izgubljenem sinu v 15. poglavju Lukovega evangelija najdemo najbolj plastičen prikaz nasprotja med obema Adamoma.

Zgodba o izgubljenem sinu je zgodba o kenozi, in sicer grešni kenozi: potem ko se je polastil svojega deleža premoženja, ga kenoza vodi navzdol v »deželo nepodobnosti« (*regio dissimilitudinis*), kot se je čudovito izrazil sveti Avguštin.

Osrednja junaka prilike nista ne mlajši ne starejši sin, ampak Oče – Oče, ki je vse, a *nima* ničesar. Smrtonosni privid prvega Adama je bil prav v tem, da je mislil, da bodo Očetove dobrine ostale pri njem, tudi če se bo ločil od Tistega, ki jih daje. Tako je mlajši sin podoben tistim, ki hočejo zapreti svetlobo, a zaprejo le temo: vzame plen, življenje loči od izvira in se znajde siromašen in suženj smrti. Ko je šel in »se pridružil nekemu meščanu tiste dežele, ki ga je poslal na svoje posestvo past svinje« (15, 15), je sam sebe naredil jetnika Kneza teme, čigar kraljestvo je zunaj obljubljenе dežele.

Nehvaležni sin je podoba grešnika. Vendar je ravno tako podoba Kristusa, ki se prostovoljno postavi v vrsto grešnikov in gre iskat grešnika v izgnanstvu. Ko ga tam najde in ker »je bil po zunanosti kakor on« (prim. Flp 2,7), lahko končno spregovori njegovemu srcu in v njem vzbudi nostalgijo po Očetovi hiši: »Šel je vase in dejal ...« (Lk 15,17). Tako se na najgloblji točki kenoze srečata oba Adama in tvorita eno: anticipacija Jezusovega spusta v kraljestvo mrtvih, ko opremljen s križem, svojim zmagoslavnim orožjem, iztegne roko prvemu Adamu, ga dvigne ter ga privede k luči.

Povedano drugače, prilika o izgubljenem sinu je Harpagon, ki ga je Kristus odrešil. Vsi se spomnimo osrednjega junaka Molièrovega Skopuha. Malokrat pa pomislimo na teološki odnos med njegovim imenom (*harpagon* pomeni ropar) in kristološko hvalnico drugega poglavja Filipljanom. Grško besedilo himne pravi, da Kristus svoje enakosti z Bogom »ni imel za ugrabljeni plen« (2,6). Grški izraz *ouk harpagmon hêgêsato* govori o nezakonito zadržani dobrini, kot je lahko sad ropanja¹⁷. O kakšni dobrini govorimo? O enakosti z Bogom, se pravi o sinovstvu, ki iz Kristusa skupaj z Očetom dela enega samega Boga. Za Kristusa in za ustvarjeno bitje je to sinovstvo upravičeno le pod pogojem, da je prejeta in bi to prenehalo biti, če bi bilo *vzeto* s silo ali zahtevano kot dolg. Vzeti s silo: tako je ravnal prvi Adam, ki je življenje, ki ga je bil prejel od Očeta, uporabil kot *harpagmos* in je postal pravzor vseh Harpagonov. Harpagonovo vedenje je torej protikenoza v čistem stanju, saj kenoza ni nič drugega kot dejstvo, da se izničiš, da bi prejel.

Takoj ko se je Kristus pojavil na svetu, se je naše bivanje začelo meriti z vatli te neznanske skrivnosti. Lahko torej rečemo, da začetni greh obstaja šele od Kristusa naprej, ko je Sin razkril vso razsežnost nasilne prilastitve in goljufije, kar pomeni, da obstaja le, ker je bil odkupljen. Odslej lahko človek izbira le med kenozo ničevosti samopotrjevanja in Kristusovo kenozo. Z drugimi besedami, od tega trenutka naprej lahko človek končno izbere bit tako, da postane sin in da je povezan s Sinovo velikonočno daritvijo.

Sklep ali Harpagon pade na kolena

Upamo, da so ta razmišljanja pokazala, do kakšne mere nas kenoza Božjega Sina zadeva in kako nas varuje pred »asketskim idealom«, v katerem lahko mislimo, da slavimo Boga, medtem ko si klešemo svoj kip. Večna kenoza se nanaša na sinovsko pokornost in to ni abstraktno načelo (»nižje se mora podrejati višjemu«), ampak je dogodek. Večna kenoza ne temelji na »naravnem redu«, ampak ustanavlja nov red; ne tiči v razumu (*recta ratio*), ampak v kerigmi – njen temelj pa je: »Kristus je postal pokoren vse do smrti« (Flp 2,8)... »Za Novo zavezo Kristusova pokornost ne predstavlja zgolj najbolj vzvišenega primera pokornosti, temveč tudi njen temelj. Predstavlja 'ustavo' Božjega kraljestva.«¹⁸

Zato krščanska pokornost ni toliko podrejenost kot podobnost. Je bolj dar kot krepost. Je bolj sprejemanje sebe kot izguba sebe. Je bolj milost kot postava. »Bog je namreč tisti, ki po svojem blagohotnem načrtu udejanja v vas hotenje in delovanje« (Flp 2,13).

Zato tudi pot sinovske kenoze ni drugačna od poti blagrov, ki so predvsem Kristusov avtoportret. Ta pot gre od *uboštva*, ki je jamstvo za vstop v življenje kraljestva, do *preganjanja*, ki je jamstvo za prejem nebeškega kraljestva v povračilo. Kdor gre po poti od spremenjenja do Kristusa, zavzame neko razdaljo do asketstva, da je deležen blagoslova Nove zaveze.

Harpagon, ki je hotel jemati in ohranjati, zdaj lahko vstopi v uboštvo. Veliki iskalci Boga so nekega dne odkrili Njega, ki je postal

ubog med ubogimi, in so postali ubogi z njim. Padli so na kolena z vsemi nebeščani, s prebivalci zemlje in brezen, pred Ubogim v jaslih in na križu. Tako je bilo med drugim tudi z Etty Hillesum, mlado nizozemsko judinjo, ki je umrla leta 1943 v Auschwitzu:

Etty poskuša poklekniti, a v nemi molitvi tega ne zmore. Klečanje je dejansko podoba podrejenosti, ki je v krščanski veri danes tako omalovaževana. Nekega dne pa klečanje postane mogoče. [...] »Dekle, ki ni moglo klečati,«¹⁹ to zmore. Ta, ki se je borila proti ljudem ali z njimi, je nazadnje našla nasprotnika, ki ji je bil kos. V času preganjanja ni pokleknila pred nacisti. »Edina človeška gesta, ki nam še preostane: klečanje pred Bogom.«²⁰ Poklekniti morda pomeni tudi najti mero po tesnobi narcističnih globin. [...] Ranje ni Bog je bog, pred katerim vsakodnevno klečimo. Preprosto na kopalniški rogoznici. Na neki način pokleknemo pred Najnižjim, v drži kenoze, ki spremlja Božjo kenozo²¹.

V lepi knjigi pogovorov z muslimanskim zgodovinarjem Mohamedom Talbijem je Olivier Clément s temi besedami odgovoril na obtožbo kristjanov, da z izpovedovanjem Božje kenoze zanikajo njegovo presežnost: »Bog je tako zelo presežen, da je lahko presegel svojo presežnost, da bi prišel do nas.«²² To je sodobni odmev na epigraf iz Hölderlinovega *Hiperiona* (imenovan »epitaf svetega Ignacija Loyolskega«): »*non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est* – ne biti omejen od največjega, temveč pustiti, da te zaobseže najmanjše, je božansko.«²³

Bog se ne more »dvigniti«, saj nad njim ni ničesar: Lahko se le poniža. Zato je vsa zgodovina svetá zgodovina Božjih ponižanj. Če se torej človek hoče povišati, bo lahko le popačeno oponašal Boga. Posnema ga lahko le s ponižanjem. Dovolj je, da gleda Kristusa in da se od njega nauči Božje ponižnosti. Da v zakramentu prejme milost kenoze in ga – potem ko se je ponižal – Oče dvigne. Predstavljati si moramo človeka, ki pleni, a končno postane berač. Predstavljati si moramo Harpagona na kolenih.

Opombe

¹ 4. vrstica »mi pa smo ga imeli za zadetega, udarjenega od Boga in ponižanega« že napoveduje obratni odsev v Luku 24,21: »Mi pa smo upali, da je on tisti, ki bo odkupil Izrael.«

² Avtor navaja različico *izpraznil se je do smrti* (op. prev.).

³ Anne-Marie Pelletier, *Le livre d'Isaïe (Knjiga preroka Izaija)*, str. 135.

⁴ Prim. modrostno branje usode Pravičnega v Mdr 2,12–20. V hvalnici v Flp je vesoljno zaroto proti Pravičnemu čutiti le v ozadju.

⁵ »Kenoza v pravem pomenu besede na neki način zadeva božanstvo. Kenoza, ki bi zadevala le človeško, bi bila v priznanem teološkem besednjaku le kenoza v nepravem pomenu besede« (Paul Henry, čl. »Kénose«, v: *Dictionnaire de la Bible Supplément*, zv. 5, Letouzey et Ané 1957, čl. 13).

⁶ Cf. J. Liébaert, *L'Incarnation, des origines au Concile de Chalcédoine*, franc. prev. Paris, Cerf 1966, str. 19: »To mesto meri in opisuje Kristusa in ne Božje Besede.«

⁷ Zato nekateri prevajalci spontano uporabijo izraz »še bolj«, čeprav je v izvirniku preprosto: »se je ponižal in je bil pokoren do smrti« in ne »se je še bolj ponižal« (obe stopnji ponižanja sta en in isti gib).

⁸ Paul HENRY, n. d., čl. 12.

⁹ Hans Urs von Balthasar, *Pâques le Mystère*, Cerf, Pariz 1981, str. 10–11.

¹⁰ Ignacij Loyolski, *Duhovne vaje*, 95.

¹¹ Isti, n. d., 97–98.

¹² *De l'erreur d'Abélard (O Abelardovi zmoti)*, 8, 21 (PL 182, 1070).

¹³ Édouard Pousset, *Foi et liberté (Vera in svoboda)*, Foi Vivante 296, str. 108.

¹⁴ *Foi et liberté*, str. 112.

¹⁵ Terezija iz Lisieuxja, Rokopis C, 5–7.

¹⁶ Otto Rank (1884–1939), naveden v: E. Becker, *The Denial of Death*, The Free Press, 1973.

¹⁷ O različnih pomenih *harpagmos*, prim. Paul Henry, n. d., čl. 23–27.

¹⁸ Raniero Cantalamessa, »Lobéissance (Pokorščina)«, v: *Aimer autrement (Ljubiti drugače)*, Éditions des Béatitudes 2004, str. 90–91.

¹⁹ Pretrgano življenje, Dnevnik Etty Hillesum, prevedla Martina Soldo, Ljubljana, Modrijan, 2008, sobota, 22. novembra 1941, str. 87.

²⁰ Dnevnik Etty Hillesum, četrtek, 23. julija 1942, str. 195.

²¹ Jacques Arènes, »La réalité catastrophique et l'éthique du singulier« (»Katastrofalna resničnost in etika edinstvenosti«, v: Cécilia Dutter (dir.), *Un cœur universel. Regards croisés sur Etty Hillesum* (Univerzalno srce. Prekrižanje pogledov na Etty Hillesum), Salvator 2014, str. 137–138. Podobno vzlikne Pascalov sogovornik ob koncu *Stave*: »Kako me ta govor navdušuje, radosti, itn.«; in Pascal odgovori: »Če vam je ta pogovor všeč in se vam zdi trden, vedite, da ga je vodil človek, ki se je prej in po njem vrgel na kolena, s prošnjo k temu neskončnemu in enovitemu Bitju, kateremu v celoti podreja svoje, naj si ukloni tudi vaše bitje, v vaše lastno dobro in sebi v slavo; in naj se tako moč uglesi s tem ponižanjem.« (*Misli*, 233. Prevedel Janez Zupet).

²² Mohamed Talbi et Olivier Clément, *Un respect têtue* (Trmasto spoštovanje), Nouvelle Cité 1989, str. 115. In tudi: »Bog tako presega naše pojmovanje presežnosti, tako je nedosegljiv našemu pojmovanju (ali nepojmovanju) nedosegljivosti, da lahko postane resnično udeležen« (pr. t., str. 127).

²³ Prim. Joseph Ratzinger, *Uvod v krščanstvo. Predavanja o apostolski veri*, prevedel Jože Urbanija, Celje, Mohorjeva družba, ²2005, 102.