

ELIO GUERRIERO

Kristjanovo poslanstvo v svetu

Svetost in teologija

Po izstopu iz Družbe Jezusove leta 1950 je Balthasar preživel čas velike negotovosti in pomanjkanja. Gmotnim težavam (iskanje stanovanja in preživljanje) se je pridružilo ne ravno tiho šepetanje tistih, ki niso imeli razumevanja za njegovo odločitev in tesno sodelovanje z Adrienne von Speyr.¹ Kakor že omenjeno, je moral Balthasar zapustiti Basel. Podal se je v Zürich,² kjer so mu prijatelji dali na voljo stanovanje; od tam je pogosto potoval po vsej Evropi, kjer je imel tečaje in srečanja. Prvo potovanje po izstopu ga je vodilo predavat na razne kraje v Nemčiji. Od postaj na tem potovanju je vredno omeniti predvsem njegovo zadrževanje v benediktinski opatiji Maria Laach, kjer je Balthasar izrekel svoje končne obljube.³ Reda gotovo ni zapustil zato, da bi se izmaknil obveznostim evangelijskih svetov! Po letu 1952 mu je bila na voljo soba v hiši na Münsterplatzu v Baslu, kamor se je od časa do časa podajal za delo z Adrienne von Speyr.⁴ Leta 1956, potem ko je bil razjasnjen cerkvenopravni položaj, se je mogel končno, po gostoljubnosti profesorja Wernerja Kaegija, vrniti v mesto ob Renu. Vendar je sodelovanje z Adrienne von Speyr vedno bolj postajalo negovanje

Elio Guerriero, filozof in teolog, dolga leta odgovorni direktor založb Jaca Book in San Paolo v Milanu ter italijanske izdaje revije Communio. Avtor številnih knjig. Oskrbel je italijanski prevod del Opera Omnia kardinala Henrija de Lubaca in Hansa Ursa von Balthasarja ter številnih knjig kardinala Josepha Ratzingerja, papeža Benedikta XVI., zlasti trilogijo »Jezus iz Nazareta«. Najnovejša je ugledna biografija o papežu Benediktu XVI. »Servitore di Dio e dell'umanità« (Prefazione di papa Francesco), Mondadori, Milano 2016. Njegova knjiga »Hans Urs von Balthasar« (San Paolo, Milano 1991) »prva biografija o teologu lepote« je prevedena v šest jezikov. Slovenski prevod v pripravi. Natis poglavja »Santità e teologia« (159-194) s prijaznim avtorjevim dovoljenjem prevedel Anton Štrukelj.

težke bolnice. Leta 1954 je morala opustiti svoje zdravniško delo: obolelosti srca sta se pridružili hud diabetes in boleč artritis, kar ji je tako rekoč onemogočilo izhod z doma. V svojem dnevniškem zapisu spomladi 1954 nam Balthasar poda izrazito podobo tistih let: »Veliko obiskov. Pogosto Reinhold Schneider, C. J. Burckhardt, Guardini, Heuss. Še vedno imam svojo sobo v Zürichu, nisem nikjer inkardiniran. Veliko tečajev: duhovne vaje ali izobraževalni tedni, po veliki noči, za vnebohod, junija: konec julija in začetek avgusta v Španiji, nato v Löwnu. Šele 17. avgusta srečam A. v Parizu, od tam odpotujeva v St.-Quay. Po počitnicah spet tečaji in zborovanja. Tako je A. veliko sama. Letos je imela svojo zadnjo ordinacijo v Eisengasse; bila je preveč bolna, da bi jo spet imela doma.«⁵ Te resne zunanje težave pa nikakor niso mogle ohromiti Balthasarjeve ustvarjalnosti. Presenetljivo hitro je še naprej objavljajl knjige in okrepil svoje stike z velikimi misleci in predstavniki evropske književnosti. Tako v teološkem kakor v literarnem svetu je mogel računati s skupino prijateljev, s katerimi ni nikoli gojil zgolj formalnih, družabnih stikov. Z Barthom, Gardinijem, Przywaro se je pogovarjal o zgodovini sveta, o vprašanjih vesoljnega zveličanja, s C. J. Burckhardtom, Reinholdom Schneiderjem, Bernanosom in Albertom Béguinom o kristjanovem poslanstvu in svetosti. Maršikaj od te izmenjave misli je postalo izhodišče pomembnih del.

1. SVETOST VSE DO TESNOBE: POGOVOR Z GEORGESOM BERNANOSOM

Adrienne von Speyr je omogočila pogovor z Barthom. Albert Béguin,⁶ učenjak in učitelj francoske književnosti, pa je Balthasarja seznanil z Georgesom Bernanosom, ki se je pravkar vrnil iz Brazilije.⁷ Za švicarskega teologa in za francoskega avtorja so bile značilne lastnosti: nepristranska presoja, intelektualna poštenost, nikdar plehka neprilagodljivost in zlasti vneto iskanje svetosti. Ko je Bernanos 5. julija 1958 vse prezgodaj umrl, se je Balthasar brez odlašanja lotil dela, da nemško bralstvo seznanil z Bernanosom. Leta 1951 je v

Johannes Verlag izšlo delo z naslovom *Das sanfte Erbarmen* (Blago usmiljenje), prva zbirka Bernanosovih pisem, ki jo je Balthasar prevedel. Potem ko je leta 1953 v časopisu izšla objava *Lettres à Dom Besse*, je 1954 sledila druga zbirka pisem *Die Geduld der Armen* (Potrpljenje ubogih), nato pa še dve njegovi deli, ki ju je prevedel Balthasar.⁸ Isto leto 1954 je založba Hegner Verlag objavila nemški prevod romana *La Joie* (Veselje) z Balthasarjevo besedo ob koncu.⁹ Končno je istega leta izšla njegova velika monografija o Bernanosu,¹⁰ o kateri je avtor še 1984 zapisal: »Malo knjig sem napisal z večjim notranjim zanimanjem, neposredno po svojem izstopu iz Družbe Jezusove.«¹¹ Po več letih se je torej vrnil k obliki monografije, to je literarne vrste, ki mu je posebno ustrezala in jo bo tudi pozneje rad uporabljal. Knjiga z več kot štiristo stranmi je razdeljena na tri dele: Kristjan in pesnik, Cerkev kot življenjski prostor, Sodobnik.

Krščanski pesnik

Po življenjepisnem uvodu Balthasar izrisuje podobo krščanskega pisatelja, kakor si ga zamišlja Bernanos. Za Bernanosa, ponosnega do prevzetnosti, ni ločitve med naravo in nadnaravnim. Njegove nenehne provokacije so klic meščanom, naj resno vzamejo življenje, da ne bo šlo mimo njih v prazno. Obstajata dva prednostna kraja, ki nas vabita, da se zavedamo svojega bivanja: otroštvo in smrt. Otroštvo je čas preprostosti in uboštva, ki pomagata ohranjati živo zavest o smislu življenja. Smrt je trdna točka, obzorje, prednostni kraj – na katerega smo sicer že stopili – kraj, s katerega moremo bolje opazovati in spoznavati življenje. Spričo smrti (zato velika vloga smrtnega boja pri Bernanosu) življenje pridobiva globino, ne le v povsem splošnem smislu, ampak trenutek za trenutkom. Smrt je luč in hkrati sodba, ki se dogaja nad vsakim trenutkom bivanja. Življenje postaja tako skoraj neznosno: končnost in predvsem zlo, tisti klobčič strasti, ki ga vsakdo občuti v sebi, gledano od blizu, sproži odklanjanje pri samozadovoljnem, površnem povprečnem človeku. Pesnikova naloga je, da živo ohranja pustolovščino duše,

usmerjenost na večno, absolutno, božansko, kakor vedno znova postaja razvidno ob mejah življenja, v smrtnem boju. Tako pesnik stopa v bližino preroka, še več svetnika, ki edini zmore – v živem stiku z Večnim – zreti v globine življenja in zla. »Oblika verujočega razuma, ki je pesnikov spoznavni organ, ima dvojno značilnost: v odnosu do Boga je celostna prepustitev, v preseganju meja ..., v odnosu do sveta pa je osebna in osamljena odločenost. Edinost obeh vidikov razuma pa je svoboda. Misel je predano zaupanje, misel je osamljena odločenost, misel je svoboda.«¹² Pesnik s tem postane nosilec poslanstva. Že mladi Bernanos, ki ga je vzgajala pobožna mati in si ga želela videti kot duhovnika, je živo čutil, da naj bi pomagal širiti evangelij sredi sveta. Vedel pa je tudi, da je poklican za pesnika. To tudi pojasnjuje veliko zavest in resnoba, s katero je opravljal svoje delo. Iz tega je prav tako izhajala zavest namestniškega delovanja: izpolniti mora svojo nalogo tudi za tiste, ki niso poklicani. »Plamen, ki gori v pesniku in pripravlja železno litino njegovega dela, ni zgolj ogenj, ki mistično plapolja k Bogu; je ogenj, ki ga je Bog prišel poslat na zemljo.«¹³ Posledično je predmet, okoli katerega kroži vse Bernanosovo pesništvo, sestop Boga v meso, na križ in v pekel. Balthasar izrecno pokaže na ta vidik sestopa, ki je značilen tudi za Adrienne von Speyr in ki ga bomo ponovno našli v njegovi teologiji velike sobote. Bernanos vrta globoko v brezno krivde, kajti tam se ugnezdi bolečina, trpljenje. Ob tem se psihološke in etične analize kažejo kot površne. Proust, Gide in vsi tisti, ki poskušajo izmeriti globno brezna s psihoanalizo in brezobzirnim razgaljanjem zla v človeku, so za Bernanosa nasedli v popolni dolgočasnosti, v praznini, ki nima ničesar povedati. Da bi zlo resnično dojeli, si moramo usvojiti Božje gledanje, se kakor svetniki postaviti na Božjo stran. Zato so glavni liki v Bernanosovih romanih posneti po resničnih svetniških likih. Junak v romanu *Satanovo sonce* spominja na arškega župnika, junakinja v *Veselju* ima najprej poteze Male Terezije, nato Ivane Arške. Sicer pa je tudi pojem svetosti pri Bernanosu najgloblje teološki. Svetnik je »od Boga posebej pripravljena podoba Božje resnice in razodetja za določeno uro sveta«.¹⁴ Od svetnikov se pogled usmerja na Edinega, ki pozna mero brezna

in drži v roki ključke smrti in pekla: na usmiljenega Kristusa, srce krščanstva. To je sklepna beseda Bernanos, ki je na smrtni postelji prisegel, da noče pisati o ničemer drugem več kakor samo še o Jezusovem življenju. V njem naj bi bil predstavljen Čisti, ki se spusti prav v brezno notranje pokvarjenosti. V naslednjem osrednjem poglavju naj bi bil govor o trpljenju Božjega Sina na Oljski gori, ne samo o njegovem osebnem trpljenju, ampak o trpljenju, ki vključuje sleherno človeško bivanje, verujoče ali ne. To je zadnja beseda, ki pesnika – čeprav po čisto drugih in osebnih poteh – postavlja v bližino Barthovega in Balthasarjevega upanja na vesoljno zveličanje.

Cerkev kot življenjski prostor

Verujoči Bernanos, ki je vsak dan molil rožni venec »kakor kakšna pobožna ženica«¹⁵ in se ni nikoli ulegel spat, ne da bi zmolil kompletorij (sklepno molitveno uro), se je z enako preprostostjo pojmoval kot ud katoliške Cerkve. Vendar je, kar skoraj ni treba omenjati, zahteven sin, ki se nikoli ne naveliča žigosati prilagodljivosti, navajenosti, dobrodušnosti klera in nekaterih kristjanov, pomirjenih v svojih verskih opravilih. Bernanos v resnici obupno išče svetnika, ki njegovemu bivanju daje smisel hkrati kot umetnik in kot kristjan: »Čistost človeške lepote se tu ujema z nadnaravno lepoto.«¹⁶ To nima nič skupnega s kakšnim esteticizmom. Glavna značilnost svetnika je pokorščina Božjemu klicu, ki je po navadi hoja za trpečim Kristusom v njegovo zapuščenost od Boga in njegov sestop v temino. Pokorščina do službene Cerkve, tudi če jo zastopajo nevredni služabniki. Svetnik je v strogem pomenu zavrjnjeni, od Boga samega izpostavljeni. Kako neki bi mogel vzdržati, če ne v pokorščini Cerkvi, njeni službi. Svetnik je zapuščen, da bi predvsem krepil in poživljal službo; je iskra, ki milost, navzočo v službi in v zakramentih, prevaja v bivanje. Svetnik je skrivnosten odnos med objektivno in subjektivno svetostjo, ki najde svojo razlago in opravičenje v tistem prazakramentu, po katerem je Cerkev Kristusovo telo in nevesta, skrivnost ljubezni in občestvo svetih. Posamezni zakramenti izhajajo

iz tega prazakramenta, so njegovo razvitje in uresničenje. Bernanos se ne zanima za zakrament sam na sebi, ki deluje *ex opere operato*. Išče stvarne izkušnje, ki jih omogočajo posamezni zakramenti. Krst vsakemu kristjanu podeli čudež svobode od greha, popolnega začetka, kakor pri novorojencih: *quasi modo geniti infantes*. Vemo, velik pomen pesnik pripisuje otroštvu kot viru in vzoru pristnega upanja in mladosti, zato še bolj vneto kakor sicer prisluškuje sporočilu svetnice iz Lisieuxa. Zakrament spovedi nikakor ni človeško-psihološka oprema, ampak nadnaravno-zakramentalna usposobljenost, ki dovoljuje, da vdremo v območje hudobnega duha in ga potolčemo v njegovi hiši. Zato je duhovniku pri posvečenju podeljena nadnaravna, službena milost, da more dognati bistvo krivde in izreči sodbo, ki ga približa Kristusu. Kakor se Kristus spusti v pekel, da bi vzel krivdo nase in jo izbrisal, tako mora duhovnik stopiti dol v brezno krivde, da bi jo premagal s Kristusovo solidarnostjo. V Jezusovem življenju se je ta solidarnost jasno pokazala na Oljski gori, kjer je Odrešenik vnaprej pretrpel vso tesnobo in smrtno stisko. Kristusova solidarnost je poleg tega na začetku občestva svetih, ki je močnejše kakor občestvo v grehu. Za Bernanosa je to predvsem solidarnost v smrtnem boju in trpljenju, je nadomestna sprava: »Priorica umre smrt male Blanche, ki bo nato, ko pride smrt, presenečena, da tako lahko stopi vanjo in se v njej počuti tako udobno.«¹⁷

Sodobnik

V svojih zadnjih letih je bil Bernanos zagret novinar, »kristjan v svetu«,¹⁸ kakor pravi Balthasar, in je živo sodeloval v dogajanju svojega časa. Videl je, kako je njegova domovina, Francija, v nevarnosti, da izgubi svojo krščansko istovetnost. Zato neutrudno uporablja ves svoj »preroški razum«, da bi jo privedel nazaj k izvirom, k stari veri. Videl je, kako tehnična miselnost vedno huje ogroža sodobnega človeka, zato je znova oznanjal evangeljske blagore: blagor ubogim, slabotnim, zatiranim od vsake diktature. V nekulturi njegovega časa se prodiranje antikrista ne kaže toliko v odkritem preganjanju

kristjanov kakor v nasprotovanju učlovečenju, kar nevarno grozi, da bi izbrisalo sleherno sled krščanstva. Bernanos s svojim sarkastičnim glasom nastopi proti tistim krščanskim bedakom, ki si goreče prizadevajo, da bi popačili Kristusovo obličje. Prav tako se z vso ostrino obrača zoper tisto, kar ima za nevarnost časa: nevarnost, da bi se podredili prevladujočemu mnenju, diktaturam vsakršne smeri. Ta ogroženost obstaja tudi pri kristjanih, ki so navajeni ubogati. Pokorščina pa je nekaj drugega kakor uklonljivost: »Svetniki so bili ubogljivi, ne upogljivi.«¹⁹ Balthasar se roteče ukvarja s temi vprašanji. Brez težave vidimo bistveno sorodnost med raskavimi medklici pesnika in pokoncilskimi stališči teologa v globoki zaskrbljenosti, da bi krščanska simfonija mogla izgubiti svojo polnost in lepoto. Balthasarjev znameniti in strogi polemični spis *Cordula oder der Ernstfall* (Kordula ali resen primer) to jasno potrjuje: »Če je Bernanos rekel: ‚Pridi zraven, gre zares!‘ bo stari godrnjač, ne da bi trenil s trepalnicami, vstal s stola in šel za teboj kakor jagnje.«²⁰ Ljubezniva podoba o starem godrnjaču naj ne zavaja. Balthasarju gre v resnici za budno oko ali pogled na zgodovino. Gotovo ne zato, da bi v njej zaznavali znamenja časa, torej ne gre za pastoralne prilagoditve, ampak za oziranje na sodbo, ki more biti dokončna. To neutrudno ponavlja v začetku *Cordule*. Bernanos je torej »čuvaj, ki se s stolpa ozira na prihodnjo resnico.«²¹ Kakor prerok v stari zavezi se ne boji ne osamljenosti ne jeze sodobnikov, samo da izpričuje resnico. Balthasarjev pogovor s Karlom Barthom se je nadaljeval v *Theologie der Geschichte*, pogovor z Bernanosom pa je bil pri izviri razprave *Christ und die Angst* (Kristjan in tesnoba).²² Ta razprava je poskušala dati odgovor glede smisla tesnobe, glede nočnih stanj,²³ ki jih je Adrienne von Speyr doživljala in pogosto izmolila po svojem spreobrnjenju. Balthasar izhaja iz ugotovitve: če je že Kierkegaard začutil potrebo, da premišljuje o pojmu tesnobe, potem je bivanjska tesnoba sodobnega človeka odtlej narasla kot vihar. Filozofi (Freud in Heidegger) in pesniki (Bloy, Bernanos, Claudel) so poskušali dati odgovor s svojega zornega kota. In kaj ima o tem povedati teologija?

Balthasar najprej povpraša Božjo besedo, ki se je pogosto in jasno izrazila o tesnobi. Biblija pozna tri vrste tesnobe: najprej splošno

tesnobo, ki jo more izkusiti vsak človek: to je nepremagljiva bolečina spričo ničnosti bivanja, ki se nezadržno izteka. »Velika nadloga je prisojena vsakemu človeku in težak jarem teži človeške otroke od dneva izhoda iz materinega telesa do dneva vrnitve k materi vseh« (Sir 40,1). To je tesnoba pred minljivostjo, pred smrtjo, tesnoba, ki se povsod v svetovni književnosti spreminja v obupni klic, naj uživamo bežni trenutek. Nato obstaja tesnoba zla, ki jo prav v trenutku zločinskega početja napade gnusen strah. Najtrdnejši opis te bojzani je po Balthasarju v 17. poglavju Knjige modrosti, ki premišljuje o izhodu iz Egipta in o zastrašujoči temini, ki je popadla Egipčane ob zasledovanju izvoljenega ljudstva. Hudič misli, da more skriti greh v enega svojih tajnih kotov pred lučjo Boga. Toda temine, ki jih priključijo, da bi prikriji svoj zločin, kmalu postanejo vzrok nepremagljive groze. Hudič nato poskuša prepoditi temo z ognjem ali kakšno drugo človeško zvijačo, toda tema se dviguje iz srca v oči in jih ovira, da bi zaznale nenehno žarečo luč Boga. Da, svetloba postane nova tema, postane vir nadaljnjega trepetanja za hudiča, ki si končno zgradi svet neresničnosti, temine in strahu, iz katerega ne najde več izhoda. »V celoti se tu odpira podoba totalne tesnobe, izključena iz celotne resničnosti in vkovana v lasten kozmos strahu, ki se nasproti resničnosti javlja kot nesmiseln in brez biti.«²⁴ Te strašne stiske hudobnih dobri ne poznajo, ker slišijo večkratni klic, naj se ne bojijo, naj se ne plašijo. Obstaja še tretja vrsta tesnobe: to je strah dobrih v njihovem odnosu do Boga. Povabljeni, naj se postavijo na stran Boga, dobri s tesnobnostjo zaznavajo svojo nezadostnost in svoje odpovedovanje. In ko jim Bog ponudi svojo zavezo, morajo vedno znova ugotavljati svojo nezmožnost, da bi se držali sprejetih obveznosti. Temu se končno pridružuje tesnoba pravičnega, ki ga Bog preizkuša, da bi mu razodel svoje veličastvo v skušnjavi. Job je zadnja beseda Stare zaveze o tesnobi: »Ves zemeljski opaž mu je v začetku porušen, vsaka svetna opora mu je bila odvzeta, da more biti potem, ko nastopi dejanska skušnjava, samo še prepuščeni, tesnobi izročeni.«²⁵ Ob prehodu iz Stare v Novo zavezo srečamo značilnosti treh pravkar opisanih vrst tesnobe v še poglobljeni in stopnjevani obliki. Pretresljive podobe Razodetja (Apokalipse) prinašajo idejo

o poslednji tesnobi ustvarjenega bitja, ki mu Božja sodba dokončno razodene njegovo končnost; prav tako se tesnoba hudobnih stopnjuje onkraj vsega dotlej poznanega. Temina podzemlja (hades) se še enkrat pomrači v znamenju najglobljega brezna, pekla: »In zvezda je odprla žrelo brezna in iz žrela se je vzdignil dim kakor dim velike peči. Od dima iz žrela sta potemnela sonce in ozračje« (Raz 9,2). Tudi tesnoba dobrih se stopnjuje v Novi zavezi: v pričo tistega, ki razodeva Božje veličastvo, se pravični umaknejo, učenci bežijo, apostoli vidijo Vstalega: »Prestrašili so se in obšel jih je strah. Mislili so, da vidijo prikazen« (Lk 24,37). Vse te tesnobe pa so vendar samo bled odsev v pričo tesnobe Odrešenika samega: to je tesnoba neskončno Čistega spričo naravnega nereda, ki zanj šele razodeva vso svojo strahotnost; to je hkrati namestniška tesnoba tega Čistega za vso zlobo, ki jo namestniško pretrpi za vse hudobneže; to je končno tesnoba, ki jo Bog trpi zaradi svojih ustvarjenih bitij, zaradi celotnega sveta, ki mu grozi nevarnost, da se izmuzne njegovi roki. Bog je postal človek prav zato, da bi izkusil to tesnobo in pokazal, kako zelo so mu ustvarjena bitja pri srcu. In vendar obstaja še večja tesnoba, tesnoba, ki jo zmore nekoliko razumeti samo zares ljubeči svetnik: tesnoba na križu od Očeta Zapuščene- ga. To je »popolna zapuščenost in s tem popolno merilo brezna in vsake izkušnje v breznu ... Samo Sin popolnoma ve, kdo je Oče in kaj sta Očetova bližina in ljubezen.«²⁶ Z drugega zornega kota smo spet v kristocentričnosti, pri tesnobi Odrešenika, ki podeljuje smisel in pomen sleherni predkrščanski in pokrščanski tesnobi. Predkrščanska tesnoba so porodne bolečine, bolečine porodnice: »Oh, kričanje slišim kakor kričanje žene v porodnih bolečinah, ječanje kakor ječanje žene, ki prvič rodi: glas hčerke sionske, ki stoka« (Jer 4,31). Pokrščanska tesnoba pa izkusi prevrednotenje: ima možnost, da je deležna strahotne tesnobe Križanega. Ali ima tesnoba še smisel in upravičenje obstoja za verujočega, ki ve, da je Kristus zmagal in da je bil poslednji sovražnik uničen, da je od enega konca Nove zaveze do drugega luč pretrgala temo? S tem je dosežena točka, za katero se ni dovoljeno vrniti. Vendar obstaja krščanska tesnoba, ki ni več trpljenje zaradi končnosti, zaradi teme,

ki izhaja od greha, trpljenje zaradi lastnega greha, ampak je dar udeležnosti. »Ta tesnoba je razširitev, *dilatatio* ljubezni na križu, ki kot takšna v udeležnem spet ne more povzročiti ničesar drugega kakor razširitev.«²⁷ Verujoči prejme od vseobsegajoče Kristusove ljubezni kot dar obliko tesnobe, ki je ljubeča vnema za bližnjega, s katerim se počuti tako solidarnega, da uresniči tisto, po čemer je hrepenel Pavel: »da bi bil preklet in zavržen od Kristusa za svoje brate« (Rim 9,3). To je pravzaprav krščanska tesnoba oseb pri Bernanosu, recimo priorice, ki od Blanche prejme v dar in prevzame tesnobo, da bi ji posredovala pogum, ki jo bo usposobil za prestajanje mučeništva z dostojanstvom, ki je priorici odvzeto.²⁸ To je sicer izkušnja Marte in Marije ter mnogih svetnikov, ki so bili nenadoma pahnjeni v noč Kristusove odsotnosti, potem ko so prej okušali njegovo navzočnost. Za Balthasarja je končno to izkušnja Adrienne von Speyr, te pogumne, neustrašene žene, ki je po spreobrnjenju spoznavala »najskrajnejšo tesnobo vse do roba blaznosti.«²⁹ Če so temine subjektivno stvarno doživete, pa so objektivno znamenje vedno večjega zaupanja Boga do vernika; so vrata v svetlo temino, najvišje približanje troedinemu življenju, Božjemu bistvu. Tako more Balthasar skleniti s poslednjo pripombo o Bernanosu: širok prostor, ki ga pri pesniku zavzemajo noč, obup, tesnoba, nikakor ne pomeni tragičnega gledanja na bivanje, ampak razgaljenje pred Bogom, podvrženost njegovi volji v slabostih narave, v ponižanju zadolženosti in v hrepenenju, da bi bili deležni odrešenjskega dela in troedinega življenja. In kakor kristjanove tesnobe ne moremo odmisлити od katoliškega občestva, tako se tudi ne more odtegniti javnemu življenju Cerkve. Ta daje kristjanu na voljo zakrament in službo kot pomoč, ki jo more vernik vedno znova sprejemati. Tu seveda obstaja tudi nevarnost zunanje izroditve, napačne gotovosti, ki ovira skok vere. Obrede je mogoče napačno razumeti kot praznovernna dejanja; sklicevanje na izročilo včasih zakrije željo, da bi se izmaknili odločitvi vere. Končno obstaja tudi skušnjava, da bi uporabili oblast, sveten meč, da bi uveljavili postave kraljestva. To so zlasti tematike, ki jih je obravnaval Reinhold Schneider, s katerim je bil Balthasar prav tako v prijateljskem odnosu in o katerem

je tudi napisal monografijo.³⁰ »Kje je bila, tako kakor tukaj, čisto formalno, prikazana tista spočetka omenjena najvišja mera nape-
tosti med evangelijem in svetom, kje se je tako spokojno zahtevala
,junaška' odpoved kristjana kot predpostavka njegovega delovanja v
svetu?«³¹ Spet gre Balthasarju za porušenje okopov (*Schleifung der
Bastionen*), zgolj varovalnih zidov, gre mu za tesno povezavo med
karizmo in institucijo, za izvrševanje avtoritete z zadnjega mesta.
V zadnjem delu tega poglavja se bomo vrnili k temu.

2. SVETOST IN POSLANSTVO: TEREZIJA IZ LISIEUXA IN ELIZABETA IZ DIJONA

Isto leto, ko se je Balthasar tako dejavno pogovarjal s Karlom Barthom, je objavil dve hagiografski deli, ki sta osupnili prote-
stantskega teologa.³² Prvo je bilo poskus teološke razlage življenja
sv. Terezije iz Lisieuxa, drugo predstavitev poslanstva Elizabete iz
Dijona, Terezijine sodobnice in prav tako karmeličanke.³³ Spet je
bila Adrienne von Speyr na začetku te izbire. Leta 1947 je namreč
prevedla *Geschichte einer Seele* (Povest duše)³⁴ – to je prva knjiga,
objavljena v Johannes Verlag. Adrienne, prepričana zagovornica
effacement, izginotja za poslanstvom, prejetim od Boga, je čutila,
da jo nekako odvrča Terezijino sklicevanje nase, vse preveliko
poudarjanje lastne osebe. Balthasar bi skoraj v nekakšni stavi rad
pokazal, da se je celo v primeru svetnice, ki hoče »Sveto pismo in
dogmo povsem utelesiti v svojem bivanju«³⁵, dopolnil počasen in
naporen prehod od pretežno subjektivno-psihološkega pojmovanja
lastnega poslanstva k teološko-objektivnemu gledanju. Lažja je bila
naloga pri Elizabeti, ki »vse svoje bivanje izroča v resnico evan-
gelija, tako daleč, da premočna objektivnost Božje resnice skoraj
uniči njeno subjektivnost«.³⁶ Balthasar je pričakoval, da bo v opisu
vesoljne razsežnosti poklicanosti vsakega kristjana razpršil Bartho-
vo nezaupanje do katoliškega pojmovanja svetosti. »Univerzalnost
obstaja samo kot podaljšanje osebe in oseba obstaja samo v moči
tega podaljšanja v poslanstvo.«³⁷

Terezija iz Lisieuxa

Spis o Tereziji je razčlenjen na tri dele: bistvo, stan, nauk. Prvi del je posvečen Terezijinemu značaju. Pozornost vzbuja že pri otroku in nato pri mladenki odločen odpor do laži v vseh oblikah in ustrezna ljubezen do resnice. V nenehnem boju, kakor Ivana Arška v svojih bitkah, si mora utirati pot skozi goščavo prikrite ponarejenosti, neiskrenosti, kompromisa in slabega vodstva. V šoli je Terezija vztrajna, kar trdovratna, zato, po Balthasarju, ta ljubezen do resnice predpostavlja prvobitno notranje doživljanje, ki more imeti svoje korenine edino v enkratnem osebnem poslanstvu. Ljubezen do resnice pa ni nekaj, kar se naučiš enkrat za vselej, ampak je »Božja volja, ki jo v vsakem trenutku z vso ljubeznijo dojameš in izpolniš«. ³⁸ Poleg tega se Terezija tako zaveda svoje poklicanosti in je tako gotova, da se odločno upira branju nabožnih knjig in se noče pridružiti nobeni duhovni šoli. Po zgledu sv. Pavla postaja njeno življenje teološka eksistenca, ki se priporoča v posnemanje sosestram in velikemu številu ljudi. »Kar Terezija živi in uresničuje, moremo imenovati bivanjsko-teološko resnico«, ³⁹ v presenetljivi zavesti, da počiva v Božji volji in živi ljubezen, ki ni njena, ampak Božja, in sicer tako močno, da tej ljubezni ne morejo do živega niti njene napake. Terezijino bivanje tako postaja oznanjevanje resnice, izpovedovanje in hvaljenje Božje milosti v njej, po zgledu Marije, ki se ni bala zapeti *Magnifikata*. Terezija se zateka v Sveto pismo in ga vneto preučuje; toda, kakor že nakazano, celo v srečanju z Božjo besedo postaja lastno osebno poslanstvo odločilno merilo. Ali ni pretirano, da tako nenehno govori o sebi in tako zelo postavlja sebe v svetlobo? Balthasar govori o značajsko pogojeni senci, o nezadostni prosojnosti okolice, v kateri je morala svetnica živeti, in celo tudi o nezadostnem Terezijinem odnosu do cerkvene službe. Vendar se je Terezija, kljub napakam, čutila v Božji bližini: »Svetost ni v tej ali oni vaji. Svetost obstaja v razpoloženju srca, ki nas napravlja ponižne in majhne v Božjih rokah, da se zavedamo svoje šibkosti in do drznosti zaupamo v Božjo očetovsko dobroto.« ⁴⁰ To je znamenita »mala pot«, ki je osnova Terezijine veličine.

Drugi del knjige, pravzaprav življenjepisni del, predstavlja Terezijine življenjske stanove – v značilni Balthasarjevi terminologiji.⁴¹ Njeno življenje v svetnem stanu je gotovo nekaj posebnega. Terezija ima globoko verne starše, ustrezljive sestre, okuša in živi versko življenje, svetost, v duhu odprtosti do Cerkve. Družina predstavlja za Terezijo zakramentalno-simbolično resničnost: skoraj povsem naravno postane oče podoba nebeškega Očeta, mati ozračje ljubezni, v katerem človek moli, sestre so podoba skupnosti: »Vse je odprto za Boga, vse govori o Bogu, vodi k Bogu. Bog je skrivnost, ki izpolnjuje življenje staršev in sester.«⁴² Prehod od svetnega stanu do redovniškega je zato za Terezijo brez preloma, v popolni nepretrganosti in izpolnitvi. Njena odločitev, da vstopi v karmel, nima svojega razloga niti v hrepenenju, da bi pobegnila iz sveta ali družine, niti v stremljenju, da bi v samostanu spet vzpostavila svojo družino, ampak je poklicanost k hoji za Kristusom v njegovo smrt in njegovo vstajenje. Terezija natančno ve, »da je oblika redovniškega življenja oblika križa, in sicer križa, katerega objektivno trpljenje velikega petka se zastira cerkveno-liturgično ter uresničuje v stvarnosti in neosebnosti velike sobote«.⁴³ Kakor je velika sobota vezni člen med smrtjo in življenjem, tako redovniško življenje sestavlja povezujočo sponko med svetnim in nebeškim bivanjem. Z novim življenjskim stanom Terezija uresničuje svoje poslanstvo, onkraj same sebe. Posebljenje v objektivnost poslanstva, ki se v Terezijinem primeru zaradi omenjenega nagnjenja, da bi podčrtavala svojo lastno zgleddnost, kaže še posebno težavno. Posreči pa se s strogim, neosebnim, skoraj nadčloveškim izpolnjevanjem redovnega pravila in z osvoboženim, spokojnim izvajanjem avtoritete. Terezija, imenovana za vzgojiteljico novink, razume, da mora čisto na novo pustiti ob strani svojo osebo, v čisto posebni ravnodušnosti, ki »po eni strani zahteva skrajn naport žrtvovanja vseh moči, po drugi pa se izraža v preprosti brezskrbnosti, saj vendar Bog skrbi za to, kar ona posreduje«.⁴⁴ S strogim izpolnjevanjem pravila in nesebičnim izvajanjem avtoritete postaja Terezijino bivanje funkcija katoliške Cerkve. Njeno življenje v karmelu dobiva cerkveno razsežnost, ki postane dejanski vrhunec njene poklicanosti, najgloblje središče, okoli katerega se zloga vse

drugo, vse žrtvovanje in odpovedovanje, molitev in premišljevanje, pa tudi križ. In *contemplatione activa*, srednjeveški aksiom je v Tereziji popolnoma uresničen. Terezija dobi celo priložnost, da stvarno izkuša skrivnosten krvni obtok cerkvenega življenja, namreč v nalogi, ki ji jo zaupa predstojnica, da z molitvijo podpira dva mlada duhovnika. To je občestvo svetih, občestvo milosti in s tem svetosti: »Njena duša je tako zelo podarjena, da z njo in v njej ne trpi in ljubi samo Gospod, ampak da Terezija tudi skupaj s svojimi brati in namestniško zanje trpi in ljubi. S trpljenjem jim odjemlje trpljenje, z ljubeznijo jim podarja od svoje ljubezni.«⁴⁵ Takšno občestvo se nanaša na živče, a se že razširja v onostranstvo, tako zelo, da tančica, ki ločuje čas in večnost, postaja tenka in prosojna. Svetloba večnosti grozi, da bo tako zelo prevzela Terezijo, da jo mora spet zagrniti tema. Preprečila naj bi, da zemeljsko bivanje svetnice ne bi zgorelo kakor papir, ki leži preblizu ognja. Oseba Boga si privzame lik temine in Terezija velik del svojega redovniškega življenja trpi v temni suši. Ta je ščitnik njenega bivanja, ki se razkroji v trenutku, ko se tema umakne, da bi napravila prostor svetlobi Boga. Ni se nam treba dolgo zadrževati pri zadnjem delu Balthasarjeve knjige, v katerem analizira nauk svetnice iz Lisieuxa. Sama seveda ni zmogla zgraditi jasno zarisane teološkega sistema, vendar je bila, po Balthasarju, poklicana, da na novo osvetli nekatere vidike razodetja; to so: »mala pot«, ravnodušnost, skok (podaritev Bogu) in mistika. Znamenita »mala pot« Male Terezije obstaja v dveh razčlenitvah: v podiranju zaupanja v lastna dela in v graditvi čiste miselnosti ljubezni. S tem dvojnimi delovanjem prispe Terezija v središče evangelija, tja, kjer zazveni veselo oznanilo osvoboditve. Kakor proti asketičnemu izročilu, ki je močno zaznamovano z duhovnostjo njenih sosester, tako se Terezija bojuje proti vsakemu duhu preračunljivosti, vsakemu stremljenju po zasluženju, v čemer je bila vzgojena v družini. Sleherni ostanek pravičnosti iz del mora biti povsem uničen v trdem boju, s strogim življenjem zatajevanja sebe. Podiranje pravičnosti iz del dobi svoj smisel glede na poudarjanje ljubezni: »Terezija je svojo dušo pospravila vsake lastne popolnosti in storitve, da bi v njej pripravila prostor za ljubezen Boga.«⁴⁶ Zase izbere slabotnost, majhnost

in temino, da bi moč Božje ljubezni toliko razločnejše zasijala. Tudi to je znamenje njene »male poti«. Terezija noče doseči popolnosti mučencev in asketov, ampak zaupno sprejema lastne slabotnosti, ki ji dovoljujejo, da kliče Božje usmiljenje. Tako raste Bog v njej v trenutku, ko se manjša njen jaz.

V mali poti so že vnaprej sprejete nadaljnje stopnje ravnodušnosti in podaritve. Od svojega trdovratnega boja za vstop v karmel pri petnajstih letih – človekova izbira kot odgovor na izvolitev Boga⁴⁷ – Terezija ne izbira ničesar več. Ne ker bi izgubila voljo ali občutje, ampak čisto preprosto, ker hoče v sebi dati prostor Božji volji. Ravnodušnost vodi v skok, v prepustitev v Božje roke. »Vse se torej izteče v apoteozo (poveličanje) predanosti, takega skoka v brezno usmiljenja, ki se mora vedno udejanjati in nikoli postati preteklost.«⁴⁸ Kot zagovornica male poti, duhovnega otroštva, Terezija ni poznala nobenih izrednih mističnih pojavov; tudi stanje »noči«, v kateri je preživela velik del svojega redovniškega življenja, je stanje polteme. Terezija izkuša in oznanja predvsem Božje usmiljenje; izkušnja greha, pa tudi Božje kaznovalne pravičnosti ji ostaja tuja. Ni prispela do najglobljega brezna trpljenja, do tiste točke pasijona, kjer se od Očeta zapuščeni Sin znajde v brezupnem položaju zapuščenosti od Boga, razen morda v smrtni uri. In vendar, Terezija je sveta. Izpolnila je svoje poslanstvo, Božje usmiljenje je oznanjala v neomajnem in vedno večjem zaupanju v milost. »To je izkusila, to je predstavljala v svojem bivanju in njeno bivanje je dokaz za resnico njene teologije.«⁴⁹

Elizabeta iz Dijona

Elizabeta, rojena nekaj let za Terezijo, je imela priložnost spoznati malo pot svoje že slavne duhovne sestre. Tudi če je usvojila nekaj vidikov terezijanskega nauka in drugih duhovnih učiteljev, je vendarle šla svojo pot, ki je v razmerju do samostojne poti Terezije Martin dopolnjujoča, skoraj nasprotna. Elizabeta, ki je bila morda manj živahna, manj izvirna osebnost, je vendar imela osupljivo moč kontemplacije in meditacije besede. »Elizabeta pušča besedi

njeno nedotaknjeno izvirno moč. Ko jo časti, se ji odpirajo njene neskončne razsežnosti.«⁵⁰

Leta 1904, pri štiriindvajsetih letih, po treh letih življenja v karmelu, doživi Elizabeta izredno notranje izkušnjo. Ko nekega dne premišljuje začetek Pisma Efežanom, jo Pavlova beseda »V hvalo njegovega veličastva« tako nagovori, da jo izbere za svoje novo ime. Kakor oslepljena od luči skrivnosti, prevzeta od njene nujnosti, hoče odtej živeti povsem v zavesti večne izvoljenosti, se vključiti v krog, ki se začneja v troedinem Bogu in se vrača k njemu v teku časa, v kraju izvolitve.⁵¹ Kakor že pri Pavlu tako tudi za Elizabeto trinitarična predestinacija (troedina vnaprejšnja izvolitev) dobi obličje in živost v Kristusu, ki je bil kot Odrešenik izvoljen od Očeta. Že na sami podlagi Kristusove izvoljenosti se Elizabeta čuti vnaprej izvoljeno v vesoljnem načrtu Boga pred stvarjenjem sveta. Mlada karmeličanka torej živi zavest svoje izvoljenosti v občestveni, cerkveni, vesoljni razsežnosti v veri, upanju in ljubezni. Ta zavest izvoljenosti ne vsebuje zanjo nič sebičnega in izključnega, ampak je »popolna privolitev razkriti ljubeči besedi Boga, iz čiste ljubezni do Boga in do bližnjega.«⁵²

Vsi drugi razcveti na Elizabetini duhovni poti izhajajo iz tega središča; zlasti iz spoznanja Božje neskončnosti, ki jo zadene s prvobitno silo. Neskončnost zanjo ni ena Božjih lastnosti, ampak njen osebni način srečanja z Bogom v močni želji, da bi se potopila v nedoumljive globine Boga, v hrepenenju po Večnem. Celotno krščansko bivanje je zanjo nenehno potapljanje v globine Boga. In tudi če je to hoja v veri, ki ne vidi, je vendarle gotovost, da je vsak korak en korak ljubečega v neskončnost Boga. Abstraktnost govornice nas ne sme zavajati: kar Elizabeta išče v Neskončnem, ni Bog filozofov, ampak Bog Jezusa Kristusa. »Prava neskončnost je Ljubezen. Nenehna želja, da bi se izgubili v Bogu, v Neskončnem, torej ni metafizična želja, ampak preprost vzgib ljubezni.«⁵³

S tem se povezujejo čustva češčenja, slavljenja in služenja. Če neskončnost ni abstrakcija, ampak oseba – »ti«, ki nam prihaja naproti, tedaj je češčenje skoraj samodejen odziv ustvarjenega bitja. Češčenje za Elizabeto ne izvira iz premisleka, ampak je dejanje, ki se mogočno vsiljuje v trenutku, ko se večna ljubezen približuje človeku.

V češčenju postaja duša preprosta, odseva preprostost in prosojnost Boga. To je hvala veličastva; duša postane ogledalo, v katerem se zrcali troedinost Boga. Zato se Elizabeta po delovanju Svetega Duha želi vedno bolj upodobiti po Kristusu. Podobno dogajanje je opisano v Dantejevem Raju, ko se iz zrenja treh prepletenih krogov pojavi obličje Bogočloveka. Elizabeta je zdaj prispela do konca svojega duhovnega in tudi zemeljskega življenja, vendar njena ljubezen ostaja še naprej rodovitna. »Ljubezen, ki služi Bogu, je vedno tudi služenje Božjemu delu.« Misel o sodelovanju pri Kristusovem delu, soodreševanje, se za Elizabeto ne bo končalo s smrtjo, ampak se bo nadaljevalo v večnem življenju skupaj z Jagnjetom. V nebesih njene duše se že zdaj začinja hvala veličastva, a se bo še bolj okrepila, ko bo prišla do trume onih, ki »s palmami v roki služijo noč in dan v njegovem templju, medtem ko on obriše vse solze z njihovih oči« (Raz 7,17). V zadnjih spisih je trezna Elizabetina govorica prepletena s podobami, v katerih je mogoče zaslišati odmev nebeške liturgije. Elizabeta s poudarjanjem hierarhičnega vidika cerkvenega reda tukaj prispe v bližino Dionizija Areopagita in tudi v Marijino bližino. Marija je za Elizabeto »prepoznavno znamenje, na katero se ozira, da bi pravilno živela in mislila, vzor ljubeče vere, ki jo objame z vso otroško ljubeznijo. Ob njej razume veliko molčečo objektivnost, ki je njen ideal. Ob njej spoznava vzvišeno služenje žene, ko hodi kot nevesta ob trpečem ženinu, kristjanka in Cerkev hkrati.«⁵⁴

3. PREMIŠLJEVALNA MOLITEV

Vrsta del, izdanih okoli leta 1950, je značilno sklenjena s knjigo *Premišljevalna molitev*.⁵⁵ Balthasar, ki je prepričan zagovornik krščanske zavzetosti v svetu ter je zato ustanovil Janezovo skupnost in se izrekal v prid svetnim ustanovam, nas zdaj vabi, naj vstopimo »v izžarevajoče območje Božje besede«.⁵⁶ Že z omenjeno izpovedjo večnih zaobljub v opatiji Maria Laach izpričana bližina do sveta kontemplacije se je nadaljevala v knjigi *Schwestern im Geist* (Sestri v duhu). Obrnitev h kontemplativni razsežnosti pa seveda ni bila

povabilo k vstopu v samostan, ampak je opozarjala na razsežnost krščanskega življenja, ki je nujno potrebna ne samo za tiste, ki izberejo »kontemplativno življenje«, ampak tudi za tiste, ki so poklicani, da živijo svoje krščansko pričevanje sredi sveta. *Das betrachtende Gebet* (Premišljevalna molitev) torej ni strokovna knjiga, ampak »obravnava globino in veličastnost te molitvene oblike; prebudi naj veselje do nje, poživi razumevanje za njeno nujno potrebnost, njeno nepogrešljivost v krščanskem življenju sploh in še posebno v današnjem.«⁵⁷ Knjiga je razdeljena na tri dele. Prvi je posvečen dejanju premišljevanja, drugi njenemu predmetu in tretji napetostni širini premišljevanja.

Prvo poglavje o »dejanju premišljevanja« krepko podčrtuje prvenstvo Boga in njegove besede. Kajti v premišljevalni molitvi pripada prednost Božjemu delovanju, medtem ko se mora vernik pustiti ugglasiti in voditi za roko. Zgled takega ravnanja je Devica, ki Božji Besedi podarja svojo brezpogojno pritrditiv. Marija nosi v sebi Besedo, jo rodi in se pusti voditi, kamor »noče«. Krščansko premišljevanje torej ni zgolj oziranje na absolutno, ampak je srečanje z učlovečeno Besedo, ki vzame vernika s seboj in ga vodi v troedino življenje. Oče razodeva človeku Prabesedo ljubezni, ker ta svet »nikakor ni le neka naravna danost, ampak je čudež svobodne Očetove ljubezni«.⁵⁸ V Sinu, razodetju izvirne Ljubezni, se najprej izkazuje nezaslišano osredotočenje na eno točko, na človeškost Jezusa Kristusa: »vse poti od nebes vodijo k enim ,vratom', skozi katera mora vsak, kdor hoče priti k Očetu«.⁵⁹ Nato pa se to središče, h kateremu vse vodi, usmeri na Očeta v nebesih, h kateremu se tudi Sin vrača in vse priteguje s seboj. To edino dogajanje ljubezni v dveh stopnjah – od Očeta in k Očetu – je pravo dejanje premišljevanja, v katero Sin nekako privzame in prestavi vernika. »Milostno nam je dano v delež ne samo neko splošno, nejasno ,nadnaravno povišanje', temveč deležnost osebne eksistence večne Božje Besede, ki je postala ,meso' kakor mi.«⁶⁰ Možnost premišljevanja se izpolni v Svetem Duhu, ker je njegovo pošiljanje ljudem eno s podelitvijo milosti, ki človeško osebo notranje prevzame in posveti. Pošiljanje Božje Besede in podelitev Božjega Duha sta dve stopnji, po katerih sta resnica in življenje Boga naklonjena človeku. To je polnost premišljevanja.

Po Balthasarju je to možnost krščanskega premišljevanja, ki jo zagotavlja Bog, a jo dopolnjuje posredovanje Cerkev. Nikdar ni verujoči bolj posameznik pred Bogom kakor v premišljevalni molitvi; vendar že v tem pogovoru posreduje Cerkev, ki ji je beseda izvorno poslana. Cerkev je izvorno kontemplativna, saj sedi pri Gospodovih nogah; je nevesta, ki iz milosti učlovečenja prejme zagotovilo svoje večne, nezmotljive zvestobe. To zvestobo posreduje tudi posameznemu verniku, ki tega jamstva ne dobi. To vlogo stvarno izvaja cerkvena služba, ki pa v svojem delovanju ne sme pozabiti, da gre za delovanje neveste; in primarna naloga neveste je, da sedi pri Gospodovih nogah in mu v premišljevanju prisluškuje.⁶¹

Pot, ki vodi od dejanja premišljevanja do njegovega predmeta, je spet omogočena z učlovečenjem. Če nas učlovečeni Sin uvaja v dejanje premišljevanja, nam Jezus Kristus razodeva tudi predmet premišljevanja. On je večna Beseda, ki je pri Bogu in je Bog. »Izhajajoč od tistih Kristusovih besed in dejanj, ki ga izkazujejo in zanesljivo overjajo kot Sina nebeškega Očeta, bo premišljujoči prehajal k temu, da bo celotno Jezusovo življenje umeval kot razodevanje in besedo večnega Boga.«⁶² Kristus je torej vrata, odprta v nebesa, edina pot za premišljevanje njegove skrivnosti. Gledano s tega stališča je Barthova kristocentričnost upravičena bolj kot kadarkoli, tudi če se Balthasar glede na samostojnost zemeljskih stvarnosti od nje oddalji; prav tako je upravičena in potrebna hoja za Kristusom. Razodetje, ki ga je Kristus prinesel, dejansko ne obstaja v nevtralni informaciji, ki naj jo sprejmemo zgolj z razumom, ampak, kakor rečeno, v uvajanju v Božje življenje, ki nam je razkrito v Kristusovem življenju. V hoji za ponižnim in ubogim Kristusom prejme vernik preproste, enovite oči vere, ki mu dovoljujejo dospeti do »spoznanja troedinega Božjega življenja, spoznanja, ki je sicer vedno zastrto, toda kljub temu brezpogojno resnično in objektivno.«⁶³ Predmet premišljevanja je torej troedino življenje, vendar v stalnem oziranju na učlovečenje. Tega ne smemo odmisлити v premišljevanju Boga. To je pot, na kateri more Balthasar približati lepoto človeškega življenja, cerkveno posredovanje in občestvo svetnikov; te razsežnosti sicer niso predmet premišljevanja, vendar so »meso Božje

Besede, izraz tega, kar je večno resnično in veljavno ..., izraz ... prevoda večnega v časno, časnega v večno«. ⁶⁴ Slednji navedek nas že uvaja v tretje poglavje: v »napetostno širino premišljevanja«, ki poteka med poli eksistence in esence, mesa in duha, neba in zemlje, križa in vstajenja. V tem poglavju Balthasar zlahka opravi s kritiko grške antropologije in smerjo krščanskega izročila, po katerem se kontemplacija tiče samo *enega* – najzlahknejšega – dela človeka. Vendar je celoten človek poklican k premišljevanju, ker naj se ves obrne k Bogu. Napetosti ustvarjenega bitja med poli eksistence in esence, mesa in duha, neba in zemlje, križa in vstajenja spadajo k prostoru, ki ga je Bog dodelil ustvarjenemu bitju, da, z njim ga je tudi delil in prevzel v svojem zedinjenju s človeško naravo. Zato človek v premišljevanju ne sme obupati zaradi svojih slabosti in tudi ne opustiti svojega stremljenja po nadnaravnem. Bog je v svojem učlovečenju enkrat za vselej izvršil dvojni dogodek, ki »tudi z vnebohodom in podelitvijo Svetega Duha ni preklican, marveč poveičan in veljaven za vso večnost«. ⁶⁵ *Premišljevalna molitev* je eno najlepših Balthasarjevih del. V njem se piscu posreči zaželeno soglasje med duhovnostjo in teologijo znotraj prednosti, ki jo priznava Božjemu delovanju. Hkrati pa je pogled skoraj izključno usmerjen na Boga in njegovo delovanje, veliko bolj kakor na psihološke pogojenosti osebe. Molivec »je hotel k Jezusu, da bi ga videl ..., in pod Jezusovim pogledom mora izkusiti, da je Jezus njega že zdavnaj videl, prodril vanj do vseh globin s svojim pogledom, ga sodil in v milosti sprejel«. ⁶⁶ Premišljevanje s tem ni nič drugega kakor ozaveščanje krščanske eksistence; zdaj bolj dojemava veselje in lepoto razodetja, neskončnost in resnico Boga, njegovo veličastnost in ljubezen.

4. TEOLOGIJA IN SVETOST

Leta 1948 je Balthasar objavil članek z naslovom *Theologie und Heiligkeit*. ⁶⁷ Sposoben pritegniti bralca z izrazitimi in posrečenimi podobami, je opozoril na nedopustno ločevanje med »sedečo« in »klečečo teologijo«. Ta članek je bil pozneje sprejet v razširjeni

obliki v *Verbum Caro*.⁶⁸ Zadnjič je obravnaval vprašanje *teologije-krize-svetosti* v novembrskem zvezku Mednarodne katoliške revije *Communio*. Članek ima naslov *Theologie und Heiligkeit*.⁶⁹ Za povzetek teologovih misli o tem vprašanju se opiram na oba članka: v *Verbum Caro* in v *Communio*.

Teolog, se pravi tisti, ki govori o Bogu, je po Balthasarju najprej in izključno *Logos, Beseda Boga*. Za potrditev te izjave Balthasar lahko pritegne ne le filozofijo, ampak tudi vrsto novozaveznih izjav, ki opozarjajo, da edino Sin razlaga Očeta: »Nihče ne pozna Očeta kakor le Sin in komur hoče Sin razodeti« (Mt 11,27). »Boga ni nikoli nihče videl, edinorojeni Sin, ki je obrnjen k Očetovemu naročju, on (edini) je razložil« (Jn 1,18). »On edini je vrata; kdor ne pride skozi nje k Bogu, krade in si prilašča, kar mu ne pripada« (Jn 10,8). Te tako kategorične trditve imajo svoj razlog v tem, da Beseda ne samo govori o sebi in predstavlja Boga, ampak je tudi prapodoba, po kateri je bil svet ustvarjen. Zato »svet v vseh svojih oblikah in razsežnostih kaže na to izrekanje Boga samega, je smerokaz, ki obdarjenim z razumom kaže pravo smer k Bogu«. ⁷⁰ Ker pa se s svobodo obdarovano razumno ustvarjeno bitje upira, da bi sledilo temu kazalcu, in se kmalu izgubi v meandrih svoje pametnosti, Bog pošlje svojega Sina v človeškem liku, da bi sebe razložil v človeško razumljivem jeziku. Zato Sin ne oznanja ničesar svojega: »Moj nauk ni moj, ampak tistega, ki me je poslal« (Jn 7,14).

Za izpeljavo tega Božjega načrta pa sta potrebna dva pogoja:

1. Sin mora v svoj človeški lik prevesti popolno istovetnost, to je pripravljenost Božjega Sina, da ni nič drugega kakor popolno izrekanje Očeta samega. Jezusov človeški jaz je čista pripravljenost, čista pokorščina v sprejemanju in predstavljanju Očetovega bitja in hotenja. In to ne le v njegovem oznanjevanju, ampak v vseh razsežnostih njegovega življenja vse do smrti. »Najglasnejša beseda, ki jo je Oče izgovoril v Sinu, je ... bila njegova onemelost v smrti.« ⁷¹

2. Zato da bi človeško bivanje moglo postati razlaga Boga, je bilo potrebno delovanje Svetega Duha, ki je s svojo pomočjo nenehno dejavno navzoč v Sinu. Sveti Duh razodeva svojo navzočnost v odločilnih trenutkih Jezusovega zemeljskega bivanja: pri rojstvu,

pri krstu in ob smrti. Prav posebno pri krstu: Jezus je, napolnjen s Svetim Duhom, posvečen za svoje poslanstvo v svetu. To delo najvišjega posvečenja kot popolna pripravljenost za sprejem in oznanjevanje Boga je imelo v stari zavezi svoje zglede v poslanstvu prerokov; ponovilo se bo predvsem v poslanstvu učencev. To vsebuje izrecna Jezusova prošnja Očetu v velikoduhovniški molitvi: »Posveti jih v resnici. Tvoja beseda je resnica. Kakor si mene poslal v svet, sem tudi jaz nje poslal v svet. In zanje se jaz posvečujem, da bodo posvečeni v resnici« (Jn 17,17–19).

Jezusova molitev se izpolni po veliki noči, ko so učenci poslani z darom Duha: »Cerkvi podeljeni Duh je hkrati duh posvečenja in poslanstva; vsak, ki se prišteva h Kristusovi Cerkvi, mora biti prav posebej svetnik in pričevalec.«⁷² Prav posebej: to pomeni v obliki ali s posebno karizmo, za katero je učenec poklican. Torej ne oblika, ki si jo sam izbere samovoljno, ampak tista, ki mu jo podeljuje Duh. Med različnimi oblikami pričevanja sta obliki učiteljev ali teologov; tisti, ki imajo v Cerkvi visoko mesto, morajo podajati naprej nedeljivo celoto: »Učite jih spolnjevati vse, kar sem vam zapovedal« (Mt 28,20). »S tem je popolnoma izključeno pričevanje, oznanjevanje, kateheza, pridiga, ki si po lastni presoji izvzame del iz celotne resnice.«⁷³ Tudi ne pod pretvezo, da bi prilagodili oznanilo in ga napravili »sodobnejše« za vsakokratne sodobnike. To bi bila po Balthasarju človeška modrost, ki obide »resen primer«, možnost, da bi pričevali (*martyrion*) do smrti. Če pa hoče teolog kakor vsak kristjan pričevati o »edinstvenem pričevalcu Boga Očeta (njegovo osrednje pričevanje je bilo v njegovi popolni daritvi, njegovi smrti na križu), tedaj more to ... izpričevati samo s pripravljenostjo za popolno darovanje samega sebe.«⁷⁴ Tako se vrnemo k izhodišču: k nujnosti, da se pridiga, teološko učenje sklada z življenjem, in k ugotovitvi, da »samo ‚teologija‘ kot enota svetosti in pričevanja v življenju Cerkve zasluži to ime.«⁷⁵ Kljub temu se je čedalje bolj povečevala ločitev med »sedečo« in »klečečo« teologijo. Razločno znamenje za to je dejstvo, da je od sholastike le še malo priznanih svetih teologov. Prej pa so bili veliki cerkveni učitelji pravi svetilniki, zelo pogosto pastirji, a vedno svetniki; tako zelo, da je mogel

Dionizij Areopagit ugotavlja istovetnost med službo in svetostjo. Skrivnostni osebi, ki se skriva za psevdonomom Dionizij Areopagit, gotovo niso ušle slabosti pastirjev in učiteljev, vendar je menil, da »je mogoče videti in razlagati zgradbo Cerkve samo na temelju tega, kaj *naj* bo in kaj v resnici *je*, kadar gledamo Cerkev v njenem obstoju v Kristusu in v njeni neposredni ustanovitvi po Kristusu«. ⁷⁶

Obrat se začne kazati v visokem srednjem veku, ko se krščansko mišljenje, ko izstopi iz svoje dolge osamitve, sooči z grškim mišljenjem, posredovanim po Arabcih. Navdušenje je bilo tako veliko, da so ob vriskanju nad velikim plenom pozabili na vsako previdnost. Balthasarjeva kritika ne velja toliko razcvetu filozofije, ampak prevladovanju grškega pojma resnice, ki daje prednost racionalnemu vidiku pred bivanjskim. Tukaj se začena ločevanje med znanostjo narave in znanostjo nadnaravnega in prav tako znotraj teologije ločevanje med dogmatiko, kjer prevladuje teoretični vidik, in duhovnostjo, kjer se mistika, oblike pobožnosti in duhovno življenje razvijajo vedno bolj neodvisno. Od tedaj so svetniki in celo cerkveni učitelji na strani te druge usmeritve, kajti: »nihče od njih nima središča svoje živosti, ne rečem: v dogmi, ampak v dogmاتيki«. ⁷⁷ Medtem ko se dogmatika izsuši v abstraktni spekulaciji, postaja mistika vedno bolj subjektivna, tako zelo, da so pri Tereziji Avilski in Janezu od Križa pravi in dejanski predmet njunih opisov subjektivna stanja. Medtem ko je poudarek prestavljen na lastno notranje izkustvo, njegove stopnje, njegov razvoj, pa krni *proprium* krščanskega izkustva. Pri tem postajajo vedno pogostnejši stiki z religioznimi pojavi zunaj krščanskega prostora. Največje težave, ki so nastale iz tega shizofrenega položaja, so se pokazale v pastoralih, ko so bili kateheti prisiljeni ponuditi suhe kosti brez življenjskega duha. Kako naj pridemo do nove edinosti teologije (dogmatike) in duhovnosti? Balthasarjev odgovor je kategoričen: spet moramo usvojiti izvorni pojem teologije, na novo si moramo priklicati v spomin edinega razlagalca Očeta, Jezusa Kristusa, Božjega Sina. Da, in to lahko izrazimo s podobo, ki jo Balthasar pogosto uporablja: kakor Janez moramo nasloniti glavo na Jezusove prsi, da bi razumeli vso resnico: »Resnična teologija, teologija svetnikov, se v pokorščini

vere, v spoštljivosti ljubezni, vedno ozira na središče razodetja in sprašuje: katero človeško mišljenje, katero vpraševanje, katera miselna pota so prikladna, da bi osvetlili smisel razodetja samega.«⁷⁸ Balthasar ne misli, da moraš na ta način nujno zapasti fundamentalizmu ali integralizmu. Moč vere in ljubezni je tako silna, da se more soočiti z vsakim mišljenjem in ga privedi v središče. Veliko večje so nevarnosti odvrnitve od središča in od naročja, v katerem je to središče shranjeno in predano. V tem pogledu je Balthasar na koncu omenjenega članka v *Communio* navedel tri bistvena pravila:

1. »Kjer znanost, ki se označuje kot teologija, preneha obstajati v nasledstvu apostolskega pričevanja in s tem v Jezusovem poslanstvu in svetosti, ki jo vzdržuje, je postala nepomembna za cerkveno vero.«⁷⁹

Navesti razloge za svojo vero pomeni – po Tomažu Akvinskem – ne dokazovati vero, ampak ponazoriti nekaj vidikov, ki so v tem nauku posredovani. Verski člani ne dobivajo svoje razvidnosti iz teologovih dokazovanj, ampak iz luči Božje znanosti, ki ga Kristusovo pričevanje prenaša v pričevanje Cerkve.

2. Jezusovo pričevanje je poleg tega tako neizčrpno bogato, da Jezus prepušča Svetemu Duhu, »da vse od binkošti razlaga to polnost v oznanjevanju, nauku in spisih apostolov in evangelistov«.⁸⁰ To je začetek razlage krščanskega dejstva, normativni začetek, od katerega ni mogoče ničesar zavreči, ne da se s tem osiromaši pričevanje. Herezije ali heretiki so si prilaščali izbiranje: napihnilni so en vidik na škodo drugih, ovirali so organsko rast razlaganja Duha.

3. Kristus svojo službo pričevanja zaupa Cerkvi. Zato je Cerkev prostor kristološke svetosti, ki objektivno (predvsem v zakramentih, v nezmotljivosti njenega vodenja) presega seštevke subjektivne svetosti pričevalcev vere. Kolikor bolj se teolog hrani z objektivno svetostjo Cerkve, toliko rodovitnejše bo postalo njegovo pričevanje.

5. OBJEKTIVNA IN SUBJEKTIVNA SVETOST

Od pogovora z Georgesom Bernanosom je vodila pot k raziskavi poslanstva Terezije Deteta Jezusa in Elizabete od Presvete

Trojice glede odnosa svetosti in teologije. Izbrani in predstavljeni so različni vidiki in liki, da bi z drobci resnice zazvenela polnost simfonije. To ustreza metodi povezovanja, ki je tako pri srcu našemu avtorju in ki doseže svoj vrhunec v obeh zvezkih *Fächer der Stile* (Področja sloga).⁸¹

Pogovor z Bernanosom Balthasarju omogoča, da pogleda v globino temnih strani, brezen zla in tesnobe, ki ogrožajo človekovo in kristjanovo bivanje. Če sta še razumljivi noč in stemnitev tistega, ki se oddaljuje od luči, kaj je potem tesnoba, ki se poloti priorice v drami *Pogovori karmeličank*, ali najhujša tesnoba, ki se je polastila Adrienne von Speyr prav do roba blaznosti? Ob Bernanosu more Balthasar prikazati živ občutek za cerkveno občestvo, *communio*, za sveto izmenjavo, zaradi katere svetnik na vso moč prosi za temo in bolečino, da bi bili drugi deležni svetlobe in veselja. Še več: vstop v noč, življenje v smrtnem boju, prejem smisla kot deležnosti pri delu Odrešenika, ki se je spustil v pekel zato, da bi privolitev Boga prekosila vse zavračanje ustvarjenih bitij. »Božja podelitev krščanskega trpljenja, tudi krščanske stiske, je v bistvu, gledano od Boga, stopnjevanje svetlobe in veselja, je ‚svetlobna temina‘, ker je trpljenje *iz* veselja, tesnoba *iz* vriskanja: znamenje vedno večjega zaupanja Boga tistemu, ki veruje ... In če bi bila to subjektivno smrtna tesnoba, je objektivno večja blaženost, deležnost pri nenehni trinitarični ekstazi, zamaknjenosti.«⁸²

Oba pozneje združena spisa o Tereziji iz Lisieuxa in Elizabeti iz Dijona hočeta prikazati tesno prepletanje svetosti in poslanstva: »V poslanstvu, ki ga prejme vsak posameznik, je bistveno utemeljena oblika tiste svetosti, ki mu je podarjena in se zahteva od njega.«⁸³ Balthasarjev namen je, da – vedno s pogledom na Karla Bartha – pokaže, da krščanska dogmatika (protestantska in katoliška) ne pozna druge predestinacije kakor vnaprejšnjo določenost v Kristusu. Svetost je poklicanost in poslanstvo. Kot bratje Kristusa, ki je bil od Očeta prvi izvoljen in je prejel poslanstvo, svetniki niso predvsem in tudi ne nujno čudodelniki, ki opravljajo izredna dejanja, ampak so nosilci poslanstva, ki je bistveno namenjeno graditvi skrivnostnega telesa in rešitvi sveta. Življenjepis svetnika

je zato nekakšna nadnaravna fenomenologija, ki poskuša razumeti, kaj hoče Bog povedati svoji Cerkvi s teološko eksistenco od Boga poklicanega. Upoštevanje življenjepisnih in psiholoških prvin pa ostaja funkcionalno do razumevanja poslanstva.

Delo o Tereziji je nekakšen izziv. Mlada karmeličanka s svojim posebnim nagnjenjem, da stalno gleda sebe in premišljuje o sebi, postavlja Balthasarjevo teorijo na trdo preizkušnjo. Vendar je Terezijino poslanstvo očitno: ljudem mora pojasnjevati pot duhovnega otroštva, pot zaupanja in popolne izročitve Bogu. Življenjepisni del ni nujno potreben. »Njeno bivanje je za Cerkev samo toliko vredno kot zgled, kolikor jo je Sveti Duh prevzel in uporabil, da bi s tem Cerkvi nekaj pokazal, odprl nekaj novih pogledov na evangelij. To in samo to naj bi Cerkev zanimalo pri Tereziji. To in samo to naj bi na njej upoštevali in ugotavljali tudi tisti, ki morda občutijo ugovore zoper nekatere poteze njenega češčenja, morda celo njenega značaja, ali pa vsaj čutijo neopredelljivo upiranje.«⁸⁴ Preprostejša je naloga v primeru Elizabete od Presvete Trojice, ki se hoče pozabiti, da bi dajala prostor samo Besedi, ki jo je treba posredovati. *In laudem gloriae gratiae ipsius* (V hvalo slave njegove milosti) – to mesto iz Pisma Efežanom (1,6) je za mlado karmeličanko vzgib, da se povsem potopi v misterij, in pusti, da se njeno življenje preoblikuje v hvalnico poveličevanja in zahvaljevanja.

Premišljevalna molitev nam podarja teoretični ključ za to, kar je Balthasar opisal v knjigi o obeh karmeličanskih mistikinjah. Brezpogojna prednost v krščanskem življenju, v svetosti, v kontemplaciji pripada Bogu. Naloga verujočega je samo naloga ogledala, v katerem Kristusovo učlovečenje izžareva veselje in lepoto Boga, neskončnost in veličastvo, moč in globino ljubezni. Vpričo veličastva razodete skrivnosti sploh ne pride v poštev, da se verujoči ukvarja s svojimi psihološkimi načini ravnanja in razpoloženji. Ko je od Kristusa uveden v troedino življenje, si marveč prizadeva, da bi postajal vedno bolj prosojen, da bi po njem žarelo veličastvo Boga. »Duh je intimiziranje (vdihnjenje) Besede (Sina), ki je Očetovo seme, v notrino duše. To je pričevanje Duha, zadnje omogočenje kontemplacije.«⁸⁵

Razpravo o svetosti dopolni posebno pomembno upoštevanje obsežnejšega Balthasarjevega načela: »Cerkev je v svoji instituciji in izročilu, svoji hierarhiji, svojih zakramentih in oblikah stanov prejela obljubo objektivne svetosti, ki je peklenska vrata ne morejo premagati. ... To pa je ne sme oprostiti obveznosti, da si prizadeva za subjektivno, osebno, živeto svetost.«⁸⁶ Kolikor bližje je človek kot duhovnik ali član reda virom objektivne svetosti, toliko globlje mora upodabljati svoje življenje po njej. To načelo je na začetku morda nekakšna strogost, nekakšna nestrpnost teologa do sobratov v službi. Vendar se glede na teologijo potrjuje kot posebno rodovitno in izvirno načelo. Kristus, teolog, je resnico Boga razložil v besedi in življenju, z vsem svojim bivanjem. Kdor se hoče imeti za razlagalca Besede, tega ne bo mogel storiti, ne da bi v svojem bivanju usklajeval službo in življenje.

Opombe

¹ Prim. *Unser Auftrag*, 66, glej Poslovilno pismo svojim sobratom.

² Balthasar je prosil razne škofe za sprejem v njihovo škofijo. Odgovori niso bili ravno spodbudni. Škof v Churu, Christianus Caminada, mu je vsaj dovolil maševati in spovedovati; šele leta 1956 je bil dokončno inkardiniran v škofijo Chur.

³ Henrici, *Erster Blick*, 38; prim. prejšnje poglavje, op. 33. Omemba, da je sv. Ignacij stražil orožje v Montserratu, pač ni bila neumestna. Balthasar, ki ni ničesar prepuščal naključju – prav v spomin na Ignacija in v prepričanju, da je bil pred čisto novim odsekom svojega življenja – ni nepremišljeno izbral benediktinskega samostana, ki je bil posvečen Devici Mariji.

⁴ Prim. *Unser Auftrag*, 67.

⁵ A. von Speyr, *Erde und Himmel* III. Die späten Jahre (Einsiedeln 1976) 165.

⁶ Prim. zgoraj 2. poglavje.

⁷ Albert Béguin je prejel krst dva tedna za Adrienne, ki je bila njegova krstna botra, medtem ko je bil Béguin kmalu za tem njen birmanski boter. Prim. Balthasar, *Erster Blick*, 27.

⁸ Prvo delo z naslovom *Eine Nacht* je vsebovalo prevod treh novel: *Madame Dargent*, *Dialogues d'ombres*, *Une Nuit*; drugo z naslovom *Predigt eines Atheisten am Fest der Kleinen Therese* je vsebovalo odlomke iz *Les grandes cimetières sous la lune*.

⁹ *Die Freude* (Hegner, Köln-Olten 1954). Beseda ob koncu z naslovom *Hölle und Freude* je bila sprejeta v: *Spiritus Creator*, 407–414.

¹⁰ *Bernanos*, Hegner Verlag, Köln-Olten 1954. Druga izdaja v Johannes Verlag ima naslov *Gelebte Kirche*. *Bernanos*, Einsiedeln 1971; tretja je izšla 1988 za pisateljev stoti rojstni dan (Einsiedeln 1988).

¹¹ *Unser Auftrag*, 87.

¹² *Bernanos*, 79.

¹³ N. d., 46.

¹⁴ N. d., 166.

¹⁵ N. d., 11.

¹⁶ N. d., 243.

¹⁷ N. d., 459.

¹⁸ N. d., 477.

¹⁹ N. d., 518.

²⁰ *Cordula oder der Ernstfall*, 5.

²¹ To podoba je pozneje uporabljal tudi Balthasar. Prim. E. Corecco, v: *Gedenkschrift AAG*, 120s.

²² *Der Christ und die Angst* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1951; *1989).

²³ *Unser Auftrag*, 85s.

²⁴ *Der Christ und die Angst*, 21.

²⁵ N. d., 30.

²⁶ N. d., 38.

²⁷ N. d., 48.

²⁸ G. Bernanos, *Dialogues des Carmaites* (Éditions du Seuil, Paris 1949); nem. *Die begnadete Angst* (Hegner Verlag, Köln-Olten 1951); slovenski prevod: G. Bernanos, *Pogovori karmeličank*, Celjska Mohorjeva družba 2007, 67–159.

²⁹ *Unser Auftrag*, 86.

³⁰ H. U. von Balthasar, *Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk* (Hegner Verlag, Köln-Olten 1953); avtor je predelal novo izdajo: *Nochmals-Reinhold Schneider* (Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1991). Prim. tudi *Reinhold Schneider und der tragische Christ*, v: *Spiritus Creator*, 415–436.

³¹ *Mein Werk*, 58.

³² Prim. namig v: *Mein Werk*, 28.

³³ *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung*, Hegner Verlag, Köln-Olten 1950 *Elisabeth von Dijon und ihre geistliche Sendung* (Hegner Verlag, Köln-Olten 1952). Pozneje sta bila oba spisa povezana v enega: *Schwwestern im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1970; *1990).

³⁴ Balthasar, *Erster Blick*, 89.

³⁵ *Schwwestern im Geist*, 11.

³⁶ N. d., 10.

³⁷ *Personen in Christus*, 251. Premišljevanje o poslanstvu v knjigi *Schwwestern im Geist* je torej že vnaprej obravnavalo temo, ki bo v središču celotne *Theodramatike*.

³⁸ *Schwwestern im Geist*, 46.

³⁹ N. d., 63.

⁴⁰ *Novissima Verba. Derniers entretiens de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus* (Office Central, Lisieux 1926), 112–113, navaja Balthasar v: *Schwwestern im Geist*, 103; Slovenski prevod (Janez Zupet), *Zadnji pogovori*, Karmeličanski samostan, Sora 1997.

⁴¹ *Christlicher Stand* (Krščanski stan) je zahtevno delo, v katerem se Balthasar posveča temu vprašanju. Prim. zgoraj op. 64 v 5. poglavju.

⁴² *Schwwestern im Geist*, 122.

⁴³ N. d., 141.

⁴⁴ N. d., 173.

⁴⁵ N. d., 201.

⁴⁶ N. d., 260.

⁴⁷ Prim. Dodatek II, Balthasarjevo pismo sobratom ob njegovem izstopu iz Družbe Jezusove, 402–408. 48

⁴⁸ Balthasar, *Schwwestern im Geist*, 319.

⁴⁹ N. d., 342.

⁵⁰ N. d., 357.

⁵¹ Tukaj in tudi v sklepnem delu prejšnjega oddelka zazvenijo tematike, ki so navzoče že v knjigi *Theologie der Geschichte*.

⁵² Balthasar, *Schwestern im Geist*, 388.

⁵³ N. d., 415.

⁵⁴ N. d., 463s.

⁵⁵ *Das betrachtende Gebet* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1955; ⁴1977). Slovenski prevod: *Premišljevalna molitev*, Mohorjeva družba Celje 1994.

⁵⁶ Balthasar, *Premišljevalna molitev*, 5.

⁵⁷ Prav tam.

⁵⁸ N. d., 25. Tukaj zazvenijo misli, ki so bile razvite tudi v *Herz der Welt* (prim. 5. pogl.) in v *Wahrheit der Welt* (prim. 8. pogl.).

⁵⁹ *Premišljevalna molitev*, 35.

⁶⁰ N. d., 40.

⁶¹ Te misli velike duhovne rodovitnosti bodo pozneje razložene v knjigi *Skizzen zur Theologie*. Prim. naslednje poglavje.

⁶² *Premišljevalna molitev*, 118.

⁶³ N. d., 130.

⁶⁴ N. d., 146s.

⁶⁵ N. d., 177.

⁶⁶ N. d., 6.

⁶⁷ V: *Wort und Wahrheit* (1948), 81–96, prim. opombo 71 prejšnjega poglavja.

⁶⁸ *Theologie und Heiligkeit*, v: *Verbum Caro*, 195–225.

⁶⁹ V: *IkZ Communio* 6 (1987) 483–490.

⁷⁰ N. d., 483.

⁷¹ N. d., 484.

⁷² N. d., 486.

⁷³ Pr. t.

⁷⁴ N. d., 487.

⁷⁵ N. d., 488.

⁷⁶ *Verbum Caro*, 198.

⁷⁷ N. d., 202.

⁷⁸ N. d., 212.

⁷⁹ *IkZ Communio* 6 (1987), 488.

⁸⁰ N. d., 489.

⁸¹ *Klerikale Stile in Laikale Stile*, v: *Herrlichkeit* II, 1 in 2.

»Če bi me vprašali, katere zvezke estetike (Ästhetik) sem najraje pisal, bi bil odgovor: tiste, v katerih sem predstavil dvanajst velikih teologov, od Ireneja do Solovjeva. V njihovi celoti zazveni, kar bi rad, da bi ljudje slišali.« *Mein Werk*, 87.

⁸² *Der Christ und die Angst*, 90.

⁸³ *Schwestern im Geist*, 16.

⁸⁴ N. d., 26.

⁸⁵ *Premišljevalna molitev*, 58.

⁸⁶ *Schwestern im Geist*, 15.