

MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIJA

# COMMUNIO



*Blagor miroljubnim*

MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIJA  
COMMUNIO

Ustanovitelji:

Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Henri de Lubac

Izdaja:

SVET MEDNARODNE KATOLIŠKE REVIJE COMMUNIO  
PRI SLOVENSKI ŠKOFOVSKI KONFERENCI

Uredniški odbor:

ALOJZIJ ČEMAŽAR, JANEZ FERKOLJ,  
DAVID MOVRIN, MARIJAN PEKLAJ, JASMINA RIHAR,  
CIRIL SORČ, STANISLAV ZORE

Glavni in odgovorni urednik: ANTON ŠTRUKELJ

© Slovenska škofovska konferenca

Jezikovni pregled: Ana Pavlek

Izhaja pri založbi: DRUŽINA d.o.o.

Za založbo Tone Rode

Tisk: Tiskano v Sloveniji

Naklada: 750 izvodov

Ljubljana 2018

ALEXANDER MERKL	105	»MIR JE VEDNO MOGOČ« PAPEŠKE POSLANICE ZA SVETOVNI DAN MIRU
ANDRÉS DI CIÓ	113	DANAŠNJI ČLOVEK V ISKANJU MIRU
HANS MAIER	121	VOJNA IN MIR DANES
STEPHAN BAIER	132	RELIGIJA SAMO ŠE V REZERVATIH?
KATOLIKOS ARAM I.	136	POGOVOR Z BOGOM IZ GLOBINE SRCA CERKVENI UČITELJ SV. GREGOR IZ NAREKA V ARMENIJI
KARDINAL ROBERT SARAH	140	HOMILIJA V CHARTRESU
HANS URS VON BALTHASAR	147	MOLITEV K SVETEMU DUHU
ANTON STRLE	154	POMEMBNOST TOMAŽA AKVINSKEGA ZA FILOZOFIJO IN TEOLOGIJO
IVICA RAGUŽ	179	EVHARISTIJA

Slika na naslovnici: Cerkev Svetega Duha na Javorci

ALEXANDER MERKL

## »Mir je vedno mogoč« Papeške poslanice za svetovni dan miru

*Petdeset let svetovnega dneva miru*

Leta 1967 je bl. Pavel VI. objavil okrožnico »Populorum progressio«. Navdihoval se je tudi z mirovnimi besedili, ki so bila objavljena pred tem: z okrožnico »Pacem in terris« (1963) in pastoralno konstitucijo »Gaudium et spes« (1965). »S srečnim pastoralno-pedagoškim navdihom« (sv. Janez Pavel II.) je ustanovil svetovni dan miru, ki ga od takrat obhajamo vsako leto 1. januarja. Ob tej priložnosti je bila kot predhodnica že 8. decembra objavljena papeževa poslanica. Papež Pavel VI. je dne 4. oktobra 1965 kot prvi papež govoril na zasedanju Združenih narodov. Svetovni dan miru torej obhajamo že petdeset let.

Naslovljenci poslanic niso samo verniki, kristjani in katoličani; sporočila so namenjena vsem ljudem dobre volje. Papeži so hoteli postaviti praznik miru kot kažipot na začetek novega koledarskega leta ne le zato, da opozorijo na grožnje miru, ampak tudi zato, da nakažejo možnosti delovanja iz krščanskega duha. Papežem ne gre niti za to, da postavijo neko bilanco, niti za to, da sprejmejo kako sodbo. Hočejo, da so poslanice mnogo bolj vedno znova »bratska spodbuda, da razmislimo o sedanjem dogajanju človeštva, da se ga dvigne v višje нравno religiozno gledanje« (1992).

Kljub tej široko posredovani spodbudi so bile doslej papeške mirovne poslanice v vsakdanjem življenju in v znanosti morda deležne premalo pozornosti. Vzrok za to je morda nekoliko neugoden datum, 1. januar, ki pa je vendar jasno zaznamovan z adventnim in božičnim časom.<sup>1</sup> – V Sloveniji so vse papeške poslanice za svetovni dan miru lepo sprejete in ustrezno predstavljene tako v pisni obliki kakor v oznanjevanju (op. prev.).

Predloženi prispevek želi na kratko predstaviti svetovne dneve miru ob značilnih vodilnih mislih posameznih papežev v njihovih poslanicah.

### *Pavel VI. – »Mir je mogoč«*

Poslanice Pavla VI. se odlikujejo po jasnem orisu pojma miru. Če hočemo učinkovito zgraditi mir, moramo jasno vedeti, kaj označuje mir kot cilj, h kateremu težimo. Zato naj bi bilo sicer »težko, a nujno potrebno oblikovati si o miru pravilen pojem« (1972). Papež ga sam zato oblikuje takole: »Mir je ravnotežje, ki temelji na gibanju in nenehno razvija duhovno in v dejavnost vzbujajočo energijo. To je živ varovalni nasip, ki mora biti vedno znova pametno oblikovan« (1978).

Nedavni veliki pretresi svetovne zgodovine 20. stoletja terjajo od papeža, da v besedi vedno znova izraža skrb zaradi ponovnega »svetovnega požara«. To izraža tudi njegovo stalno opozarjanje in spominjanje na minule ter tudi na sedanje nevarnosti, kot sta obo-roževalna tekma ali obe svetovni vojni. Ob tem Pavel VI. ne pozabi opogumljajoče podčrtati pozitivnega razvoja – to je spomniti na »dragocene cvetove pogumnih spodbud v korist miru« (1978) – s konkretnimi primeri (npr. konferenca v Helsinkih).

Če se ozremo nazaj, so njegove besede »Mir je mogoč« iz leta 1973 izredno učinkovite. Do danes so vodilni motiv cerkvenega oznanjevanja miru. Poleg tega Pavel IV. nadaljuje prizadevanje svojih predhodnikov in poudarja nenehno potrebo mednarodne institucionalizacije (1977) kot tudi nedeljivo povezanost miru

in varovanja življenja: »Naša pritrnitev miru izhaja iz pritrnitve življenju« (1978).

### *Janez Pavel II. – »duh Assisija«*

»Popotno palico« vsakoletne poslanice miru je leta 1979 prevzel sv. papež Janez Pavel II. Sprejel je pomembno prizadevanje svojih predhodnikov, ga v času svojega papeževanja nadaljeval ter tematsko razširil. Sv. Janez Pavel II. se je pri tem vedno znova ravnal po aktualnih okoliščinah ter se trudil priklicati v spomin teme, povezane z vodilno mislijo naslednjih svetovnih dni miru, tako na primer temo o *verski svobodi*. Ta je bila ob koncu osemdesetih let vedno bolj pomembna in je potiskala do tedaj prevladujoča vprašanja ob rob, tako na primer napetosti med vzhodom in zahodom kot tudi med severom in jugom ali vedno navzočo oboroževalno tekmo.

Čeprav sta izbor in vrednotenje drugih tem pri sv. Janezu Pavlu II. že zaradi same polnosti težavna, če ne celo nemogoča, naj vendar posebej omenimo dva vsebinska poudarka. Glavna papeža skrb je bilo gotovo spodbujanje *molitve za mir*. Klici k molitvi so skoraj redno izrečeni ob sklepu njegovih poslanic. Posebno »duh Assisija (1992) in njegova izkustva ob tamkajšnjih svetovnih molitvenih dnevih, ki jih papež sam označuje kot »konkretno pričevanje za univerzalno razsežnost miru« (1992), so v tem oziru vtisnila trajen pečat mirovnemu mišljenju sv. Janeza Pavla II. Vedno znova se sklicuje na doživetje Assisija v letu 1986. Stalno se zaveda, da molitev ne sme biti edina in mora iti nujno z roko v roki z drugimi konkretnimi ukrepi.

Drugi bistveni delni vidik oznanjevanja miru pri sv. Janezu Pavlu II. je *družina*. Njen viden »upad« že leta 1987 označi kot osnovno grožnjo miru. Vedno znova govori o družini, ki končno leta 1994 postane glavna vsebina poslanice. V obravnavanju družine vidi sv. Janez Pavel II. moralni razvoj in vrednostni sistem družbe. Zato ostro obsoja vsako relativizacijo, slabitev, uničenje

družine. Kot temelj družbe ima za razvoj človeške osebe poseben pomen. Družina je »prvo mesto, kjer poteka razvoj ali pa ta sploh ne poteka« (1987), in je tako »prva šola miru« (1996). V mišljenju sv. Janeza Pavla II. postane družina vrhunec mirovne etike, kajti v njej se prakticira vzgoja za mir, za odpuščanje, spravo in solidarnost ter se oblikuje vest.

### *Benedikt XVI. – mir kot »naravna slovnica«*

Njegov naslednik papež Benedikt XVI. se navezuje na sv. Janeza Pavla II. v svojih sedmih poslanicah za svetovni dan miru ne le v tej točki, ampak večkrat tudi glede verske svobode. Tako tudi Benedikt XVI. vidi družino kot »prvo in nenadomestljivo vzgojiteljico za mir« (2008), versko svobodo pa kot »pravo orožje miru« (2011). Že izbira imena Benedikt – svetega zavetnika mirovnega projekta Evropa in papeža miru Benedikta XV. (1854–1922) – ponazarja njegovo osebno skrb za mir.

V neposredni navezavi na pojem resnice, ki na široko označuje njegovo papeževanje, Benedikt XVI. odločno zavrača nihilizem, ki taji obstoj vsakršne resnice, (religiozni) fanatizem oziroma fundamentalizem, ki skuša drugim z nasiljem vsiliti resnico lastnega prepričanja (2006), kot tudi relativizem, ki ničesar ne prizna za dokončno (2012). Nasproti temu opozarja (izrazito v vseh svojih poslanicah) na pomembnost *naravnega nramnega zakona* kot na »temelj pravne norme« (2008), kot »v človekovo srce zapisano (naravno) ,slovnico‘« (2007). Benedikt XVI. zasidra v njem poleg človekovega dostojanstva tudi neodtujljive človekove pravice. Naravni nramni zakon naj bi preko vseh kulturnih razlik omogočil »medsebojno sporazumevanje o najpomembnejših vidikih dobrega in zla, poštenja in nepoštenosti« (2008) ter tako utemeljil pozitivno pravo na naravnem pravu: »Skupen etični kodeks je nujen, njegove norme ne posedujejo le značaj konvencij, ampak imajo svoje korenine v naravnem zakonu« (2009). Na to zahtevo navezuje Benedikt XVI. večkrat ponovljen poziv o pomembnosti »skupnega vrednostnega

*temelja* (npr. toleranca, človekovo dostojanstvo, svoboda), ki ima svoj izvor in svoje okvire« (2010) prav tako v naravnem npravnem zakonu.

Drugo vsebinsko težišče nemškega papeža obsega vprašanja o *okolju in stvarstvu*. Spričo ekološke krize, ki je ne moremo tajiti (npr. onesnaževanje okolja, pomanjkanje vode), lahko pa jo zaznavamo tudi kot moralno krizo, bi si morali prizadevati, da bi se močneje zavedali povezanosti človeške ekologije, okoljske ekologije in ekologije miru. Zaradi soodvisnosti je brezobzirnost na enem področju vedno povzročila vzajemno škodo. Zato Benedikt XVI. zahteva »kolektivni odgovor solidarnosti« (2010) kot tudi odgovornost za trajnostno rabo naravnih virov (še posebej za energetske preskrbo). Ljudje bi morali gledati nase kot na »skrbnike in odgovorne upravitelje« (2010) svojega okolja.

### *Francišek – bratstvo kot »temelj in pot miru«*

Za papeža Franciška po njegovih poslanicah od leta 2014 do 2017 opisujemo celotni notranji kontekst, ki ga lahko najboljše razumemo, če ga po eni strani obravnavamo glede na vodilne motive bratstva, ki so med seboj v neizogibni napetosti, ter temu nasprotno brezbriznost na drugi strani. Iz tega izvira samo dosledno ponavljajoča se zahteva po nasprotovanju »globalizaciji brezbriznosti« in energična podpora »globalizaciji solidarnosti«.

Natančneje rečeno, *brezbriznost* se izraža v pomanjkanju pozornosti do bližnjega, v sebičnosti in zaprtosti; to naj bi bila drža človeka, »ki svoje srce zapre, da ne bi opazil drugih, ki zapre oči, da ne bi videl, kaj ga obdaja, ali se izogiba, da se ga ne bi dotaknili problemi drugih« in nosi »poteze lenobe in brezčutnosti« (2016). Francišek glede na to razume brezbriznost kot zavrnitev in odklonitev odnosa do Boga, do bližnjega, do samega sebe in do stvarstva. Pojavila se bo v ekološki(h) krizi(ah) sedanosti, ki jo Francišek opisuje kot »sad brezbriznosti« (2016), prav tako kot tudi v mnogih oblikah »sodobnega« suženjstva (na primer trgovi-

na z ljudmi, prostitucija), ki se kaže v tem, da človeka s prisilo in izkoriščanjem degradira v objekt.

Nasproti temu papež postavi *bratstvo* kot poklicanost in osnovno antropološko danost: to naj bo »temelj in pot miru« (2014), utemeljen v transcendentnem »odnosu do skupnega očeta« kakor tudi v »križu kot dokončnem temelju bratstva« (2014) ter naj predstavlja resničen »življenjski program«, »vedenjski slog v naših medsebojnih odnosih« (2016). V takšnem bratstvu se povezujejo in gojijo ljubezen do bližnjega, solidarnost, usmiljenje, nenasilnost in sočutje; v njem ostajajo še naprej razlike med ljudmi, ne da bi spregledali njihovo temeljno enakost po naravi, dostojanstvu in izvoru. Cilj papeža je, da na temelju »etike bratstva« (2017) odpravi zablokirano shemo sovraštva in nasprotovanja, ki vse prepogosto pospešuje vojne in spodade, v korist solidarnostne pozornosti v bratski skupnosti.

### *Svetovni dnevi miru od leta 1968 – mirovno-etična načela nauka*

Skupno lahko govorimo o vsebinskem skupnem imenovalcu papeških poslanic za svetovni dan miru: »Pri pogledu nazaj na petdeset let svetovnega dneva miru se kaže velika mera nepretrganosti v cerkveni govorici.«<sup>7</sup> Vse vodi, glede na horizont vsakokratnega časa, temeljni uvid: Mir je mogoč.

Da bi to pojasnili, se papeži v svojih tekstih vedno znova navezujejo na ustrezne učiteljske dokumente in predhodne mirovne poslanice. Zato skoraj ne preseneča, da se glavna stališča, ki zadevajo to področje, ne glede na različna papeževanja vsa leta ponavljajo. Tako se določene *vodilne teme* kot na primer resnica (1980, 2006), človekove pravice (1969, 1999), stvarstvo (1990, 2010), vzgoja (1970, 1979, 2004, 2012), verska svoboda (1988, 2011) ali nenasilje (1978, 2017) ponavljajo in se jih lotevajo različni papeži. Samostojni poudarki, med drugim naravnopravni vidik pri papežu Benediktu XVI., tega nikakor ne izključujejo.

Medtem ko so navedena vprašanja praviloma v ospredju, ostajajo drugi vidiki v ozadju. Skoraj popolnoma zanemarjeno je



vprašanje o vojakah – v nedavni preteklosti, leta 2006, spregovori o njej samo Benedikt XVI. Enako velja za vprašanja, kot so ponižnost, hvaležnost ali hrabrost. Celotna teološka krepost ljubezen ni v središču nobene poslanice. »Ključno vlogo« (2009) civilne družbe ali – v zadnjih letih izjemno poudarjena – (vzgojna in mnenjsko oblikujoča) odgovornost (množičnih) medijev (2008/2015) sicer vedno na kratko omenjajo, vendar ji ne posvečajo posebne pozornosti. In še neka stvar je opazna: politični dokumenti, ki oblikujejo pojme sedanosti, kot je varnost ali odpornost, in nanje se navezujoče mirovno-etične zahteve, so redko omenjeni.

Na splošno je razvidno, da papeži v svojih poslanicah ne morejo in nočejo posredovati niti splošnega političnega programa niti mirovno-etično podrobne obravnave. Že na osnovi formalnega okvirja ostajajo formulirani napotki od časa do časa zelo splošni, pozivi se ponavljajo. Obenem ugotavljamo, da dosedanje poslanice odsevajo ne le različne vidike in izzive časa, ampak na splošno obravnavajo vse tiste temelje, ki že od začetka motivirajo (krščansko) delovanje za mir. Z obliko in številom svojih sporočil podarjajo papeži od leta 1968 v bistvenih delih »*nauk mirovno-etičnih načel*«, ki so pomembna mirovno-etična usmeritev.

*Izbrane teme v ogledalu časa: Nasilje in nenasilje  
(leta 1978 in 2017)*

Papež bl. Pavel VI. (leta 1978: »Ne' nasilju, ,da' miru) in papež Frančišek (2017: »Nenasilje: slog politike za mir'») sta izbrala vprašanje o nasilju in nenasilju za težišče svojih poslanic. Ko podajata diagnozo sedanosti, oba papeža opominjata na minuli svetovni vojni. Frančišek opaža – že leta 2016 je govoril o »tretji svetovni vojni po delih« – in govori celo o »grozni svetovni vojni ,po delčkih, ki otežuje enoznačni odgovor na vprašanje, ali je svet danes bolj ali manj nasilen«.

Medtem ko Frančišek ob Jezusovem govoru na gori preiščuje o biblično zasidranem nenasilju ter samo skopo oriše

pojem nasilja, pa se Pavel VI. loti bolj natančnega opisa nasilja. Oba pa pri tem prideta do uvida, da nasilje prežema vse ravni in področja človeškega sobivanja. Tako Frančišek opisuje (dejavno in ustvarjalno) nenasilje po eni strani kot *slog politike*, kot nekaj, kar bi moralo prevevati sedanjo svetovno ureditev, po drugi strani pa kot *slog življenja*, ki naj bi zaznamoval ne le mednarodne, ampak tudi medčloveške odnose: »Nenasilje naj bo na vsakem kraju in vsak dan ter na svetovni ravni značilen slog naših odločitev, naših odnosov, našega ravnanja in politike v vseh njenih oblikah« (2017).

Tako Frančišek kot Pavel VI. ponazorita svoje besede s *prime-ri*. Medtem ko Pavel VI. poudarja predvsem prispevek določenih krogov (zdravniki, straši), pa Frančišek poimensko navaja nekatere zgledne mirovnike in mirovnice. Poleg na splošno znanih zgledov (sv. mati Terezija, Mahatma Gandi, Martin Luther King) navaja tudi manj znane osebnosti (Leymah Gbowee, Khan Abdul Ghaffar Khan), ki so se odlikovale po žrtvovanju za druge in po pogumu, da niso pustili nasilju.

### Opombe

<sup>1</sup> »Svetovni dan miru«, ki ga je pred 50 leti vpeljal papež Pavel VI. za 1. januar, do danes v Nemčiji nikakor ni dobil svojega mesta v normalnem katoliškem zavedanju. (...) o ,zgodbi o uspehu' pri svetovnem dnevu miru komajda moremo govoriti; praviloma je kvečjemu mimogrede deležen omembe.« Prim. Ulrich RUH, *50 Jahre Welttag des Friedens der katholischen Kirche. (K)eine Erfolgsgeschichte?*, v DBK (izd.), *Gewaltlosigkeit – Stil einer Politik für den Frieden. Welttag des Friedens 1. Januar 2017* (Arbeitshilfen 291), Bonn 2016, 4–6, 4.

ANDRÉS DI CIÓ

## Današnji človek v iskanju miru

*Išči mir in hodi za njim*  
(Ps 34,15; 1 Pt 3,11)

Človek si že od nekdaj želi miru. V resnici že samo omemba miru prebudi v srcu najplemenitejša čustva. Kljub temu se lahko vprašamo, ali ni ta beseda s časom izgubila nekaj svoje izvirne privlačnosti. Zavedamo se, da besede izgubijo svoj sijaj, če jih uporabljamo v slabem ali napačnem smislu. Ali je tako tudi v tem primeru? Ne upamo si dati dokončnega odgovora, vendar se zdi jasno, da preprost človek ne razume miru vedno tako globoko kakor Jezus, ki pravi: »Mir vam zapuščam, svoj mir vam dajem. Ne dajem vam ga, kakor ga daje svet« (Jn 14,27).

V čem se razlikuje Jezusov mir od posvetnega miru? Jezusov mir je mir Vstalega od mrtvih, mir Odrešenika, ki je šel čez temno dolino smrti, da bi živ vstal od mrtvih. Mir Kristusa, ki trpi ob izdaji, vendar se ne pogreza v nepotrebne zamere, temveč velikodušno ponuja odpuščanje. Mir Zveličarja s poveličanimi ranami. Jezusov mir je mir pohlevnega Jagnjeta, ki počiva v Očetovem naročju in ga ljubkuje sapica Svetega Duha; to ni ravnodušen mir nekoga, ki se umakne v samoto v želji, da bi rešil svoje življenje, temveč ónega, ki se predaja, se zaobljubi bratu ne glede na ceno. »Nihče mi ne jemlje življenja, ampak ga dajem sam od sebe. Oblast imam, da ga dam, in oblast imam, da ga spet prejmem« (Jn 10,18). Zato je Jezusov mir, kot pravi Razodetje, mir zaklanega Jagnjeta, ki

---

*Andrés Di Cío, roj. 1979 v Argentini. Duhovnik nadškofije Buenos Aires, doktor teologije na Katoliški univerzi Argentina in prof. dogmatične teologije. Urednik argentinske izdaje revije Communio. Članek El hombre de hoy en busca de la paz je prevedla Tonja Gašperšič.*

obstane na nogah: umirjen, vendar ne naiven, zavedajoč se strah zbujačoče resnosti greha, toda še v večjem zavedanju neskončne Božje ljubezni. »Bil sem mrtev, a glej, živim« (Raz 1,18).

Kako izraziti to nedoumljivost Jezusovega miru? Kako doseči, da bo še naprej luč v noči tolikerih ljudi? Saj ne gre za odkrivanje novih besed. Iznajti nova poimenovanja za mir pomeni, da sprejmemo seme, ki je že vzkliklo in vsebuje obetavno pričakovanje nove rodovitnosti.

### *Harmonija kot kulturna tožba*

Ljudje zahtevajo harmonijo, to je novo ime za mir. Res jo imajo večinoma za individualno geslo, včasih z odtenki, ki so značilni za *new age*. Toda kako zanikati prikrito pristnost v njej? Naloga Cerkve ni izključevanje, temveč vključevanje: sprejemati z očiščevanjem. Cerkev mora razumeti, po čem hrepenimo, in poskusiti pokazati, kako na to odgovarja Jezus. Harmonija je v središču krščanske vere kot sad Svetega Duha: osebna harmonija, razodeta v Jezusu, pravem Bogu in pravem človeku; kolektivna harmonija, razodeta v binkoštih, kjer ima različnost svoje mesto v okviru skupne slave. Še več, kristjani priznavamo, da je ta globoka želja po harmoniji bistvena za človeka, saj izhaja iz skrivnosti troedinega Boga, skrivnosti enotnosti v različnosti, ki je nikoli ne bomo doumeli. Tudi ko se ti Bog razodene, ostane neizrekljiva skrivnost, kakor je rekel sv. Avgštin: »Ko bi ga ti doumel, bi to ne bil Bog.«<sup>1</sup>

Zakaj si naš čas tako prizadeva doseči harmonijo? Odgovora ni težko dati: iščemo tisto, česar nimamo. Sodoben življenjski slog, predvsem v velikih mestih, zaznamuje neravnovesje. Nekateri govorijo celo o »zasvojljivi« družbi, to je o družbi, ki je naklonjena najrazličnejšim zasvojenostim, od zelo surovih do bolj subtilnih: alkohol, droge, pornografija, delo, nakupovanje, televizija, informacije itd. Zasvojenec je nekdo, ki je zavezan nekomu ali nečemu, nekdo, ki ne pripada sebi, temveč je podrejen, suženj. Zato je v odvisnosti ena najbolj očitnih stvari izguba oblasti. Gre za izkušnjo protislovja,

ki jo je tako dobro opisal sveti Pavel: »Vemo namreč, da je postava duhovna, medtem ko sem jaz mesen, prodan grehu« (Rim 7,14b-15). Vdajanje čustvenemu neredu povzroča hud nemir in človeka osirimši. Čustven izbruh napade silovito in pusti občutek praznine, razdejanja, kot v duši, ki se je vrnila na bojno polje. Notranji razkol človeka rani, da pogosto skrivaj ječi, dokler jek ne pojenja.

Želja po bolj harmoničnem življenju privre na dan kot odziv na glas vesti zaradi našega načina življenja, ki jo občuti naša človečnost. Semkaj lahko prištejemo največjo skrb za telo, na primer vse tisto, kar nekdo naredi v zvezi s prehrano, spanjem in športom. Enako lahko rečemo o čustvenem svetu, o katerem imamo veliko povedati. V tem smislu je pretirano govoriti o »zastrupljenih odnosih«, čeprav vemo, da je to pogosto le pretveza, da ne prevzamemo odgovornosti za bližnjega.

Po vsem, kar smo videli, ne pretiravamo, če rečemo, da je v vsem tem iskanju harmonije hrepenenje po izgubljenem raj. V resnici je v tem mogoče videti, kako *Katekizem katoliške Cerkve* govori o izvorni svetosti naših prvih staršev. »Prvi človek ni bil samo ustvarjen kot dober, ampak je bil postavljen v takšno prijateljstvo s svojim Stvarnikom in v harmonijo sam s seboj ter s stvarstvom okoli sebe, da bo to troje preseženo šele s slavo novega stvarjenja v Kristusu« (KKC 374). »Dokler je človek ostal v intimnosti z Bogom, mu ni bilo potrebno ne umreti ne trpeti. Notranja harmonija človeške osebe, harmonija med možem in ženo, in končno harmonija med prvima zakoncema in celotnim stvarstvom je sestavljala stanje, ki ga imenujemo 'prvotna pravičnost'« (KKC 376, prim. 400).

To pomeni, da ima Cerkev v prihodnje dvojno nalogo. Po eni strani povezati današnje iskanje harmonije z izvorno nedolžnostjo, tj. povrniti mir, ki je nekoč že bil, a ga danes ni več. Po drugi strani pa pokazati, da harmonija, h kateri težimo, ni toliko na začetku kot na koncu. Logika evangelija je logika Kane Galilejske, kjer se najboljše vino pije na koncu. Kristus že v izvoru ponuja novo harmonijo, ki preseže vse, kar si lahko zamišljamo.

### *Sprava kot izziv*

Danes precej govorimo tudi o spravi. Ta izraz vsebuje posebno začimbo ali vsaj napetost še iz preteklega spora. Sprava veliko pove o krščanskem miru kot zmagoviti moči nad žalitvami – in ne njihovi zatajitvi –, pa če so vzajemne ali ne. Tako na osebni kot na družinski ali nacionalni ravni se je nujno treba spraviti z lastno zgodovino, ki je vedno z napako, včasih zadušljiva, a je nikoli ni mogoče zavrteti nazaj. Koliko lahko tukaj prispeva krščanstvo! Dovolj je pomisliti na živ opomin svetega Pavla: »V Kristusovem imenu vas prosimo: spravite se z Bogom!« (2 Kor 5,20). Tukaj se je treba spomniti tudi občutljivosti evharističnih prošelj »o spravi«.

»V človeštvu, ki je še vedno nesrečno razdeljeno, ti nenehno deluješ in si začetek vsakega prizadevanja za mir in spravo. Tvoj Sveti Duh deluje v srcih ljudi, da se sovražniki spravijo, si nasprotniki podajo roke in se sprti narodi odločijo za sodelovanje. Tebi, Gospod Bog, smo dolžni zahvalo, če sporazumevanje prevladuje nad vojskovanjem, če odpuščanje zmaga nad maščevalnostjo in ljubezen premaga sovraštvo« (Druga evharistična molitev za spravo; hvalospev).<sup>2</sup>

V naši državi, Argentini, se še vedno soočamo z nasprotji zaradi dogodkov po letu 1970, to je terorističnega prevrata in vojaške diktature. Žal smo se v zadnjih letih vrnili k tem ranam, da bi se maščevali, kar ni ustvarilo nič drugega kot vnovični družbeni razkol, za katerega smo verjeli, da smo ga presegli. Razmahnile so se zamere, konverzacija je znova postala umazana, kalna, in to celo v zvezi s sedanostjo. *Razlike* se takoj spremenijo v sovraštva. Zato pogosto govorimo o »razpoki«, razcepljenosti, ki jo lahko opazimo tudi v drugih državah po svetu, kot na primer v Združenih državah Amerike v zvezi s kandidatom, zdaj predsednikom Donaldom Trumpom.

Enako se dogaja na bolj vsakdanji ravni. Počasi se privajamo na razdražen, silno nestrpen slog, ki se izraža v popolnoma neprimernih diskvalifikacijah. Kot da bi se vedno bolj izgubljalo tisto osnovno: ne storite drugim tega, kar vam ne bi bilo všeč, da bi vam drugi storili. Celotna generacija je odrasla na robu državljanskega

spoštovanja, ki je bilo v ne tako oddaljenih časih glavna vrednota. Precej pogosto je ulica prizorišče nenadnih izbruhov nasilja, predvsem verbalnega, in žaljivih kretenj, pa tudi fizičnega nasilja. Zdi se, da sredstva obveščanja in družbena omrežja ne prevzemajo svoje odgovornosti v tej spletki vznemirjanja, temveč zvito podpihujejo duhove, da bi vzbudili pozornost občinstva in s tem pridobili gospodarske koristi.

Človeški konflikt je star toliko kot Kajn in Abel. Toda vprašanje postane težje, ko se vrne ideologija. Eno je sprejeti ranjeno stvarnost kot problem in povsem drugo mahati z njo kot z zastavo. Nujno je, da ne zamenjujemo zdrave napetosti kot kontrapunkta, ki bogati, s premišljeno provokacijo, ki iz preloma dela trajno strategijo: deli in boš vladal. Po drugi strani se pogosto zgodi, da legitimno zanimanje za neko posebnost pozablja na svojo neizbežno pripadnost celoti. Pomanjkanje videnja celote spodbudi razbito in zmedeno osebno izkušnjo. Ker razdelitev v mnogih pogledih pomeni samoto in revščino, nam Jezusova sprava hoče povrniti mir vključitve. »Kristus je naš mir. On je oba dela združil v eno in je ločilno steno med njima, sovraštvo, podrl, ko je postavil zapovedi v predpisih s svojim telesom odpravil, da bi tako oba v sebi preustvaril v enega, novega človeka ter posredoval mir in da bi oba v enem telesu spravil z Bogom po križu, s tem da je na njem sovraštvo uničil. Tako je prišel in oznanil mir vam, ki ste bili daleč, in mir njim, ki so bili blizu« (Ef 2,14-17).

Pavel odlično razume globino Kristusove sprave. Sprave, ki je mir, saj pride do temeljev, kjer dobesedno združuje s poustvarjanjem vezi. Jezusov mir je mir odpuščanja. Močan mir, odločen obnoviti brezpogojno zaupanje, vendar raje iz ranljivosti tistega, ki ponudi drugo lice, vedoč, da „ljubezen rodi ljubezen«, kot je rekla Terezija Jezusova.<sup>3</sup>

### *Dialog kot pot*

Nestrinjanje, spori nas spodbujajo k temu, da izberemo dialog kot pot do miru. Kultura dialoga zaupa v moč dobro uporabljene

besede, ki ne mara molčečnosti nasilja, ne oblastnosti monologa in ne sleparije laži. Kristjani v dialogu vidimo misel, ki se širi kot skupno iskanje resnice; soglasje, do katerega se pride zaradi prepričanja, da so vsi zmagovalci, ker so se najprej znali odpovedati zahtevi razsvetljenih, da bi se vpisali v ponižno šolo modrosti, ki se skozi čas brez vnaprejšnje gotovosti oblikuje v tradiciji. Kako le ne bi tu obudili Jezusa, Očetove besede in Princa miru? Kako bi ne pripovedovali Božje skrivnosti in o njej govorili kot o troedinem dialogu, ki je v svoji najsvobodnejši velikodušnosti želel vključiti ljudi v svoj dialog ljubezni? »V tem razodetju nevidni Bog iz preobilja svoje ljubezni nagovarja ljudi kakor prijatelje in občuje z njimi, da bi jih sprejel v svoje občestvo.«<sup>4</sup> Kako se ne bi spominili okrožnice bl. Pavla VI., *Ecclesiam suam*, ki je odličen dokument cerkvenega dialoga.<sup>5</sup>

Ekumenski in medverski dialog je novo ime za mir, in to na imeniten način v svetu, kjer se religija in nasilje precej pogosto povezujeta. Enako velja za politično in socialno področje. Argentina je v letu 2001 utrpela zares hudo krizo in sredi kolektivne jeze se je na pobudo škofovske konference začelo »omizje argentinskega dialoga«, kjer je Cerkev večkrat nastopala v vlogi gostiteljice, da so se vsi družbeni akterji lahko srečali, izrazili in sodelovali v dialogu s ciljem, ki je bil: najti izhod iz krize. »Omizje« je prepotovalo državo, poslušalo vse in to je državljanom omogočilo, da so preusmerili frustracije in da so upali.<sup>6</sup>

Dialog potrebuje tišino, toda naš svet je precej hrupen. Gre za resen problem z mnogimi posledicami.<sup>7</sup> Tišina je vsekakor potrebna, da lahko slišimo, vendar pa tudi za to, da lahko mislimo. V časih takšne prestrašenosti se pogosto dogaja, da ljudje ne vedo čisto dobro, kaj želijo povedati. Nenavadno je, da ne molčijo, temveč govorijo kot dež, vendar zmedeno in ne da bi povedali dovolj. V teh primerih pretirana gostobesednost ne naredi drugega, kot da razkrije duhovno zmedo. »To, kar bi moralo biti pozunanjenje duha, se zdi, da se je preobrazilo v obupano odtujitev samega sebe, v ponižujočo gostobesednost.«<sup>8</sup>

Če je mir složnost, to je povezanost src, ima vsak dolžnost spraviti v red lastno bivališče, preden drugim odpre vrata. Zato



je treba najprej poiskati tišino kot notranji miren pristan, kjer se osebne izkušnje prelivajo, da bi našle primerno besedo in ustrezen ton. Po eni strani dialog potrebuje dobro govorjenje, ki ga razumemo v različnih pomenih: logičen sklep, ki dovoljuje razumevanje na dosleden način, bogastvo besedišča, ki omogoča raznolikost odtenkov in jedrnatost neposrednega sporočila, vendar ne nepredvidljivosti, ki vrednoti težo vsake besede. Po drugi strani je nujno potrebno bolje poslušati, z občutljivostjo človeka, ki zna sprejeti nekoga, ki mu pride nasproti.

»Ponuditi zatočišče je znak resnične človeške in krščanske zrelosti. Ne temelji samo na tem, da odprete vrata in dom nekemu, gre za to, da mu skušate dati prostor v srcu, da lahko obstaja in raste, prostor, v katerem se počuti sprejetega, tak, kakršen je, s svojimi ranami in darovi. To pomeni, da v našem srcu obstaja tih in spokojen kotiček, kjer lahko drugi najdejo počitek. Če srce ni umirjeno, ne morete ponuditi zatočišča.«<sup>9</sup>

Če povzamemo: dialog, ki gradi mir, zahteva tako spoštljivo poslušanje kot tudi bistrourmno, natančno, a zato nič manj prijazno besedo. Govor je odsev tega, kar smo. Zato si moramo, če želimo mir, prizadevati za kaj več kot *flatus vocis*, zven brez vsebine. Gre za, kot pravi Jezus, »besedo, ki diha ljubezen«. <sup>10</sup> Samo tako se bo lahko uresničil še veljaven program Pavla VI., ki je od dialoga pričakoval več kot le razumevanje pojma. Naša naloga je tudi v prihodnje napeti vse sile za to, da bi »negovali in izpopolnili svoj dialog (...), kar bi lahko pripomoglo k temu, da bi dosegli mir med ljudmi«. <sup>11</sup>

### *Mir skupnosti*

Harmonija, sprava in dialog so lahko nova imena za mir. Strogo vzeto niso nova, a je mogoče, da so danes bolj priljubljena za lažje izražanje stare želje, ki so jo Hebrejci imenovali *shalom*: polnost, zvrhana mera, kupa, napolnjena do roba, mir. Potrebno je samo vztrajati pri tem, da resničen mir vedno predpostavlja drugega in

potemtakem skupnost. In skupnost prihaja kot velika noč, kot sad iskrene predanosti, iz smrti, ki daje prednost novemu življenju. »Ljudje stopajo v *communio*, v občestvo, če se ne bojijo in ne sramujejo izpostaviti se pred drugimi.«<sup>12</sup> Bomo zbrali pogum, se brez pomislekov ponudili in prevzeli tveganje, da bomo morda tudi ranjeni? To tveganje lahko skriva izvor pohujašanja, ki ga naš čas zavrača, ne da bi vedel, kako ga potrebuje. V bistvu je zadaj vedno isto razpotje: upati si ljubiti in ne odnehati pred trpljenjem, nato pa odkriti, da nas na koncu čaka veliko veselje. Veselje in mir, nam pravi Jezus: »In vašega veselja vam nihče ne bo vzela« (Jn 16,22).

### Opombe

<sup>1</sup> Sv. Avguštin, Sermo 52,16.

<sup>2</sup> Druga evharistična molitev za spravo.

<sup>3</sup> Sv. Terezija Jezusova, Knjiga življenja, 22,14.

<sup>4</sup> Drugi vatikanski koncil, Dogmatična konstitucija o božjem razodetju, BR 2.

<sup>5</sup> Pavel VI., *Ecclesiam suam*, še posebno št. 31: jasnost, blagost, zaupanje, previdnost.

<sup>6</sup> Kardinal Bergoglio – danes papež Francišek – je v vsem tem igral odločilno vlogo.

<sup>7</sup> Jezus je rekel sveti Favstini Kowalski: »Hrup me utruja in v tem hrupu se moj glas ne razlikuje«; Dnevnik, Stična 2017 (1. 3.1937), Rožni venec, Bratje marijanisti Brezmadežnega spočetja svete Device Marije, 2008, 390.

<sup>8</sup> H. U. von Balthasar, *Teológica 1. Verdad del mundo*, Madrid, Encuentro, 1997, 160. »Tišina je osnova besede, proti kateri teži. Vendar se beseda, ki se loči od te osnove, spremeni v prazno besedičenje.« Isti, *Teológica 2. Verdad de Dios*, Madrid, Encuentro, 1997, 114.

<sup>9</sup> J. Vanier, *La comunidad. Lugar del perdón y de la fiesta*, Madrid, PPC, 2000<sup>3</sup>, 287.

<sup>10</sup> Sv. Tomaž, *Teološka suma I*, q43, a5, ad2. »Sin je Beseda, vendar ne katera koli beseda, temveč tista, ki diha ljubezen: *Filius autem est verbum, non quaecumque, sed spirans amorem*«.

<sup>11</sup> Pavel VI., *Ecclesiam suam*, 39.

<sup>12</sup> Urs von Balthasar, *Communio kot program*, v: *Communio*. Kristjanova obzorja 25 in 26 (1991) 237-244 in 321-328, tu 328.

HANS MAIER

## Vojna in mir danes

Pojem vojne, nekdanj ostro začrtan, postaja v sedanjosti nejasen. To je povezano s spremembami v zunanjem pojavu vojne. Danes doživljamo znano »neorganiziranost« vojne – potem ko so si prejšnja stoletja prizadevala predvsem za njeno »vzdrževanje« (in to obenem pomeni: za njeno pojmovno razmejitev). Vojna se medtem ne razlikuje od miru v nekdanji nedvoumnosti. V razpršenih oblikah vdira v normalnost, v vsakdanjik. Na mnogih mestih se zabrisujejo meje med vojno in civilnim življenjem; razvijajo se hibridne oblike pol-miru ali pol-vojne in utrjujejo svoj položaj. Povedano zelo na kratko: vojna danes zdaleč ni več samo tradicionalna *vojna med državami*. Na številnih krajih si je slekla uniformo, je na tem, da se loči od lika vojaka. Tudi klasični obrazci, ki so bili nekdanj značilni za njen začetek in njen konec, so v današnjem svetu izgubili svojo moč. Komajda je še kje vojna napoved – a tudi premirja so skoraj povsem izginila (v glavnem po državljskih vojnah!).

Kar doživljamo v tem času, se je že dolgo pripravljalo. To želim orisati v dveh odstavkih, ki obravnavata vzdrževanje vojne (I) in neorganiziranost vojne (II). Zatem želim vprašati, kaj izginja z vzdrževano vojno in je deloma že izginilo – in kaj po izginotju starih struktur na novo prihaja na svetlo (III).

---

*Hans Maier, roj. 1931, je upokojeni profesor za politologijo na Münchenski univerzi, nekdanj bavarski minister za pouk in kult ter od leta 1988 do 1999 nosilec Guardinijeve stolice v Münchnu. Je ustanovni član in soizdajatelj te revije Communio. – Članek »Krieg und Frieden heute« v: IKaZ Communio 47 (2018) 154–164 je prevedla s. Vesna Jelen ŠS.*

## I

Zgodovina v svojem teku nikakor ni prekomeren izpad nasilja, kakor menijo pesimisti. Vedno znova je bila tudi polna prizadevanj za ustvarjanje trajnih mednarodnih ureditev. Kant, ki glede človeka sploh ni bil optimist, je zato mogel v svojem spisu »Gemeinspruch« upravičeno ugotoviti, da je v človeški naravi »še vedno živo spoštovanje pravičnosti in dolžnosti«. To je osnova za poboljšanje – čeprav je po drugi strani tudi vedel, da človeška narava ni »nikjer manj ljubezniva kakor v razmerju celotnih ljudstev drugega proti drugemu«.<sup>1</sup>

Dejansko je v zgodovini človeštva premirje vojni nasproti, obramba nasproti agresiji, omejevanje nasilja nasproti nasilju, postava nasproti kaosu. Neurejeno nasilje so v teku časa vedno znova ogradili, vpoklicali v kolektivne varnosti, spremenili v oblike, podobne pogodbenim. Moderna država je odrinila avtogene nosilce nasilja in nasproti institucijam samopomoči – pesti in spopadu, krvnemu maščevanju, plenjenju itd. – pritegnila sodišče in policijo; monopolizirala je izvajanje legitimnega fizičnega nasilja pri sebi in svojih organih in tako je nastal danes samoumeven *notranji državni prostor miru*.

Posebej v Evropi je ljudstvom od 11. do 18. stoletja v verigi vedno znova zastavljenih prizadevanjih uspevalo, da so iz zasebnega območja in območja znotraj države postopoma pregnali nasilje in samopomoč. Ta dosledna pomiritev znotraj države je pomemben, da, enkrat dosežek krščansko-evropske skupine držav. Seveda pa ni uspel izgon nasilja z *meddržavnega* območja. Tukaj so prizadevanja obstala pri omejevanju vojne na vojno držav in pri humanizaciji (ali vsaj urejevanju) vojskovanja – če povsem odmislimo tisto nasilje, ki so ga slej ko prej izvajali nasproti zunajevropskemu, nekrščanskemu svetu.

Wolfgang Reinhard je v svoji »Zgodovini državnega nasilja« prikazal, kako je z nastankom modernih držav šlo z roko v roki vzpostavljanje neke specifične »kulture nasilja«. Razvoj je vodil od iregularnega nasilja k državnemu nasilju, od nasilja posameznikov

in skupin k vojni knezov in kraljev in končno k vojni držav.<sup>2</sup> Enak razvoj se je odigral v notranjosti. Tukaj so akcije in interakcije v majhnih družbenih krogih postopoma prehajale v večje in trdnejše oblike »dobre politike«, ki je zavestno normirala življenje ljudi – ureditve skupnosti, ki je sčasoma obsegala in države preoblikovala v njihovi notranjosti.<sup>3</sup>

Vidimo, da so vseskozi obstajale realne možnosti za kultiviranje nasilja – za njegovo postopno preobrazbo v državno, uradno nasilje. Nasproti prostemu nasilju v obdobju pesti in spopada je bilo to nedvomno napredek. V 19. stoletju se je sprva zdelo, da se pot postopnega slabenja nasilja nadaljuje tudi *med državami*. Gotovo so obstajali mednarodni spori tudi v tem času – toda niso dosegali trajanja in ostrine poznejših svetovnih vojn. Tudi znotraj držav ni bilo, razen izjem, zgoščevanja nasilja, podobnega tistemu v času verskih vojn – ali tistih s sekularnim odmevom v času francoske revolucije. Stoletje po letu 1815 se je zdelo, da bo postalo čas kongresov in konvencij, mednarodne diplomacije in mednarodnega prava – in ob napredovanju pravne države znotraj je imela večina sodobnikov tiranske režime, diktature in samodržstva za nekaj, kar je bilo v Evropi dokončno premagano in kvečjemu obstaja le še v »eksotičnih deželah«.

## II

Kako je potem mogoče, da je ravno »dolgo 19. stoletje« (od leta 1789 do 1914) nakopičilo nove potenciale nasilja? Zakaj na koncu upanje zbujujočega razvoja ni prevladala svetovna ureditev miru, ampak novo »obdobje nasilja«? In zakaj je vrnitev v barbarstvo izhajala prav iz Evrope, takrat najmodernejše, najbolj napredne celine?

Povsem začasno in s tezami želim ponazoriti nastanek in zgoščitev potencialov nasilja v 19. stoletju ob treh pojavih:

a) ob tehnično-industrijski revoluciji in njenem vplivu na vojaško tehniko in vojskovanje;

b) ob vpoklicu rastočega števila ljudi v vojne v procesu širjenja demokratičnih struktur in načinov ravnanja;

c) ob spreminjanju oblike vojne, ki so ji v tem razvoju zrasle nove energije – od »levée en masse« (dviga množic) revolucionarnih vojn do oblik »popolne mobilizacije« v 20. stoletju.

a) Predvsem tehnika je v 19. stoletju razvila potenciale nasilja nove vrste. V tem času se loči od svojih empiričnih izvirov, od naključnega odkrivanja, preizkušanja, odkrivanja ter razvija poteze sistematičnega preračunavanja. Postane eksaktna veda na podlagi naravnih zakonov in poraja oblike od ročnega dela vse bolj neodvisne serijske proizvodnje.<sup>4</sup> Osvajanje in obvladovanje naravnih sil – vode, premoga, železa – stopnjuje človeške sile v neslutene razsežnosti. Meje prostora in časa se zabrisujejo: svet postaja majhen, človek naj postane toliko večji.

Industrijska revolucija požene v revolucijo tudi vojaško tehniko. Utemelji in uveljavi gospostvo strojev in avtomatov v vojskovanju. Na mesto orožja, odvisnega od telesa, s katerim »zgolj korakajo«, v vedno večji meri stopajo artefakti. Posledice nasilja se vedno bolj oddaljujejo od vzrokov, ki so jih sprožili. Vojna izgublja svojo prvotno podobnost z dvobojem – postaja anonimna, tehnična vojna. Če potegnemo črto čez dvesto let, od lika artilerista Napoleona do raket, pohodnih letal, dronov v začetku 21. stoletja, vidimo gibanje rastočega razosebljanja vojne, pri obenem neomejenem odpiranju vseh bojišč na kopnem in na vodi, v zraku, da, v vesolju – in pri rastočem izčrpavanju vseh področij umikanja, varovanja in prizanašanja. Na koncu je scenarij atomske vojne, v kateri se razpustijo tradicionalne »fronte« in se uničenje in samouničenje vedno bolj približujeta drugo drugemu, dokler slednjič ne postaneta nerazločljiva.

Vojne zapuščajo zanje določeno »vojno prizorišče«, raztezajo se v prostor in čas, posrkajo vase gospodarstvo, komunikacijo in vsakdanje življenje, postanejo obsežne in »totalne«. Uničevalne sile se osamosvajajo, se osvobajajo od ravnovesja računanja med funkcionalnim in sorazmernim. Že v 19. stoletju, z Napoleonovimi vojnami in protivojnami, ki so jim sledile, je vojna postala celinska

trgovinska, gospodarska, propagandna in ljudska vojna. Tradicionalno razločevanje med fronto in domovino, vojaki in civilnim prebivalstvom se je skrhalo. Utopija avtarkičnega vojskovanja (s poklicnimi bojevniki, krmo, poljskimi bolnišnicami) se razblinja. Revolucionarna ljudska vojna živi od dežele in od oboroženih množic, v katerih postanejo uniformirani in četniki od časa do časa nerazločljivi. Tudi tukaj dejstva prehitevajo – bržkone tudi v 18. stoletju na voljo le v teoriji! – tip kabinetne vojne, v kateri kralj »tolče bataljone«, državljan daleč stran pa tega niti ne opazi.

b) Tukaj se v 19. stoletju pridruži »demokratizacija« vojne. Splošna vojaška obveznost kot »zakoniti otrok demokracije« (Theodor Heuss) vzame tradicionalnemu »miles perpetuus« (večni vojak), ki ga je ustvaril absolutizem, njegov »vladni« status, napravi vojske za nekaj novega – »oboroženo ljudstvo«. V modernih revolucijah ljudstvo zavzame državo; zato mora nasprotno proti sebi priznavati tudi državo; za napade, zmage, vojne grozote, poraze postane zdaj soodgovorno. Tukaj začne veljati teženje k razveljavitvi meja, k totalizaciji, k ukinitvi zasebne svobode in prostorov miru, k širjenju vojskovanja onkraj omejene vojne, pri čemer je všteto angažiranje.

John Keegan<sup>5</sup> je opozoril na to, da so vojske vseh držav pred uvedbo splošne vojaške obveznosti obsegale le majhen del prebivalstva. Zato je bila vest o smrti družinskega člana v bitki do 19. stoletja relativno redka družinska tragedija. V 19. stoletju pa so številke vendarle vidno narasle. V ameriški secesijski vojni umre 750.000 ljudi, od tega 620.000 vojakov in s tem slaba 2,5 odstotka prebivalstva.<sup>6</sup> Kvanten skok signalizirajo številke prve svetovne vojne. Francija je od okoli 40 milijonov prebivalcev izgubila 1.700.000 mladih moških; Italija od okoli 36 milijonov 600.000; britanski imperij 1.000.000 od 50 milijonov, Nemčija več kot dva milijona ob 70 milijonih prebivalcev. /Število padlih Slovencev v prvi svetovni vojni po doslej znanih podatkih je bilo od 36.000 do 40.000 vojakov. – Prof. Silvester Gaberšček/.

V obeh svetovnih vojnah so trčile demokratizirane vojske, v katerih so zastopani vsi sloji družbe. Bolezni – nekdanj vzrok za večino

smrti v vojni – so premagane. Zdravi, dobro hranjeni naborniki, sestavljajo jedro ogromnih vojnih čet. Ustrezno velike so izgube.

c) Potenciali nasilja moderne države se najvidneje in najbolj poudarjeno pokažejo v novi obliki vojne. 20. stoletje postane enkratno obdobje nasilja. Po vsem svetu se uničujoče sile stopnjujejo do dotlej komaj poznane intenzivnosti. V dveh svetovnih vojnah se dotedanja »konvencionalna« vojaška uporaba nasilja spremeni v tehnizirano množično uničevanje. To velja nasproti bojevnikom pa tudi nebojevnikom, ki so bili obširno zajeti v vojskovanje na kopnem in iz zraka predvsem v 2. svetovni vojni: Leningrad, Coventry, Dresden, Hirošima. Znotraj in zunaj vojn so v 20. stoletju postala cela ljudstva in etnične skupine žrtev pokolov, »etničnih čiščenj«, genocidov. In v ogromnih taboriščih totalitarnih režimov dosega razčlovečenje in animalizacija »političnih sovražnikov«, njihovo spreminjanje v »škodljivce«, ki se jih sme neovirano likvidirati, njihovo »uničevanje z delom«, njihovo industrijsko množično pobijanje grozljiv višek.

### III

S tem prihajam do odločilnega vprašanja: Kaj izginja z vzdrževano vojno? Kaj nastaja novega po njej?<sup>7</sup>

Preden bom skušal odgovoriti, želim opozoriti na temeljno dialektiko, ki je povezana z nastankom moderne države in njene pravne in mirovne ureditve.

Z moderno državo je – v primerjavi s preteklostjo – v svoji varnosti zaščiten *navznoter* veliko širši krog ljudi kot doslej. Obenem pa je *od zunaj* v državne vojne – možne svetovne vojne – zajetih v kolektivno smrtno grožnjo na milijone ljudi. Potrebno se je vprašati: Kateri naravni dogodki prejšnjih časov bi v kratkem razširili tako milijonsko smrt kakor neobzdržano nasilje modernega orožja v dveh svetovnih vojnah? Katero napadanje, kateri bojni pohod maščevanja in samopomoči bi terjal podobne stotine žrtev kakor obleganje



Verduna, Leningrada, Stalingrada, atomski bombi na Hirošimo in Nagasaki? In koliko ljudi po družinah in rodbinah bi se tako brezpogojno pokorilo zakonu maščevanja, kakor so se bojevniki in civilisti v modernih vojnah razvrstili po fronti in domači fronti, »ker je moralo tako biti« in ker se je zdelo, da ni druge možnosti?

Kolikor je znano, niso v obeh svetovnih vojnah nikjer, na nobeni vojni strani, matere demonstrirale za svoje sinove proti lastni državi, ki se je vojskovala – kakor se to v novejšem času dogaja vedno pogosteje, od Vietnama do Čečenije. Ko so se bretonski vojaki, obtoženi, da so zavrnilo izvršitev ukaza, v prvi svetovni vojni zagovarjali pred francoskimi vojnimi sodišči, niso, prihajajoč iz stare pokrajine, niti razumeli jezika svojih oficirjev, jezika narodne države; ko so se sicilski kmetje v podobnih okoliščinah dvignili, da vendar s kraljem sploh niso v sorodu, kako bi se torej mogli zanj vojskovati? – je bilo to le medel odmev iz nekega starejšega sveta, za katerega se zdi, da je z moderno državo minil. Celó v 20. stoletju, tako bogatem z mučenci, je ostal človek, ki je zavrnil služenje vojske zaradi ugovora vesti kakor avstrijski kmet Franz Jägerstätter, izjema med člani odporniškega gibanja iz krščanskega duha – in njegovo ravnanje ni le za časa njegovega življenja, ampak prav do danes naletelo na deljene odzive pri teologih in cerkvenih uradnih osebah.<sup>8</sup> Tako zelo je medtem postala vojna s svojimi razširitvami domnevno neizbežna »usoda«.

Vendar nazaj k vprašanju: Kaj izgineva? Kaj prihaja novega? Izginja, kakor že večkrat nakazano, *vojna med državami*. V poznem 20. stoletju države izgubljajo monopol nad vojskovanjem. Konkurrirajo jim avtogeni nedržavni nosilci nasilja, in jih z njihovega mesta popolnoma izrivajo. Bojišče je veliko, sega od ekspedicijskih čet Čangkajška in Maocetunga na Kitajskem 20. stoletja do zasebnih vojsk vojskovodij v Kongu, Sudanu, Somaliji danes do piratskih ladij po vsem svetu, oboroženih vojakov najemnikov mamilaških šefov v Mehiki, terorističnih komandosov in samomorilskih atentatorjev al-Kaide in Islamske države v 21. stoletju.

Z vojno držav izginja tudi, ali se vsaj zabrisuje razlika med bojevniki in nebojevniki, vojaki in civilisti, uniformiranimi in

partizani. Nasledniki vojakov ne nosijo več sivo olivne uniforme, so brez barvnega vzorca, neprepoznavni, bivajo kot »speči« med mirnimi državljani ali pa po Maovem načelu ribe v vodi lahkotno zdrknejo skozi luknje in odprta mesta civilizacije.

V izginjanju je slednjič vojna kot regularna institucija nasploh: ni več vojne napovedi, le še brezoblični izbruh nasilja. Komajda so še premirja, kvečjemu mirovni sporazumi ali napovedi končanja po vzorcu pogodbe dve in štiri.<sup>9</sup> Protislovno je do tega izida vodila prav prepoved vojne v paktu Briand-Kellog (1928) in v nürnberških procesih (1945–49). Le kdo bi se še hotel z uradno vojno napovedjo imenovati za potencialnega napadalca?

Slednjič opozorim še na zadnji vidik nevzdrževanja vojne: izginotje – ali oslabitev – zakonskega prava o vojnih ujetnikih. Težnja k temu si je utirala pot že v drugi svetovni vojni: spomnimo na množično umiranje od lakote ruskih vojnih ujetnikov v Nemčiji 1941/42 in na splošno odpravo roka za odpustitev nemških vojnih ujetnikov po letu 1945 v Franciji in Sovjetski zvezi. Da v številnih »razpuščenih vojnah« v našem času pogosto velja stavek »ujetnikov se ne dela!«, potrjuje le splošen razvoj proč od vojne držav. Ime Srebrenica, umor več kakor 8.000 mladih bosanskih moških leta 1995, je za to opustitev starega (prvega) koraka k pacifikaciji vojne, prizanašanju vojnim ujetnikom, težak simbol iz novejšega časa.<sup>10</sup> Vendar pa je to načelo s pomorom poljskih oficirjev v Katinu blizu Smolenska leta 1940 brutalno pokazal že Stalin leta 1940.<sup>11</sup>

Staro izginja. Kaj prihaja novega? Kakšne so videti nove vojne? Kateri novi obrisi se naznanjajo po sesutju fasad »vzdrževane vojne«?

Marsikaj na tem, kar se pojavlja na novo, razodeva arhaične poteze. Tako kaže vračanje talcev – pojav, ki ga danes opažamo po vsem svetu – nazaj na starejše, predmoderne oblike vojne. Arhaično deluje tudi to, da se v sporih v Afriki, Latinski Ameriki in vzhodni Aziji v nerednih enotah bojujejo ženske in otroci kot partizanke in otroci vojaki. Podobno smo doslej poznali le iz polmističnih amazonskih bitk starega veka in iz resničnih srednjeveških otroških križarskih vojn.

Arhaično in obenem moderno, izginjanju vojnih pravil ustrezajoče je dejstvo, da nove vojne veliko močnejše kakor poprej ne pomenijo nič drugega kakor *uničenje* nasprotnika. Če še pri Clausewitzu uničenje pomeni narediti nasprotnika nesposobnega za boj<sup>12</sup>, pa ima nevzdrževana vojna pred očmi fizično uničenje – pogosto pod odpravo vseh vmesnih območij ujetništva, statusa vojnega ujetnika, premirja in kapitulacije. Z roko v roki s tem »vse ali nič« gre mednarodni pojav samomorilskih atentatorjev, ki se zavestno odrekajo možnosti preživetja vojakov klasičnih vojn in ki v današnje stehnazirane, avtomatizirane vojne uvajajo novo neizračunljivo prvino – posebljen naboj. Kar je bilo v drugi svetovni vojni še na obrobju – mislimo na japonske kamikaze – je na tem, da se pomakne močnejše v središče prihodnjih vojn. Ostaja pa seveda nemajhna razlika: stari vojak je tvegaj svoje življenje, lahko je umrl ali bil ranjen ali si je rešil glavo. Moderni »mučenec« – tako sami sebe imenujejo predvsem po islamskih deželah – pa ne tvega ničesar, s smrtjo je sklenil zavezo – s smrtjo zase in za kolikor mogoče veliko drugih.

Akcije samomorilskih atentatorjev je mogoče – enkrat ne glede na svetovnonazorsko ozadje – seveda razlagati tudi kot upor, obupan upor proti tehnični določenosti, anonimnosti in oddaljenosti od človeka modernih vojn, v katerih se osebna odgovornost vedno bolj zmanjšuje in slednjič popolnoma izgine. Ko je v šestdesetih v ZDA nastala diskusija okrog pokola Mi Laia v Južnem Vietnamu<sup>13</sup>, so pretresali vprašanje, kakšen naj bi bil upravičeno napad, ki vsebuje množične poboje – po vojnem pravu – v dejanski vojni. Najbolj pogost odgovor se je glasil: »Nikakor ne od blizu, vedno kar najbolj od daleč, najbolje z odmetavanjem bomb ali raket!« Nasproti temu cinično delujočemu eskapizmu v tehnično-avtomatično so se lahko potem kot zagovorniki izgubljene osebnosti vojne nenadoma pojavili celo samomorilski atentatorji.<sup>14</sup>

Poti v nasilje: to je dolga, zapletena zgodba. Poti iz nasilja: tukaj velja enako, le da še v večji meri. Zgodovinsko vodi pot od nasilnega posameznika do države, od pesti in spopada do sodišča in policije. To je pot civilizacijskega večjega napredka – ob vsem

tveganju, ki ga lahko prinaša s seboj, če je država sama po sebi mogočna in v primeru, da je premogočna.

V sedanjem položaju se mi ne zdi dvomljivo, da se mora država krepiti – in se, če je treba, znova vzpostaviti, če se noče pred izzivom mednarodnega terorizma umakniti brez boja. Kajti prav uničene države, ki jim ni mogoče vladati, izvajajo magnetno moč na tiste, ki vlečejo niti mednarodnega terorizma. Država zmagata proti močnim silam psihične neposrednosti, v katerih je ukorenjena samopomoč, seveda le takrat, kadar utrdi pravico in zagotovi mir. Pravnodržavna odvrnitev nevarnosti in pogled na trajno mirovno ureditev, ki zraste iz pravičnosti, sta zato nepogrešljiva pri potrebnem boju – nerad rečem boju – proti terorizmu.

### Opombe

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), *Dela v dvanajstih zvezkih*, zv. 11, Frankfurt/M. 1977, 127.

<sup>2</sup> Wolfgang Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 1999.

<sup>3</sup> Hans Maier, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, München 42009.

<sup>4</sup> Najboljši pregled slej ko prej pri Franzu Schnablu, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, zv. 3 (*Erfahrungswissenschaften und Technik*), Freiburg 1950.

<sup>5</sup> John Keegan, *A History of Warfare*, London 1993.

<sup>6</sup> Jörn Leonhard, *Die Büchse der Pandora. Geschichte des Ersten Weltkriegs*, München 2014, 23.

<sup>7</sup> K sledečemu: Hans Maier, *Worauf Frieden beruht*, Freiburg 41981.

<sup>8</sup> Gordon C. Zahn – Franz Jägerstätter, *Märtyrer aus Gewissensgründen*, Innsbruck 1987; Erna Putz – Severin Renoldner – Franz Jägerstätter, *Christ und Märtyrer, mit handschriftlichen Originalzitatzen aus seinen Briefen und Aufzeichnungen*, Linz 2007; Andreas Maislinger, *Der Fall Franz Jägerstätter*, v: *Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes*, zbornik 1991.

<sup>9</sup> Sporazum dve in štiri, ki so ga Združene države, Velika Britanija in Francija leta 1991 sklenile z zvezno republiko Nemčijo in Nemško demokratično republiko, predstavlja »dokončni sporazum« (final settlement) glede Nemčije. Štiri države zmagovalke so v njem končale »svoje pravice in odgovornosti zastran Nemčije kot celote«. Beseda mir je v sporazumu le v preambuli (»... v zavesti, da njihova ljudstva od leta 1945 živijo med seboj v miru ...«). Dejansko pa pomeni dokument glede na učinek isto kakor mirovna pogodba.

<sup>10</sup> Matthias Funk, *Srebrenica. Chronologie eines Völkermords oder: Was geschah mit Mirnes Osmanovic?*, Hamburg 2015.

<sup>11</sup> Thomas Urban, *Katyn 1940. Geschichte eines Verbrechens*, München 2015.

<sup>12</sup> Werner Hahlweg (izd.), *Vom Kriege: Hinterlassenes Werk des Generals Carl von Clausewitz*, Bonn 1980, 192–195. Prim. Reinhard Stumpf (izd.), *Kriegstheorie und Kriegsgeschichte: Carl von Clausewitz – Helmuth von Moltke*, Frankfurt/M. 1993, 770, in Hans Maier, *Gewaltdeutungen im 19. Jahrhundert: Hegel, Goethe, Clausewitz, Nietzsche*, v: Hans Maier (izd.), *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen*, Frankfurt 2002, 54 sl.

<sup>13</sup> 16. marca 1968 je v vietnamski vojni ameriški specialni oddelek umoril več kot 500 neoboroženih civilistov v četrti My Lai vasi So'n My, imenovane My Lai 4 – nedvomno vojni zločin, ki je takoj sprožil burne razprave; prim. James S. Olson – Randy Roberts, *My Lai 4. A Brief History with Documents*, Boston 1998.

<sup>14</sup> Medtem se je izkazalo, da v boju proti terorizmu Islamske države ni mogoče zmagati s stopnjevanim »bombardiranjem«. Uspehov, ki jih je zdaj moč slutiti, niso dosegali (vsaj ne samo) z zračnimi napadi, ampak predvsem s kopenskimi enotami kurdskih pešmerg – torej z ljudmi in posamičnimi bojevniki.

Povzetek: *Razlike med vojno in mirom danes*. Danes v številnih primerih izginjajo meje med mirom in vojno. Obstajajo nove in hibridne oblike pol-vojne in pol-miru, čas vojnih napovedi in mirovnih sporazumov je očitno mimo. Članek razlaga razvoj od ograjene in nadzorovane vojne do novih oblik nestrukturirane/neorganizirane vojne in njenih izzivov.

*Ključne besede: zgodovina vojskovanja, hibridna vojna, mirovni sporazum, genocid, državljanska vojna, terorizem, samomorilsko bombardiranje*

STEPHAN BAIER

## Religija samo še v rezervatih?

Bojazen pred islamom pomaga veri sovražnemu laicizmu v Evropi pospeševati njegov stari najljubši načrt: izgon verskih simbolov, vrednot in istovetnostnih utemeljitev iz javnega prostora. Poraženci sekularizacije so kristjani, katerih bogočastje, duhovnost in vrednote še vedno živijo v stari Evropi – kljub vsem poganskim ideologijam.

Intelektualni, ekonomski in politični odločevalci na Zahodu so bili pred nekaj desetletji neomajno prepričani, da religija politično ni več pomembna. Še več: v Evropi so napredek gladko istovetili s sekularizacijo, vernost pa, nasprotno, z zaostalostjo. Svetovna politika očitno ni več potrebovala verskega znanja, kajti sekularizirani Zahod se je soočal z ateističnim Vzhodom. Mislili so, da se bo preostali svet z razvojem in napredkom vedno bolj približeval enemu ali drugemu brezverskemu sistemu. Ustrezno velik je bil šok, ko je šiitska revolucija z Ajatolom Homeinijem leta 1979 pometla zahodno naravnane tirana Reza šaha Pahlvacija v Iranu. Ustrezno velik je bil šok na Vzhodu, ko je revolucija rožnega venca poljske Solidarnosti od leta 1980 omajala temelje komunističnega sveta.

Danes s prostim očesom vidimo, da je bila evropska teza o sekularizaciji že od samih začetkov napačen sklep za prihodnost.

---

*Dipl. teolog Stephan Baier, roj. leta 1965 v kraju Rodin na Bavarskem, je študiral katoliško teologijo v Regensburgu, Rimu in Münchnu. Kot tiskovni predstavnik je deloval v škofiji Augsburg (1991–1994). Bil je tiskovni predstavnik Ottona von Habsburga in parlamentarni asistent pri Evropskem parlamentu v Strasbourgu (1994–1999). Od leta 1999 je dopisnik katoliškega časopisa Die Tagespost za Avstrijo, Južno Evropo in evropsko politiko. Njegova najnovejša knjiga „Die Seele Europas. Von Sinn und Sendung des Abendlands« je izšla leta 2017 pri založbi FE-Medienverlag. Slovenski prevod enega poglavja iz te knjige „Duša Evrope. Pomen in poslanstvo Zahoda« je s prijaznim avtorjevim dovoljenjem prevedel Anton Štrukelj.*

Evropa je – tudi kot sad svoje krščanske dediščine – edina zares sekularizirana celina. Preostali svet diha nadvse religiozno. Moč religije je neoslabljena – prav tako pa tudi instrumentaliziranje religije s silo. Kitajska, Indija, Rusija in še zlasti islamski svet so se poslovlili od zahodnih idealov napredka in evropskih vzorcev sekularizacije. V Indiji je Modi vrgel čez krov sekularnost Gandijevega sistema in stavi na nasilno hinduizacijo. Na Kitajskem Xi Jinping vodi politiko »sinizacije« petih državno priznanih religij, v Rusiji se Putin poslužuje pravoslavja v tradiciji cesarjev, v Turičiji pa »sultan« Erdogan deluje kakor kalif – in v arabskem svetu divja tridesetletna vojna za tolmačenje „»ravega islama«.

Danes svetovne politike ni več mogoče razumeti brez globokega poznavanja religij (in njihove zlorabe). Podobno nebogljenost se versko nemuzikalični politični razred za Zahodu odziva na mrzlične pritiske v islamu. S terorjem, vojno in nasiljem je islam – bolj kot pojav kakor religija – danes postal dejavnik strahu številka ena v Evropi. V nekaterih deželah se vladajoče in opozicijske stranke trenutno ukvarjajo z islamom, kako bi mogli v sekularizirani Evropi udomaćiti islam, ki je postal viden in boleče občuten. Ker se naši politiki po eni strani bojijo islama in njegove eksplozivne moči, po drugi strani pa bi se naravnost panično radi izognili vsakemu videzu diskriminiranja in zapostavljanja, se politični razred – in z njim precejšen del javnosti – zdaj loteva vsake oblike religioznosti.

Zrcalno nasprotje od islamskih diktatur kakor Savdska Arabija ali Iran zdaj pol Evrope razpravlja o tem, koliko blaga smejo žene nositi: burkini na plaži, ruto v službi, burko na cesti – kar je mnogim v spotiko. Ali to že legitimira državno predpisani red oblačenja? Iz skrbi, da bi bili obdolženi islamofobije, ustvarjalni laicisti vzamejo na muho celotno religijo: muslimanske učenke bi – upravičeno – radi obvarovali pred salfističnim pritiskom uniformiranosti, prepovedujejo pa verske simbole za učitelje, kakor da bi bil zlat križec na vratu učiteljice isto kot ruta. Če je bil doslej ženski nakit s krščansko vsebino v sekularnih očeh zgolj modni dodatek, se že nekaj let kopičijo pritiski proti ženam z religioznimi simboli na delovnem mestu. Laicistične ideologije hočejo religione

simbole povsem izganti iz javnosti – tudi križe iz šol, sodišč in z gorskih vrhov.

Radi bi – spet upravičeno – preprečili, da bi bili muslimani v Evropi na povodcu turškega verskega urada Diyaneta ali savdskih ustanov. Vsesplošno pa prepovedujejo financiranje verskih organizacij in priznanih verskih skupnosti iz tujine, čeprav krščanske cerkve v skoraj vseh iskamskih deželah ne bi mogle preživeti brez pomoči Svetega Sedeža ali mednarodnih katoliških dobrodelnih ustanov. Kaj se bo zgodilo z zadnjimi kristjani, ki so še ostali v Turčiji, če bo Erdogan v svojem kraljestvu vpeljal podobne novosti, kakršen je avstrijski zakon o islamu, za Cerkev, ki same iz sebe ne morejo živeti?

Radi bi – prav tako z dobrim razlogom – vedeli, kaj pridigajo in ščuvajo v zadnjem dvorišču mošej po Evropi, zaradi česar so vedno glasnejše zahteve, da bi z zakonskimi ukrepi izsilili pridige v deželnem jeziku. Takšni zakoni pa ne bi zadeli samo salafističnih pridigarjev arabske materinščine ali državne imame iz Turčije, ampak tudi vitalne hrvaške, poljske in italijanske cerkvene skupnosti, ki bogatijo cerkveno življenje v skoraj vseh nemških in avstrijskih velikih mestih. Samo na Dunaju so ob nedeljah svete maše v petindvajsetih jezikih, med njimi v Farsi in po zaslugi kaldejskih, maronitskih in melkitskih katoličanov v arabščini. Pred iracionalnostjo sedanje debate o islamu nikomur ne bi prišlo na misel, da bi pridige v španščini in italijanščini v Münchnu ali Kölnu mogle služiti izgradnji vzporednih družb in bi mogle oteževati integracijo tuje govorečih ljudi. Nesporno spada priučitev jezika k uspeli integraciji. Toda če hočejo politiki zakonsko določiti rabo jezika v odmorih na šolskem dvorišču ali na delovnem mestu, ne ovirajo nastajanja vzporednih družb, ampak jih samo potiskajo v podzemlje.

Iz bojazni pred tujostjo islama izsliti evropski državni islam, je državnopravno vprašljivo in družbenopolitično tvegano početje. Iz bojazni pred očitkom islamofobije in diskriminiranja hkrati vse verske skupnosti vzeti na kratek povodec države bi bilo konec verske svobode – in s tem pravne države. To morda pride prav



tistim militantnim laicistom, ki v verovanju v Boga vidijo tisto razstrelivo, ki bi utegnilo spodkopati njihov moderni babilonski stolp, ker imajo že zdavnaj svoj kanon vrednot, dogem in zapovedi. To bi bilo seveda konec tega, kar razumemo kot Evropo. Brez družbene slišnosti in javne vidnosti vere v Boga, brez cerkvenih praznikov v teku leta, brez cerkva, sinagog in mošej si namreč ni mogoče zamišljati evropske identitete.

KATOLIKOS ARAM I.

## Pogovor z Bogom iz globine srca Cerkveni učitelj sv. Gregor iz Nareka v Armeniji

V armenski zgodovini 10. stoletje na splošno velja za začetek »srebrnega obdobja«. To obdobje je zaznamovalo cvetoče meniško življenje, ustanavljanje novih samostanov, nastanek pomembnih leposlovnih del, tesnejše sodelovanje s teološkimi in filozofskimi šolami tistega časa in pospeševanje umetnosti. Vse težave in bistvena vprašanja tega zgodovinskega obdobja se na različne načine zrcalijo v življenju in mišljenju Gregorja iz Nareka (armensko: Krikor Narekatsi), velikega krščanskega mistika.

O njegovem življenju ni veliko podatkov. Bil je rojen leta 950 in 977 posvečen v meniha. Kmalu je bil imenovan za »učitelja patristike«. To mesto je bilo pridržano zelo izobraženim menihom. Gregor je osvojil sholastične svobodne umetnosti, znane kot trivium in kvadrivium. Bil je zelo razgledan v filozofiji in duhovnosti.

Gregorja so že za življenja imeli za svetnika. Ustvaril je delo, ki po pravici velja za popoln vrhunec armenske duhovnosti in za mojstrovino duhovnosti sploh. Knjiga je znana pod raznimi imeni. V ljudski govorici ji rečejo kar »Narek«. Enačenje avtorja in spisa je tako močno, da je težko razlikovati med njim in *Narekom*. To označuje nenehno Gregorjevo prizadevanje za občestvo z Bogom.

---

*Katolikos Armenske apostolske Cerkve, Aram I. iz Cilicije, roj. 1947 v Beirutu, je imel to predstavitev sv. Gregorja iz Nareka v Vatikanu 5. aprila 2018. Tedaj je papež Frančišek v Vatikanu odkril dva metra visok kip armenskega svetnika Gregorja. Papež Frančišek je sv. meniha in mistika Gregorja iz Nareka leta 2015 razglasil za cerkvenega učitelja. – Predavanje Gespräch mit Gott aus der Tiefe des Herzens, v: L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache, 13. April 2018, Nr. 15, str. 16, je prevedel Anton Štrukelj.*

Delo je zbirka 95 nagovorov, ki so porazdeljeni v 336 oddelkov. Delo ni molitev k Bogu, ampak »pogovor z Bogom iz globine srca«.

Dvogovor med Bogom in človekom zastavlja dve osrednji vprašanji: Kdo je človek? Kaj je njegova poklicanost na svetu? *Narek* obravnava ta vprašanja z raznih zornih kotov in v različnih povezavah, a vedno v dialoškem pogovoru z Bogom. Avtor je pred Bogom in predstavlja vse človeštvo. Ko išče Boga, išče svojo istovetnost in poklicanost. Sebe dojema edino v Bogu. Brez Boga je on sam »brez pomena in cilja«. Svoje bitje, bivanje in poslanstvo razume samo v Bogu in z njim.

Gregor je velik mistik, izreden teolog in humanističen pesnik. Ti trije vidiki njegove osebnosti in njegovega mišljenja so tesno povezani. V svoji mistiki ne zataji, ampak uresniči samega sebe. V svoji mistiki znova odkrije in doseže Božjo podobo v človeku. Njegova mistika je bivanjska, ker izhaja iz živete duhovnosti. Ni beg iz sveta, marveč zavzemanje v svetu krivičnosti in trpljenja z jasnim namenom, da spremeni svet in stvarstvo – in sicer z Božjo milostjo po Jezusu Kristusu in v moči Svetega Duha.

Gregorjeva teologija je bolj duhovna kakor razumska, bolj bivanjska kakor metafizična, bolj dialoška kakor normativna. Gregor prevaja teologijo iz njenih doktrinalnih omejitev in iz nje-nega presežnega območja ter jo razvija v okviru živega pogovora z Bogom in njegovim stvarstvom. Delo tega buditelja armenskega preporoda ne sledi klasični obliki hvalnic, ampak je čista poezija, katere se je dotaknila Božja milost. V njegovih pesnitvah so navzoče skrivnosti in lepote narave.

Gregorjeva teologija je dialoška in dialektična. Zrenje Absolutnega izhaja iz višine in prebuja človekov odgovor. Za avtorja je ateizem bivanjsko nemogoč. Bog je izvir, središče in cilj človekovega življenja. Posledica izvirnega greha prvega človeka je prelom v odnosu med človekom in Bogom. Vendar ne gre za ontološko dihotomijo; ta je začasna, ker je razlog človekov greh. Cilj odrešenjskega dogajanja, ki ga podpirata Božja ljubezen in milost, sta sprava in zedinjenje z Bogom. Pojem zedinjenja z Bogom pri Gregorju ustreza pravoslavnemu pojmu »theosis« (pobožanstve-

nje), ki je zelo naglašen v vzhodni mistiki. »Theosis« je sprejem v Božjo naravo brez zlitja ali pomešanja. Pobožanstvenje se doseže edino s posegom božje milosti in človekovim poslušnim odgovorom. »Theosis« ni osebna, saj dogajanje obsega celotno stvarstvo. Cilj Gregorjeve mistike ni odkritje Neskončnega, ampak ponovno odkritje samega sebe v Neskončnem in po njem. Obsega tudi globoko zavest odrešujoče Božje navzočnosti v človeštvu in celotnem stvarstvu v moči Svetega Duha.

Gregorjevo mišljenje zaznamujeta ustvarjalna domišljija in bogata alegorija. Njegova moč domišljije je tako velika in globoka, da more presegati meje stvarnega in vidnega ter skuša prodreti celo v božjo skrivnost. Prežarjeni pogovor z Bogom presega logiko in razum. Gregorjeva besedila moramo večkrat prebirati, da bi spoznali glavne poteze njegovega mišljenja in njegov pomen. Kajti vsak stavek ali celo vsaka beseda *Nareka* odpira bralcu novo razsežnost ali novo obzorje. Pisec zelo pogosto navaja prisposode in svetopisemska besedila; njegov način izražanja je slikovit, poln nasprotij in protislovij.

Izhodišče odnosa med Bogom in človeštvom je za Gregorja molitev –mogočno zdravilo za telo in dušo. Gregor se obrača na Boga kot resničnega Zdravnika: *Narek* vsebuje številne prošnje: »Ozdravi me, Zdravnik!«

V bogoslužje armenske Cerkve je bilo vključenih zelo veliko molitev iz *Nareka*. Verniki pogosto bolnikom pod vzglavnik polagajo *Narek*, ker mu pripisujejo zdravilno moč. *Narek* je zaupno prizadevanje, da smo pred Bogom v imenu vsega človeštva, da bi se z njim pogovarjali, protestirali zoper krivičnost in trpljenje, potožili nad nečloveškostjo ljudi in se soočali s stvarnostjo greha. Je tudi neutrudno iskanje novega človeštva in pristnega človeškega bivanja, ki ga prenavlja Božja milost. Gregor spominja vse teologe, da teologija ni razprava o Bogu, ampak je zlasti razumsko podprto prizadevanje vere, da bi govorili z Bogom. Ukvarjanje s teologijo zajema prizadevanje za živi odnos z Bogom in njegovim stvarstvom. *Narek* za mnoge Armence ni brez razloga zvesti spremljevalec. Armensko ljudstvo ga ima za »drugo Sveto pismo«.

Po izročilu je Gregor umrl leta 1003 in bil pokopan v samostanu v Nareku. Ko so bili Armenci tiste pokrajine leta 1021 prisiljeni, da skupaj s svojim kraljem Senekerimom zapustijo svojo domovino, so vzeli s seboj nekaj svetnikovih relikvij in jih prinesli v samostan v Arak. Danes teh dveh samostanov ni več. A sveti Gregor iz Nareka še naprej živi v srcu vsakega Armenca s svojim »večnim spomenikom«. Ta sveti menih ostaja naš večni sodobnik s svojim dialogom, s svojim iskanjem smisla in zveličanja, s svojim prizadevanjem za osvoboditev in spremembo.

KARDINAL ROBERT SARAH

## Homilija v Chartresu

Dovolite, da se najprej lepo zahvalim njegovi ekscelenci msgr. Philippu Christoryju, škofu v Chartresu, za njegov bratski sprejem v tej čudoviti katedrali. Dragi romarji v Chartres!

»Luč je prišla na svet,« nam Jezus pravi danes v evangeliju, »in ljudje so bolj ljubili temo« (Jn 3,19).

Dragi romarji, ali ste sprejeli edino luč, ki ne vara: Božjo luč? Tri dni ste hodili, molili, peli, trpeli na soncu in v dežju, ali ste sprejeli luč v svoja srca? Ali ste se resnično odpovedali temi? Ali ste izbrali hojo za Jezusom, ki je Luč sveta? Dragi prijatelji, dovolite mi, da vam postavim to radikalno vprašanje, kajti če Bog ni naša luč, vse ostalo postane nekoristno. Brez Boga je vse tema!

Bog je prišel do nas, postal je človek. Razodel nam je edino resnico, ki rešuje; umrl je, da bi nas odkupil od greha in nam dal Svetega Duha na binkošti, podaril nam je luč vere ... a imamo rajši temo!

Poglejmo okoli sebe! Zahodna družba se je odločila, da se uredi brez Boga. Pa jo sedaj vidimo predano bleščočim in varljivim lučem družbe potrošništva, dobička za vsako ceno in podivjanega individualizma.

Svet brez Boga je svet teme, laži in sebičnosti!

Zahodna družba je brez Božje luči postala kakor pijana ladja sredi noči! Nima več zadosti ljubezni, da bi sprejemala otroke,

---

*Kardinal Robert Sarah je prefekt Kongregacije za bogoslužje in disciplino zakramentov v Rimu. Na praznik Marije, Matere Cerkve, 21. maja 2018 je v znameniti katedrali v Chartresu na Francoskem vodil slovesnost ob tridnevnem peš romanju mladih. - Homélie de la Messe du Lundi de Pentecôte. Pèlerinage de Notre-Dame de Chrétienté 2018. Cathédrale Notre-Dame de Chartres, Lundi 21 mai 2018. -Prevedel Janez Ferkolj.*

jih zavarovala v naročju njihove matere, jih ubranila pred napadi pornografije.

Zahodna družba v pomanjkanju Božje luči ne zna več spoštovati svojih ostarelih, spremljati bolnikov do smrti, napraviti prostora za najbolj uboge in najšibkejše. Prepuščena je temi strahu, žalosti in osamljenosti. Podarja lahko samo še praznoto in nič. Dopušča, da se množijo najbolj nore ideologije.

Zahodna družba brez Boga utegne postati zibelka še bolj strupenega in uničevalnega etičnega in moralnega terorizma, kakor je terorizem islamistov. Spomnite se, da nam je Jezus rekel: »Ne bojte se tistih, ki umorijo telo, duše pa ne morejo umoriti. Bojte se rajši tistega, ki more dušo in telo pogubiti v peklenki dolini!« (Mt 10,28).

Dragi prijatelji, oprostite mi ta opis. Toda potrebno je biti jasen in stvaren. Tako vam govorim zato, ker v svojem duhovniškem in pastirskem srcu doživljam trpljenje zaradi toliko zbeganih, izgubljenih, žalostnih, zaskrbljenih in osamljenih duš! Kdo jih bo vodil k luči? Kdo jim bo pokazal pot resnice, edino pravo pot svobode, ki je pot križa?

Ali jih bomo prepustili zablodi, brezupnemu nihilizmu ali nasilnemu islamizmu, ne da bi kaj storili? Kričati moramo svetu, da ima naše upanje ime: Jezus Kristus, edini Odrešenik sveta in človeštva! Ne moremo več molčati!

Dragi francoski romarji, pogledjte to katedralo! Vaši predniki so jo zgradili, da bi oznanili svojo vero! Vse v njeni arhitekturi, kipi in vitraji, oznanja veselje, da jih je Bog odrešil in jih ljubi. Vaši predniki niso bili popolni, niso bili brez grehov. Toda hoteli so in pustiti, da svetloba vere razsvetljuje njihovo temo!

Prebudi se danes tudi ti, francoski narod! Izberi luč! Odpovej se temi!

Kako naj to storimo? Evangelij nam odgovarja: »Kdor se ravna po resnici, pride k luči« (Jn 3,21). Pustimo, da luč Svetega Duha resnično razsvetli naše življenje, preprosto in vse do najbolj skritih globin našega bivanja. Ravnati po resnici pomeni najprej postaviti Boga v središče svojega življenja, kakor je križ v središču te katedrale.

Bratje moji, odločimo se, da se bomo vsak dan obračali k Njemu! Zavzemimo se v tem trenutku, da bomo vsak dan ohranili nekaj minut tihote, da bi se obrnili k Bogu ter mu rekli: »*Gospod, kraljaj v meni! Podarjam ti svoje življenje!*«

Dragi romarji, ni luči brez tihote. Tema se hrani z neprestanim hrupom tega sveta, ki nam onemogoča, da bi se obrnili k Bogu. Za primer si vzemimo današnje bogoslužje svete maše. Vodi nas k češčenju, k sinovskemu in ljubečemu strahu pred Božjim veličanstvom. Vrhunec doseže pri posvetitvi darov, ko smo vsi skupaj obrnjeni k oltarju, s pogledom usmerjenim proti hostiji, h križu in smo povezani v tihoti sredi zbranosti in češčenja.

Dragi bratje, ljubimo bogoslužje, ki nam daje okušati tiho in presegajočo navzočnost Boga ter nas obrača h Gospodu.

Dragi bratje duhovniki, posebej bi se rad obrnil na vas. Sveta mašna daritev je prostor, kjer boste našli luč za svoje služenje. Svet, v katerem živimo, nas neprenehoma kliče. Neprestano smo v gibanju, ne da bi poskrbeli za postanek ter si vzeli čas za umik na odmaknjen kraj za malo oddiha, v samoto in tihoto, v Gospodovo spremstvo. Zelo nevarno bi bilo, če bi se imeli za »socialne delavce«. Svetu ne bi več prinašali Božje luči, ampak svojo lastno luč, ki je ljudje ne pričakujejo. Svet pričakuje od duhovnika, da prinaša Boga in Luč njegove besede, oznanjene brez dvoumja ali poneverbe.

K Bogu se moramo znati obračati v zbranem bogoslužnem obhajanju, zapolnjenem s spoštovanjem in tihoto ter zaznamovanem s svetostjo. Pri liturgiji si ničesar ne izmišljajmo. Vse sprejemajmo od Boga in Cerkve. Pri liturgiji ne iščimo spektakla ali uspešnosti. Liturgija nas uči: Biti duhovnik ne pomeni, da veliko delamo. Biti duhovnik pomeni, da smo na križu z Gospodom!

Liturgija je prostor, kjer človek srečuje Boga iz oči v oči. Bogoslužje je najbolj vzvišen trenutek, ko nas Bog uči, »*naj bomo skladni s podobo njegovega Sina, da bi bil ta prvorojenec med mnogimi brati*« (Rm 8,29). Liturgija ne sme biti priložnost za razkol, boj ali prerekanje.

V redni kakor izredni obliki rimskega obreda je bistveno, da se obračamo h križu, h Kristusu, našemu Vzходу. On je naše Vse,



naše edino Obzorje! Bodisi v redni bodisi v izredni obliki bi morali kakor danes znati vedno maševati tako kot uči drugi vatikanski koncil: s plemenito preprostostjo, brez nepotrebnih dodatkov, brez izumetničenosti in teatralnosti, vendar pa z občutkom za sveto, najprej v skrbi za Božjo slavo in z resničnim duhom sinovske pripadnosti Cerkvi za danes in na veke!

Dragi bratje duhovniki, stalno ohranjajte tole gotovost: biti s Kristusom na križu, to duhovniška neporočenost oznanja svetu! Nekateri so ponovno zagnali načrt, da bi neporočenost odtrgali od duhovništva in podeljevali zakrament svetega reda poročenim možem (*virī probati*). Pravijo, da »iz pastoralnih razlogov ali potreb«. Takšne načrt bo imel resnično hude posledice v dokončni prekinitvi z apostolskim izročilom. Izdelali bomo duhovništvo po človeški meri, ne bomo pa nadaljevali, podaljševali Kristusovega duhovništva v pokorščini, uboštvu in čistosti. Duhovnik ni samo »*alter Christus*«, ampak je resnično »*ipse Christus*«, je Kristus sam! Zato bo duhovnik v hoji za Kristusom in Cerkvijo vedno znamenje nasprotovanja!

Vam, dragi kristjani, dejavni laiki, bi rad močno položil na srce: »*Ne bojte se! Ne bojte se prinašati Kristusovo luč svetu!*« Vaše prvo pričevanje mora biti vaš zgled: ravnajte se po Resnici! Naj bo Kristus vaša Luč v družinah, poklicu, med družbenimi, ekonomskimi in političnimi vezmi! Ne bojte se pričevati, da vaša sreča prihaja od Kristusa!

Prosim vas, ne skrivajte izvira svojega upanja! Nasprotno, oznanjajte! Pričujte! Prinašajte evangelij! Cerkev vas potrebuje! Vse spominjajte, da edino »*križani Kristus razkriva pristni smisel svobode*«!<sup>1</sup> Skupaj s Kristusom osvobodite svobodo, vklenjeno v verige zlaganih človekovih pravic, usmerjenih k samouničenju človeka.

Vam, dragi starši, bi rad namenil prav posebno sporočilo. Biti družinski oče in mati je v današnjem svetu postala pustolovščina z veliko trpljenja, ovir in skrbi. Cerkev vam pravi: »*Hvala!*« Da, *hvala* za velikodušno razdajanje! Imejte pogum vzgajati otroke v Kristusovi luči. Včasih se boste morali bojevati proti prevladujočemu vetru, prinašati posmehe in prezir sveta. Toda tukaj nismo

zato, da bi ugajali svetu! »*Mi pa oznanjamo križanega Mesija, ki je Judom v spotiko, poganom norost*« (1 Kor 1,23).

Ne bojte se! Ne odnehajte! Cerkev vam po glasu papežev, še posebej po okrožnici *Humanae vitae*, zaupa preroško poslanstvo: pred vsemi pričujte o našem veselem zaupanju v Boga, ki nas je napravil za razumne varuhe naravnega reda. Oznanjajte, kar nam je Jezus razodel s svojim življenjem: »*Svoboda se uresničuje v ljubezni, to je v podarjanju samega sebe.*«<sup>2</sup>

Dragi družinski očetje in matere, Cerkev vas ljubi! Ljubite Cerkev! Cerkev je vaša Mati. Ne pridružite se tistim, ki se norčujejo iz nje, ker na njenem postaranem obrazu vidijo samo gube, nastale skozi stoletja trpljenja in preizkušenj. Tudi danes je še vedno lepa in žari od svetosti.

Na koncu bi rad spregovoril vam, najmlajši, ki vas je toliko tukaj! Vendarle vas prosim, da najprej prisluhnete »Starešini«, ki ima večjo avtoriteto kot jaz. To je evangelist Janez. Sv. Janez je poleg zgloda svojega življenja zapustil tudi sporočilo za mlade. V njegovem prvem pismu beremo ganljive predstojnikove besede mladim v Cerkvah, ki jih je ustanovil: »Vam, mladi, sem pisal, ker ste močni in je Božja beseda v vas in ste premagali hudiča. Ne ljubite sveta in tudi ne tistega, kar je v svetu!« (1 Jn 2,14-15).

P. Raniero Cantalamessa je v svoji homiliji na veliki petek 2018 razložil, da svet, ki ga ne smemo ljubiti in po katerem se ne smemo ravnati ni, to dobro vemo, od Boga ustvarjeni in ljubljene svet, to niso osebe sveta, h katerim moramo, nasprotno, vedno iti naproti, predvsem ubogi in najbolj ubogi med ubogimi, da bi jih imeli radi ter jim ponižno služili ... Ne! Svet, ki ga ne smemo ljubiti, je neki drugi svet; to je tisti svet, ki je nastal pod Satanovo oblastjo in pod grehom. Svet ideologij, ki zanikajo človeško naravo in rušijo družino ... Ustanove Združenih narodov, ki vsiljujejo novo svetovno etiko, igrajo odločilno vlogo in so danes postale uničujoča moč, ki se kakor valovi bohoti preko neomejenih možnosti tehnologije. V veliko zahodnih državah je danes zločin zavrtni poslušnost tem grozljivim ideologijam. To danes imenujemo prilagajanje duhu časa, konformizem. Thomas Stearns Eliot, veren velik britanski

pesnik prejšnjega stoletja, je zapisal tri vrstice, ki povedo več kot cele knjige: »V svetu ubežnikov bo tisti, ki bo ubral nasprotno smer, izpadel kot odpadnik.« Dragi mladi kristjani »starešina« sv. Janez, vas je neposredno nagovoril. Zato vas tudi jaz spodbujam in vam pravim: premagali ste hudiča. Borite se proti vsakemu protinavnemu zakonu, ki bi vam ga radi vsilili, nasprotujte vsakemu zakonu proti življenju in proti družini. Bodite med tistimi, ki ube-rejo nasprotno smer! Upajte si plavati proti toku! Za nas kristjane nasprotna smer ni nek kraj, ampak je Oseba, to je Jezus Kristus, naš Prijatelj in Odrešenik. Posebej vam je zaupana naloga varovanja človeške ljubezni pred tragičnim nagibom, v katerem se je znašla: ljubezen, ki ni več podaritev samega sebe, ampak le posedovanje drugega – posedovanje, ki je pogosto tiransko nasilno. Bog se je na križu razodel kot *agape*, to pomeni kot ljubezen, ki se razdaja vse do smrti.<sup>3</sup> Zares ljubiti pomeni umreti za drugega. Kakor mladi policist polkovnik Arnaud Beltrame!

Dragi mladi, v svoji duši gotovo pogosto doživljate boj med temo in lučjo. Včasih vas slepijo plehki užitki sveta. Z vsem svojim duhovniškim srcem vam pravim: ne omahujte! Jezus vam bo vse podaril! Ko hodite za Jezusom, da bi bili svetniki, ne boste ničesar izgubili! Osvojili boste edino Srečo, ki nikoli ne razočara!

Dragi mladi, če vas Kristus danes kliče, da mu sledite kot duhovnik, redovnik ali redovnica, ne omahujte! Recite mu: »fiat«, brezpogojen in velikodušen »zgodí se«! Bog vas potrebuje: kakšna milost! Kakšna sreča! Zahodu so evangelij prinesli svetniki in mučenci. Vi, mladi današnjega časa, vi boste svetniki in mučenci, ki jih narodi čakajo za novo evangelizacijo! Vaše očetnjave žeja po Kristusu! Ne razočarajte jih! Cerkev vam zaupa!

Molim, da bi mnogi med vami danes, pri tej maši, odgovorili na Božji klic, da mu sledite, da vse pustite zanj, za njegovo luč. Dragi mladi, ne bojte se, Bog je edini prijatelj, ki vas ne bo nikoli razočaral! Kadar Bog kliče, je radikalen. To pomeni, da gre do konca, vse do korenine. Dragi prijatelji, nismo poklicani, da bi bili povprečni kristjani! Ne, Bog nas kliče v celoti, vse do popolne podaritve, vse do mučeništva telesa ali srca!

Dragi francoski narod, samostani so ustvarili omiko tvoje dežele! Možje in žene, ki so sprejeli hojo za Kristusom do konca, radikalno, so zgradili krščansko Evropo. Ker so iskali samo Boga, so zgradili lepo in miroljubno civilizacijo, kot je ta katedrala. Francosko ljudstvo, narodi Zahoda, mir in srečo boste našli samo, če boste iskali Boga! Vrnite se k izviru! Vrnite se v samostane! Da, vi vsi, imejte pogum, da nekaj dni preživite v samostanu! V tem svetu hrupa, grdote in žalosti so samostani oaze lepote in veselja. Tam boste doživeli, da je Boga resnično mogoče postaviti v središče svojega življenja. Okusili boste edino srečo, ki ne mine!

Dragi romarji, odpovejmo se temi. Izberimo luč! Prosimo preblaženo Devico Marijo, da bi znali reči »fiat«, to pomeni »zgodí se!«, v polnosti kakor ona, da bi znali sprejeti luč Svetega Duha kakor ona. Danes, ko po zaslugi svetega očeta papeža Frančiška obhajamo praznik Marije, Matere Cerkve, prosimo preblaženo Mater, da bi imeli srce, kakor je njeno, srce, ki Bogu ničesar ne odreče, srce, goreče iz ljubezni do Božje slave, srce, ki bo ljudem z vnemo oznanjalo veselo blagovest, velikodušno srce, široko, kot je Marijino srce, srce po meri Cerkve, po meri Jezusovega Srca! Amen!

### Opombe

<sup>1</sup> Sv. Janez Pavel II., okr. *Veritatis splendor*, 85.

<sup>2</sup> Sv. Janez Pavel II., okr. *Veritatis splendor*, 87.

<sup>3</sup> Homilija p. R. Cantalamessa v baziliki sv. Petra v Rimu na veliki petek 2018.

HANS URS VON BALTHASAR

## Molitev k Svetemu Duhu

*Deus qui diligentibus te  
bona invisibilia praeparasti:  
Infunde cordibus nostris  
tui Amoris affectum,  
ut te in omnibus  
et super omnia diligentes  
promissiones tuas  
quae omne desiderium superant  
consequamur.*

»Bog, tistim, ki te ljubijo, si pripravil nevidne darove.«

Bog: s tem imenom Te moramo klicati, čeprav bi Te raje pustili neimenovanega. Za nas so vsa imena dokončna, ker kažejo na to, ki ni ono in ono. A ko se naše tako omahljivo srce približuje Tebi, tedaj ne bi rado zadelo ne ob to ne ob ono, kakor voda udarja ob kamne v rečni strugi, ampak bi se, utrujeno in ranjeno od toliko nasproti zalučanih objektov, želelo povsem izliti v Tvojo neskončnost. Ali ni nekoč Tvoj angel rekel: »Kaj raziskuješ moje ime? Čudovito je.« Dovolj, da odložimo Tvoje ime in ga tako rekoč prečrtamo. Skozenj gledamo kakor skozi okno Tebe, Neizrekljivega, in Te prosimo: če naj bi nam Tvoje ime kdaj postalo kakor kamen, ki nas rani, in neprosojna posest, tedaj ga odplavi proč in nam daj, da se izlijemo v morje Tvoje brezmejnosti. Zakaj trpiš, da Ti dajemo ime, in si celo sam pred ljudmi daš ime? Gotovo zato,

ker si Ti Bog in ne mi. Zato Te ne smemo zamenjevati s seboj in svojimi možnostmi in hrepenenji ter vedno višjimi preseganji. Ne, tega ne bi radi. V svojem stremljenju k Tebi ne bi radi našli sebe; v Tebi ne bi radi videli le svojega ideala, ki ga sami zasnujemo in nekako osvojimo, da bi končno spet pristali pri sebi in zrli v lastno ogledalo. Zato nam bodi Ti na prvem mestu, nikakor ne naš jaz. Onkraj vseh naših neizrečenih hrepenenj sprejmi svoje božje ime, ki nam to zagotavlja. Radi bi prišli k Tebi. Če pa končno smemo odložiti svoja imena in svoj jaz, ki se nam pogosto dozdeva kot ječa, je to mogoče samo tako, da smo Tvoj jaz, ki ga Ti hočeš in odobravaš.

Prošnjo »Te ljubijo« izgovarjamo nepoudarjeno, skoraj v zadregi, ker nam ne pride na misel druga beseda, da bi Te opozorili na tok svojega bitja, ki teče v smrt in se s tem izliva v Tvojo neskončnost, naj hočemo ali ne. Oklepamo se zemeljskega življenja in smo ga hkrati že vnaprej naveličani. Ljubimo ga kot poslavlajoči, ki še enkrat tesno stisnejo na srce tisto, kar tako in tako mineva. Na trenutke se nam posreči pokriti robove minljivosti, pogledati v središče slike in se v njej povsem umisliti. A le podoba nas samih se spoji s Podobo. Sredi te poroke, ki naj bi ostala, spet začenja teči lastni jaz in nas spominja, da obstajamo samo v minevanju. In prav tam, kjer se zdi, da sta ohranjanje in odtekanje eno, gre tek življenja brez nas naprej. Onkraj nas se osamosvoji otrok in nam uide na svojih nogah. A končno se lahko postavljamo, kakor hočemo. Naj se oklepamo minljivega ali ga pustimo oditi, vedno preigramo sami sebe. In to vemo. In nekeje vendarle pritrjujemo svojemu najglobljemu bistvu. – Več kot to privolitev trenutno nočemo označevati za »ljubezen«. – Privolitev z voljo ali proti volji, na vsak način izsiljena privolitev. Tudi če bi naredili samomor, bi s to končnostjo izrazili le svojo neizpolnjenost. To bi bil še enkrat (seveda nespameten) način, da priznamo smer svojega toka.

Ta smer nam kaže na »nevidne dobrine«. Ne le naše oko, tudi naše srce in naš duh si jih ne predstavljajo. Vse dobrine, o katerih imamo kakšen pojem, bolehajo zaradi neozdravljivega protislovja: po njih stremimo in smo jih vnaprej naveličani. Moramo poseči

po njih, ker sami pri sebi nimamo dovolj zalog, da bi prezimili; pa jih vendar ne moremo shraniti, ker nam utečejo. Izgubimo jih ali pa dobrine same izgubijo svoj sijaj, svojo novost, svojo privlačnost. Za seboj pustijo plehko in omledno praznino. Zato se po novih dobrinah ne oziramo okrepljeni, osveženi, ampak utrujeni in izčrpani. Ponovno imamo v ustih okus brezplodnosti in zelo dobro vemo, da nam bo preostal tudi od naslednje in še naslednje pustolovščine. Kaj naj storimo, naš Bog? Kam naj se razgledujemo? Ti sam nam poveš. Ti si nam pripravil nevidne dobrine. Neoprijemljive za naša hrepenenja, ki jih imamo za ljubezen. Pripravljene so nam onkraj velikega prepada in prepad se imenuje: umreti. Radikalno odmreti takšni ljubezni, ki varljivo obeta, da je vse naše stegovanje v neskončnost. Takšni želji naj se odrečemo. To pomeni zatajiti samega sebe. To je nečedna, sebično skaljena, pomešana želja, ki hoče vedno oboje: Tebe in nas. Tebe za nas, nas v Tebi. Domišljamo si, da pripadamo dobrinam, ki nam ostajajo vedno znova vidne in dosegljive v vseh preseganjih. Sploh ne vemo, ali naj ne kar povsem zatrli besedo ljubezen, kadar govorimo o svojem odnosu do Tebe. Kot ustvarjena bitja občutimo ukoreninjeno potrebo po svojem Izvoru, žgoče in votlo. Toda te votline mi sami ne moremo zapolniti s pravo ljubeznijo do Tebe. Ne moremo zgraditi mostu, ki vodi od nas k Tebi in Tvojim nevidnim dobrinam. Čeprav si nas ustvaril k sebi in nam obljubil nevidne dobrine. Ne moremo se Ti prepustiti v odpovedi sebi, v iskrenem kesanju, če nas ne očisti Tvoj Duh, če nas ne odtrga od nas in ponese onkraj brezna.

*»Vlij v naša srca čutenje svoje ljubezni.«*

Vlij jo: Ti sam bodi žuboreči Studenec v nas, kajti naš tok nas ne prinese do Tebe. Bodi dež v naši suši, bodi reka skozi našo pokrajino, da bo v Tebi našla svoje središče in vzrok svojega brstenja in plodov. Ko Tvoja voda v nas obrodi liste in sadove, jih ne bomo imeli za svoje poganjke in dosežke, saj prihajajo. Zato jih bomo

vneprej spravili k nevidnim darovom pri Tebi. Ti moreš razpolagati z njimi, kakor hočeš. So sadovi iz naše dežele, a podaril si nam jih Ti. Ti jih moreš porabiti zase ali za nas. A nas je zelo veliko. Ti moreš tisto, kar morda kdo pridelal v obilju, prihraniti za drugega, ki nima ničesar. Nobeno drevo vendar ne uživa svojih sadov. Napraviti mora le zrna, da padejo v pravo zemljo in nastane novo sadno drevo. Kaj pa sladki sadež, ki ga drevo proizvede s tako skrbno umetnostjo: za koga? Za ptice, za črve. In končno za lastnika drevesa. In še bolj končno: za vsakega lačnega, ki gre mimo. Tvoja drevesa, Bog, to vedo, mi pa tega ne vemo. V sebi nosijo skrivnost podaritve. Te skrivnosti se moramo mi šele naučiti. Drevesa ne govorijo: jaz. Mi pa govorimo »jaz« in se moramo šele od Tebe naučiti reči »Ti«. Nismo mi žuboreči studenci, Ti si tok, pihljajoči dih ljubezni. Ti si Bivajoči, ker si Nesebični. Osebe v Tebi niso nepremične točke, ampak lebdeči odnosi, oblike podaritve; niso utrdbe, ki bi jih morali osvojiti, ampak odprtosti, katerih postane deležen le, kdor prepuščen Tebi izstopi iz svoje trdnjave. Čutenje ljubezni, ki ga prosimo od Tebe, si Ti sam. Ti, Oče, daješ vso svojo božanskost Sinu. Ti si Oče samo s tem, da se daješ. Ti, Sin, vse sprejemaš od Očeta in nočeš biti pred njim nič drugega kakor Sprejemajoči in Vračajoči: v ljubeči pokorščini predstavljaš in poveljučuješ Očeta. Ti, Duh, si edinost obeh medsebojnih podarjanj, njun »midva« kot novi »jaz«, ki kraljevsko, božansko obvlada oba. Ti si poosebljena Ljubezen, ki v obeh želiš edino to, da bi te okronala popolna ljubezen: v podaritvi opuščaš vsako svoje načrtovanje in razpolaganje, zato da bi ljubezni na njenem mestu izročil kraljevanje.

Ali je morda ta Duh, za katerega Te prosimo, že sam povzetek vseh nevidnih dobrin? Ah, žal je za nas uboge grešnike tako zelo neviden, skoraj v vsem nasprotni del tistega, kar cenimo in poželimo. On je vendar Tvoj Duh, ne naš; Ljubezen na Tvoj način, ne naš. In če v vseh odločilnih okoliščinah terja naše darovanje, tedaj potrebuje vedno prav tisto, kar smo nameravali obdržati – pod najboljšimi pretvezami, da bomo tisto uporabljali v večjo Tvojo čast, a tudi svojo. Vedno naj bi ostalo nekaj za nas, individualno ali kolektivno. Tvoj Duh mora vedno z blago močjo spreminjati



in obračati našo smer. Poganjke, ki divje rastejo na tleh, mora neizprosno privezovati na svoj špalir, in tiste, ki fantastično silijo v praznino, priviti na trd, realističen les. Kar imenujemo zemeljsko ljubezen in kar je večinoma samoljubje, mora Duh prešiniti z nebeško; in kar imenujemo nebeško ljubezen in kar je večinoma utvara, mora preizkusiti ob zemeljski. Duh nam kaže življenje Tvojega Sina, njegov križ. Tu sta združena nebo in zemlja, v tem trdo zloženem križanju. Bolj preprosto ne gre. Ta križ naj vsak dan jemljemo nase. Dnevno naj v vseh rečeh odmiramo sebi, da bi bili v Kristusu novi človek. In novi človek pripada nevidnim dobrinam, a ne razpolaga sam s seboj. Od časa do časa morda začuti nekaj od vetja in vonja Duha, božjega dihanja med Očetom in Sinom. A niti Duh (ki veje, kjer hoče) niti človek v svojem vetru nima kaj pokazati. Poganja na nedoločljivem prostoru med nebesi in zemljo.

*»Da Te bomo v vseh stvareh in nad vse ljubili.«*

Prav to je naše skrivnostno lebdenje med Teboj in svetom, ki ga mi sami ne moremo pojasniti; še manj pa ga moremo dopovedati drugim, ki nas začudeno gledajo. V Tvojem Duhu se učimo ljubiti Tebe v vseh stvareh. Ljudje menijo, da tedaj ne ljubimo stvari zares, ne zaradi njihove dobrote. Ne razumejo, kaj nam hoče povedati Tvoj Duh: da si namreč Ti utelešenje vse dobrote, da so vse stvari dobre in ljubezni vredne zaradi Tebe, v Tebi in v naravnosti nate. Da, omejenih stvari ni mogoče ljubiti drugače kakor z omejeno ljubeznijo, razen če jih gledamo v Tebi, Neomejenem, in jih ljubimo v Tvoji luči in skupaj s Teboj, v ljubezni, ki ni več končna. Tedaj pa res ljubimo Tebe v njih, boljše in najboljše v Dobrem. Ker jih Ti hočeš in ustvarjaš ter ljubiš v njihovi ustvarjenosti, ni govora o tem, da jih ne bi ljubili tudi mi, takšne, kakršne so in kakor jih Ti hočeš imeti. A da bi Tebe ljubili v vseh stvareh, moramo Tebe ljubiti nad vse. Da bi bili zvesti zemlji, moramo biti zvesti Tebi, Oče v nebesih. Sicer postane naša ljubezen tragičen boj in se konča v

laži in ukinitvi sebe. Tvoj Duh naj nas zato uči, naj se odpovemo vsem ljubljenim stvarjem zaradi Tebe. Ne jih zanemarjati, ampak voditi k Tebi – tako rekoč s sunkom ljubezni, ki jih osvobaja, da se bodo kotalile na Tvoji stezi. Če je sunek ljubezni, tedaj vzamejo našo ljubezen s seboj in drug drugemu smo omogočili zmenek pri Tebi. Tvoj Sveti Duh je tako svoboden, da vedno navaja tudi k temu, da drugemu dajemo prostost. Med nami in ustvarjenimi bitji naj vladajo prostori božje svobode. Naj se ne lepimo drug na drugega kakor bitja brez duha, ampak naj bo naša ljubezen prežarjena z odpovedjo. Vsi, ki pridejo v stik z našo ljubeznijo, naj bodo svobodnejši do Boga, do drugih in sami do sebe. To je spoštljivo dajanje svobode, ker vemo: za to osvoboditev je bila prelita Božja kri. To je dajanje svobode, ki ne izvira iz naše oblasti in popolnosti, ampak se uresničuje v svobodnem služenju Božji svobodi, v našem dajanju prostora za Božjega Duha, ki je duh nesebičnosti in pokorščine. V vseh stvareh in nad vse naj bi Te ljubili: kako razgiban, ustvarjalen prostor se nam tu odpira! Stvari so nam lahko čisto blizu. V njihovem objemu se nam dozdeva, da Te moremo od same bližine kar prijeti. Stvari pa so lahko tudi povsem daleč in tuje; tedaj se zdi, da si z njimi izginil tudi Ti. – Toda nenadoma vemo: Tebe naj bi ljubili nad vse. Njihova daljava odpira nove prostore k Tebi, stvari Te razodevajo. Kmalu pa nas Tvoja svobodna ljubezen do stvari spet pošilja k njim. To je nenehno valovanje, ki se nikoli ne umiri. Ti nisi svet in ga ne potrebuješ, a vendar nočeš biti brez njega: svet kaže na Tebe edinega, Ti pa spet kažeš nanje. Svet dvoumno kaže nate: Ti si v njem, a tudi nad njim; v njem si samo, ko si in smeš biti nad njim. Svet kaže nate s svojo polnostjo in svojo praznino, svojo bližino in svojo daljavo, svojo srečo in svojim bridkim, grenkim razočaranjem. Ti pa nasprotno enoumno kažeš nanj. Tvoj prst pomeni: naročilo, prinašanje Tvoje ljubezni v svet. Daj, torej, da Te bomo ljubili pred vsem, v vseh stvareh in nad njimi. Potem bomo mogli skupaj s Teboj enoumno ljubiti stvari. Potem nam bo dar Tvojega sveta kakor velikansko preobilje, ki nam nenadejano pripada kakor plačilo za to, da smo skušali Tebe, troedino Ljubezen, ljubiti nad vse.

*»In tako dosegli obljube, ki presegajo vse hrepenenje.«*

Zdaj je presežena pregrada, ki je obstajala v našem hrepenenju. Vedno smo hoteli meriti Tvoje izpolnitve ob meri naših hrepenenj. Mislili smo, da od Tebe ne moremo zahtevati več, kakor obseže naša votlina. Ker pa je Tvoj Duh začel veti v nas, smo začutili veliko večje prostore, tako da nam je naša mera postala nepomembna. Začutili smo aro in poroštvo povsem drugačne svobode, začutili smo obljubo, ki se je po Duhu že začela izpolnjevati in nam je s tem dala neko gotovost. In te gotovosti si ne bi znali razložiti brez besede in dejanja Jezusa Kristusa, ki nam je govoril o Božjem kraljestvu in njegovi razstrelivni moči. Govoril nam je o klasju, ki umrje v zemlji in obrodi sad; govoril nam je o pripravljanju bivališč pri Očetu ter da nas bo vzel s seboj. Obljubil nam je svojega in Očetovega Duha, ki nam vse razlaga. Obljuba je v njem že izpolnjena: Jezus je večna vez med Bogom in vsemi njegovimi ustvarjenimi bitji. Izpolnjena je tudi druga obljuba: poslal nam je svojega obljubljenega Duha. In tako se izpolnjuje tudi tretja obljuba, ki je plapolajoči Duh sam v osebi: On nas vodi k izpolnitvi. To dela nezmotljivo, če smo pripravljeni, da nas prekosi v naših hrepenenjih. Hrepenenje vseh svetovnih verstev navsezadnje pomeni, da pridemo onkraj lastnih hrepenenj. Pa vendar nočemo reči, da to hrepenenje, ta žeja po Absolutnem ni nič, ker si jo Ti vsadil v nas. Rešitev moreš prinesiti samo Ti v svoji troedini ljubezni. Mi sami se moramo izročiti, da bi nas Ti potrdil v svoji ljubezni. Od samega začetka smo bili dar, ki si nam ga Ti podaril. Vse Ti vračamo. Razpolagaj z nami po svoji volji. Daj nam le svojo ljubezen in milost, kajti to presega vse naše hrepenenje. In tako je dovolj.

ANTON STRLE

## Pomembnost Tomaža Akvinskega za filozofijo in teologijo

Nekaj čisto splošnih ugotovitev glede zgodovinske pomembnosti sv. Tomaža Akvinskega kot filozofskega in teološkega misleca smo navedli že takoj v začetku našega razpravljanja o njem. Vprašati pa se moramo določneje in podrobneje, v čem je tisti Tomažev prispevek k teologiji in filozofiji in sploh k duhovni kulturi svoje dobe in poznejšega časa, da ga je mogoče prištevati med najznamenitejše velikane človeštva.

### *1. Nova orientacija v teologiji*

Sv. Tomaž Akvinski je v prvi vrsti teolog.<sup>1</sup> Vendar pa je v svojem času na prav posebno globok način začutil, da je teologiji potrebna tudi filozofija in da brez zdrave, z resnico skladne filozofije teologija ne more opravljati svoje naloge. L. J. Elders pravi: Tomaž sam nikdar ni monografsko predložil strnjene metafizike. Bil je tako zelo teolog, da so bila njegova filozofska prepričanja izdelana z oziranjem na razodetje in pred ozadjem razodetja.<sup>2</sup> Sv. Tomaž spada v »zlato dobo sholastike«, ko je bila teologija postavljena zavestno na ozadje metafizike in torej filozofije.<sup>3</sup> Prav tu Tomažu pripada posebno pomembna vloga, čeprav ne smemo njegove vloge skržiti samo na to. Obenem se je treba zavedati, da ima že takšna vloga odmeve na celotnem območju človeške miselnosti in vsega človeškega življenja.

---

*Prof. dr. Anton Strle, velik poznavalec sv. Tomaža Akvinskega, je imel to predavanje za študente zgodovine na Filozofski fakulteti UL 29. 4. 1989. Povabil ga je prof. Janez Peršič. Strletov rokopis objavljamo s hvaležnostjo. Prvi del je bil objavljen zadnjič.*

Yves Congar pravi: Nova realnost, s katero ima opraviti teologija 13. stoletja, je Aristotelova filozofija. Delno je sicer Aristotela poznalo in upoštevalo že 12. stoletje; vendar pa je šele zdaj, ko je bilo mogoče govoriti o »tretjem vstopu« Aristotela v filozofsko-teološko misel latinskega Zahoda, Aristotel postal »učitelj razumske misli« (*maître de pensée rationnelle*). Zdaj ni šlo več le za seznanjenje s prevedenimi Aristotelovimi deli, marveč za miselni, duhovni vstop tega poganskega filozofa v teologijo, ki so jo navadno imenovali »*sacra doctrina*«. Seveda so človeško logiko, gramatiko in dialektiko že doslej uporabljali tudi v teologiji. Toda doslej še ni bila v teologijo sprejeta nobena svojevrstna filozofska vsebina. Zdaj pa Aristotel ni vplival samo od zunaj na nekakšno organizacijo snovi v teologiji, organizacijo razodete vsebine. Zdaj je marveč Aristotel nudil tudi miselno gradivo, izraz in vsebino misli. Šlo je tukaj za predmete teološkega znanja. Philippe Chancelier (+1236) in Guillaume d'Auxerre (*G. Antissiodorensis*, +1231) in še nekateri drugi so uporabljali v teologiji Aristotelova načela razlaganja in razumske obdelave teoloških danosti, pa tudi znanstveno strukturo pri sistematiziranju teološke snovi. Vendar smo tukaj še dokaj daleč od tiste nove orientacije, ki je nastopila s sv. Tomažem Akvinskim.

Kakšna je ta nova orientacija? To je mogoče razbrati zlasti iz tistih mest, kjer Tomaž izrecno in posebej obravnava teološko metodo. To napravlja na treh mestih: v predgovoru k svojemu komentarju Lombardovih sentenc (1254); v komentarju k Boetijevemu spisu *De Trinitate* q. 2; končno v svoji *Sumi teologije* 1 q. 1 (ok. 1265). Ima pa tudi še nekatera druga mesta, ki se posredno nanašajo na isto témo. V kratkem lahko rečemo: kakor pri Abaelardu (+1142) in Anzelmu Canterburyjskem (+1109) se sicer tudi pri Tomažu teologija nanaša na to, kar uči razodetje in kar sprejemamo z vero. Teologija je razumska (sistematična) obdelava tega, kar uči krščanska vera. Vendar pa je pri Tomažu sprememba v tem, da odmerja prispevku razuma v teološkem razmišljanju večje in drugačno mesto. V naslonitvi na Aristotela gleda Tomaž na razum drugače, kakor so to delali pred njim. Razum – to dobro ve Tomaž – spoznava naravo reči in ima filozofijo o tem. To pa

je, kakor hitro je vključeno v pravo teološko razmišljanje, seveda povezano z nekaterimi vprašljivostmi, tako, da je ta novost res mogla postati tudi prilika za krizo.<sup>4</sup>

Če se oziramo na celoto Tomaževih izrecnih in vključnih izvajanj glede teologije, je treba reči: teologija, kakor jo je umeval in prakticiral on, stopa pred nas kot razmišljanje o vsebini razodetja; in sicer se to razmišljanje odvija na razumski, znanstveni način. Namen tega razmišljanja je v tem, da človekovemu verujočemu duhu omogoča neko resnično umevanje vsebine razodetja. Teologija je – tako tudi moremo reči – nekakšna »znanstveno izdelana dvojnica vere« /un double scientifiquement élaboré de la foi/. Tisto vsebino, ki jo nudi vera v preprosti oklenitvi, razvija teologija na črti človeško zgrajenega spoznanja, ko išče razloge za to, kar uči vera, ko – skratka – rekonstruira in obdeluje v oblikah človeške vede tiste danosti, ki jih človek sprejema z vero in torej iz spoznanja Boga samega, stvarnika vesoljstva in s tem tudi človekovega stvarnika (in odrešenika). Tako človek s svojim duhom, katerega vodi vera, dobi neko v pravem pomenu človeško umevanje od Boga razodetih skrivnosti. Pri tem se okorišča s povezanostjo teh skrivnosti med seboj in tudi s harmonijo teh skrivnosti s svetom človekovega naravnega spoznanja. S pomočjo teologije človek dosega, da to, kar uči razodetje, odseva in žari v njegovi človeški psihologiji z vsemi njenimi zakonitimi in pristnimi pridobitvami, ki so navsezadnje tudi same Božji dar.<sup>5</sup>

Ko smo tako navedli nekatere opazke iz zelo obširne in natančne Congarjeve načelne razprave o Tomaževi teologiji, vključno pa tudi filozofiji, se zdaj obrnimo k vprašanju o Tomaževem razmerju do Aristotelove filozofije, torej k vprašanju, ob katerem se nam odpre tudi pravi pogled na Tomaža Akvinskega kot teologa in kot filozofa.

## 2. Odločitev za Aristotelovo filozofijo namesto »avguštinizma«

V 13. stoletju je bilo v Tomaževi dobi v znanosti močno vretje. Silen vpliv na vse krščanske mislece oziroma znanstvenike je imel

že stoletja veliki Avguštin. Vendar je bil Avguštin sam v nekaterih vprašanih odvisen od novoplatonikov in posredno od Platona. Od Platona se je že sprva v mnogočem odtrgal že Platonov učenec Aristotel, tako da sta nastali dve mogočni filozofski struji: *platonizem* in *aristotelizem*. A tudi ti dve struji sta se med seboj mešali. Zahod je sprejel prevode Aristotelovih del najprej od Boethija (480–525). Ta je prevedel nekatera Aristotelova dela, ki so se nanašala na logiko. »Stara logika« (*Logica vetus*) so imenovali pozneje ta dela, ko so dobili tudi prevode drugih Aristotelovih del, nanašajočih se na logiko, in ta druga dela poimenovali »nova logika« (*Logica nova*). Največ Aristotela je prejel Zahod od arabskih in judovskih filozofov. A ta Aristotel ni bil več čisti Aristotel. Arabski prevodi so bili deloma narejeni po sirskih prevodih, tako da so se tu in tam zelo razlikovali od izvirnika. Poleg tega so mohamedanci in Judje Aristotela po svoje umevali in spreminjali. Nekateri so zanesli vanj tudi platonizem in novoplatonizem, ker so zamešavali nekatera novoplatonska dela z Aristotelovimi. Med arabskimi aristoteliki je najbolj slovel Averroes (Ibn Rožd 1126–1198), rojen na Španskem v Kordovi. Napisal je velik komentar Aristotelovih del (Dante Averroesa označuje prav po tem v *Inf.* 4, 144). Toda Averroes je razlagal Aristotela po svoje in zanesel vanj marsikaj, kar gotovo ni čisto aristotelsko. Tako je zašel v zahodne šole aristotelizem-averoizem, to je averoistični aristotelizem, imenovan navadno *latinski averoizem*, ki se je prepojil še z monističnim novoplatonizmom.<sup>6</sup> Takšen averoizem je širil na pariški univerzi zlasti Siger iz Brabanta (duhovnik!) prav tedaj, ko sta tudi sv. Tomaž in sv. Bonaventura učila na tej univerzi. Ker je bil averoizem v nasprotju s krščanstvom (zakaj, to bomo še videli), ni čudno, da Tomaž ni bil sam, ko se mu je odločno uprl. A Tomaž se mu je uprl s filozofskega stališča in dokazal še posebej, da nauk Sigerja Brabantskega ni Aristotelov nauk, ampak da »njegovim besedam in njegovi misli povsem nasprotuje«: »Eius verbis et sententiae repugnare omnino.«<sup>7</sup>

Šlo je tukaj predvsem za nauk o dvojni resnici. Ta nauk se je pojavil v arabski filozofiji, pri arabskih aristotelikih, pri Avicennu in še bolj pri Averroesu in drugih. Ti so prišli s svojimi filozofiji

(filozofskimi mnenji) v določno nasprotje s Koranom. Da bi se ubranili očitkov brezverstva, so začeli učiti, da je področje verskih spoznav popolnoma drugo kakor področje umskih spoznav in da more biti kaj filozofsko resnično, kar je versko zmotno, ali pa nasprotno: da more biti kaj takega, kar je z ozirom na vero resnično, a je filozofsko zmotno. Skupaj z arabsko filozofijo je ta nauk polagoma prodiral tudi v krščanske šole in nekako zastrupljal krščansko mišljenje. Sv. Tomaž je pokazal, kako je vsako govorjenje o dvojni resnici nesmiselno; saj je resnica skladje uma z objektivnim dejanstvom in je objektivno dejanstvo za um normativno.<sup>8</sup> Zastopniki »averoizma« so med drugim – sklicujoč se na Aristotela – tudi učili, da je le en um, ki po njem vsi spoznavamo, in da se po smrti naša osebnost v njem nekako utopi in izgine. Če je kdo ugovarjal, da takšno gledanje nasprotuje verski resnici o neumrljivosti »duše«,<sup>9</sup> so se averoisti v smislu prej povedanega izmaknili s svojim naukom o dvojni resnici. V temeljiti razpravi zoper takšno psevdomodrovanje (lažno modrovanje) Tomaž mirno, a hkrati jasno in določno zavrača takšno pojmovanje; razpravo pa končuje proti svoji navadi z rezkimi besedami: »Če ima kdo proti temu resen ugovor, naj le nastopi, a javno, ne pa zakotno ali pred šolarji, ki tako težkih vprašanj ne morejo še presojati!«<sup>10</sup> Najbrž so nasprotniki v zasebnih razgovorih pridobivali študente za svoje teorije.<sup>11</sup>

Osamljen pa je bil sv. Tomaž sprva in nato še dalj časa, tudi še po svoji smrti, ko se je odvrnil od tako imenovanega *avguštinizma* in se odločil za čisti *aristotelizem*, oproščen nekaterih prvin, ki se niso skladale s krščanstvom.

*Avguštinizem* je skupno ime (prvikrat ga je uporabil F. Ehrle 1889) za filozofske nazore, sprejete iz novoplatonikov, iz judovskih in arabskih filozofov, toda brez protikrščanskih zmot. Ti nazori so se polagoma zgostili v nekak sistem in so bili v 13. stoletju domala skupna last teoloških šol. Zastopniki avguštinizma so bili predvsem frančiškani. Sv. Tomaž je tudi sam marsikaj povzel od Avguština, npr. novoplatonski, a od Avguština prečiščeni nauk o Božjih pravzornih in stvariteljskih idejah. Toda filozofijo kot filozofijo je Tomaž našel pri Aristotelu in ne pri Avguštinu in drugih. V filo-



zofiji dojema naravni razum zgradbo (strukture) tistega sveta, ki ga je ustvaril prav isti Bog, katerega spoznavamo iz razodetja, zato more biti resnična filozofija koristna tudi pri spoznavanju razodetja.

Z Aristotelom je Tomaža, kakor smo videli, seznanil že njegov učitelj v Neaplju Peter iz Hibernije. Aristotela je sprejel tudi Tomažev učitelj Albert Véliki. Vendar so njega bolj zanimala Aristotelova naravoslovna dognanja kakor pa metafizični problemi. Tomaža pa je osvojil Aristotel ravno kot metafizik; v Aristotelovi metafiziki je Tomažev globoki duh uzrl najgloblje misli za resnično enotno spoznanje vesoljstva. Že v enem od svojih prvih del, »majhnem po obsegu, a velikem po vsebini«, namreč v razpravi *De ente et essentia*, je Tomaž »položil temelje novi metafiziki, ki jo je potem izgradil z vsemi svojimi deli in nazadnje vdela v svojo mogočno Summo«, kakor pravi Aleš Ušeničnik.<sup>12</sup>

### *Boj zoper Tomaževo odločitev in Tomaževa zmaga*

Toda ko se je pokazalo, da je postavil v filozofiji Aristotela pred Avgušтина, se je vzbudilo proti njemu hudo nasprotovanje. Ker sta nekakšen aristotelizem učila tudi Averroes in Siger Brabantski, so Tomažu očitali, da je tudi sam averoist in da se drži pogana Aristotela proti vélikemu mislecu Avguštinu. Tomaž Akvinski je sam zelo visoko cenil sv. Avgušтина. Vendar ni videl nobenih prepričljivih razlogov, ki bi govorili za to, da se je treba oklepati tudi naziranj Avgušтина kot filozofskega misleca. Resnico je treba sprejeti, kjerkoli jo najdemo. Če od Aristotela sprejmemo to ali ono spoznavo, za katero uvidimo, da je skladna z dejanstvom, ne bomo rekli, da je ta spoznava poganska in da nasprotuje temu, kar spoznamo iz Božjega razodetja. Odločilno za filozofijo je, da je umsko zares osnovana; s tem je v nekem smislu že tudi krščanska, kar sledi že iz načela, da milost ne uničuje narave, marveč jo predpostavlja in spopolnjuje.<sup>13</sup>

Med Tomažem in zastopniki avguštinizma se je začel hud boj. Tomaž se je skliceval samo na argumente. »Argumenti naj odločijo. In odločili so – dasi šele po Tomaževi smrti – zmago aristotelizma.«<sup>14</sup>

Ko je – že po Tomaževi smrti – l. 1277 pariški škof Štefan Tempier obsodil vrsto averoističnih nauk, so bile med njimi tudi nekatere Tomaževe teze. Iste nauke in teze je obsodil tudi canterburyjski nadškof Robert John Peckham. Peckhamov rojak in redovni sobrat Viljem de la Mare pa je l. 1277 napisal proti Tomažu delo *Correctorium fratris Thomae*, kjer je ostro zavrgel 117 Tomaževih nauk.

Sv. Tomaža, ko je še živel, vse nasprotovanje ni motilo in ga ni odvrnilo z njegove poti. Tudi na napade najbolj neizprosni nasprotnikov je odgovarjal z največjo potrpežljivostjo, ki je bila mogoča, nikoli z osebnimi očitki, pač pa stvarno in objektivno, vedno tako, da je očitno imel pogled obrnjen na nadčasovne vrednote. Življenjepisci ponovno in ponovno poudarjajo: Tomaž se ni nikoli brigal za drugo, kakor da bi ugajal Bogu (takšna usmerjenost nujno gleda pozitivno tudi na človeka, za katerega se je žrtvoval na križu Sin Božji); in pogosto je ob iskanju pravilne sodbe Tomaž Akvinski toliko časa molil, da je dobil razsvetljenje. Ko je l. 1270 imel na pariški univerzi javno disputacijo in so ga nasprotniki posebno srdito napadli, je ostal popolnoma miren in je odgovoril, da gre samo za resnico in resnica naj zmaga.<sup>15</sup> In dejansko je zmagala in to v tisti smeri, za katero se je zavzemal Tomaž Akvinski.

V prvi dobi so se zavzeli za Tomaževa filozofska in teološka stališča v prvi vrsti njegovi učenci; ob hudem nasprotstvu se je ta krog vedno bolj širil. Čez nekaj več kakor pol stoletja po njegovi smrti ga je pariška univerza označila za »skupnega učitelja«. Pridobiti seveda moramo, da si je pridobil veliko slovesa tudi njegov najostroumnejši nasprotnik Duns Scotus, ki je dobil naslov »doctor subtilis« in je poleg sv. Bonaventura prvak frančiškanske šole. Vendar je Scotova jedka kritika močnih skladov Tomaževe filozofije ni mogla razjesti. Zdelo pa se je, da bo Tomaževo in vso zdravo sholastično filozofijo – s tem pa tudi teologijo – zadušila strupena doba nominalizma.

Za začetnika in najbolj izrazitega zastopnika nominalizma velja angleški frančiškan Viljem Ockham (+10. 4. 1349 ali 1350), ki je predaval v Oxfordu. Ockham uči, da neposredni predmet

znanosti niso stvari same, ampak pojmi, ki zaznamujejo stvari in jih zastopajo. V stvareh samih ni nikakršne splošnosti; splošni so samo pojmi, ki so imena za stvari, ki same nimajo v sebi nič realno splošnega. Za realno priznava Ockham le to, kar je individualno, posamično. Vendar je za nominalizem v pomenu celotnega okamizma v prvi vrsti značilno nezdravo zametanje starih dobrih nauk in iskanje novih, presenetljivih nauk. Ta druga značilnost se pojavlja deloma že pri Scotu, nato pa se stopnjuje pri Durandu, Avreoliju in Ockhamu. Najbolj kvarno so nezdrave težnje okamističnega nominalizma vplivale na teologijo. V teologiji so zastopniki te »nove« smeri zanemarjali glavne vire krščanske teologije, namreč Sv. pismo in izročilo. Zgolj s pomočjo okamistične logike so si upali reševati najtežja teološka vprašanja. Na teološkem področju so povzročili žalostno zmedo v pojmih, ki so bili do tedaj jasni, čeprav so vsebovali seveda priznanje skrivnosti v vsebini Božjega razodetja. S svojimi eksotičnimi teološkimi nazori so v marsičem pripravili tla angleškim, češkim in nemškim reformatorjem (Wicclifu, Husu, Lutru).<sup>16</sup> To se dovolj jasno vidi tudi pri najvplivnejšem reformatorju, to je pri Lutru. Filozofija in teologija, kakršno je študiral Luter, je bila nominalistična znanost propadajoče sholastike. Za svoj teološki učbenik je Luter imel knjigo, ki jo je napisal nominalist Gabriel Biel (+1495). Luter je nekako instinktivno spoznal dvoje glavnih napak nominalistične teologije: da je premalo upoštevala Sv. pismo; in da je šla v filozofiji predaleč. Obe napaki je Luter napačno posplošil na vse sholastike. Posebno je sholastiki očital aristotelizem in je sploh zanikal vsak pomen filozofije za teologijo. Z druge strani pa je Luter prav na podlagi nominalistične teologije prišel do takih nauk, katerih zmotnost danes več ali manj določno priznavajo neredki današnji evangeličanski oziroma protestantski teologi, npr.: nauk o opravičenju po zgolj zunanjem prištevanju pravičnosti; nauk o razmerju med vero in znanostjo (in sploh naravnim umovanjem), kakor da med njima ne more obstajati nikakršna resnična povezanost; nauk da se Bog ne ravna po nikakršnem zakonitem objektivnem redu, ampak le po nekakšni samovoljnosti. Del sv. Tomaža Akvinskega

(in sv. Bonaventura) Luter ni poznal. Poznavalci pravijo, da vsekakor ne bi nikdar tako strastno zametoval sholastično teologijo, če bi bil seznanjen z visoko sholastiko, predvsem s sv. Tomažem.<sup>17</sup>

Kako je s svojimi stališči zmagal Tomaž Akvinski v katoliški Cerkvi, v njeni filozofiji in teologiji, o tem bomo nekaj povedali pozneje. Zdaj naj vsaj kratko navedemo nekaj dejstev, ki nam povedo, kako si je Tomaž polagoma pridobil ugled tudi med teologi in filozofi Cerkva in cerkvenih skupnosti, ki so izšle iz reformacije. Še vedno sicer nastopajo sem in tja pri njih trditve, ki so ostro odklonilne, a so izvirale iz nevednosti ali pa iz prežetosti s čisto neutemeljenimi predsodki. Toda anglikanski klasiki 18. stoletja npr. z odobravanjem navajajo mesta iz Tomaževih del in veliko dajo na njegovo avtoriteto; mnogi današnji anglikanski teologi nič manj. A tudi nekateri protestanti v Evropi zelo pozitivno vrednotijo sv. Tomaža. K. Barth omenja dejstvo, da je v Strassburgu v 17. stoletju izšla debela knjiga z naslovom »Thomas Aquinas veritatis evangelicae confessor«, in pristavlja: »Bilo je vendarle tako, da tudi pri Tomažu ob pazljivem branju človek naleti na črte, ki vodijo, če ne v smeri k reformaciji, pa vendarle gotovo ne v smeri na jezuitski Rim k izrazito protireformatorskim tezam, in da se more pri Tomažu že kakor v kakem zelo zanesljivem kompendiju celotnega predhodnega izročila veliko naučiti tudi evangeličanski teolog.« Prav tako lahko beremo podobne izjave pri luteranskih teologih. Th. Bonhöffer npr. pravi: »Tomaž Akvinski spada k očetom protestantske teologije.«<sup>18</sup>

Y. Congar, ki to navaja, nadaljuje: »Ne da bi hotel biti količkaj popoln, bi rad pokazal še nekaj skrbnih in delno obsežnih raziskav, ki so izšle v zadnjih nekaj letih v Nemčiji, in sicer ne o postranskih točkah, marveč o temah krščanske antropologije in soteriologije, kjer bi človek vendarle moral biti mnenja, da bi teološko-sapiencialni vidik sv. Tomaža in Lutrov eksistencialno-dramatični vidik morala doseči višek medsebojnega nasprotja.« In nato Congar prikaže več zadevnih protestantskih monografij, objavljenih do časa (l. 1974), ko je Congar o tem pisal.<sup>19</sup>

Ta tok se v naslednjih letih ni ustavil. L. 1988 je npr. izšla knjiga enega največjih današnjih protestantskih filozofov in teologov Wo-

hlfarta Pannenbergga pod naslovom *Metaphysik in Gottesgedanke*. Tu so objavljena predavanja, ki jih je W. Panneberg imel na Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, v Neaplju 1986. Avtor tukaj v jedru zagovarja pristno metafiziko, kakršna je Tomaževa.<sup>20</sup>

#### 4. Konkretna vsebina Tomaževega »aristotelizma«

Aristotel (384–322 pred Kr.) je – tako ugotavljajo zgodovinarji filozofije – »najbistroumnejši grški mislec, najnatančnejši metodolog in največji sistematik starega veka. Odlikuje ga samostojno in sistematično zbiranje in obdelovanje znanstvenega gradiva in kritično upoštevanje vseh znanstvenih spoznav, ki so jih dosegli že njegovi predniki. Zasaloval oziroma na novo utemeljil je vrsto znanstvenih panog, v filozofiji v ožjem pomenu formalno logiko, spoznavno teorijo, metafiziko in psihologijo, v filozofiji o svetu pa poleg nove kozmologije zlasti biologijo in zoologijo.<sup>21</sup> Aristotel je večkrat zatrjeval, da moramo biti hvaležni vsem, ki so pred nami iskali resnico, tudi njim, ki so se v tem ali onem morda motili. Če nas prvi naravnost bogatijo s poznanjem, pa so nam drugi vsaj povod, da natančneje raziskujemo in se tako resnica izkaže tem jasneje.<sup>22</sup> Tako se je Aristotel sicer oprl na Platona, a je odklonil njegov dualizem v metafiziki, spoznavni teoriji, v kozmologiji in v etiki. Tudi Aristotel je sicer idealist v tem smislu, da priznava prvenstvo duha, vendar tudi čutnemu svetu priznava njemu lastno ceno, in ga ne trga stran od duhovnega sveta. Metafizika je pri Aristotelu aposteriorna, ker se iz fizičnega, izkustvenega sveta dviga k spoznavanju tega, kar je nad čutnim svetom in v čemer ima čutom dostopni svet svojo utemeljitev. Aristotel uči, da je po načelu zadostnega razloga in vzročnosti mogoče z umom spoznati tudi vzroke pojavov in počela bitij (zakone, substanco, dušo, Boga).<sup>23</sup> Aristotelova metafizika je realistična; zgrajena je na osnovi spoznavno-teoretičnega načela, da se vse naše spoznanje začinja s čutnim zaznavanjem, čeprav ne spoznavamo samo čutnih stvarnosti; svojski predmet našega razuma je tudi nečutno (tudi nečutne realnosti), to

se pravi od poedinosti odmišljeno bistvo čutnih stvarnosti, v zvezi s katerimi spoznavamo vse drugo. Um se na temelju spoznavanja čutnega sveta dviga – po odmišljanju in sklepanju – višje in višje, dokler ne obstane pri najsplošnejšem bistvu vseh stvarnosti, pri pojmu bitja kot bitja, pri absolutnem Bitju.<sup>24</sup>

a) *Nauk o »deju« in »možnosti«*

Osnovni nauk je pri Aristotelu nauk o *deju* (actus, enérgeia) in o *možnosti* (potentia, dynamis). Aristotel je razrešil na videz nepremagljivo nasprotje med Heraklitom, ki je učil, da je vse le spreminjanje, in Eleati (Parmenides v 6. stol. pr. Kr.) v spodnji Italji, ki so učili, da spreminjanja sploh ni. In sicer je Aristotel to »nasprotje« razrešil z naukom o deju in možnosti: zaradi deja je v svetu neka stalnost, zaradi možnosti je v svetu obenem spreminjanje. Sv. Tomaž je uvidel, da je to ključ za najgloblje uganke vesoljstva, zato je sprejel to načelo za vodilno v vsej metafiziki.<sup>25</sup>

Najsplošnejše je to načelo, ko gre za bitje sploh, bitje kot bitje. Bitje jè. Ta »jè« je izraz za neko dejanstvo, izraz za neki dej (za neko realno stvarnost). Če s tem dejem ni združena nobena možnost, tedaj ni možno, da bi tega bitja ne bilo, ni možno, da bi ga kdaj v preteklosti ne bilo, ni možno, da ga kdaj v prihodnosti ne bo. Tako bitje je torej nujno in večno. To bitje je pa tudi nekaj. Če s tem nekaj ni združena nobena možnost, tedaj to bitje ne more biti nekaj drugega, kakor dejansko je, tudi ne more biti ne manj popolno, ne bolj popolno, ne more biti na neki stopnji popolnosti; zakaj vsaka stopnja pomeni neko mero in vsaka mera pomeni nekaj, kar je v možnosti glede na več ali manj. Tako bitje je torej neskončno popolno in vsepopolno, je »nujno bitje«, »ens necessarium«. Pravzaprav pa velja: Če s tistim nekaj ni združena nobena možnost, tedaj tisto bitje ni »nekaj«, kajti »nekaj« bitje omeji in dene v neko vrsto. O bitju, ki ni v njem nobene možnosti, najbolj pravilno pravimo, da je. Po hebrejskem izražanju je to »Jahve«, »sem, ki sem« oziroma »ki je« (tako je Bog imenoval sam sebe v

prikazni Mojzesu); ali tudi pravimo, da je čista Bit, Bit sama (ipsum Esse). »Bit sama« pomeni, da tista Bit sploh jè, in sicer jè brez vsake omejitve, jè vse tisto, kar mora biti, in sicer jè brez stopnje in omejitve; in da ni nič takega, kar bi to Bit kakorkoli omejevalo. Bit, ki je Bit sama, je samo dej, in sicer prvi dej, *čisti dej* (*actus purus*). Če je tisto, po čemer je kaj kaj, bistvo (*essentia, ousia*), dobimo tale sklep: v bitju, ki ni v njem nobene možnosti, v tistem bitju bit in bistvo nista stvarno različna; ampak je v tem bitju bistvo bit in bit bistvo. Takšno bitje najbolje označimo, če rečemo, da jè (Jahve). Nasprotno pa v nobenem bitju, ki ni Bit sama, bit in bistvo nista stvarno ista; zato pa je tudi vsako takšno bitje končno omejeno, časovno in nenujno ali »prigodno« (*contingens*): takšno je, da bi moglo ne biti. Bit v takšnem bitju, ki je v njem kaka možnost, ni stvarno istovetna z bistvom. Kakor je torej Bit sama čisti dej, tako je vsako drugo bitje sestavljeno iz deja in možnosti. Takšno bitje, ki je sestavljeno iz deja in možnosti, je prigodno (*kontingentno, nenujno*) bitje; takšno (*prigodno*) bitje ne obrazlojuje samo sebe, oziroma nima v sebi zadostnega razloga, da sploh je. Zato pa je vsako takšno bitje ustvarjeno bitje. Če je bitje sestavljeno iz deja in možnosti, je gotovo, da nima razloga za bivanje v sebi; torej je takšno bitje ustvarjeno bitje. Tako se iz prvega načela o deju in možnosti razvija vsa metafizika o Bogu in stvareh.<sup>26</sup>

Ali pa ni to filozofiranje preveč abstraktno in brez vsake koristi za življenje, kakršnega ljudje dejansko živimo?

Znani avtor cele vrste zelo cenjenih knjig, ki so miselno močne in obenem blizu praktičnemu življenju, odgovarja na to vprašanje, ko govori o Božji pričujočnosti v veseljstvu.

Ta pričujočnost, ki jo lahko imenujemo kozmična pričujočnost in je skrivnost bitja sploh, ni nekaj, kar se tiče le Aristotela in Tomaža ter njune filozofije; tiče se marveč našega življenja samega. »Svet je nenehno ustvarjanje. Vesolje je noč in dan sekundo za sekundo odvisno od Boga. Plamena sveče prav tako kakor najbolj nedostopne zvezdne meglenice ne bi bilo, če ju ne bi ohranjal Bog in varoval njunega obstoja. To ni visoka filozofija, ampak tek veselja in prva resnica. Pa tako preprosta. Glejte, kako jo je odkril

fantek, ki mi je sam pripovedoval o njej. Rastel je sredi vsemogoče in nepojmljive bede, bil je eden tistih otrok in mladostnikov, s katerimi se ukvarjajo vse socialne delavke bednih četrti in posebni specializirani vzgojitelji. Nazadnje je končal v zavodu, ki so mu tedaj rekli ‚poboljševalnica‘. Tam je bil sam, brez vere in brez izobrazbe. Nekega čemernege dne, ko je ogledoval svoj kemični svinčnik, pa si je rekel: »Nov je. Nekega dne pa bo izrabljen.« In nato pri pogledu na hišo, ki so jo gradili: »Ta hiša je nova, nekega dne pa bo stara in razpadajoča.« Nato je prišlo fantu, ki ni nikoli odprl knjige, na misel: »Ali je na svetu sploh kaj takega, kar se ne postara?‘ Tako je naenkrat bil v najglobljem jedru filozofije.

Ali je na svetu kaj takega, kar se ne stara? Ta inteligentni nevednež je odkril v tem vso skrivnost bitja. Mi smo samo ‚naključna‘, ‚prigodna‘ bitja, kakor pravijo filozofi; to se pravi taka, ki bi tudi mogla ne biti. Mi nismo sami v sebi nujni. Nihče od nas ni nujen. Če bi bil nujen, ‚potreben‘, kakor pravijo zopet filozofi, bi vedno bil in nikoli ne bi nehal biti. Ker pa nisem vedno bil in ne bom vedno, nisem nujno bitje in moji starši niso nič bolj nujno kakor jaz; in nič na svetu ni nujno, niti svet sam ni nujen. Vse to bi moglo tudi ne biti.

Bitje, ki pa ni nujno in ki kljub temu obstaja, mora biti odvisno od bitja, ki je nujno. Kako pa naj se tega zavedamo? Bitje, ki je vsak trenutek popolnoma relativno in popolnoma odvisno – in tako bitje sem jaz; ne govorim tu niti o življenju, ampak o svojem najglobljem bitnem dnu – tako bitje, ki ni nujno in kakršen sem jaz, je nujno odvisno od bitja, ki pa je nujno. Poglejte primero, ki nam bo pokazala pravo sled (kar pa ni dokaz): misliti si moremo tisoče milijonov zrcal, ki bi odsevala svetlobo; pošiljajo si jo drugo drugemu, pa vendar mora imeti ta svetloba svoj vir, ker zrcala sama niso svetloba, ampak jo samo sprejemajo. Zrcala so samo sprejemališča in oddajniki, so svetloba samo, ker so svetlobe deležna. Tako je tudi z našim bitjem: mi samo prejemamo obstoj in bit, sami pa to nismo. To je iskal tudi naš fantek: bitje, ki se ne le ne bi moglo starati, ampak bi bila njegova bit že tudi njegova opredelitev, tako da bi to bitje ne moglo biti.



Bog bi bil v nas zmanjšan in okrnjen, če ne bi bila ta razlika med njim in nami očitna. Bog edini ne more ne biti; in vse, kar obstoji, razen Boga, prejema od njega, da je izven ničā. On sam, Bog je obstoj, eksistenca, bit; jaz pa imam obstoj, prejemam obstoj, eksistenco. Ta stvar je sama po sebi zelo preprosta, moramo o njej razmisliti: zavedati se moramo, da nismo nujni, da nas je samo Bog poklical iz ničā. Tedaj postane moja krhkost dragocena: obstajam, čeprav me nič v meni ne kliče, naj bi bil! Tisti dan, ko je to postalo za nas luč (ne filozofsko vprašanje), nastane med Bogom in nami nepretrgan odnos, se nam razodene Božja nežnost, Božja ljubezen. Če v tem trenutku obstajam, če sem sedaj tu, če bom še nekaj časa trajal, je to zaradi tega, ker me Bog zdajle vzdržuje v bivanju, ker me Bog zdajle, to minuto vzdržuje v obstoju. V tem je nekakšna popkovina, ki me povezuje z Bogom. Tale ura, ta košček papirja, ta ptičji spev, vse to, trajno ali bežno, obstaja samo zaradi tega, ker Bog temu daje nekaj od svoje biti. Veličastno in bolj preprosto kakor jaz izraža to Ps 104: »Če skriješ svoje obličje, se prestrašijo, / če jim vzameš dih, preminejo in se v svoj prah povrnejo. / Ko pošlješ svoj dih, so ustvarjena / in prenoviš obličje zemlje« (Ps 104, 29. 30).

Glejte, to je tista navzočnost, tista neizmernost Boga, ki sem je deležen: »V njem živimo in se gibljemo in smo«, kakor je rekel sv. Pavel (Apd 17, 28). Ali bo cvetlica pozabila na steblo, ki jo nosi in ji daje biti vsako minuto? Maritain pravi: »Čisto nevažen sem za svet, nisem pa nevažen pred Bogom. Zato in samo zato sem najvažnejša oseba zase. Če že sem tu, sem Božja misel. Oče izgubljenega sina je čakal, da se vrne, ne da bi mogel za to kaj storiti, Bog pa me nenehno poraja k bivanju v vseh vlaknih moje biti.«<sup>27</sup>

Vrnimo se zdaj spet k neposrednemu Aristotelovemu in skupaj z njim Tomaževemu razmišljanju o bitju oziroma biti ter o bistvu, ki se v nenujnih (»prigodnih) bitjih razlikuje od bistva teh bitij.

b) »Tvar« in »lik«

Stvarnost-stvar je tudi še v svojem bistvu lahko sestavljena iz možnosti in deja. Sholastiki so to možnost imenovali *tvar* (materia) in ta dej podstatni *lik* (forma substantialis, forma substantiae). Stvari, ki niso tako sestavljene (iz tvari in lika), ampak enovite, so duhovne. Stvari, ki so sestavljene iz tvari in lika, a je ta lik tvarne narave, so tvarne. Stvari, ki so tudi sestavljene, a je njih podstatni lik sam duhovne narave, so duhovno-tvarne. Takšna stvar je človek. Sv. Tomaž je iz jasnega spoznanja deja in možnosti doumel, da je tvar sicer stvarna (realna) možnost, a da je dejansko le po liku, da torej tvar nima neodvisno od lika nobenih lastnosti, nobenih sil. Tudi je spoznal, da more biti v enem bitju le en bistven, podstaten lik. Spoznal je pa tudi, da bi bitje ne bilo eno, če bi bila tvar samostojno bitje in lik samostojno bitje. Končno je spoznal, da počelo poedinjenja in mnoštva v isti vrsti bitij oziroma bistev (principium individuationis) ni lik, ampak tvar, ki je z ozirom na razsežnost deljiva. Osebna razlika duhov je torej po sv. Tomažu obenem vrstna razlika.

Poleg podstatnih dejev in likov je poznal sv. Tomaž pritične (akcidentalne) deje in like, ki se po njih podstat (substantia) ravno imenuje podstat. Po njih se podstat pritično dovršuje. Pritike (akcidence) so od podstatni stvarno različne. Zato so po nauku sv. Tomaža tudi dušne zmožnosti (um, volja itd.) od duše stvarno različne. Duša misli, a z umom (telo je pri tem nekakšno orodje); duša hoče, a z voljo; volja ni um, v duši je nje delovanje kakor delovanje uma duhovne narave in poleg tega z umnostjo tako rekoč prepojeno.<sup>28</sup>

### 5. Razlika med tem naukom in avguštinizmom

Ti nauki, ki jih je Tomaž s pogumno doslednostjo izvajal iz osnovne spoznave o deju in možnosti, so bili v določenem nasprotju z *avguštinizmom*.

Tudi avguštinizem je z Aristotelom priznaval dej in možnost. Toda ni ju doumeval kakor Aristotel in nato sv. Tomaž; in zato tudi

ni izvajal logičnih posledic. Avguštinizem je učil, da tvar ni zgolj možnost, ampak da je dejansko bitje, četudi na najnižji stopnji. Zato je mogel tudi učiti, da so v stvari že semenske klice (*rationes seminales*), ki iz njih nastajajo stvari. Tudi je učil, da je lahko v enem bitju več podstatnih likov (*pluralitas formarum*), tako v človeku po Platonu tri duše, a v telesu še poseben lik telesnosti. Avguštinizem je z Avguštinom učil, da je telo svoje bitje in duhovna duša svoje bitje ter zato svoja osebnost, medtem ko je po sv. Tomažu le človek oseba. Počelo poedinjenja tudi tvarnih bitij je iskal avguštinizem v liku, ne v stvari. Tudi bistva človeške duše avguštinizem ni popolnoma doumel. Zato kakor Avguštín ni priznaval stvarne razlike med dušo in duševnimi zmožnostmi.

Še prav posebej je avguštinizem zanikal stvarno razliko med bitjo in bistvom. Mnogi Tomaževi učenci mislijo celo, da je prav to glavni vzrok vsega nasprotja med avguštinizmom in tomizmom, češ, kdor ne doume te najgloblje razlike v stvareh, sploh ne more umeti nauka o deju in možnosti, o substanci in akcidencah (prilikah), o enoti in množtvu. Načelo o stvarni razliki med bistvom in bitjo je mnogim Tomaževim učencem »osnovna resnica krščanske filozofije«. (Prim. N. del Prado OP, *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, 1911).

#### a) Nauk o spoznavanju

Drugi, prav tako osnovni nauk Tomaževega aristotelizma je bil nauk o *spoznanju*. Avguštín je pod vplivom novoplatonikov učil, da naš um spoznava resnice v večnih Božjih idejah po neposrednem Božjem razsvetljevanju. Ta nauk je prešel tudi v avguštinizem; le nekateri (sv. Bonaventura, Aquasparta in dr.) so združili z njim nekoliko aristotelizma o abstrakciji, a ne toliko, kolikor po Tomažu zahteva dejansko izkustvo. Tudi sv. Tomaž je sprejel od Avguština nauk o Božjih idejah, a ni mogel sprejeti nauka, da bi naš um v teh idejah naravnost zrl resnico. Izkustvo uči z Aristotelom, da se začenja vse naše spoznanje a posteriori s čuti in se izpopolnjuje z umskim odmišljanjem (abstrakcijo) in nadaljnjim izvajanjem

oziroma sklepanjem; nobene spoznave nimamo, ki bi bila kot taka zgolj a priori: a priori je le umska zmožnost in naravnost uma na spoznanje resnice, tako da um prve najsplošnejše spoznave zlahka in nekako naravno razbere ob čutnih zaznavah in predstavah. Ker so pa ideje razbrane iz stvari in so stvari ustvarjene po Božjih pravzornih idejah, so tako tudi naše ideje posredno odsvit Božjih idej; naš ustvarjeni um pa, ki v stvareh nekako osvetluje Božje ideje, je luč od Božje luči. Tako je Tomaž združil Aristotela z Avguštinom, medtem ko so sv. Bonaventura in njegovi pod vplivom sirskih aristotelikov in novoplatonikov ostali v nekem dvojstvu; pravijo namreč, da um odmišlja nekatere ideje iz stvari, a splošne resnice zre neposredno v Božjih idejah (kar pa je – tako po pravici pripominja Tomaž – proti pričevanju zavesti).<sup>29</sup>

#### *b) Razlikovanje filozofije in teologije*

Z aristotelsko teorijo spoznanja je sv. Tomaž obenem razmejil *filozofijo* in *teologijo*. Pri Avguštinu in zastopnikih avguštinizma se teologija in filozofija med seboj prelivata, zakaj obe sta nekakšno gledanje resnice v Bogu. Po nauku sv. Tomaža pa sega filozofija do tam, do koder se more dvigniti naš um po spoznavah, razbranih iz čutnih stvari, medtem ko je teologija spoznanje Boga in Božjih reči iz Božjega razodetja. Filozofsko npr. moremo spoznati, da Bog jè, da je neskončen, večni, vsemogočen, vseveden, zakaj vse to moremo in moramo sklepati iz prigradnih stvari; da pa je troedin, tega naš um iz stvari ne more razbrati in spoznati, ker je stvarjenje delovanje Božje volje in moči, a je ta le ena, kakor je Božja bit ena. Tako je filozofija po Tomaževem gledanju svoja, samostojna znanost (zato nekateri imenujejo Tomaža pravega modernega filozofa).<sup>30</sup> Vendar ni treba, da bi bila zato filozofija od teologije odtrgana. Nasprotno! Teološka suma sv. Tomaža sama priča, kako filozofija kot nekakšno (miselno in izrazno) orodje služi teologiji in teološki znanosti, kar je v naši dobi popolnoma v soglasju z naukom in prakso sv. Tomaža izrazil 1. vatikanski koncil, ko pravi: »Vera in razum ne moreta biti nikdar v medsebojnem protislovju; a ne le to, ampak

se tudi podpirata med seboj. Pravilno uporabljeni razum namreč dokazuje temelj vere; a po veri razsvetljeni razum goji znanost o Božjih rečeh; vera pa razum osvobaja zmot, ga varuje pred njimi in ga bogati z mnogoterimi spoznanji.«<sup>31</sup> Drugi vatikanski koncil je to izjavo 1. vat. koncila večkrat potrdil ter jo še razjasnil in podkrepil.<sup>32</sup>

Če se kratko že tukaj dotaknemo posebej spoznanja o Bogu, je treba reči: Po Tomažu naše spoznanje o Bogu ostane tu na zemlji vedno in po svojem bistvu posredno spoznanje. To se pravi, Boga spoznavamo s pomočjo pojmov, črpanih iz realnosti sveta. *Eksistenca* Boga je mogoče na temelju načela o zadostnem razlogu oziroma na temelju načela o vzročnosti spoznati s takšno gotovostjo, zoper katero ne more biti pametnih dvomov (nespametne dvome pa je človek dolžan zavreči). Spoznanje o naravi Boga pa ostane vedno le analogno, nalično, nikoli ne istoznačno.<sup>33</sup> Sv. Tomaž npr. pravi: O Bogu vemo sicer ne le, *da je*, temveč tudi, *kaj je*; ne spoznamo pa, *kako je sam v sebi* (De ver. 2,1 ad 9). Če npr. rečemo, da Bog spoznava in hoče, moramo takoj pristaviti, da ne spoznava tako, kakor spoznavajo ustvarjena umna bitja, marveč brez sleherne nepopolnosti. To velja v obeh primerih, naj govorimo o Bogu še samo filozofsko (na temelju naravnega umovanja) ali pa teološko (na osnovi razodetja). Tomaž Akvinski zelo jasno upošteva, kar je izrazil 4. lateranski koncil v znamenitem obrazcu: »Med Stvarnikom in stvarjo ni mogoče navesti tolikšne podobnosti, da ne bi bilo treba navesti še večjo nepodobnost.«<sup>34</sup> Kakor ta koncil tako tudi Tomaž upošteva tako »podobnost« kakor še mnogo večjo, pravzaprav neskončno »nepodobnost«. Pri spoznavanju Boga obstaja »pot zatrjevanja«, »pot zanikanja« in »pot vsepresežnosti« (via affirmationis, v. negationis, v. eminentiae). – Jasno je torej, da so vse naše spoznave o Bogu nujno zelo nepopolne: ne moremo si nikoli izdelati takšne miselne, umevanjske podobe o Bogu, da bi se mogli z njo resnično in za dalj časa zadovoljiti, češ, zdaj pa razumem, kaj je Bog. In še posebno moramo vedno preseči sleherno domišljijsko predstavo, ki redno spremlja vsako našo spoznavo o Bogu. Čisto v smislu Tomaževega nauka pravi veliki francoski teolog H. de Lubac: »Duha, ki si prizadeva, da bi <razumel> Boga,

ne moremo primerjati skopuhu, ki grmadi kup zlata – vsoto resnic –, tako da postaja ta kup vedno večji. Prav tako ta duh ni podoben umetniku, ki neprestano izboljšuje osnutek, da bi ga napravil vedno manj nepopolnega in da bi se končno umiril v lepotnem uživanju svoje mojstrovine. Človek, ki si prizadeva za to, da bi »razumel« Boga, je marveč kakor plavalec, ki se v oceanu poganja naprej, da bi se obdržal na valovih; z vsakim plavalnim zamahom mora nazaj in navzdol potisniti nov val. In tako brez nehanja odstranjuje predstave, ki se vedno znova oblikujejo, zavedajoč se, da ga te predstave nosijo in da bi pomenilo propad, če bi se ob teh predstavah ustavil.«<sup>35</sup>

Naše trditve o Bogu – pa naj bodo le filozofske ali pa tudi teološke – so resnične le, kolikor gredo skozi zanikanje. A zanikanje služi trditvi, ko jo napravi vsestransko resnično. Seveda pa dialektike med trditvijo in zanikanjem ne smemo umevati le statično, temveč v dinamičnem smislu napredovanja v tisto globino Boga, ki ni temina praznine, ampak temina vsepresegajoče, presilne luči. To dinamiko izražamo z »via eminentiae« (pot vsepresežnosti), ko trdimo, da je sleherni popolnost (lastnost) v Bogu uresničena na neskončno višji način, kakor pa je uresničena v stvareh. Naj govorimo filozofsko ali teološko, v obeh primerih ima negativna teologija prvenstvo (primat) pri spoznavanju Boga, kajti ob vsej podobnosti s kvalitetaми stvari (ki so učinek stvariteljskega Božjega delovanja) imajo kvalitete oziroma popolnosti Boga takšno vzvišenost, da je nujno treba pokazati na še večjo nepodobnost, toliko večjo nepodobnost, da tega ni mogoče zares ustrezno izraziti. To pove izraz »Deus maior« (Bog je vedno večji kakor pa ...). Našejmo pod tem vidikom nekatere Tomaževe izrecne trditve: »Višek v človeškem spoznanju o Bogu je: spoznati, da Boga ne spozna; to se zgodi v tem, ko človek spozna, da Božje bistvo presega vse, kar o njem razumemo« (De pot. q. 7 a. 5 ad 14). »Najvišje spoznanje, kakršnega sploh moremo o Bogu imeti v stanju poti, je, da spoznamo, kako je Bog vzvišen nad vse tisto, kar si o njem mislimo« (De ver. q. 11 a. 1 ad 9). »Po milostnem Božjem razodetju v tem življenju ne spoznamo o Bogu, kaj je in se tako združimo z njim kakor z

neznanim, vendar ga popolneje spoznamo, kajti razkriva se nam več in višjih njegovih učinkov in iz Božjega razodetja dobivamo glede Boga pridevke, ki jih naravni razum ne doseže, npr. da je Bog troedin« (1 q. 12 a. 13 ad 1). »Gledanju uma je dostopno samo kako ustvarjeno oziroma končno bitje, ki docela izgine /deficit, je docela onemoglo/ ob neustvarjenem in neskončnem bitju; in tako nam je umljivo, da je Bog (vzvišen) nad vse in tisto, kar moremo dojeti z umom ... Oče in Sin se na način neizmerne presežnosti razlikujeta /sunt segregati/ od slehernega očetovstva in sinovstva, kar ga je v stvareh po deležnosti, kakršna je lastna končnim rečem« (De div. nom. c. 2 1. 4).

#### *6. Absolutnost resnice in relativnost človeškega spoznanja*

Metafizika sv. Tomaža Akvinskega, kakor smo že videli, ni bila aprioristična. Takšno metafiziko je Kant vsekakor po pravici zavrgel. A Tomaževa metafizika je vsa osnovana aposteriori, kakor jo je bil zasnoval veliki empirik Aristotel. »Aposteriori se dviga človeški duh v kraljestvo idej, in kjer ni več možna nobena zveza z aposteriornimi spoznavami, tam so po Tomaževi filozofiji tudi meje metafizičnega spoznavanja. Tu ni nobenih samovoljnih konstrukcij, kakor so jih snovali, ne brez genialnosti, a brez realne življenjske vrednosti npr. nemški filozofi po Kantu.

Vendar pa Tomaževa filozofija ni prezrla velikih idej Platonove metafizike, kakor jih je preveč enostransko prezrl Aristotel. Tomaž je strnil v mogočno sintezo Aristotelov realizem s Platonovim metafizičnim idealizmom v globokem spoznanju, da se v prvem bitju strinja idealnost z realnostjo v čisti enoti. Kar je namreč Platon le bolj intuitivno slutil, a filozofsko, kakor se zdi zmotno utemeljeval, to je Tomaž metafizično doumel in osnoval, da biva Platonov ‚Epékeina‘, ki je ne samo ideja idej, temveč obenem čista realnost, ipsum Esse, prvo idealno in realno počelo vsega, kar je, in zopet idealni in realni zadnji smoter vsega. – Tako je Tomaževa metafizika zasidrila vso absolutnost nazadnje v absolutnem Bitju,

ko jo je Kant zaman skušal utrditi v abstraktnih in zato majavih apriornih kategorijah.« Tako ugotavlja Aleš Ušeničnik.<sup>36</sup>

To je, pravi dalje A. Ušeničnik, ena stran Tomaževe metafizike, tista namreč, ki kaže na to, kar je v realnosti večnoveljnega, večnoveljnega tudi v kantovstvu: obstajanje večnih norm in najstev, obstajanje kraljestva idej in vrednot.

Druga stran Tomaževe metafizike pa je: »Relativizem se moti, ko trdi, da je vse relativno, a ne moti se, ko trdi, da ni vse absolutno. Metafizika sv. Tomaža ima globoko umevanje za realitvost človeškega spoznanja. Za panteistični monizem in tudi za apriorni racionalizem more biti res nerešljiva uganka, kako je poleg absolutnosti možno še kaj, ni pa tega protislovja za metafiziko, ki razlikuje bitje, ki je Bitje samo, in bitja, ki so prigodna bitja, stvari. Prav tako jasno je za takšno metafiziko to, da more biti spoznanje stvari le relativno. Kako naj bi končni um dojel neskončno resničnost? A tudi končna resničnost ima mnogo vidikov in mogoče jo je motriti s te ali one plati in tako seveda relativno. Tudi spoznavajoči subjekt je sam zajet v spreminjajoči se tok časovnosti in tudi s te strani more biti njegovo spoznanje le relativno. Človeško spoznanje se razvija s kulturo. Tudi prevladuje tu racionalnost, tam emocionalnost ... Tomaževa metafizika se torej prav nič ne protivi moderni psihologiji, ki preučuje razne tipe ljudi in razne strukture duševnosti ... Tomaževa filozofija priznava široke meje relativnosti – popolno spoznanje je res le ideal, le ‚naloga‘, kakor govori marburška šola, toda zavrača relativizem, ki mu ni nič absolutno.«<sup>37</sup>

### *Sklep*<sup>38</sup>

Tomaža Akvinskega na splošno štejejo med najodličnejše velikane človeštva (kakor so Heraklit, Platon, Aristotel, Dante, Kopernik, Descartes, Shakespeare, Kant), med odličnike človeškega srca in razuma, med tiste, katerih slava in vpliv ne bosta na tem svetu pač nikoli prešla.<sup>39</sup> Zgodovinarji trdijo, da je Tomaževo izjemno veličino napovedal že njegov učitelj Albert Veliki, ko je –



po izredno uspelem Tomaževem nastopu pri disputaciji – некоč izjavil pred svojimi študenti: »Mi Tomaža imenujemo ‚molčeči vol‘; toda некоč bo tako zamukal s svojim naukom, da bo odmevalo po vsem svetu.« Tudi če ne upoštevamo posebnega Tomaževega položaja v katoliški Cerkvi, ki ima Tomaža Akvinskega za svojega glavnega misleca, to je za »skupnega« učitelja« (doctor communis), ni mogoče prezreti njegove navzočnosti v svetovni zgodovini, njegovega znatnega vpliva na mnogih področjih človeškega znanja in umetniškega ustvarjanja. Navedimo le nekatere primere.

Dante imenuje Tomaža »luč«, »sijaj« in »svetloba«; in njegove-  
mu nauku pripisuje podobne osvobajajoče učinke kakor naročilom svoje rajске vodnice Beatrice (simbol milosti Božje). V dobi renesanse so veliki humanisti sicer neusmiljeno napadali sholastike, o Tomažu pa so nasprotno govorili s posebnim priznanjem in spoštovanjem. Marsilius Ficinus pravi, da je Tomaž »splendor theologiae« (sijaj teologije). Peter Pomponazzi ga slavi kot največjega latinskega razlagalca Aristotelovih del, Picco della Mirandola pa meni, da bi brez Tomaževega posredovanja Aristotel ostal nem v svetovni zgodovini. Erazem Rotterdamski priznava, da Tomaževa veličina presega okvire svojega veka (vir non suo tantum saeculo magnus). Botticelli, Rafael Santi, Fra Angelico, Signorelli, Caraccio, Rubens in drugi veliki slikarji so ovekovečili Tomažev lik v svojih delih. V 16. stoletju postavlja Franciscus da Vitoria (+1546) temelje »mednarodnega prava« prav v naslonitvi na Tomažev nauk o lastnini. Ta nauk nagiblje, da se bori za osnovne človekove pravice, za narodnostne in politične pravice kolonialnih narodov proti evropskemu imperializmu. V 17. stoletju preučujejo Tomaževo misel na kijeviski akademiji, a Leibnitz zameri svojim sodobnikom na Zahodu, ker »ne dajo dolžnega priznanja sv. Tomažu in ostalim velikim ljudem tega časa«, saj je pri Tomažu »mnogo več temeljitosti, kakor pa v splošnem ljudje mislijo«. Voltaire ceni v Tomaževi Sumi teologije zlasti »borbo mišljenja« in celo uporablja neredke ugovore, ki so v tej sumi, v svojem boju zoper Cerkev.

Po času nekakšne zatemnitve doživlja v 19. in 20. stoletju Tomaževa misel močan prerod. Že Hegel opozarja svoje slušatelje na

to, da pri Tomažu »ni dialektičnega dlakocepstva, marveč so pri njem navzoče temeljne metafizične (spekulativne) misli o celotnem obsegu filozofije in teologije«; obenem poudarja Hegel, da je Tomaž »realist«. K. Marx se srečuje s Tomažem na začetku svoje miselne poti kot z znamenitim razlagalcem Aristotelove spoznavne teorije. Posebno živo pa je postalo nekako sredi 19. stoletja zanimanje za Tomaževo družbenopolitično in pravno misel. Na Tomaža se je oprl veliki socialni delavec škof Ketteler. Tudi Dostojevski se je v nekaterih stvareh oprl na Tomaža. Najbolj je razburil duhove slavni pravni mislec 19. stoletja Rudolf von Ihering, ki je zapisal: »Zdaj, ko poznam tega silnega duha, se vprašujem, kako je mogoče, da so resnice, ki jih je on zastopal, mogle ... pasti v pozabo ... Če bi ga prej spoznal, bi si morda svoje knjige ne upal napisati, ker so temeljne misli, o katerih razpravljam, izražene pri njem že popolnoma jasno, in sicer na način, ki človeka povsem navduši.«

Vpliv Tomaža Akvinskega na raznih področjih človeškega znanja in umetniškega ustvarjanja je naravnost nepregledno prostran. Le redki specialisti morejo npr. vedeti, da sta James Joyce in Rabindranat Tagore nekatere svoje temeljne estetske uvide poddedovala od Tomaža; ali da ima Tomaževa misel svojo zgodovino na Kitajskem, v judovskem narodu, pri Grkih in pri slovanskih narodih, v Mehiki, Kolumbiji itd. Tomaževa glavna dela, zlasti obe sumi, so začeli prevajati v 14. stoletju; do danes sta obe sumi prevedeni v armenščino, hebrejščino, grščino in arabščino, v perzijski, starobeneški, italijanski, francoski, španski, portugalski, nemški, nizozemski, angleški, norveški, švedski, poljski, češki, slovaški, madžarski, japonski in kitajski jezik.<sup>40</sup>

### Opombe

<sup>1</sup> LThK X, 123

<sup>2</sup> Elders, ThR, 270.

<sup>3</sup> Congar, velik strokovnjak za tom. teologijo, v: DThC XV, 374.

<sup>4</sup> Congar, v: DThC, 347–379.

<sup>5</sup> Congar, pr. t., 385.

<sup>6</sup> O novoplatonizmu Turk, 45s.

<sup>7</sup> Tomaž v op. De veritate intellectus contra averroistas, l. 1270.

<sup>8</sup> Prim. AU IS VII, 91s.

<sup>9</sup> »Duša« tu ni mišljena po »grško«.

<sup>10</sup> AU, v: Prevod, 6 str.

<sup>11</sup> Sledi odstavek s Strletovo oznako, da se izpusti: Zastopnik »latinskega averoizma« je bil v drugi polovici 13. stoletja zlasti Siger Brabantski. Proti njemu sta nastopila posebno Albert Veliki in Tomaž Akvinski. V tem oziru so s Tomažem držali tudi tisti učitelji filozofije in teologije (npr. sv. Bonaventura), ki se jim je zdelo Aristotelova filozofija za kristjana nesprejemljiva.

<sup>12</sup> AU, IS X, 228.

<sup>13</sup> Prim. AU, IS X, 227.

<sup>14</sup> AU X, 227.

<sup>15</sup> Prim. LS I, 646; AU III, 63s (tu AU navaja dva primera Tom. razburjenja).

<sup>16</sup> Turk, 144s.

<sup>17</sup> Turk, 160–169.

<sup>18</sup> Congar IKZ 74, 251.

<sup>19</sup> Congar IKZ 74, 251s.

<sup>20</sup> Poročilo o tem ThR 88, 275.

<sup>21</sup> Turk, 73s.

<sup>22</sup> Prim. AU X, 233s.

<sup>23</sup> Prim. Turk, 74; AU III, 66s; X, 307s.

<sup>24</sup> Turk, 75s.

<sup>25</sup> Prim. AU X, 233s; Turk, 76ss.

<sup>26</sup> Prim. AU X, 234s.

<sup>27</sup> J. Loew, V šoli (gl. izv.), 214–216.

<sup>28</sup> Turk J., 79s, prim. AU I, 171ss; X, 240s; X, 236s.

<sup>29</sup> AU, Prev. 8s; Turk, 74ss, 82s; AU X, 241s.

<sup>30</sup> Gilson, nav. AU III, 65; X, 228.

<sup>31</sup> DzS 3019; S 42.

<sup>32</sup> Prim. BR 6; KV 10; CS 15 in 59.

<sup>33</sup> AU III, 73–75.

<sup>34</sup> DzS 806: S 280.

<sup>35</sup> Nav. Strle, Skr. B. 17.

<sup>36</sup> AU III, 73s.

<sup>37</sup> AU III, 74–76.

<sup>38</sup> Original v AASV, Tomaž Akvinski. Strle je na vrhu s svinčnikom pripisal: Začetek → Ali pa za sklep, kar je skoraj še bolje!

<sup>39</sup> Tako pravi T. Vereš, 1. Od tu (1–3) v glavnem povzemam tudi podatke, ki sledijo. Vereš ima pod črto tudi natančne navedbe mest, od koder te podatke jemlje. (Strle navaja knjigo: Toma Akvinski, *Izabrano djelo*, Globus/Zagreb 1981, str. XIII + 413. Besedila je izbral in priredil Tomo Vereš, ki je na začetku knjige opisal tudi življenje in delo sv. Tomaža Akvinskega (str. 1–27) in nato še kritični popis vseh Tomaževih del (str. 28–31).

<sup>40</sup> T. Vereš tudi (str. 3) pove, koliko imajo Tomaža prevedenega v hrvaščino. Glede slov. smo še na slabšem, čeprav je bil že narejen načrt za prevod celotne Tomaževe teološke sume v slov. V tisku je nekaj od tega prevoda objavil dr. J. Fabijan, medtem ko je A. Ušeničnik prevedel več, se pravi kar 26 kvestij (238 strani tipkanega – din format – 1 presledek), a je ostalo v rokopisu. Sam zase sem dal ta rokopis pretipkati, a ga niti nisem še pregledal in preveril, koliko se res sklada z rokopisom.

IVICA RAGUŽ

## Evharistija

»Kakor je mene poslal živi Oče in jaz živim po Očetu, tako bo tudi tisti, ki mene je, živel po meni. To je kruh, ki je prišel iz nebes, ne tak, kakršnega so jedli vaši očetje in so pomrli: kdor je ta kruh, bo živel vekomaj.‘ To je povedal, ko je učil v shodnici v Kafarnumu. Veliko njegovih učencev, ki so to slišali, je reklo: ›Trda je ta beseda. Kdo jo more poslušati?‹« (Jn 6,57-60). Kristusove besede o sebi kot kruhu, ki se daje v jed, so naletele na veliko nasprotovanje njegovih sogovornikov. »Trda je ta beseda« ne samo za Kristusove sodobnike, ampak za mnoge ljudi v zgodovini Cerkve. Evharistiji, a tudi ostalim zakramentom, se niso samo posmehovali ali jih zavrgli samo neverniki, ampak tudi sami verniki, celo katoličani. Vedno znova lahko slišimo, kako je evharistija nepotrebna, kako je važnejše biti poduhovljen kristjan, poslušati svojo vest, delati dobra dela, posvetiti se humanitarnemu delovanju in tako ostati zvest tej zemlji. Še več, isti neverniki in verniki opozarjajo, da je evharistična duhovnost za vzrok farizejstvo, duhovno hinavščino, ker človek misli, da je dovolj iti k maši in prejemanju zakramente, pa že veljaš za »dobrega kristjana«. Lahko bi navedli še veliko takšnih pritožb. Nekatero pritožbo so res upravičene in bomo o njih spregovorili kasneje. Ampak v vseh teh pritožbah je vedno znova ista problematika vere in nevere. Človek težko sprejme, da se je Bog učlovečil prav v tej osebi iz Nazareta, v Jezusu Kristusu, prav v tej ženi Mariji, da je navzoč prav v katoliški Cerkvi in da je prav sedaj in še naprej navzoč v evharistiji. Vse to je za človeka »trda beseda«, zelo »trd govor«, ki ga postavlja pod vprašaj. Postavlja ga

---

*Ivica Raguž, dekan Teološke fakultete v Đakovu, glavni urednik hrvaške izdaje Mednarodne katoliške revije Communio. Besedilo iz njegove knjige Katolicizam, Đakovo 2017, 55–70 je z dovoljenjem prevedel Ivan Povšnar.*

pod vprašaj, ker mu Boga prinaša tako blizu, v Jezusu Kristusu, v Cerkvi in evharistiji ter v zakramentih. Sebičnost vedno želi rajši biti čim bolj stran od Boga, ki ne sme vstopiti v njihovo notranjost in se ne sme dotikati njihovega telesa, niti njihove duše.

Toda Bog želi prav ta čudež. Prvi čudež je njegovo večno rojevanje v Bogu Očetu. Drugi čudež je njegovo časno rojstvo v svetu, v blaženi Devici Mariji, Bog je Jezus Kristus. Tretji čudež je njegovo rojevanje v vsaki evharistiji. Kdor sprejme drugi čudež, bo sprejel tudi prvi in tretji čudež, kdor ga pa zanika, ne bo mogel sprejeti niti tega niti onega. Bog se je v Jezusu resnično združil s človekom, da bi se vsak človek resnično po Jezusu združil z njim. Vse Kristusove besede, vsa njegova dela, posebno smrt in vstajenje, imajo za cilj prav to realno, stvarno združevanje človeka z njim, po njem pa z Bogom Očetom. Če so že prastarši pred izvirnim grehom bili oblečeni z nadnaravno milostjo in bili v veličastni skupnosti z Bogom, kolikšno je šele sedaj občestvo po Jezusu Kristusu, ki je postal človek. Če je bila resnična že tista skupnost, koliko bolj resnično je šele to občestvo. V tem smislu je treba razlagati šesto poglavje Janezovega evangelija, kakor tudi Kristusove besede pri zadnji večerji. Kristus želi resnično sebe darovati ne samo v času svojega zemeljskega življenja, ampak tudi po vnebohodu. Evharistija je na ta način izraz Kristusove velike ljubezni do njegovega telesa, Cerkve, in do vernikov. Če je Jezus Kristus ni resnično navzoč v evharistiji, se ne bi ničesar novega zgodilo v Jezusu Kristusu. Človek bi bil še naprej odtujen in daleč od Boga, ne bi bilo resnične skupnosti. Vse bi ostalo isto kot prej, novost krščanstva bi prenehala. Zato je evharistija resnično občestvo z Bogom. Ni večje skupnosti z Jezusom Kristusom, s ta pa tudi z Bogom, od evharistične skupnosti. Ta skupnost ni samo moralna, ampak fizična, fizična v smislu, da nas sam Bog spreminja v sebe, njegova »substancia« resnično in fizično prežema našega duha in naše telo. Tako resnično postajamo po evharistiji »deležni Božje narave« (2 Pt 1,4).

Pri tem ne smemo pozabiti tega, kar je najvažnejše: poudariti moramo, da evharistija prežema Kristusovo življenje. Pismo Filipljanom pravi o Kristusu: »Čeprav je bil namreč v podobi Boga,

se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom, ampak je sam sebe izpraznil tako, da je prevzel podobo služabnika in postal podoben ljudem. Po zunanosti je bil kakor človek in je sam sebe ponižal tako, da je postal pokoren vse do smrti, in sicer smrti na križu« (Flp 2,6-8). Velika spotika, velika norost (1 Kor 1,23), skrajno neznosno, tako rekoč zastrašujoče, do bolečine: veliki Bog je sebe izničil, postal je suženj; veliki Bog je postal navaden in resničen človek! Svojo Božjo slavo je zamenjal z našo bedo, z grešnim suženjstvom, da bi mi postali deležni Božje narave. Pavel nam s tem govori, da je vse Kristusovo življenje izpraznitev, in to vse do smrti na križu, ki je vrhunec Kristusovega izničenja. To je »agape«, ljubezen, ki prihaja k drugemu in vzame drugega v sebe, razdaja se drugemu, oziroma daje se drugemu, da ga »je« in »pije«. Evharistija tako izraža Kristusovo »agape«, ljubezen kot življenje za druge »do konca« (Jn 13,1). Medtem ko je bil v Kristusovem zemeljskem življenju Bog skrit v človeškem telesu, v podobi služabnika, se v evharistiji Bog še naprej in še bolj izničuje! Sv. Tomaž Akvinski poje: »Molim te ponižno, skriti Bog nebes, ki v podobi kruha tajno bivaš res. Skrit si bil na križu kakor Bog samo, tu še kot človeka te ne zre oko.« Od sedaj postane popolnoma skrit, navadna tvar, da postane hrana in pijača za nas. »Do konca« se nam »daje« v evharistiji (Jn 3,16; Mt 26,45; Mr 14,41; 1 Kor 11,23), izroča se, dopušča, da z njim ravnamo, da ga zaklepamo v tabernakelj, da ga jemo in pijemo. Bog ne daj, da bi ga še naprej križali z nevrednim prejemanjem obhajila. Velika je ta skrivnost vere, zares velika skrivnost Božje evharistične ljubezni! Evharistija je nadaljevanje in dovršitev Kristusovega življenja za druge, njegovega žrtvovanja v ljubezni »do konca«.

Zdaj postaja razumljivo, da je za katoličane evharistija srce Cerkve, srce osebne duhovnosti. V evharistiji smo resnično eno s Kristusom in po Kristusu postajamo deležni Božje narave v Sveti Trojici. V evharistiji se dokončuje, obnavlja in raste marijanska zaroka vernikove duše z Jezusom Kristusom. Na nek način je evharistija »konzumacija« te poroke, intimne poroke duše in Jezusa. Prav zato katoličan hrepeni po evharistiji in si prizadeva vsak dan

obhajati evharistijo (prim. Heb 10,25), veseli se vsakega evharističnega zedinjenja z Jezusom Kristusom.

Evharistija nasprotuje principu sebičnosti, bodisi pri nevernih bodisi pri vernih. Človek je namreč nenehno v skušnjavi, da se izključno ukvarja s seboj, da neprenehoma premišluje o sebi, da razvaja svoje telo in svojega duha in tako ostaja vedno pri sebi. Ta princip sebičnosti se odraža na duhovnem in telesnem področju. Iz tega sledi, da se duhovnost, ki ni prežeta z evharistijo, ne more osvoboditi principa sebičnosti. Pri tem tukaj ne mislimo samo na tiste, ki sploh ne živijo svoje vere evharistično, ampak tudi na tiste, ki k evharistiji pristopajo površno, avtomatsko, brez spoštovanja, o čemer bomo govorili kasneje.

Vera je osebno srečanje z Jezusom Kristusom v ponižnosti in poslušnosti, to pa se na vrhunski način uresničuje prav v vsaki evharistiji. Pa ne samo to. Videli smo, da je v evharistiji sedaj Jezus Kristus skrit tako v svojem božanstvu kot tudi v svoji človeškosti, to pa pomeni, da se od vernika pričakuje še bolj »živa« vera, da še »bolj veruje«. »Tvojih ran ne gledam kot Tomaž nekdanj, vendar, da si Bog moj, te spoznam sedaj. Vedno bolj in bolj mi vero utruj (magis credere), upanje, ljubezen v srcu pomnožuj.« Tako se nasproti evharistiji najbolj močno odraža drama vere in nevere, oziroma vera v svoji polnosti: Adoro te devote, latens deitas.

Ljubezen do Jezusa Kristusa vključuje resnično zedinjenje z njim, pa tudi z udi njegovega Telesa, z ostalimi verniki. Vse to pa se uresničuje v evharistiji. V evharistiji se vernik resnično združuje s Kristusom in z ostalimi verniki. Ko obhaja evharistijo, vstopa v skupnost z ostalimi verniki, v skupnost duha in telesa, v skupnost hranjenja z iste mize. Brez evharistije vernik samo abstraktno, s tem nerealno izpolnjuje skupnost z drugimi verniki, ali pa izbira tisto družbo, ki odgovarja njegovi viziji (klub, stranka, krožki). V evharistiji se vernik srečuje z Jezusom in v njem srečuje vernike, ki jih on ni izbiral, ki so mu bili darovani. Vsako evharistično slavlje je premagovanje principa sebičnosti, je sprejemanje principa skupnosti, je resnična šola ljubezni do Kristusa in do bližnjega.



V tem pomenu je evharistija najboljše zdravilo zoper elitno, avtoritativno Cerkev. V evharistiji vsi skupaj slavijo Gospoda, vsi skupaj izpovedujejo svojo odvisnost od Gospoda, vsi skupaj se učijo v Gospodovi evharistični kenozi ljubezni. Tako mora v evharistiji profesor filozofije poklekniti skupaj z navadno, neizobraženo kmetico, vrhunski kemik mora prepevati skupaj z nepismenim brezdomcem, odišavljena poslovna ženska mora sedeti v klopi skupaj s tisto žensko, ki je pravkar prišla z njive, ugledni politik mora dvigati roke k Bogu skupaj z navadnim delavcem, ki je brez zaposlitve. To je evharistija, to je čudežna skupnost, ki premošča razlike, čudovita skupnost, ki ljudi zedinja v Jezusu Kristusu, jih dela za eno telo. Zato je evharistija hrana vere, ljubezni in upanja. Evharistija je hrana nesmrtnosti in hrana resnične skupnosti.

Moč krščanstva in s tem moč katoliške Cerkve je vedno in je samo molitev, osebna in skupna. Katoliške cerkve niso prazne cerkve, navadne dvorane, ampak je v njih sam Jezus Kristus v pre-svetem oltarnem zakramentu. Katoličan ne prihaja le redno k sveti maši, ampak pogosto prihaja v cerkev, kjer v molitvi, zbranosti in tišini pada na kolena pred Najsvetejšim: »Mislimo drug na drugega, tako da se spodbujamo k ljubezni in dobrim delom. Ne zapuščajmo svojega zbora, kakor imajo nekateri navado, marveč drug drugega spodbujamo, in to tem bolj, čim bolj vidite, da se bliža dan« (Heb 10,24-25). Katoličan se v cerkvi obnaša drugače kakor na ulici. Njegovo telo, telesne kretnje, glas, govor, telesna drža, obleka – z eno besedo vse – mora dihati tisto, čemur rečemo sveta spoštljivost. Zakaj? Sveta spoštljivost do evharistije izhaja iz dejstva resnične navzočnosti Jezusa Kristusa v evharistiji, v tabernaklju. Človek se namreč drugače obnaša v odsotnosti in drugače v prisotnosti druge osebe. Podobno je tudi z evharistijo. Tam, kjer je vera v resnično Božjo navzočnost v evharistiji, tam je tudi sveta spoštljivost. Na žalost, če pogledamo današnja evharistična in druga slavja v naših cerkvah, lahko dobimo vtis, da ni svetega spoštovanja. Razlog za to je pomanjkanje vere v resnično navzočnost Jezusa Kristusa v evharistiji, v tabernaklju! Kot da bi več ne verovali, da je Jezus Kristus resnično navzoč v evharistiji in zato nimamo več svetega

spoštovanja. Katoliška prenova se začena tam, kjer ponovno odkrijemo sveto spoštljivost v liturgiji, sveto spoštljivost, ki je izraz globoke vere v resnično navzočnost Jezusa Kristusa v evharistiji, v naših cerkvah, sveta spoštljivost, ki bo prežemala našega duha in naše telo.

Samovoljnost v evharistiji, v liturgiji je nekaj najbolj pogubnega za duhovno življenje vernikov. Samovoljnost se kaže tudi v tem, da si mnogi domišljajo, da se ni potrebno obremenjevati z običajnim, majhnim in z malimi oblikami, z obredi evharistije. Takšno mišljenje pozablja na temeljno novost krščanstva, ki je v tem, da se je Bog v Jezusu Kristusu združil prav z majhnim, nepomembnim in navadnim. Zakaj? Zato, ker je Bog v Jezusu Kristusu ljubezen. Ljubezen po svoji naravi ne razmetava, ne išče velikega, spektakularnega. Ljubezen se skriva, želi skritost, intimo, veseli se in se želi izražati v običajnem, v neznatnem in v malih stvareh. Ljubezen je takšna, ker ji ni do sebe, ampak do drugega, ljubezen je takšna, ker se veseli drugega, ne sebe, takšna je, ker dva lahko postaneta eno samo tam, kjer sta oba majhna, oba otroškega duha. Zatorej vsa katoliška liturgija, evharistija dihata s to logiko utelešenja, z logiko Božje ljubezni. V središču so najbolj običajna, majhna, malenkostna »ljudska« znamenja Kristusove navzočnosti: kruh in vino. Evharistije zatorej ne morejo in ne želijo razumeti tisti, ki nimajo duha ljubezni, tisti, ki v sebi nimajo občutka za neznatno, majhno in običajno.

V tem smislu je nedopustna vsaka samovolja v liturgiji in evharistiji, posebno tista samovolja, ki z lahkoto ukinja, naredi relativno in s prezirom gleda vse liturgične oblike in obrede. Če kje, potem se prav v evharistiji vernik uči Božje ljubezni, njegove čudovite igre ljubezni, igre skritosti. V oblikah in obredih, posebej pa v čudovitih, plemenitih znamenjih kruha in vina, Kristus naredi sebe navzočega, kot tisti, ki daje sebe v jed (kruh), in kot tisti, ki razveseljuje srce (vino). To veliko Kristusovo skritost ljubezni v evharistiji lahko prepozna in živi samo, kdor ima oči vere in oči ljubezni. Ta se bo sedaj z veliko pozornostjo in sveto spoštljivostjo obračal do vsega neznatnega, majhnega, običajnega v liturgiji, ev-

haristiji, zakramentih in vseh pobožnostih katoliške Cerkve. Duh evharistije, duh katoliške liturgije je duh ljubezni in duh majhnih.

Iz tega sledi, da je katoliška duhovnost, katoliška mistika vedno evharistična duhovnost in mistika. Katoličan se prvenstveno ne pogloblja v sebe, da bi našel Boga, ampak se pogloblja v Boga, v evharističnega Boga, da bi našel Boga, v Bogu pa bi našel sebe in vse druge. V tem pomenu ne obstaja resnična mistika, resnična svetost brez evharistije in zakramentov. Odrešenje prihaja od Jezusa Kristusa. Pri tem so evharistične oblike, obredi posebno pomembni, ker nasprotujejo vsaki birokratizaciji Cerkve, kjer ne prevladajo »slavljenje oblike«, ampak birokratske, pravne oblike. Zato je najboljšo zdravilo za birokratizirano Cerkev vedno evharistija, liturgija. Seveda, velja tudi nasprotno. Evharistija ne sme izgubiti marijanske razsežnosti, razsežnosti mistike in notranje skupnosti Kristusa in duše. To bi bil zakramentalni avtomatizem, navadno zunanje slavljenje, ki ne bi človeka zajelo od znotraj. Zato je vsaka evharistija naravnana k temu, da vernika od znotraj močno zaroči z Jezusom Kristusom, po njem pa se združi z vsemi ostalimi verniki. Evharistija v vernih katoličanih ustvarja posebno »katoliško« notranjost, to pa je notranjost, ki prihaja »od zunaj«, ki prihaja od samega »katoliškega« Boga, ki se je naselil v srcih vernikov. Samo evharistična notranjost, evharistična intimnost je tisto, kar človeka osvobaja od principa sebičnosti, bodisi na duhovni bodisi na telesni ravni.

O tem, da sta dve temeljni stvari katoliške duhovnosti ponižnost in poslušnost, smo že pisali. To se ponovno jasno spoznava v evharistiji. Človek se mora ponižati: priti k sveti maši, poklekniti, moliti, slaviti z drugimi. Pa ne samo to. Evharistija je zdravilo tudi za oholega človeka, ki se mora sedaj pokloniti nečemu tako neznatnemu, majhnemu, namreč podobam kruha in vina, v katerih je navzoč vzvišeni, veliki Bog! Evharistija tako nasprotuje ošabnemu človeku, ki ne more sprejeti učlovečenja: veliki Bog postane majhen prav v Jezusu iz Nazareta, da veliki Bog postaja prisoten v malih darovih kruha in vina v evharistiji. Bog v Jezusu Kristusu postane ponižen v evharistiji pod podobama kruha in vina, da bi

oholega človeka naučil ponižnosti in poslušnosti. Zato ni boljšega zdravila zoper človekov napuh in oholost, kot je evharistija, kot zakramentalno življenje. Ošaben človek zavrača Boga in s tem postaja nesvoboden, pokoren vsem tistim »malim« stvarem tega sveta (moč, bogastvo, pohotnost), ponižen in poslušen človek evharistije pa sprejema malega Boga, »majhno« evharistijo, da bo osvobojen v Bogu, osvobojen suženjstva tega sveta. Katoličan tako sprejema v »majhnosti« evharistije Božje odrešenje.

Pa ne samo to. Evharistija je najboljše zdravilo zoper žalost, neuspehe, nesreče, pa tudi zoper uspehe in srečo tega sveta. O tem piše sveti Jakob: »Če kdo med vami trpi, naj moli. Če je kdo dobre volje, naj poje hvalnice« (Jak 5,13). Ta svet namreč človeka pritiska z zlom, s trpljenjem, z boleznijo in tako človek postaja zapornik tega sveta. Tudi vsakodnevni neuspehi, nesreče prav tako človeku majejo tla pod nogami. Samo bivanje, delo s seboj je za človeka dovolj, da bo žalosten, nezadovoljen. Še več, žalost sodobnega človeka izhaja prav iz tega pretiranega ukvarjanja s seboj. Človek postaja po svoje utrujen od samega sebe! Zato sv. Jakob daje vsem žalostnim ljudem tega sveta preprosto zdravilo, to je molitev oziroma evharistija. V evharistiji Bog prihaja k človeku, osvobaja ga od zapora tega sveta, od njegovega zla in trpljenja, od njegovih neuspehov in nesreč. V evharistiji gre človek iz sebe, preneha se bolezensko ukvarjati s seboj, začne se ukvarjati z Drugim, z Bogom. Evharistična Božja ljubezen cepi bolni človekov ego z odrešilno skrbjo, strastjo za Boga in za bližnjega. Kako je silno lepo, če katoličani začnejo ali končajo dan z evharistijo, vsak dan prejemajo cepivo, ki jih ščiti od najrazličnejših žalosti tega sveta, še največ pa od žalosti, ki prihaja od boleznij ukvarjanja s seboj.

Evharistija je najboljše zdravilo zoper oholost in samoljubje. Slišali smo sv. Jakoba, ki pravi: »Če si vesel, slavi Gospoda!« Pogosto so namreč uspehi, sreče tega sveta bolj uničujoči od neuspehov in nesreč. V neuspehih in nesrečah ostajamo borci, prizadevamo se zmagati, zelo smo pazljivi. Na poseben način nas neuspehi in nesreče naredijo ponižne in poslušne, kličejo nam v zavest, da nismo sami sebi dovolj. Uspehi in sreče tega sveta pa napihujejo naš

ego. Zdi se nam, da nam nihče nič ne more, da smo zelo močni in sami sebi dovolj, da zmoremo tako rekoč vse, kar se nam zahoče. Prenehamo biti pozorni, odvržemo omejenosti, dovolimo si vse. Tako človek začne človek duhovno in telesno propadati predvsem v uspehih in srečah tega sveta. Družine razpadejo na vrhuncu sreče (prešuštvo, prepiri, denar), podjetja propadajo iz pohlepa in v trenutkih skrajnih uspehov, duhovne osebe začnejo zapuščati svoje duhovno življenje v trenutku slave, pohval in uspehov tega sveta. Zato so duhovni pisatelji po pravici poudarjali, da se človeku ni treba toliko jeziti na neuspehe in nesreče tega sveta, ker so morda bolj koristne za njegovo dušo kot uspehi in sreča. »Gorje srečam tega sveta!« (Avguštin). Naj bo kakorkoli že, evharistija je najboljša zdravilo za uspešnega in srečnega človeka: ko si vesel, pridi v cerkev, moli, poklekni, obhajaj evharistijo in slavi Gospoda. Tako človek zopet izstopa iz boleznega ukvarjanja s seboj in v evharistiji ostaja ponižen in poslušen človek. Evharistija človeka zveličavno omeji, to sta omejitvev in otroška odvisnost, ki prihajata od resnične prisotnosti samega Boga. Evharistija daje človeku čudoviti odmik od samega sebe.

Katoliško razumevanje evharistije in liturgije je daleč nad vsakim liturgicizmom in formalizmom. Resnična katoliška liturgična obnova ne sme biti beg od sveta, beg od resničnosti. V tem primeru je liturgija brez sadov. Krščanska vera ni samo kontemplacija, zrenje, ampak je tudi delovanje, delo, predanost v svetu. Ni dovolj samo mirno gledati in uživati v liturgiji, potrebno je stopiti v ta svet, umazati se z umazanijo tega sveta, stopiti pred obličje konkretnih ljudi in jim prinesiti veselo vest Jezusa Kristusa. Zato se resničnost evharistične duhovnosti katoličana odraža v delovanju. Dokaz, da je evharistija resnično srečanje s Kristusom, je resno delovanje katoličana v svetu. Močno smo poudarili: evharistija je potrditev Kristusovega izničenja sebe, spusta iz Božje slave v človeško bedo, je služenje »do konca«. Bog nas tako močno ljubi, da postane tvar, jed in pijača za nas. Tudi katoličan mora postati evharistični, spustiti se iz svoje vzvišenosti v umazanijo tega sveta, služiti drugemu do konca, sebe podarjati v ljubezni, postati jed in pijača za druge.

Kakor je evharistija služenje, ponižnost in poslušnost, vse to je treba pokazati v delovanju v svetu, v služenju, ponižnosti in poslušnosti v realnem svetu: ora et labora.

Potrebno je torej še enkrat poudariti, da krščanska vera ne sme biti samo mistika (negovanje notranjega življenja), ne sme biti samo liturgija (samo zrenje Drugega, Boga, objekta), ampak tudi delovanje (Newman: vera kot realize, kot realizacija tistega, kar verujemo), izhod iz sebe k drugemu v delovanju, v delu, »v znoju svojega obličja«. Treba je zavihati rokave, srečati se s tem svetom, delovati v znamenju križa, občutiti na svoji koži trpljenje tega sveta. Potrebno se je srečati z obličjem drugih, živeti vero v družini (katolicizem družine), pri delu, v politiki, pri vodenju Cerkve. Zaradi tega je resno delo dokaz za katoličana, da je njegova evharistična duhovnost resnična. Seveda, velja tudi obrnjeno. Tam, kjer se delovanje, delo, spreminja v sebičnost, samohvalo, oziroma tam, kjer delovanje ni kenosis, izničenje sebe, s tem pa služenje drugemu v ponižnosti in poslušnosti, je takšno delovanje, je takšno delo zopet dokaz, da ne živimo evharistično. Kajti evharistija nam pomaga preseči sebe v slavljenju Drugega, Boga; slavljenje, v katerem služimo v ponižnosti in poslušnosti.

Zaradi tega resnično nesebično delovanje zahteva evharistijo, ker brez evharistije postane delovanje prej ali kasneje sebično. Človek več ne deluje zaradi Kristusa, ampak zaradi sebe. Toda tudi nesebična evharistija zahteva delovanje, ker je evharistija brez resničnega delovanja beg od sveta, je krščanstvo brez križa, krščanstvo moči, krščanstvo brez oznanila. Ne pozabimo, Jezus Kristus ni samo molil, slavil Boga v templju, ampak je hodil po ulicah tega sveta. On, tesarjev sin, se je družil s preprostimi ljudmi tega sveta, tesar z ribiči. On, »v podobi Boga« (Flp 2,6), ni užival v svoji prelepi podobi, ampak se je zaradi nas ponižal in izpraznil, prevzel »podobo služabnika«. Zato se tudi katoličan mora »deformirati«, kot to na neponovljiv način piše sv. Avguštín. Tako močne so te misli, da jih moramo navesti v izvirniku: »*Deformitas Christi te format. Ille enim si deformis esse noluisset, tu formam quam perdidisti non recepisses. Pendebat ergo in cruce deformis, sed deformitas*

*illius pulchritudo nostra erat. In hac ergo vita deformem Christum teneamus. Quid est, deformem Christum? «Absit mihi gloriari nisi in cruce Domini nostri Iesu Christi, per quem mihi mundus crucifixus est, et ego mundo.» Haec est deformitas Christi.»*

»Iznakaženi Kristus ti daje obliko. Če on ne bi želel biti iznakažen, ne bi sprejel tiste božanske oblike, katero si izgubil. Tako je on visel na križu deformiran, toda njegova deformiranost je naša lepota. Zato se v tem življenju držimo deformiranega Kristusa. Kdo je deformirani Kristus? «Bog ne daj, da bi se ponašal s čimerkoli, razen s križem našega Gospoda Jezusa Kristusa po katerem je meni svet križan in jaz svetu». To je Kristusova deformiranost.« Da, katoličan se mora deformirati, križati se s svojim delovanjem v tem svetu. Kristusov križ, Kristusova deformacija, je naša lepota.

Z eno besedo, katoličan obhaja evharistijo, služi Gospodu v evharistiji, toda služi Gospodu tudi v kuhinji, v uradu, v tovarni, na polju. Zna se obleči v dragoceno liturgično oblačilo, prav tako pa tudi v umazano delovno obleko. Služenje, navadno služenje ljudem sredi vsakdana, pa tudi odvisnost od drugih, pripravljenost za pomoč in podporo drugim sredi vsakdanjika je dokaz resnične evharistične duhovnosti. V evharistiji nas Jezus Kristus hrani, daje se nam v jed, da bi tudi mi hranili druge ter bi dopustili, da se tudi drugi hranijo z nami v naši predanosti in v našem požrtvovalnem delovanju.

Kdor, torej, ne želi živeti evharistično, ne želi sploh živeti v krščanski veri. Ne želi nobene realne in resne pripadnosti Jezusu Kristusu in Cerkvi. Želi, da ga pustimo pri miru, miru lastne neodvisnosti, da ga pustimo »svobodnega«, da mu ni treba služiti Jezusu Kristusu s svojim duhom in telesom. Seveda, za nas katoličane obstaja veliko opozorilo, da ne obhajajmo evharistije kakor Juda, da nam evharistija ne bo v obsodbo, kolikor z grešno dušo pristopamo k tej veliki skrivnosti in mislimo, da se nam ni treba spreobrniti: »Kdor bo torej nevredno jedel ta kruh in pil ta Gospodov kelih, se bo pregrešil nad Gospodovim telesom in krvjo. Naj torej vsak sebe presodi in tako je od tega kruha in pije iz kelih, kajti kdor je in pije, je in pije svojo obsodbo, če ne razpozna Telesa« (1

Kor 11,27-30). Še več, namesto da bi nam evharistija bila moč in spodbuda za spreobrnjenje, za nenehno priznavanje grehov in čim bolj globoko in intimno združenje z Jezusom Kristusom, se lahko obnašamo kot farizej v templju, ki se je hvalil pred Bogom. Cestninar pa se je kesal svojih grehov, zato je dosegel opravičenje (Lk 18,9-14). Za katoličana evharistija ne sme nikoli biti povzdigovanje sebe, ampak slavljenje Gospoda, služenje v ponižnosti.

Upamo, da bodo ta premišljevanja spodbudila k resnični, evharistični prenovi katoliške Cerkve. Prenova se bo res zgodila, če bomo k evharistiji pristopali, če v evharistiji postajamo in v svetu delujemo v duhu malih, katerim pripada nebeško kraljestvo, v duhu tistih piščančkov, katere je Kristus želel zbrati pod svoja krila (Mt 23,37). Evharistični mali piščančki »pod Kristusom«, pa zopet veliki »v Kristusu«, kakor nedosegljivo piše sv. Avguštin, ko razlaga Psalm 63: »Kličem v senci tvojih peruti.« Veselim se dobrih del, ker je nad menoj pokrivalo tvojih kril. Če me ne bi zaščitil, ker sem tvoj piščanček, bi me grabežljivec ugrabil. Na nekem mestu pravi naš Gospod Jeruzalemu, mestu kjer je bil križan: «Jeruzalem, Jeruzalem, ki moriš preroke, in kamenjaš tiste, ki so k tebi poslani! Kolikokrat sem hotel zbrati tvoje otroke kakor zbira koklja piščančke pod svoja krila, pa niste hoteli.» Mi smo majhni: naj nas zato Gospod zaščiti s senco svojih peruti. Kaj bomo, ko postanemo večji? Dobro je, da nas Gospod ščiti tudi tedaj, da bomo tudi tedaj piščančki pod njim, ki je večji od nas. Naj rastemo kolikor hočemo, on bo vedno večji od nas. Nihče ne sme reči «naj me varuje, dokler sem še majhen», kakor da bi nekega dne lahko postati tako veliki, da bomo sebi zadostni. Brez Božjega varstva propademo. Zatorej bodimo nenehno pod njegovim varstvom. Lahko smo vedno veliki v Bogu, če pod njim vedno ostanemo majhni: «Veselim se v senci tvojih peruti.»







Helmut Moll  
**Blaženi in sveti zakonci**

**PRIPOROČAMO!**

**Helmut Moll: BLAŽENI IN SVETI ZAKONCI**

DRUŽINA 2018. 44 strani, veliki format.

Redna cena: 8,00 evra

# MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIJA COMMUNIO

Nemška: INTERNATIONALE KATOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO  
Schenkenstrasse 8-10, A-1010 Wien, Dr. Jan-Heiner Tück, info@communio.de

Italijanska: RIVISTA INTERNAZIONALE DI TEOLOGIA E CULTURA COMMUNIO  
JACA BOOK, Via Frua 11, I-20146 Milano, Dr. Aldino Cazzago, communio@jacabook.it

Hrvaška: MEĐUNARODNI KATOLIČKI ČASOPIS COMMUNIO,  
Kršćanska sadašnjost, Marulićev trg 14, HR-41001 Zagreb, Dr. Ivica Raguž, communio.hr@gmail.com

Ameriška: COMMUNIO. INTERNATIONAL CATHOLIC REVIEW  
Washington, D.C. 20017, P.O.Box 4557, Dr. David L. Schindler, communio@aol.com

Francoska: REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE COMMUNIO  
F-75004 Paris, 5, passage Saint-Paul, Dr. Serge Landes, communio@neuf.fr

Nizozemska: COMMUNIO. INTERNATIONAAL KATHOLIEK TIJDSCHRIFT  
B-Groenstraat 57, B-2860 Sint-Katelijne-Waver, wilkens@rodluc.nl

Španska: REVISTA CATÓLICA INTERNACIONAL DE PENSAMIENTO Y CULTURA COMMUNIO  
Andrés Mellado, 29 2ªA, E-28015 Madrid, Dr. Gabriel Alonso, Procommunio@communio-es.com

Poljska: MIĘDZYKRAJOWY PRZEGLĄD TEOLOGICZNY COMMUNIO  
Ołtarzew, Kilińskiego 20, PL 05-850 Ożarów Mazowiecki,  
Prof. Paweł Góralczyk, Dr. Alfred Dyr, adyr@sac.org.pl

Portugalska: COMMUNIO. REVISTA INTERNACIONAL CATÓLICA  
Universidade Católica Portuguesa Palma de Cima, P-1649-023 Lisboa, Dr. Henrique de Noronha Galvão,  
communio@lisboa.ucp.pt

Argentinska: REVISTA CATÓLICA INTERNACIONAL COMMUNIO  
Sánchez de Bustamante 2662(1425) Buenos Aires, Argentina, Dr. Luis Baliña,  
communioargentina@gmail.com.ar

Madžarska: COMMUNIO. NEMZETKOZI KATOLIKUS FOLYORAT  
H-1053 Budapest, Papnövelde n.7, Dr. Pál Bolberitz, communio@cela.hu

Ukrajinska: МІЖНАРДНИЙ БОГОСЛОВСЬКИЙ ЧАСОПИС СОПРИЧАСТЯ  
МОНАСТІР МОНАХІВ СТУДІЙСЬКОГО УСТАВУ, Užgorod/Lviv

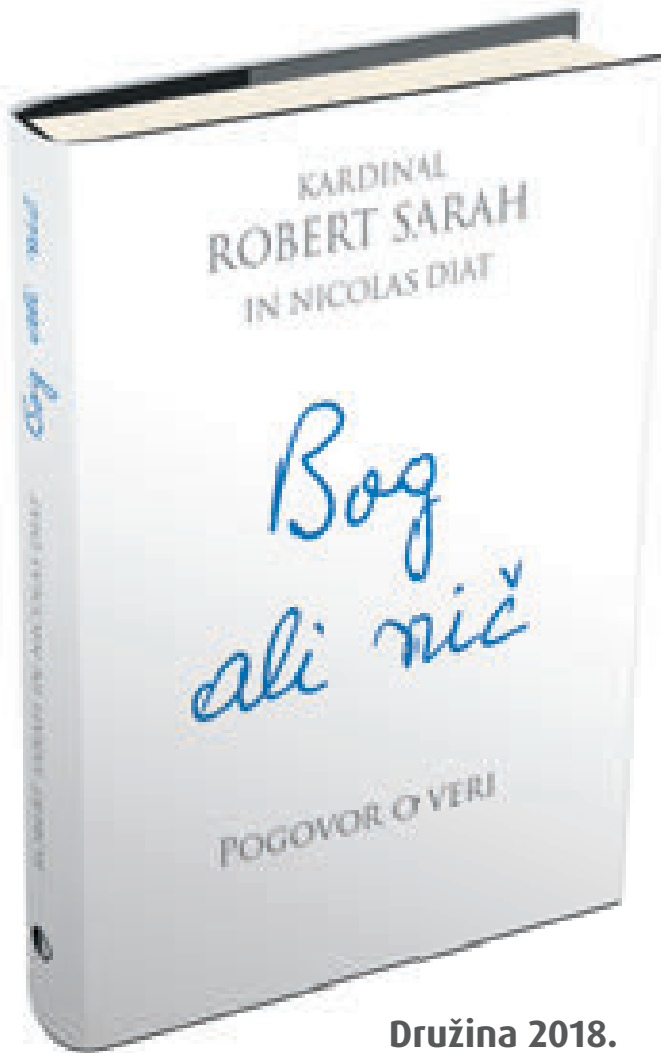
Češka: MEZINÁRODNI KATOLICKÁ REVUE COMMUNIO  
CZ 11000 Praha 1, Husova 8, Dr. Prokop Broz, communio@serznam.cz

Braziliska: REVISTA INTERNACIONAL DE TEOLOGIA E CULTURA COMMUNIO  
Rua São Pedro Alcântara, 12. Centro, Petrópolis, RJ 25.685-300, Dr. Edson de Castro Homem,  
communio@cieep.org.br

---

Mednarodna katoliška revija Communio. Naslov uredništva in uprave: Družina d.o.o., Krekov trg 1, 1001 Ljubljana, p.p. 95, tel. 01/360-28-28, faks 01/360-28-29. E.mail: *anton.strukelj@guest.arnes.si* – Revija izhaja štirikrat letno. Cena posameznega zvezka: 8,50 €. Letna naročnina: 34,00 €, za tujino 41,60 €, letalska 44,00 €. DDV je vključen v ceno. Domači naročniki nakazujejo naročnino na transakcijski račun Družina d.o.o. NLB 02014-0015204714, Krekov trg 1, 1000 Ljubljana; naročniki iz tujine nakazujejo denar na devizni račun pri NLB d.d., Trg republike 2, 1520 Ljubljana, IBAN: SI56020140015204714, Družina d.o.o., Krekov trg 1, Ljubljana, SLO SWIFT oz. BIC: LJBASI2X. – Revija izhaja s finančno podporo ARRS. ISSN 1408-9580

**Priporočamo!**



**Družina 2018.**  
**Prevedel Janez Ferkolj**

**Cena knjige,**  
**29,90**

8,50 €



3 830031 150361