

24. LETNIK (2014) 2

MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIJA

COMMUNIO



Zdravje bolnikov

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, JASMINA RIHAR, CIRIL SORČ,
ANTON STRES, JANEZ ZUPET

Glavni in odgovorni urednik: ANTON ŠTRUKELJ

© Slovenska škofovska konferenca

Jezikovni pregled: JANEZ ZUPET

Izhaja pri založbi: DRUŽINA d.o.o.

Za založbo Tone Rode

Tisk: Tiskano v Sloveniji

Naklada: 1000 izvodov

Ljubljana 2014

HANS URS VON BALTHASAR	103	Zdravje med znanostjo in modrostjo
DAVID VOPŘADA	118	Zakramenti: Kristusovo zdravilo
JEAN-PIERRE BATUT	132	Od narave do slave, milost bolezn
ALEŠ PRIMIC	144	Bolnike obiskovati
MIRAN KELVIŠAR	152	Hagioterapija v okviru zdravja
MAKS IPAVEC	168	Zdravje na duši in na telesu
ANTON ŠTRUKELJ	174	Lepota ozdravlja svet
ILDEFONS M. FUX OSB	185	Teologija in duhovnost
ANDREJ LAŽETA	188	Božji služabnik Anton Strle
ANTON STRLE	200	Marija Pomagaj

Na naslovnici: Leopold Layer, Marija Pomagaj na Brezjah (1814)

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, Dr. Stefaan Van Calster,
vancalster@usa.net; 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 Balaña,
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
МОНАСТИР МОНАХІВ СТУДІЙСЬКОГО УСТАВУ, Užgorod/Lviv

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

Brazilska: 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 43,20 €. 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: LJBASIX

ISSN 1408-9580

HANS URS VON BALTHASAR

Zdravje med znanostjo in modrostjo

I. Zdravniška umetnost ima že od nekdaj dvojno razsežnost

Pristopimo k naši témi sveže in veselo, ne da bi se trudili za točno opredelitev zdravja; predpostavimo le poprečno védenje, ki ga ima vsakdo o tem, kaj je zdravo in kaj bolno. Tako se bomo pravzaprav takoj tudi strinjali glede formulacije téme, da je namreč skrb za zdravje povezana z znanostjo – vsakdo obvlada del te znanosti, za nadaljnje dele pa se obrnemo na zdravnika –, toda strinjamo se tudi, da je za tem področje, ki ga lahko označimo z modrostjo: tudi na tem področju lahko posamezen človek poseduje del te modrosti, če je dovolj razsvetljen in asketski, da se vzdrži užitkov, ki škodujejo zdravju, toda mnogo bolj pričakujemo to modrost od zdravnika, ki naj bi imel vpogled v bolj obsežne zakonitosti, ki so sicer posamezniku prikriti, ne glede na to, ali je zdrav ali bolan.

Naj najprej naredimo nekaj zelo sumarnih korakov skozi zgodovino medicine, da utrdimo to povezanost med znanostjo in modrostjo. Predkrščanski človek se čuti vpet v kozmos poln sil, ki vplivajo na njegovo dobro ali slabo počutje. Medicinac primitivnih kultur je nekdo, ki obvlada te sile, in more nanje vplivati glede na potrebe posameznika. Odganja zle in zaklinja dobre sile, ki zmorejo varovati in zdraviti. Tu še ni mogoče razlikovati med znanostjo in modrostjo: medicinac ima znanje, ki je v modernem pomenu deloma izkustveno preverjeno in je toliko lahko znanstveno, deloma v večjem delu pa je magično skrivno znanje, predoblika modrosti.

Hans Urs von Balthasar, Gesundheit zwischen Wissenschaft und Weisheit. Predavanje na kongresu za zdravnike v Davosu v Švici, 18. 3. 1979, v: Renovatio. Zeitschrift für das interdisziplinäre Gespräch 35/2 (1979) 64-74. Ponatis v: Hans Urs von Balthasar, Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V, Johannes Verlag Einsiedeln 1986, 78-92. Prevod Jože Urbanija.

To zadnje se razodeva tam, kjer (kot v tibetanski medicini, ki nam jo je na neki način približal Cyrill von Korvin-Krasinski) raziskujejo odnose med človeškim organizmom in svetim organizmom makrokozmosa in so vneseni v formulirane zakone: spoznati takšne zakone in biti celo sposoben praktično ovrednotiti odnose med njimi in med človekom, vse to naredi zdravnika za modreca, ki razpolaga z modrostjo, večjo od človeške modrosti. (Tu bi bilo treba govoriti tudi o Hildegardi.)

S tem smo že naredili drugi korak, ki nas vodi h Grkom in Rimljanom. Tudi pri njih gre za že prej omenjeno temeljno predstavo. Vesolje kot tisto vse, kar obdaja človeka, je odrešenje, katerega sile so v večnem ravnotežju, vesolje je harmonija. Po spoznanju teh sil stremijo hipokratski spisi (skladnost med telesnimi sokovi in prvinami sveta), raziskati jih pa je po Pitagoru tudi stvar filozofa. In če človek zmore le en sam del te harmonije sveta dejansko uporabiti za človeški organizem, kot to dela zdravnik, potem bi morali zdravnika nagovoriti kot največjega modreca. S tega vidika nekako razumemo pitagorejsko terapijo s pomočjo glasbe.

Toda ali je ta program izvedljiv? Kozmos je po prepričanju Grkov v večnem ravnotežju, vendar prav zaradi tega, ker znotraj njega živa bitja nastajajo in minevajo, rastejo in umirajo, in bolezen je predhodna oblika smrti. Ali pa je nekaj v človeku, kar smrti ne podleže? Platon se loteva to dokazati. Tako se zanj pojem zdravja deli na telesno in duševno zdravje, obe področji imata svoji lastni harmoniji, svoji lastni obliki zdravja ali sposobnosti (*aretē, virtus, virtù*, sposobnost, »krepost«). Za telesne sposobnosti skrbi prava higiena, gimnastika itd. Sposobnost duše pa je Platonovo pravo področje; nadvse natančno opisuje njeno zdravo ravnotežje, ko kaže, kako je razumu potrebna preudarnost, jezljivosti hrabrost, sposobnosti poželenja disciplina in vsemu pravo razmerje, »pravičnost«, da se s tem duša ohranja zdravo skladno s svojo lastno naravo (*kata physín*). »Krepost bi torej bila zdravje in lepota ter dobra zaposlitev duše, hudobija pa temu nasprotno bolezen, grdota in šibkost« (Država, 444, de), in sicer ne glede na to, ali je vse to na zunaj opazno ali ne (445, a). In ker Platon razume državo

analogno posameznemu človeku kot razčlenjen organizem, more tudi soditi Atene svojega časa: »Kjer vlada duhovna razuzdanost, se odpirajo mnoga sodišča in trgovine z zdravili«, ljudje »ne potrebujejo zdravilstva zaradi ran in bolezni, ampak zaradi brezdolja in razbrzdanega načina življenja« (405, d). Nasprotno pa tisti, ki svoj poklic vestno izpolnjujejo, »nimajo časa biti bolni vse svoje žive dni in pustiti, da se šari okrog njih« (406, c).

Celotna antika je poslej polna naukov o zdravju, pozorna je na obe področji, na telo in dušo in izrecno ohranja ravnotežje med znanstveno higieno in modrim načinom življenja. Rad bi navedel samo en primer. Filistrski rek »*mens sana in corpore sano*«, ki ga običajno razlagamo v pomenu, da je duh zdrav potem, ko je zdravo tudi telo, pomeni v Juvenalovi 10. satiri prvotno nekaj čisto drugega: »*Orandum est, ut sit mens sana in corpore sano*« (356): bogove je treba prositi za to, da bomo smeli imeti zdravega duha v zdravem telesu. Juvenal pri tem nikakor ne misli, da bi smeli zaradi tega zaničevati zdravniško znanost, vendar je polno telesno-duševno zdravje več: je milost, za katero moramo moliti.

Sedaj lahko naredimo tretji korak, v področje Svetega pisma. Ponovno in še bolj jasno kot kdajkoli prej je postavljen vsakdanji, na telesno dobro počutje se nanašajoči pojem nasproti globljemu pojmu, ki zadeva dobro počutje celotnega človeštva. Za prvega lahko velja rek: »Po zmerni hrani človek dobro spi, zгодaj vstane in se dobro počuti. Težave nespečnosti, bljuvanje in črevesni krči spremljajo nenasitnega človeka« (Sir 31,20) Za drugega, ki zveni povsem drugače, lahko navedemo naslednje besede: »Če boš res poslušal glas Gospoda, svojega Boga, in delal, kar je prav v njegovih očeh, ... ne bom spraval nadte nobene od bolezni, ki sem jih poslal nad Egipt, kajti jaz sem Gospod, tvoj zdravnik« (2 Mz 15,26). Ali besede iz psalma: »Gospod, moj Bog, k tebi sem klical na pomoč, in ti si me ozdravil« (Ps 30,3). Sedaj velja prisluhni tudi znanim mestom iz Knjige modrosti, v kateri se oba pojma zdravja povezujeta, in ustrezno tudi odnos bolnika do zdravnika, ki ima v posesti pretežno znanost zdravljenja, povezujeta se z njegovim odnosom do Boga, ki je tisti, ki končno zdravi, kot z odnosom religiozne modrosti.

»Izkazuj zdravniku zaradi njegovih uslug spoštovanje, ki mu gre, tudi njega je namreč ustvaril Gospod. Zdravilstvo je namreč od Najvišjega, zdravnik od kralja prejema darila. Znanje zdravniku daje, da lahko nosi glavo pokonci, pred velikaši je deležen občudovanja. Gospod je naredil, da zemlja daje zdravila, razumen mož jih ne bo zavračal ... Z njimi zdravi in lajša bolečino, iz njih lahko lekarnar naredi mazilo ... Otroka, ne bodi zanikrn, kadar zbolijo, ampak prosi Gospoda in *on* te bo ozdravil ... Daj prostor zdravniku, ker je tudi njega ustvaril Gospod, naj te ne zapušča, saj je tudi on potreben. Zakaj je trenutek, ko je okrevanje v njegovih rokah; tudi on bo namreč prosil Gospoda, da bi mu naklonil počitek in uspešno zdravljenje, da ti reši življenje« (Sir 38,1–4.7–9.12–13).

Znanost je tu popolnoma priznana, toda zajeta v religiozni mo-drosti, na katero naj se sklicuje ne le pacient, ampak tudi zdravnik.

V Novi zavezi ob pogledu na Jezusa neločljivo rasteta skupaj obe strani človeškega zdravja. Sam sebe imenuje zdravnika in ne potrebujejo ga zdravi, ampak bolni (Lk 5,31). Toda človek je zanj bolan na duši in na telesu, in notranja bolezen je zanj bistvena. Ko hrome ga spustijo predenj skozi odkrito streho, reče: »Sin, odpuščeni so ti grehi.« Ker pa prisotni v tem vidijo bogokletje, reče: »Kaj je laže: reči hromemu: ‚Odpuščeni so ti grehi‘ ali reči ‚Vstani, vzemi posteljo in hodi‘? Ampak da boste vedeli, da ima Sin človekov oblast na zemlji odpuščati grehe, je rekel hromemu: Pravim ti: Vstani, vzemi svojo posteljo in pojdi domov!« (Mr 2,3–11). Jezus preide od duševne k telesni bolezni. On tudi lahko, in sicer zelo pogosto, začne s telesnim zdravljenjem, toda njegovo zdravljenje nazadnje ni medicinsko opravilo, ampak znamenje, da se je odrešujoče usmiljenje Boga nagnilo nad človeštvo. Ko so ga poslanci ujetega Krstnika vprašali, če je on odrešenik, je v potrdilo pokazal na znamenja: »Pojdite in sporočite Janezu, kar slišite in vidite: slepi spregledujejo, hromi hodijo, gobavi so očiščeni, gluhi slišijo, mrtvi so obujeni, ubogim se oznanja evangelij; in blagor tistemu, ki se ne spotakne nad menoj« (Mt 11,4–6).

Ne izdaja se za superzdravnika ali genialnega mazača ali zdravlilca, ampak za tistega, ki bo ljudem prinesel odrešenje, kar

je mnogo več kot vse telesno zdravljenje in zdravje; toda da človek spozna, da ga bo odrešenje zajelo kot celoto, so dana tudi znamenja telesnega zdravljenja.

Naj povzamemo doslej povedano: s strani zdravnika je bil zdravnik na vseh stopnjah – na stopnji primitivnega zdravilca, na grško-rimski stopnji (Hipokrata in Galena), na krščanski stopnji – obravnavan kot znanstvenik in kot modrec. On je več kot zgolj specialist za telesno slabo počutje: človeka vidi sprva vpetega v celotnost sil sveta, toda vidi ga tudi, kako vedno bolj presega to golo vpetost v noranjo svetnost; že poganski satirik je hotel, da človek za zdravega duha v zdravem telesu *moli* k Bogu, in ustanovitelj krščanstva se daje kot odgovor Boga na takšno molitev celotnemu človeštvu. Področja med molitvijo in milostjo se sedaj gotovo ne da več zajeti in obvladati eksaktno znanstveno, torej mora – po presoji dosedanjega stanja – medicinska znanost prestopiti v nekaj, kar smo sprva le zelo nejasno hoteli označiti kot modrost.

Toda pri vsem tem še nismo pomislili, kakšen napredek je napravila medicina od antike do danes, da še vsak dan napreduje, misli napredovati in sicer v dveh ozirih. Prvič kot čista somatska medicina s svojo mogočno podgradnjo fizikalne in organske kemije ter fiziologije: ali ni eksaktna znanost odtrgala velikanski prostor tistemu, kar se je pred tem obravnavalo kot področje modrosti? Drugič, in to je še mnogo pomembnejše: ali ni eksaktna znanost z ostro določenim ciljem prodrla ven iz področja somatskega v področje psihičnega, kot psihosomatika, nevrologija in psihoterapija (v vseh svojih izvedbah), znanosti, ki skušajo priti na plan na področju svetovnega nazora, in na področju tistega, kar je lastno religiji ter zavestni in nezavestni način delovanja duševnega stopnjujoče podrejajo eksaktnim spoznanjem in ustreznim metodam zdravljenja? Pomislimo samo na zahteve Freudove, Adlerjeve in Jungove šole. Ali se ni s tem nekdanje področje modrosti preprosto spremenilo v področje znanosti, četudi radi priznavamo, da morajo imeti analitiki ali terapevti posebno intuitivno nadarjenost in jasnovidnost za ugotavljanje stanja pacienta in s tem za uporabo duševnega instrumentarija? Toda odlo-

čilen ugovor proti omenjenim zahtevam klasične psihoanalize smo smeli že vnaprej napovedati: te, po svoji naravi, vzročne – pri Freudu naravnost mehanistično zamišljene – metode zadenejo na meje svoje uporabnosti, namreč na svobodo pacienta, ki se lahko odloči, ali bo ali pa ne bo pristal na uporabo metode. Mora se svobodno prepustiti zdravniku, da sploh lahko pričakujemo uspeh v zdravljenju. Nad to svobodo nima metoda nobene moči. Pacient mora *hoteti* ozdraviti, tudi če med zdravljenjem zdravniku še tako krepko kaže, da je njegova bolezen močnejša kot analitik.

Da bi spričo današnje situacije v medicini dosegli nekaj jasnosti glede odnosa med znanostjo in modrostjo moramo odslej storiti naslednje: prvič skušati priti do opredelitve (ali vsaj opisa) zdravja na osnovi človekove zgradbe. Drugič: na osnovi rezultatov še naprej raziskovati, kje je odločilno središče človekovega zdravja. In tretjič: določiti je treba dokončen odnos zdravnika do človeka, ki je njegov pacient.

II. O pojmu zdravja

Kako je človek zgrajen? Descartesova podoba človeka: čisto kot stroj delujoče telo, ki se v posameznih točkah dotika čisto duhovne duše, je gotovo napačna. Človekov življenjski princip, ki se v svojih najvišjih dejanjih – v samozavedanju, v spoznavanju sveta, v vesti in v svobodni odločitvi – dviga nad materialne determinante, se postopno vgreza v živo telo, v tisti neločljivi vzajemni odvisnosti, o kateri psihosomatska medicina posebno veliko ve in iz katere izhaja. Človek je tako neke vrste kompendij kozmičnih stopenj: materialna bit, rastlinsko, živalsko življenje, da se potem pojavi nad vsem tem v samozavedanju in v določeni svobodi. To mu kot edinemu bitju na svetu dovoljuje postavljati vprašanja o lastnem smislu in o smislu vseh drugih bitij ter uporabiti za služenje smislu, ki ga je sam uvidel ali si ga načrtoval, svojo celotno telesno in organsko podzgradbo. Tako je človek mnogoplasten in je že vnaprej jasno, da pojem zdravja nikakor ne more biti preprost, enoumen,

ampak le *analogen*, pač glede na to ali se nanaša na višjo ali globljo bolj osrednjo ali bolj obrobno človekovo plast. Z druge strani je človek vendarle enovit; notranja povezanost vseh njegovih plasti zaradi tega tudi ne dopušča, da različne načine zdravja ločimo in razmejujemo med seboj.

Zaradi enostavnosti naj razlikujemo le tri območja. Iz najnižjega območja, kjer organizem deluje bolj ali manj kot stroj in kjer kirurgija, farmakologija ter mnogi sektorji medicine prav tako funkcionirajo z znanstveno natančnostjo, se vzpnemo najprej v območje, v katerem prevladuje vzajemnost med dušo in telesom. Tu celo lahko poskušamo delovati po modelu »eksaktne znanosti«, toda kot je bilo že rečeno, moramo tu računati z vidimo nedoločenosti: s posameznikovo spontanostjo in svobodo. Od tu se vzpnemo v pravo duhovno območje, ki pa od prej opisanih ni kar neodvisno (kakor pojav demence še preveč jasno priča), v katerem je ob zadostni jasnosti zavesti moč spraševati o celotnem smislu bivanja. Človek more zaradi tega območja tudi svoje lastno telesno in fiziološko počutje povsem različno ovrednotiti in uporabiti.

S tem bi sedaj lahko tudi dobili tri relativno razločljive opredelitve zdravja, pač glede na to, kam postavimo središče zanimanja za človeško življenje; to pomeni, da bi različne definicije, kolikor bi jim pripisali absolutno vrednost, ustrezale tudi povsem različnim svetovnim nazorom. Prva bi pomenila brezhibno delovanje celotnega telesnega območja, pojmovanega pretežno kot mehanizem; delovanje, ki ga zopet lahko dosežemo in ohranjamo pretežno z eksaktno znanstvenimi sredstvi (kemičnimi, kirurškimi). Kakor je avto brezhiben takrat, ko moji volji po hitrosti ni postavljena nobena ovira (četudi meni kot laiku ni potrebno poznati sestavne dele stroja), tako bi bil zdrav tisti človek, ki ne bi v svojem telesu čutil nobenih ovir svoji življenjski volji in želji po udejstvovanju.

Druga definicija bi pomenila vitalno ravnotežje: v samem človeku med njegovim telesnim in duhovnim življenjem, a tudi med človekom in njegovim okoljem. Za takšnim ravnotežjem morata vedno težiti oba pola. V tem se od te definicije razlikuje poskus oblikovanja prve definicije. Ne smem hoteti biti duhovno

delaven v tolikšni meri, da začne telesni pol ravnotežja stavkati. Ne smem si privoščiti toliko prepira s sosedom, da bom imel zaradi tega noči brez sna. Trenutek samodiscipline, askeze, skratka tiste duševne kreposti, o kateri je govoril Platon, ima pri tem svojo vlogo, trenutek preudarnosti, na kar me bo verjetno opozoril tudi moj zdravnik. Odločitve moje lastne svobode igrajo tu pomembno vlogo.

Tretja definicija poudarja človeškega duha. Ta odloča o tem, kakšen smisel je moč priznati človeškemu bivanju in njegovemu osebnemu življenju. V skladu z rešitvijo, ki jo zastopa, bo priznal svojemu telesnemu dobremu počutju in svojemu vitalnemu ravnotežju različno vrednost: morda vidi v njem najvišjo in središčno vrednost, morda neko čisto relativno, ki je vključena v višjo sintezo njegovega izbranega življenjskega smisla in v njej lahko preneha obstajati. Za takšnega človeka bi lahko bilo smiselno tudi določeno prehodno ali trajno, telesno ali duševno trpljenje, saj je spodbudno za njegovo duhovno, celotno osebno zdravje, lahko bi bilo prav stimulans, ki bi ga obvaroval pred skrivnim duhovnim gnitnim procesom pomalomeščanja. Takšen prevelik poudarek modrostnemu momentu si je vsekakor možno zamisliti v nekrščanskih religijah ali svetovnih nazorih. Nietzsche je večkrat govoril o trpečem, ki »je zaničljivo sodil o udobnem, toplem meglenem svetu, v katerem zdrav človek blodi okrog brez pomisleka ..., uživa, ko duši povzroča najbridkejšo trpljenje: s to protiutežjo vzdržuje prav fizično bolečino – čuti, da je sedaj potrebna prav ta protiutež ... uživaj svojo nadmoč kot sodnik ... Dvigni se nad svoje življenje kot nad svoje trpljenje, glej navzdol v temelje in v breztemeljnost!« (Jutranje zarje št. 114). Naj bi bilo seveda manj titanskih primerov takšne življenjske modrosti, vendar naj zadošča, da navedemo tu kot nasprotni ekstrem krščansko modrost apostola Pavla, ki ga gnusna bolezen zadene kot udarec »satanovega sla«, da prosi za olajšanje in prejme odgovor: »Dovolj ti je moja milost. Moč se dopolnjuje v slabotnosti!« In nato dodaja: »zato se bom zelo rad ponašal s svojimi slabostmi (*astheneia*), da bi se v meni utaborila Kristusova moč« (2 Kor 12,9). Kot komentar k temu še naslednje

besede: »Božja norost je modrejša od ljudi in božja slabotnost močnejša od ljudi« (1 Kor 1,25).

Te tri poskuse definicij ne moremo kratko malo postaviti skupaj, kajti človek je kljub svojim mnogim plastem enovit. Kakor njegova svoboda in njegova naravnost moreta delovati na celoten smisel bivanja vse do mehanizmov telesa, tako lahko tudi obratno ti mehanizmi vplivajo vse do sfere človekove svobode in v sferi osmišljajočih dejanj. Prvo dokazuje obstoj celotne psihoterapevtske znanosti, ki, kolikor jo razumemo prav in brez predsodkov, dokazuje napačne življenjske osnutke kot izhodišča za motnje vitalnega ravnotežja, da celo kot vzroke za telesne bolezni in skuša vplivati s posredovanjem razširjenih in pravilno postavljenih uvidov pri pacientu na celoten izid njegovega dobrega počutja. Za obratno vplivanje, od spodaj navzgor, lahko uporabimo kot primer jemanje določenih zdravil (npr. pri endogeni depresiji), kar lahko vspostavi ne le bolj vitalno stanje, ampak tudi duhovno zdravje in učinkovitost, ki – pri izpadu teh sredstev bolnemu – človeku omogočajo, da uresničuje svoje osebne sposobnosti brez večjih ovir. Ta primer je tu uporabljen samo kot posebno izrazit za številne, skoraj kot za normalne označene primere, v katerih skušamo ohranjati svojo delovno sposobnost s kakršnimikoli sredstvi iz lekarne. Če vzamemo to zadnje kot kolikor toliko normalen primer, potem bi morali sploh reči, da je naše zdravje, kar zadeva celoto našega duhovno-telesnega gospodinjstva, *umetno* vzdrževano.

V tem ne morem videti nič manjvrednega, če so nas že staro-zavezni modreci poučevali o tem, da je Bog ustvaril tudi zdravnika, zdravilna zelišča in lekarnarja. Seveda predpostavljamo, da tri definicije o zdravju razumemo tako, da *jih integriramo od spodaj navzgor*. Čisto telesno zdravje je gotovo dobrina in si moramo prizadevati, da ga ohranimo. Nadalje moramo gotovo stremeti za vitalnim ravnotežjem s svojim okoljem in v sebi samem, toda končno odločujoče mora biti zdravje duha, ki z neugodno fizično in fiziološko podgradnjo, brez katere pa ne more biti, zmore gospodarno ravnati in dobro shajati skladno z najvišjimi življenjskimi cilji.

Nietzsche je nekoč dobro izrazil to analogijo definicij o zdravju: »Zdravje in bolezen: treba je biti previden! Merilo ostaja razcvetenost telesa, poskočnost, pogum in veselost duha – vendar seveda tudi to, *koliko bolezenskega more človek vzeti nase in premagati – pozdraviti*. Tisto, ob čemer bi bolj nežni ljudje propadali, spada med stimulantna sredstva *velikega zdravja*« (Nachlass, Schlechta III, 499).

Nasprotujemo torej vsaki enostranski definiciji zdravja. Zdravje lahko s Svetovno zdravstveno organizacijo vsekakor definiramo kot »stanje popolnega fizičnega, duhovnega in socialnega dobrega počutja (wellbeing), in ne le odsotnost slabega počutja ali bolezni«. To lahko sprejmemo ob predpostavki, da »wellbeing« razumemo analogno in da na vsaki stopnji pomeni nekaj drugega. Če pa bi hoteli vse stopnje istočasno videti uresničene, npr. tudi socialno blaginjo (Kaj to pomeni, ko toliko ljudi trpi lakoto?), potem bi prej pomislili na utopijo kot na neko uresničljivo idealno stanje. Raje bi še enkrat pritrtil Nietzscheju: »Zdravja samega po sebi ni, in vsi poskusi, da bi stvar definirali na tak način, so klavrno propadli. Prispe na tvoj cilj, na tvoj horizont,... tvoje vzgibe in posebno na ideale in fantazme tvoje duše, da opredeliš, *kaj* naj pomeni zdravje samo za tvoje *telo*« (Die fröhl. Wiss. št. 120).

III. Središče zdravja

Drugo vprašanje, ki smo si ga hoteli zastaviti, je pravzaprav z doslej povedanim, načelno že razrešeno: kje se torej nahaja središče zdravja v človeku.

Naravno je, da ob besedi »zdrav« najprej pomislimo na čisto telesno območje. Človeka, ki ga je prizadelo hudo trpljenje, nimamo za bolnega, razen če se njegova notranja bolečina razširi na telesno sfero. Kljub temu pa je presenetljivo, da besede »bolan«, tudi ko se nanaša na telo, ne uporabljamo vedno z enako gotovostjo. Paraplegika na primer, ki z izjemno energijo obvladuje svoje tegobe, z neutrudno vajo ponovno pridobi nekaj gibov, se nauči novega

poklica, da bi kljub vsem oviram nekaj pametnega počel v življenju, takšnega človeka bi se obotavljali enostavno označiti za bolnega. Seveda bo, tako kot drugi invalidi, ki se kot pač morejo, gibljejo v svetu normalnih ljudi, potreboval dolgotrajno zdravnikovo spremljanje: proteze je treba nadzorovati, morda zamenjati in podobno. Toda med takšnimi primeri in tifusom ali s smrtjo se zaključujočo levkemijo je vendarle ogromna razlika: tu poteka telesni proces, nasproti kateremu je sicer lahko človek različno naravnan, a ga ne more zaustaviti, tam pa prevladuje duhovna volja upornega organizma. Vselej v obeh primerih igra naravnost trpečega človeka do njegove bolezni odločilno vlogo. Iz navadnega nahoda lahko naredimo tragedijo zase in za vso svojo okolico in na drugi strani lahko z rakom, za katerega obstoj vemo, vse do poznega stadija živimo kot polnovredni člani družbe.

Ta razpon v oceni čisto telesnega zdravja daje slutiti, da tudi srednja sfera telesno-duševnega ravnotežja dopušča podobne divergirajoče vrednostne sodbe. Če si zamislimo tip modernega športnika, ki mu fitnes pomeni začetek in konec njegovega življenjskega smisla, potem bo ta tip športnika gledan celostno človeško, kljub svojemu eklatantnemu zdravju stal na nižji stopnici kot mlad grški zmagovalec na olimpijskih igrah, čigar sposobnost (*aretē*, vrlina) opisuje Pindar v svoji odi. *Aretē* vključuje, kot smo na začetku slišali Platona in to ve tudi Aristotel, zdravje telesa, vendar tudi duše. Oba morata imeti določeno plemenitost, da ustrezata grški predstavi resnično harmoničnega, uravnoveženega človeka. Tisto, kar se pri današnjih olimpijskih zmagah neguje, da bi dobili zlate medalje, bi smelo biti neredko zelo daleč od grškega ideala; včasih so to že naravnost telesne abnormalnosti, ki so tako zelo oddaljene od zdravega ravnotežja med dušo in telesom, da bi jih morali s tega gledišča prej imeti za bolne kot zdrave.

Izkazalo pa se je tudi že, da Platon ni preprosto ostal pri splošni telesno-duševni harmoniji, ampak je glavno težo polagal na duhovno dobro kakovost duše: na pravo razmerje njenih posameznih moči, ki so modre, hrabre in zmerne in naj s tem ustrezajo idealu filozofije, se pravi, ljubezni do modrosti (*sophia*). Samo v

tem osredotočenju telesno-duševne harmonije ali zdravja v celotni človeški modrosti bi človek dosegel svoje najvišje, izčrpano zdravje.

Danes se zdi, da je *psihoterapija* daljnosežno prevzela vlogo grške pedagoško naravnane filozofije. Da pa bi mogla zares igrati to vlogo, bi se morala zavedati tega nasledstva in tudi s tem naložene odgovornosti. Nasledstvo lahko sledi samo potem, ko si terapija popolnoma zavestno postavi cilj pomagati človeku, da doseže smiselno zasnovo svojega bivanja, ki ga bo izpolnjevala ter ga opogumiti takšno zasnovo tudi živeti. Za kaj takega nikakor ne zadošča vzvratno obrnjena analiza njegove preteklosti vse do časa, ko je bil še otrok in dojenček, tudi ne gola rešitev zavozlanosti in kompleksov. Takšna rešitev lahko sledi samo, ko je človeku odprta nova prihodnost, ko mu je odprta smiselna aktivnost znotraj v celoti smiselno sprejetega sveta in okolja. V tem oziru se mi zdi beseda »logoterapija«, s katero je Viktor Frankl označil svojo metodo, posrečena, v osnovi neobhodna za vsako terapijo, ki hoče biti zares uspešna, kakorkoli se že lahko posamezne metode zdravljenja med seboj razlikujejo. Ker življenjskega smisla ni brez človeške svobode, mora terapija ne le računati z njo, ampak jo v pacientu samem osvoboditi zanj, tako da postane izurjen za izbor njenih najvišjih možnosti. To pomeni, da mora terapevt poznati in odpirati dimenzije *modrosti* in da mora pacienta to vsaj kolikor toliko privlačiti. Ta modrost bo morala biti osebna, dogajati se bo morala v medčloveškem dialogu; nikakor ne zadošča, da pacienta odpravimo s nekakšnimi shematičnimi, abstraktnimi splošnimi resnicami o nujnosti socialne naravnosti in podobno (Alfred Adler ima tu pač določene meje). Socialna dimenzija, za zavrte nevrotike usodno pomembna, vendarle ni edina, vnesti moramo tudi dimenzijo odnosa do Boga, do večnega in absolutnega, dimenzijo, v kateri edini vse sočloveško končno postane smiselno. Kot je znano se C. G. Jung ni bal dotakniti te zadnje sfere, kakorkoli so že bili religiozno usmerjeni njegovi pacienti. Samo tako more biti moderna psihoterapija vredna naslednica stare, vedno pedagoške, pravzaprav psihagoške filozofije, kot bi menili Sokrat, Platon, Epiktet. S tem smo zaključujoč in povzemajoč prišli do vprašanja, kakšno vrsto

zdravja naj ima pred očmi zdravnik v odnosu do pacienta in za kakšno vrsto zdravja naj si prizadeva.

IV. Naravnost zdravnika

Seveda sta telesno in vitalno zdravje normalno temelj za dobro človekovo počutje in za učinkovitost in toliko je človek moralno dolžan skrbeti za to podlago svoje biti in delovanja. Toda središče njegovega zanimanja ne sme biti v teh področjih; telesno in vitalno zdravje ni nič absolutnega, ni namenjeno samo sebi, ampak je v veliki meri odvisno in namenjeno temu, da človek lahko izpolni svojo življenjsko nalogo v človeški družbi. Naloga, ki mu je namenjena, kolikor je možno dobro razumljena, mu bo naložena tudi še potem, ko bodo njegove telesne moči popustile ali celo v veliki meri odpovedale in bo svoje vitalno ravnotežje le še s težavo lahko vzdrževal. lahko bi navedli mnogo pretresljivih primerov, kako so ljudje, ki jim je bila zaupana velika naloga, le-to ob najbolj groznem telesnem trpljenju in ovirah opravili z zadnjimi močmi: Franz Rosenzweig, ki je v železnem stezniku z umetno vzdignjeno glavo nadaljeval svoje prevajanje Biblije; Matisse, ki je ležeč v postelji s palico poslikaval strop v sobi; Beethoven, ki je gluh komponiral svoja zadnja dela. Tragična literarna zgodovina Walterja Muschga je zakladnica še nadaljnjih primerov. Nikakor ni potrebno, da bi to vedno bili znameniti ljudje: koliko telesno bolnih gospodinj je brez glasu opravljalo svoje delo, dokler se niso zrušile. So Beethovnovi zadnji kvarteti dela bolnika? Odzvanja iz njih bolezen njihovega avtorja? Ker tega ne moremo reči, moramo biti skrajno previdni, ko besedo bolan brez širše diferenciacije uporabljamo za nekega človek, čigar telesna sfera je morda težko prizadeta, ki pa, kot je rekel Nietzsche, more s svojo zdravo sredino marsikaj bolnega souporabiti, premagati, ozdraviti.

Krščanstvo lahko nad vsem tem napravi še en zadnji korak, in posebno Teilhard de Chardin je (v svojem »Božjem okolju«) osvetlil njegovo pomembnost. Mi si moramo, pravi, prav tako kot zdravniki

z vso močjo v raziskovanju in v praksi prizadevati, da potisnemo nazaj meje bolezni in smrti. Toda kjer naše delo naleti na svoje meje, moramo vedeti, da vzdržujejo tudi neizogibne pasivnosti v celotni ureditvi življenja svoj pozitivni smisel: za trpeče in umirajoče smisel poboljšanja, sprave, smisel, ki presega individualno bivanje, kajti obstaja tudi nadomestno trpljenje in sprava za celotno človeštvo. Satanov sel, ki Pavla tepe s pestmi, je očitno potreben za njeovo misijonsko nalogo, za podporo njegovemu občestvu. O Božjem služabniku v Izaju je zapisano: »Mož bolečin in obdan z boleznijo ... Kajti resnično, nosil je naše bolezni in si naložil naše bolečine...Po njegovih ranah smo ozdraveli ... Ni storil krivice, toda Gospodu je ugajalo, da ga udari z boleznijo.« Tisto, kar na tem mestu Stare zaveze ostaja zagonetno, se razkrije v trpljenju Jezusa Kristusa; kajti od tedaj, od te podobe naprej je postal smisel križa razumljiv prvim kristjanom in vsem njihovim naslednikom. Ta, ki je grozljivo pribit na križ, v medicinskem smislu ni bolan, v najvišjem duhovnem zdravju izpolnjuje svojo nalogo do konca in postane za vse sicer brezupno izgubljene zdravnik, odrešenik, zveličar.

Vendar pa je krščanstvo daleč od tega, da bi vnaprej povelečevalo bolezen kot nekaj, kar ima lastno vrednost, ali da bi celo stremelo za tem. Teilhard ima tudi kot kristjan prav, ko vztraja na tem, da bi se človek moral, dokler more, boriti proti kozmičnim negativnim silam, tudi proti bolezni in smrti, kar je medicinska *znanost* vedno vedela in delala. Ko pa pride trenutek, in ta neizogibno pride, ko mora medicina kot znanost odpovedati, bi bilo škoda, če zastopniki te znanosti ne bi vedeli povedati več nobene besede, nobene besede *modrosti*, ki je bila razumljena že v poganstvu, bolezen in smrt prestatati dostojanstveno. Ta modrost pa v krščanstvu pomeni več: pomeni, da lahko te nezdrave sile v posnemanju Kristusa pretvorimo v pozitivne in aktivne sile. In to tudi takrat, ko človek ne prejme moči ali milosti, da bi umrl junaške ali tudi le umetniško popolne in podučne smrti, ampak pogreznjen v strah in v zapuščenost od Boga ter, tako kot Križani, konča z glasnim krikom. Človek je med življenjsko močjo in smrtno stisko nekaj neznansko večjega,

kot pa si je izmislila neka prezirljiva znanost o zdravju, in k temu večjemu smo mi vsi, tudi zdravniki telesa in duše, poklicani, da rečemo ‚da‘, ne v topi resignaciji, ampak v odločenosti verovati v končni smisel. Za zdravnika velja, še posebno za terapevte, da premagajo zadnjo čer, namreč to, da bi naredili odnos človeka do Boga, njegov religiozni, njegov molitveni odnos za sredstvo za orodje za človekovo zdravljenje. C. G. Jung in krščanski zdravnik Paul Tournier, zdaj šele »Christian Science« nista povsem ubežala nevarnosti, da molitev uporabiti kot sredstvo za zdravljenje. To lahko dobro razumemo, če terapevt vidi kot *svoj* najvišji cilj, na katerega se omejuje zaradi poklicnih razlogov, zdravljenje svojega pacienta. Toda *njegov* najvišji cilj ni v resnici *tisti* najvišji cilj. In pacientov odnos do Boga je lahko le takrat čist, če Bog ni degradiran na sredstvo, uporabljeno za človeka in njegovo zdravje, ampak je Bog tisti Absolutni, ki se mu brezpogojno predajam, pa naj razpolaga z menoj zdravje ali bolezen. In zdravnik bi moral biti zmožen s spoštovanjem priznati to popolno izročitev človeka Bogu tudi kot najvišje dosegljivo zdravje, še več kot njegovo popolno odrešenost.

DAVID VOPŘADA

Zakramenti: Kristusovo zdravilo

*»Pravi zdravnik je Gospod Jezus,
ki je ozdravil naše rane, izlil nanje vina in olja
in obvezal rane tistega Adama,
ki je bil na poti iz Jeruzalema – ranjen od razbojnikov«.*

Ambrož, Komentar k Psalmu 118, XXI, 5

Krščanska antična tradicija imenuje Jezusa z zelo pomenljivim kristološkim nazivom: on je »Zdravnik«. Ta »medicinska teologija« se rodi v prvih generacijah kristjanov, ki razmišljajo o Kristusovem odrešenjskem poslanstvu, vključno z vsemi njegovimi ozdravljenji v njegovem zemeljskem delovanju. Kristus se ni obračal k zdravim, ampak k tistim, ki so bili zdravnika potrebni (prim. Mt 9,12). Ta izkušnja jih je vodila h kristološkim razlagam starozaveznih besedil, še posebej Psalmov: »Gospod odpušča vse tvojo krivde, ozdravlja vse tvoje bolezni, iz jame rešuje tvoje življenje ...« (Ps 103,3) – »Gospod zdravi potrte v srcu« (Ps 147,3). Kristjani so bili prepričani, za razliko od antičnih filozofskih šol, da ozdravljenje ne prihaja samo od Učiteljevega učenja ali od njegovega čudežnega delovanja, pač pa, da je prav oseba Gospod Jezus zdravilo samo. Malo pozneje je bil ta jezik uporabljen v polemiki s poganskim kultom Asklepija, boga zdravilstva, ki je bil skupaj z drugimi vraževernimi praksami zelo popularen v pozni antiki. K tem se je antični človek zatekal v trenutkih preizkušenj in bolezni, ki so pogostoma vodile v smrt.

*David Vopřada (*1978), duhovnik v škofiji Hradec Králové (Češka Republika), poučuje patrologijo na katoliški teološki fakulteti Karlove Univerze v Prahi. Besedilo I sacramenti – la medicina di Cristo je iz italijanščine prevedel Boštjan Hari.*

Klemen Rimski ob koncu 1. stol. označuje Kristusa kot »zaščitnika in pomoč v naših slabostih« ter ga prosi: »Gospod, reši te, ki so v bridkostih, dvigni padle, razodeni se potrebnim, ozdravi bolne ... dvigni šibke, potolaži prestrašene.«¹ Cerkvni očetje prevedejo čudežno Jezusovo delovanje v odrešenjski jezik z jasnim oznanilom: »Kristus je edini, ki lahko človeka ozdravi najhujše bolezni, tj. njegovega greha in njegovega prekinjenega odnosa z Bogom, edini, ki lahko prinese odpuščanje grehov.«

Prvič je Kristus omenjen kot »zdravnik« v začetku 2. stol., in sicer v pismu Ignacija Antiohijskega, ki ga poimenuje: »Jezus Kristus, naš Gospod, en sam zdravnik, telesni in duhovni, Bog, ki je prišel v mesu, resnično življenje v smrti«, katerega sposobnost ozdravljenja je teološko utemeljena v njegovem pasijonu, zato ker »je trpel, ampak sedaj ne trpi več«.² Njegovo »prestano trpljenje« – razlaga Justin († 165) – lahko priskrbi ozdravljenje tem, ki se po njem obračajo k Očetu«.³

Irenej († 202) začne imenovati Kristusa »zdravnik« v kontekstu vsega Božjega odrešenjskega delovanja, tako da navaja Mr 2,17: »Gospod potrjuje, da je prišel kot zdravnik za tiste, ki so bolni: *Ne potrebujejo zdravnika zdravi, ampak bolni. Nisem prišel klicat pravičnih, ampak grešnike, da bi se spreobrnilo.*«⁴ Tudi Klemen Aleksandrijski († 215) poveljuje to odrešenjsko poslanstvo resničnega Zdravnika, ki poskrbi za vsako bolezen in je zmožen ozdraviti telesa in duše vseh, ne da bi bil kdo izključen: »Naš dobri učitelj, On, ki je modrost in Beseda Očeta in je ustvaril človeka, poskrbi za naše celotno bitje, istočasno ozdravlja telo in dušo, On je zdravnik človeštva, zmožen ozdraviti vse.«⁵

Avguštinu uspe izraziti jedro »medicinske« teologije pri cerkvenih očetih: Kristus ni samo »najboljši zdravnik«, »zdravnik umetnik«, »celovit zdravnik naših ran«, »božanski Učitelj, zdravnik vesti« ali »kirurg«, ki potem ko je našel človeka v njegovem stanju, uporabi »izzigalno orodje«, da bi ozdravil naše okužene rane.⁶ Za Avguština se v Kristusovem pasijonu osnuje enakovrednost med Kristusom zdravnikom in zdravilom, ki ga on sam predlaga: *ipse medicus, ipse medicina*⁷: »On sam je zdravnik in tudi zdravilo;

zdravnik, ker je Beseda, zdravilo zato, ker je Beseda meso postala. On sam duhovnik, on daritev.«⁸

Cerkveni očetje, ki Kristusa imenujejo »zdravnik«, ne delajo drugega, kot izražajo pomen imena »Jezus«: odrešenik (*sôtér, salvator*):⁹ »Jezus je torej ‚Odrešenik‘ za Hebrejce – pravi Ciril Jeruzalemski – je ‚Ozdravitelj‘ po grško, zato, ker je zdravnik duš in teles ter ozdravitelj duha«. Jezus je zdravnik celotne človeške narave, ki si jo prevzame, po učlovečenju je celostni Zdravnik. Tako se izrazi vera v Kristusovo zmožnost prinašanja ne le duhovnega odrešenja človekove duše, ampak tudi zdravje celotnega človeka. »Če ima torej kdo bolno dušo zaradi grehov, ima Zdravnika; in če ima kdo malo vere, naj Mu reče: ›Pomagaj moji neveri.‹ In če je kdo pod vplivom telesne bolezni, naj ne bo neveren, ampak naj se približa in naj prepozna, da Jezus Kristus.«¹⁰ Očetje so prepričani, da lahko samo Bog celostno ozdravi naše bolezni, ne samo duhovne, ampak tudi telesne.¹¹

In vendar se zgodovina odrešenja nadaljuje tudi v času Cerkve in Kristusova skrivnost ostaja še vedno živa in učinkovita. Drama Božje svobodne volje, da odreši človeka, se nadaljuje z uresničevanjem tudi v današnjem času, v katerem Cerkev, v svojih udih, pogosta zboleva in še vedno predstavlja čas iskanja in boja. V zamisli spisov cerkvenih očetov so zakramenti vidna znamenja Kristusove skrivnosti, delujoče v zgodovini, vse od svojih začetkov. Oni so tisti, ki omogočajo božansko delovanje v življenju vernika, in zakramenti Cerkve so zato lahko predstavljeni z zdravilnim ali terapevtskim jezikom. Zakramenti so zdravilna sredstva, ki jih Bog podarja človeštvu; »v zakramentih se nas Kristus še naprej ›dotika«, da bi nas ozdravil«¹².

*Krst in birma*¹³

Očetje razumejo vso zgodovino odrešenja kot ozdravljenje: človeka vidijo kot bolnika in Bog prihaja kot zdravnik, da bi človeka odrešil bolezni greha. Vse dobro in božansko, ki ga je Bog postavil

v človeka – piše Gregorij Nacianški – je skvarila kačina zloba.¹⁴ Ko očetje razlagajo zgodovino odrešenja v ključu zdravila, prenesejo terapevtski jezik tudi na zakrament krsta in vstavijo osebno zgodbo vernika na pot zgodovine vesoljnega odrešenja. Tako govori že Tertulijan, ko razlaga delovanje vode v kopeli Betésda (Jn 5,4): krst obnavlja večno odrešenje in človeka, ustvarjenega po podobi in sličnosti Boga.¹⁵ Krščanska tradicija vidi zdravilo za človeštvo, ki je bilo smrtonosno ranjeno, prav v krstu, ki ponovno pripelje človeka v prvotno stanje, »ki nas naredi ,drugega‘, tako da imamo otroško dušo, skoraj, kot če bi nas ponovno ustvaril«. ¹⁶ Origen, na primer, si zamišlja krst kot posodo za pranje, ki očiščuje od grehov in kot zdravilo proti človeški umrljivosti.¹⁷ Avguštin se v razpravi s pelagijanci, kar se tiče krsta otrok, ne obotavlja imenovati Kristusa »pediater«, ki prinaša olajšanje malim, udarjenim od bolezni – ali bolje od kuge in okužbe izvirnega greha.¹⁸

Krst ni le sredstvo za podaljšanje življenja, ampak še več: Preoblikuje naše vsakdanje življenje, ustvarja novo življenje, zmožno večnosti, ki se ne konča z biološko (fizično) smrtjo, vodi življenje v polnost.¹⁹ Spust v krstni izvir je trikratna potopitev v ime Trojice. To ni bilo mišljeno samo v smislu očiščenja od greha, ampak popolne zapustitve tega umrljivega življenja, okuženega z grehom, in sprejetje Kristusa, ki je prinesel odrešenje – zdravje vsemu človeštvu, v njegovi smrti in vstajenju, ki odpreta človeku novo življenje, božansko in neumrljivo. Krst začne razvoj, ki združuje vse človekovo življenje, pomnoži vero, izpovedano že pri krstu, in vrača človeku zmožnost videti Božjo luč. Že stari spisi govorijo o potrebnosti ozdravitve človekove duhovne slepote, da bi odprli oči vere. Zaradi tega razloga se krst imenuje »razsvetljenje«²⁰: »Po Kristusu so se odprle oči našega srca, po Njem naš topi in zatemnjeni razum ponovno vzcveti v luči.«²¹

Krst je komunikacija daru Svetega Duha, začetnika novega življenja, ki vznikne v krstu s svojo močjo, razsvetli, posvečuje, pobožanstvi življenje krščenca, vključenega v Kristusovo življenje, zaradi »pečata Svetega Duha«²². Duhovno maziljenje, ki izpopolnjuje krst, daje kristjanu moč, da nosi sad Svetega Duha, katerega

bolan in slaboten ni bil sposoben: »ljubezen, veselje, mir, potrpežljivost, blágost, dobrotljivost, zvestobo, krotkost, samoobvladanje« (Gal 5,22).

Evharistija

Zdravilo nesmrtnosti, prejeto pri krstu, prejme polno obliko v obhajanju evharistije: ta vse dni kristjanovega življenja posedanja Kristusovo smrt in vstajenje, se pravi ponovno rojstvo v neumrljivo življenje. Prepričanje, da evharistija predstavlja kristjanovo zdravilo, je mogoče najti že v prvih spisih cerkvenih očetov. Ignacij Antiohijski evharistijo imenuje »zdravilo nesmrtnosti, protistrup za nesmrtnost«, ki hrani večno življenje.²³ »Zdravilo življenja, kruh, ki hrani za večno življenje« ni samo protistrup proti smrti, ampak tudi hrana za življenje. Irenej pravi: »Naša telesa so s prejemanjem evharistije deležna nesmrtnosti in se hranijo z vstajenjem.«²⁴ Tudi Klemen Aleksandrijski vidi v Gospodovem telesu in krvi povezavo z vstajenjem mesa in udeležbo pri Gospodovem vstajenju.²⁵ Gregorij iz Nise vidi evharistijo kot zdravilo, ki preoblikuje bolno človeško telo v Kristusovo telo in tako pobožanstvuje človeka.²⁶ Za »Pseudo-Ambrozija« je evharistija »duhovno zdravilo, ki zaužito s potrebnim spoštovanjem očiščuje tistega, ki ji je vdan« in mu zasluži, da »doseže največje dobrine od Odrešenika«.²⁷

V spisih Ambroža Milanskega najdemo zelo bogat pogled na evharistijo. To življenjsko zdravilo očiščuje, umiva in ozdravlja: »Vsakič, ko piješ, prejemaš odpuščanje grehov in se opijaš z Duhom.«²⁸ Kjer je krst nepogrešljiv zakrament, je evharistija zakrament, ki vrača popolno očiščenje.²⁹ Kristjani, ki so vpeljeni v pashalno noč, so obvarovani sovražnikovih skušnjav v svojih »nočeh«, oskrbljeni z »duhovno hrano«.³⁰ Evharistija pripravlja na boj proti skušnjavi, očiščuječ dušo krščenca greha, storjenega po krstu. Je »vsakodnevno zdravilo«, ki ga Gospod priskrbi kristjanom, da bi jim pomagal premagati skušnjava, greh in njegove posledice, med katerimi je še posebej smrt.³¹ »Biti moraš torej go-

tovo prisoten in pripravljen – če želiš prejeti podporo – hraniti se s telesom Gospoda Jezusa, v katerem ‚stanuje‘ odpuščanje grehov, prošnja po spravi z Bogom in večna varnost.«³² Odpuščanje grehov je torej prikazano vernikom v izrazih enega daru, ki je veliko bolj dosegljiv, kakor so si lahko kdajkoli predstavljali: Kristjan lahko prejme odpuščanje ne le dvakrat, ampak so mu grehi lahko odpuščeni neštetokrat. V tem kesanju vloga ključa pripada evharistiji, ki uči kristjana živeti kot človeka, kateremu so vsak dan odpuščeni grehi.³³ Realnost odpuščanja te vrste je enaka realnosti Kristusove navzočnosti v obhajani evharistiji, ker »zakrament Gospodove smrti« vrača kristjanu udeležbo pri smrti Gospoda, ki je spravil z Bogom ves svet in je prinesel od Kristusa podarjeno zdravilo vsakemu verniku³⁴, ki je poklican hraniti se vsak dan z odpuščanjem in imeti dan za dnem, čeprav v stanju umrljivosti, možnost uživanja deleža njegovega vstajenja, tako da lahko pride do polne združitve s Kristusom. Z Ambroževimi besedami, kot duhovna poroka in trezna opojnost Duha.

Pokora

Četudi je v Jakobovem pismu določena povezava med kesanjem in ozdravljenjem – »izpovedujte zato grehe drug drugemu in molíte drug za drugega, da boste ozdravljeni« (Jak 5,16) – za prve generacije ni bilo lahko po krstu verovati v odpuščanje grehov po posredovanju Cerkve.

Apostolske konstitucije spodbujajo k »pomoči bolnikom, tem, ki so v nevarnostih in težavah, da bi jih, kolikor je mogoče, ozdravili preko oznanjevanja Besede«³⁵. Predvsem pri latinskih očetih najdemo prepoznavanje pokore kot »pomoč« in »močno zdravilo«³⁶. Pričevanja patrističnih spisov se ne omejujejo na zakramentalno ali kanonično pokoro, ampak gledajo tudi to vsakdanjo, ob razvoju spokorne prakse v prvih stoletjih, kot pričuje Ambrož: nad rano grešnika je potrebno nanesti »zdravilo, ki lajša skelenje rane«, »naliti olja kot blažilo proti vsakemu strdku«, »nanesti to-

plo oblogo in obvezo, da ostane topla«³⁷. Oseba, ki se prepušča rokam zdravnikov, zanika, da je gospodar samega sebe. Ta išče Božje odrešenje, postavi se v hojo za Kristusom – ki se imenuje Božje odrešenje – in išče ne telesno dobro, ampak večno dobro, čeprav živi v tem telesu.³⁸ V to situacijo vstopi Kristus zdravnik, »ki ozdravlja vse bolezni« in »ozdravlja vsa ljudstva«³⁹. Zakrament sprave je torej za milanskega škofa »čudežno zdravilo«.⁴⁰

Ambrož ne zahteva, da bi njegovo občestvo bilo sestavljeno iz zdravih: njegovi krščeni verniki so še vedno »bolni«. Potrebno je, da se srečajo s Kristusom zdravnikom, da bi jih ozdravil njihovega greha. Uči, da je »Gospod Jezus zmožen odpustiti ljudem vse njihove krivde, oprostiti vse njihove dolgove z izbrisom zadolžnice in osvoboditi grešnike. Je čas ukrepanja: je, kot če bi človek tekkel k zdravniku, ko se je bolezen poslabšala, in bi ga prosil, naj pohiti, če noče, da bi bila pomoč prazna.⁴¹ Če se vernik čuti zvezanega od množice grehov, mora iskati spoznanje samega sebe z »očesom duha« in najti »zdravilo, ki je molitev«, s katero kliče Kristusa kot zdravnika, da bi odmaknil nevarnost. Kristus kot »dober zdravnik«, spodbujen od ljubezni do »bolnika«, nadaljuje z lažjimi sredstvi – začne z nasvetom – vse do najbolj drastičnih, da bi spreobrnil tudi trdovratnega grešnika⁴²: »Gospod, ki je pravičen delivec vseh stvari, pozna pravično kazen za vsakogar. Kakor zna zdravnik zdraviti z najbolj drastičnimi zdravili najtežje rane, in lažje z lažjimi, tako tudi naš Bog kaznuje najtežje grehe z največjo trdoto. Prav kazen koristi za ozdravljenje. Gospod je namreč rekel: ‚Udaril bom in ozdravil‘.«⁴³ Tudi škof uporablja različna zdravila glede na stanje spovedancev.

Bolniško maziljenje

Antični obrazci blagoslovitve olj za bolnike, nam razodenejo upanje antične Cerkve, da odrešenje-zdravje zaobjema celega človeka, telo in dušo. »Ti podarjaš, o Bog, svetost tem, ki so [s tem oljem] maziljeni ...: on poskrbi za te, ki ne uživajo udobja

in zdravja, za tiste, ki ga niso deležni.«⁴⁴ Cerkev veruje, da bo celoten človek vstal, z dušo in telesom, kot to potrjuje vizigotski obrazec, ki roti Boga, naj posveti olje z močjo, ki ne samo, da bi lahko ozdravljalo bolnike, ampak bi tudi obujalo mrtve.⁴⁵ *Emitte*, blagoslov olja vsebuje v Gelazijevem in Gregorjevem zakramentariju, v začetku 5. stoletja, prošnjo k Svetemu Duhu, da bi olje postalo sredstvo za ozdravljenje umrljivega telesa: »Pošlji, Gospod, iz nebes Svetega Duha Tolažnika na to olje, ki si ga želel odstraniti z zelenega drevesa, da bi obnovil duha in telo. Naj tvoj sveti blagoslov olja postane za vsakogar maziljenje, če ga posveti ali pije, naj mu bo le-to v pomoč za telo, dušo in duha, naj prežene vsako bolečino, vsako slabost, vsako zlo na duši in na telesu.«⁴⁶ Latinski očetje komentirajo Jakobovo pismo 5,13–15 s prepričanjem, da so učinki zakramenta fizično in duhovno zdravje, ali drugače rečeno, odpuščanje grehov.⁴⁷

Dejstvo je, da ni zakrament tisti, ki povzroča te učinke, pač pa povezanost s Kristusovim trpljenjem, s samim srcem skrivnosti: ne pozabimo bližnjega pomena imena »Kristus«, tj. »Maziljeni« (*christos*, *mshikha* v sirskem jeziku), z »oljem« (*chrisma*, *meshkha*), ki je imelo v antiki močno terapevtsko nalogo. Bolezen postane, ne samo udeleženosť pri Kristusovem križu, ampak prinaša v sebi vnaprejšnje veselje vstajenja, ker maziljenje vsebuje prvine veliko-nočnega veselja, značilnosti obreda.⁴⁸ Dar Duha posvečuje bolnika, da prinese sad prek prikaza Odrešenikovega odrešenjskega trpljenja.

Prehod iz smrti v življenje se kaže na zelo poseben način v bolezni, ker se tukaj pridruži fizična bolečina, boj proti smrti, v prid življenju. Maziljenje zajema svojo učinkovitost iz združitve s Kristusom in iz deležnosti pri njegovi smrti in vstajenju. Ni samo bolnik tisti, ki se preoblikuje v Kristusovo skrivnost z obhajanjem zakramenta bolniškega maziljenja; je tudi duhovnik, ki moli za bolnika. Ko mazili bolnika z »oljem usmiljenja«, tako postane glas Cerkve, ki prosi skupaj s Kristusom Očeta. Ko duhovnik podeljuje ta zakrament s sočutjem, postaja podoben Njemu, ki je »najodličnejše« usmiljenje.⁴⁹

Zakrament sv. reda

Pastoralno služenje duhovnikov se pogosto primerja z dejavnostjo zdravnikov. Origen († 253/4) je prepričan, da so pastirji udeleženi pri božanskem zdravljenju brazgotin, povzročenih z grehom, vidnih s strani »Boga, pa tudi s strani njih, ki so prejeli od Njega milost, da lahko prodrejo v boleznin duše in razločujejo ozdravljeno dušo ... ki še vedno nosi sledi stare bolezni«. ⁵⁰ Tudi Ciprijan († 258) širi podobo Kristusa zdravnika duhovnikom, ki so služabniki-zdravniki v Cerkvi. Med Decijevim preganjanjem se je soočal s težkimi problemi odpada od vere in kot škof je spodbujal svoje duhovnike, naj uporabijo zdravila pokore v primeru (od)padlih kristjanov. ⁵¹ Molitev duhovniške posvetitve v Apostolskih konstitucijah, nastale približno v drugi polovici 4. stoletja, vsebuje klicanje Svetega Duha na kandidata, da bi bil obsut »s terapevtskimi močmi in besedami poučevanja« ter da bi skrbel za Cerkev. ⁵² Škof je bil spodbujen k »zdravljenju kot odličen zdravnik in sočuten z vsemi, ki so zvezani z lastnimi grehi. Kajti zdravnika ne potrebujejo zdravi, ampak bolni (Mt 9,12). Sin človekov je namreč prišel iskat in rešit, kar je bilo izgubljeno (Lk 19,10). Ker si zdravnik Gospodove Cerkve, dajaj prilagojeno terapijo vsakemu pacientu, ozdravi ga, in ga ponovno vključi v dobro zdravje Cerkve«. ⁵³ Janez Zlatousti je prepričan, da je naloga starešin prepričati duhovno bolne ljudi, da bi pri bolezni sledili primerni terapiji. ⁵⁴ Tudi v sirski tradiciji je služenje duhovnikov opisano kot služenje duhovnega ozdravljenja, ker duhovniki priskrbijo evharistični kruh kot življenjsko zdravilo za vernike in v zakramentih uvajanja očiščujejo njihove duše grehov. ⁵⁵

Tudi Ambrož spodbuja nekega škofa, naj tudi on deluje kot zdravnik v svoji skupnosti, ki je sestavljena iz grešnikov; vsakokrat, ko se vrača k praksi kanonične pokore, Ambrož meni, da se je zelo koristno vračati k resničnemu in pravemu opominu grešnika, ne da bi ga samo »površinsko« ozdravil njegovih grešnih vedenj: »Duhovnik, kot dober zdravnik, mora torej korektno odstraniti oteklinu z vsega organizma Cerkve – da se ne bi širila – in mora prinesti na

površje okužbo skrite krivde in je ne držati na toplem: sicer pa, ne da bi želeli izobčiti osebo, bo končala tam, ker si ustvarja na tisoče zasluženj, da bi dosegla izobčenje iz Cerkve.«⁵⁶ Posredovanje škofa, ki daje pokoro spovedancu, je podobno posredovanju zdravnika, ki na fizični stopnji povzroča bolečine, da bi storil dobro bolniku: škof kot zdravnik sprejme tudi »kratkotrajno bolečino vreznine ali vžganine«, četudi bolnik joče, da bi preprečil okuženemu delu rane širjenje, da bi se tumor v organizmu ne razširil, kajti to je »možnost, da bolnik preživi«, da preživi njegov organizem.⁵⁷ Za razliko od nekaterih strogih skupin v tistem času Ambrož spodbuja k usmiljenju in spoštovanju do grešnikov.⁵⁸ Po drugi strani, brez »normalnega prizadevanja za Gospodovo usmiljenje«, tj. brez vsakdanje prošnje h Kristusu zdravniku, ki odpušča grehe, se rana greha, ozdravljena preveč površno, »hitro ponovno odpre«.

Zakon

Pripoved o izvorni polnosti sreče najdemo v Prvi Mojzesovi knjigi. To je tudi podoba harmoničnega življenja prvega para, moškega–ženske. Skupaj z vstopom greha in zla v življenje moškega in ženske pade tudi njun odnos: njuna vzajemna harmonija se izgubi. Ne samo da postane odnos med zakoncema težaven, zaznamovan z grehom, ampak tudi sama zakonska zamisel trpi temine, ki zatemnjujejo njeno lepoto: poligamija (mnogoženstvo, mnogomoštvo), ločitev in zavrnitev žene, pičlo upoštevanje žene, prešuštvo.⁵⁹ Brez dvoma je pomenljivo, da Jezus po svojem učlovečenju naredi prvo od znamenj na svatbi v Kani. Tako na neki način vnaprej oznani novico zakona kot zakramentalne skrivnosti. Zakrament, postavljen s strani Jezusa (Mt 19,1–9), prinaša pogled ozdravljenega zakona, prenesenega k njegovemu izvoru, kot edini, monogamen, nerazvezljiv zakon.

To prvo »ozdravljenje« zakona, udejanjeno s strani Jezusa, ponovno privede združitev moža in žene k celostnosti začetka stvarjenja, »k Božji podobi in sličnosti« (1 Mz 1,26).⁶⁰ Če je lahko

celotna zgodba odrešenja vidna kot Božja terapija, lahko začutimo zdravilni vidik tudi v zakonu. Za cerkvene očete – Origena, Gregorija iz Nise, Ambroža – je ljubeče srečanje zakoncev v Visoki pesmi simbol Božje zmage nad grehi človeštva, ki so kot krščeni vredni udeležiti se poročne zaveze med Besedo – Ženinom in Cerkvijo – Nevesto. Kristus, ki posvečuje enega zakonca z drugim, se postavi v hojo z njima, jima pomaga ozdraviti njune omejitve, slabosti in ju posvečuje, da bi lahko drug drugega ljubila, kot je on sam ljubil Cerkev. Človek v svoji padlosti tega sam ne bi bil sposoben, ampak po zaslugi te milosti ozdravljenja nadaljuje, kar mu je omogočeno.⁶¹

Krščansko izročilo govori o zdravilni lastnosti zakramenta zakona na podlagi 1 Kor 7,2 in 9, v smislu, da bi zakon predstavljal zdravilo proti poželenju (*remedium concupiscentiae*). Ton, ki ga je ta izraz prevzel v zgodovini, je izključno negativna vrednota. Nasprotno, če dobro razumemo pomen izrazov »zdravilo« in »poželenje«, lahko vidimo tudi zelo pozitiven pomen te definicije. *Remedium* ne označuje samo vrnjenega zdravja oz. odsotnosti poželenja, povzročene s prvim grehom, ampak je polna celovitost človeka, tj. »kvalitetni skok«, ki pa predpostavlja svobodno sodelovanje zakoncev v njihovi vsakdanji hoji po poti zvestobe in ljubezni. Poželenje pri očetih, vključno z Avguštinom, se ne omejuje samo na spolnost, ampak kaže »skrivnostno moralno slabotnost« človeka »skupaj z neurejeno disciplino želja« na splošno.⁶² Zakramentalni zakon priključuje zato milost, ki vodi zakonca k skupnemu življenju v harmoniji in celovitosti, kot dar drug drugemu, ki naj bo odmev rajskega življenja prvega para. V tem smislu zakon ustvarja možnosti za prijateljstvo v polni obliki in spoštovanju. Ne smemo ga razumeti samo kot neko institucijo, katere edini razlog je pomanjkanje samoobvladovanja za tiste, ki niso zmožni živeti celibata.⁶³ Drugi vatikanski koncil, dedič patristične tradicije, potrjuje namreč to terapevtsko vrednost poroke, ki vodi človeka ponovno k polnosti in svetosti: »Gospod si je blagovolil ozdraviti, izpopolniti in dvigniti to ljubezen s posebnim darom milosti in brezpogojne ljubezni. Takšna ljubezen, združena s človeškimi in božanskimi vrednotami, vodi zakonca k svobodni in vzajemni podaritvi samih sebe. Preiz-

kušena je z občutji in kretnjami nežnosti ter vsa preplavlja življenje zakoncev, ali bolje rečeno, postaja popolnejša in raste prav skozi svojo vajo v radodarnosti« (GS 49).

Sklep

Današnjemu človeku, pogosto zaskrbljenemu za svoje fizično zdravje in svoje bolezni, je lahko zdravilno in terapevtsko izrazoslovje, prisotno tudi v patristični teologiji, zelo sprejemljivo. Daje namreč življenje in tako naredi njegovo duhovno življenje rodovitno. Na začetku poglavja Katekizma katoliške Cerkve o »zakramentih ozdravljanja« piše, da je »Gospod Jezus zdravnik naših duš in teles ... želel je, da njegova Cerkev nadaljuje, v môči Svetega Duha, njegovo delo ozdravljanja in odrešenja, tudi pri svojih lastnih udih« (KKC 1421). Spisi cerkvenih očetov obogatijo podobo »Kristusa zdravnika«, ki razodeva svoje delovanje, ne samo v zakramentih ozdravljanja, ampak v vseh zakramentih in v vsej zgodovini odrešenja. Po zakramentih se vernik združi s Kristusom, nosi lastne slabosti, bolezni, grehe Kristusu zdravniku, ki si je pri svojem pasijonu »naložil naše bolezni, naložil si je naše bolečine (Iz 53,4). V patrističnem pogledu nam zakramenti dopuščajo komunicirati s skrivnostjo Kristusa samega, ki ni samo »zdravnik«, ampak tudi »zdravilo«. Vsa stvarnost, ki jo kristjan srečuje, tudi fizična in duhovna bolezen, postane trenutek odrešenja in ozdravljenja, ker Kristus ne ozdravi samo en del človeka, ampak celotnega človeka, ki tako postane sposoben deležnosti pri Božjem življenju.

Opombe

¹ Clemente Romano, *I Cor.* 59, 1–4.

² *Lettera agli Efesini* 7, 2.

³ *Dialogus cum Tryphone* 17, 1.

⁴ *Adversus haereses* III, 5, 2.

⁵ *Paedagogus* I, 6, 2.

- ⁶ Agostino, *Sermo* 229/O 1; 97/A 2; 246/A 6; *De civitate dei* V 14; cfr. *Sermo* 278, 4–5.
- ⁷ *De doctrina christiana* I 28.
- ⁸ *Sermo* 374, 3.
- ⁹ Prim. Agostino, *De trinitate* XIII 14; *Sermo* 115, 6; 299, 6.
- ¹⁰ *Catechesis* X 13.
- ¹¹ Clemente Alessandrino, *Paedagogus* I 6, 1; Giovanni Crisostomo, *In Matth. hom.* 39, 2.
- ¹² Prim. KKC 1504.
- ¹³ Dva zakramenta obravnavamo skupaj: v obdobju cerkvenih očetov je bila birma združena z liturgičnim obhajanjem zakramenta krsta, kot to potrjuje Origen: »Po izročilu Cerkve smo krščeni smo z vidno vodo in nevidno krizmo« (*In Rom. comm.* V 8).
- ¹⁴ *Poemata moralia* (PG 37, 533a).
- ¹⁵ Tertulliano, *De baptismo*.
- ¹⁶ Ps.-Barnaba, *Epistula* 6, 11.
- ¹⁷ *Comm. in Rom.* V 9; *in Luc.* 14; 4; fr. 51.
- ¹⁸ Prim. *De natura et gratia* 21, 23; *De pecc. mer. et remiss. et de bapt. parvulorum* III, 4, 8; *Contra Iulianum* II, 236, 15; III 5, 11, 12; 6, 13; 19, 37.
- ¹⁹ Prim. tudi Benedikt XVI., *Pridiga velikonočne vigilije*, 3. aprila 2010.
- ²⁰ Prim. Giustino, *Apologia* I 61, 12; Clemente Alessandrino, *Protreptico* 10.
- ²¹ Clemente Romano, *Lettera ai Corinzi* 36, 1–2.
- ²² Prim. Cirillo di Gerusalemme, *Catechesi* 4, 16; 18, 33.
- ²³ *Ef* 20, 2.
- ²⁴ *Adversus haereses* III, 19, 1.
- ²⁵ Prim. *Paedagogus* I 46, 3; II 19, 1 – 20, 1.
- ²⁶ Gregorio di Nissa, *Oratio catechetica* 93.
- ²⁷ *In I Cor. comm.* 11, 23.
- ²⁸ Prim. *De sacramentis* V 3, 17.
- ²⁹ Prim. *Expositio psalmi CXVIII* 118 XVI 28.
- ³⁰ Prim. pr. t., 118 VIII 47.
- ³¹ Prim. *De sacramentis* IV 6, 28.
- ³² *Expositio psalmi CXVIII* 118 VIII 48.
- ³³ Prim. *De sacramentis* IV 6, 28; V 4, 25.
- ³⁴ Prim. *De patriarchis* 9, 39; *De fide* IV 10, 124; *De sacramentis* V 3, 12; *Explanatio XII psalmorum* 43, 37; B. Studer, Leucaristia, remissione dei peccati, secondo Ambrogio di Milano. V: *Catechesi battesimali e riconciliazione nei Padri del IV secolo*. S. Felici (izd.), Roma, LAS, 1984, 71 in 75.
- ³⁵ *Costituzioni Apostoliche* II 14, 11.
- ³⁶ Cipriano, *De lapsis* 15; Lattanzio, *Divinae institutiones* VI 24, 9; Ambrogio, *De paenitentia* II 6, 45. 48.
- ³⁷ Prim. *Expositio psalmi CXVIII* XXI 1.
- ³⁸ Prim. ivi XXII 23 (10, 412s.).
- ³⁹ Prim. *Expositio evangelii secundum Lucam* VII 73–80.
- ⁴⁰ *De paenitentia* I 6.
- ⁴¹ *Expositio psalmi CXVIII* XVI 36.
- ⁴² Prim. pr. t., VII 19; XIX 2.

- ⁴³ Pr. t., X 2.
- ⁴⁴ *Tradizione apostolica* 5; cfr. *Costituzioni apostoliche* VIII 29, 1.
- ⁴⁵ Prim. *Le Liber ordinum en usage dans l'Église wisigotique et mozarabe d'Espagne du V^e au X^e siècle*, M. Férotin (izd.), Paris, Firmin-Didot 1912, zv. 23–24, št. 7.
- ⁴⁶ Ge 382; Gr 334.
- ⁴⁷ Cassiodoro, *Complexiones in epistulis apostolorum. Ep. Iacobi* 11; Cesario, *Sermo* 13; Beda, *Super Iacobi epistolam* (CCL 121, 155–160A). A. Chavasse, *Étude sur l'onction des infirmes dans l'Église latine du III^e au X^e siècle*, Lyon 1938, p. 117–118; Eligio di Noyom, *Vita* (PL 87, 529).
- ⁴⁸ Prim. *Obred uvajanja odraslih v krščanstvo* 85; KKC 1521.
- ⁴⁹ Prim. Ps.-Ilario di Arles, *In ep. can. Iac.* 5, 14 (CCL 108B, 75).
- ⁵⁰ Origene, *In Lev. hom.* VIII 5.
- ⁵¹ Prim. Cipriano, *De lapsis* 14; *Epistulae* 31, 6; 55, 16.
- ⁵² *Costituzioni apostoliche* VIII 16, 5.
- ⁵³ Pr.t., II 20, 10.
- ⁵⁴ Prim. *De sacerdotio* II 3–4; III 6.
- ⁵⁵ Prim. A. Shemunkasho, *Healing in the Theology of St. Ephrem*, Piscataway, Gorgias Press, 2002, 425.
- ⁵⁶ *Expositio psalmi CXVIII* VIII 26.
- ⁵⁷ Prim. n.d., VIII 26.
- ⁵⁸ Prim. n.d., IV 24.
- ⁵⁹ Prim. 1 Mz 16, 1–4; 2 Mz 20, 14. 17; 5 Mz 21, 10–11. 15–17; 24, 1–4; 2 Sam 13, 14–18.
- ⁶⁰ Prim. C. Rocchetta, *Gesù medico degli sposi*, Bologna, EDB, 2005, 97–107.
- ⁶¹ Prim. n. d., 95.
- ⁶² P. Burnell, *Concupiscence*. V: A. D. Fitzgerald (izd.), *Augustine: An Encyclopaedia*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 1999, 224. O Avguštinovem nauku o zakonu prim. D. Vopřada, *Augustinova nauka o manželství*, *MKR Communio* 14, 3–4 (2010), 89–101.
- ⁶³ Prim. Agostino, *De bono coniugali* 10, 11.

JEAN-PIERRE BATUT

Od narave do slave, milost bolezn

*Ne bojim se Tatu... Vidim ga že od daleč,
in pazim, da ne bi zavpila: »Primite tatu!«
Nasprotno, kličem ga, rekoč: »Kar sem, kar sem!«*

(Sveta Terezija deteta Jezusa, *Zadnji pogovori*)

»Ne potrebujejo zdravnika zdravi, ampak bolni. (...) Nisem namreč prišel klicat pravičnih, ampak grešnike« (Mt 9,13). Besede, ki ne dopuščajo dvoma. Jezus k ljudem prihaja kot zdravnik (*iatros*), zato se je protislovno obračati nanj, če mislimo, da smo zdravi. S tem bi tvegali odgovor, ki ga je dal farizejem: »nisem prišel zaradi vas«. Sprejeti Jezusa in slišati njegov klic torej pomeni, da se prej prepoznamo kot bolne.

Šala dr. Konočka, da so zdravi ljudje bolniki, ki se tega ne zavedajo, je resnejša, kot se zdi na prvi pogled. Postavlja nas pred paradoks človeškega življenja, ki ga je neki drugi humorist opredelil malce bolj vulgarno kot »spolno prenosljivo smrtonosno bolezen«. Bolezen ni nekaj resnega, ker je bolj ali manj težka, temveč zato ker nas postavlja pred dejstvo, da je naše življenje krhko in kratko ter nas sili v to, da se opredelimo do Njega, ki je Življenje. »Zdravniki te ne bodo pozdravili, ker boš na koncu umrl: vendar sem jaz tisti, ki zdravim in tvoje telo naredim nesmrtno.«¹ Kar Pascal polaga v Jezusova usta, Jezus sam sprašuje Lazarjevo sestro: »Jaz sem vstajenje in življenje: kdor vame veruje, bo živel, tudi če umre;

Jean-Pierre Batut, roj. 1954. Duhovnik pariške nadškofije 1984, pomožni lyonski škof 2009. Član uredniškega odbora francoske izdaje Communio. – Članek »De la nature à la gloire, la grâce de la maladie«, v: Revue catholique internationale Communio zv. 39 (2014) 97–107 je prevedla Jasmina Rihar.

in vsakdo, ki živi in vame veruje, vekomaj ne bo umrl. Veruješ v to?» (Jn 11,25–26).

Ko govorimo o bolezni, beseda hitro nanese na smrt, kar ni nič nenavadnega. Če je zdravnikov cilj, da skuša bolnemu povrniti *zdravje* v tem življenju, pa se verujoči, filozof in tudi bolnik ne morejo ogniti vprašanju rešitve v tem življenju in onkraj njega. V latinščini imata besedi »zdravje« in »rešitev« isti koren, kar nakazuje na to, da obe izkazujejo človekovo skrb, da bi ubežal nevarnostim, ki prežijo nanj ter da se ta skrb ne omejuje le na obzorje zemeljske sreče.

Poglejmo si primer žene, ki je obiskala več zdravnikov, a se ji je stanje kljub temu slabšalo in ki se Jezusu približa, da bi se dotaknila njegove obleke (prim. Mr 5,25–28). Če je od zdravnikov pričakovala ozdravitve, v tem primeru to ni bilo edino, kar je pričakovala. »Tudi če se dotaknem le njegove obleke, bom *rešena*« (Mr 5,28). Njena misel kaže na to, da je zanjo *rešitev* postala pomembnejša od *zdravja*. To Jezusu omogoči, da ji z enim da tudi drugo: »Hči, tvoja vera te je *rešila*. Pojdi v miru in bodi *ozdravljena* svoje naloge!« Mr (5,34).

Postaviti rešitev pred zdravje, verjeti, da je greh za človeštvo nevarnejši od bolezni. Vse to se lahko današnjim ušesom sliši čudno, saj v današnjem svetu zdravje mnogokrat predstavlja absolutno vrednoto. Ideologija zdravja za vsako ceno je sprožila bliskovite napredke, ki se odražajo v vse bolj podrobnih pravilnikih ter vse bolj pogostih obsodbah zdravnikov, ki so nehote postavili napačno diagnozo, niso predpisali pravega recepta ali so naredili napako pri operaciji. Če bi neki Philippe Murray živel dlje časa, bi morda v njegovi shemi *homo festivusa* nadgradil *homo prophylacticus*, ki bi predstavljal višek evolucije. »Imeli bomo svoje male užitke čez dan in svoje male užitke ponoči, častili pa bomo zdravje.« Tako je pisal že Nietzsche, ko je misli na svojega »zadnjega človeka«².

Izkustveni dosež bolezni

Če zavzamemo stališče, ki je nasprotno duhu časa, ali to pomeni, da bolezensko stanje jemljemo kot človekovo naravno stanje? Res je, da *Katekizem katoliške Cerkve* ugotavlja, da sta bila »bolezen in trpljenje vedno med najtežjimi problemi, ki jih postavlja človeško življenje«. Vendar pri tem bolezni ne opredeljuje kot normalno stanje, temveč vabi, da jo pogledamo z vidika *izkušnje*: »V bolezni človek izkuša svojo nemoč, svoje meje in svojo končnost. Vsaka bolezen more napraviti, da zaslutimo smrt.«³

Izkušnja nas sooča z resničnostjo. V našem primerju je resničnost naša krhkost, končnost, pred katerima vsak občutek moči in nesmrtnosti postane iluzoren. Hkrati je iskanje zdravja lahko le različica Pascalovega razvedrila, s katerim skuša človek pozabiti svoj resničen položaj. Kljub temu spoznanje naše končnosti ni zadostno, ker se lahko povelečevanja samega sebe vedno znova vgnezdijo v nas. V svojem lepem filmu z naslovom *Le promeneur du champ de Mars (Sprehajalec po Marsovih poljanah)* nam Robert Guediguian pokaže poslednjega Mitterranda, kako ob koncu svojih dni razpreda o »bolezni kot o stvaritvi, kot o umetniškem delu ki, je edino, kar posameznik v svoji odtujitvi še zmore ... umetniško delo za ceno življenja ... bolezen kot poslednje zatočišče ponovno odkrite individualnosti«⁴.

Da bi od razpravljanja o izkušnji prešli na sprejetje same izkušnje brez olepšav, je gotovo potrebno, da bolezni ne izkusimo le kot neprijetnega obdobja, po katerem se bomo spet vrnili k delu, ne le kot vira trpljenja, temveč globlje kot *hudo* stisko, ki se pojavi, ko ima posameznik razloge, da dvomi v svojo ozdravitev. Več psalmov čudovito opisuje človekov preobrat, kako gleda na svojo bolezen, ko se sprašuje, če se bo iz nje sploh izvlekel: »Izkaži mi milost, Gospod, ker sem onemogel, ozdravi me, Gospod, ker so moje kosti potrte. Tudi moja duša je silno potrta; a ti, Gospod, doklej?« (6,3–4); »Hitro me usliši, o Gospod, moj duh pojema« (143,7) ali: »od jutra do večera me boš pokončal. Vpil sem do jutra: kakor lev bo zdrobil vse moje kosti, od dneva do noči me

boš pokončal. (...) Gospod, v stiski sem, potegni se zame!» (Iz 38,12–14).

Od izkušnje bolezn do zavedanja greha

Vidimo lahko, da omenjena besedila ne govorijo o bolezn, temveč bolezen predstavljajo Bogu in jo prinašajo predenj. Bolnikova stiska se spremeni v molitev, klic na pomoč celo odločno vprašanje: »K tebi, Gospod, kličem, svojega Gospoda prosim milosti: Kakšna bo korist od moje krvi, od mojega pokopa v jamo? Mar te bo prah slavil, mar bo oznanjal tvojo zvestobo?« (30,9–10). »Mar pripovedujejo o tvoji dobroti v grobu, o tvoji zvestobi v pogubi?« (88,12). Iz tega izhaja, da »starozavezni človek živi bolezen *pred Božjim obličjem*. Pred Bogom izliva svojo tožbo in njega, Gospodarja nad življenjem in smrtjo, ponižno prosi za ozdravljenje. Bolezen postane pot spreobrnjenja⁵. »Naj bo človek veren ali ne, ga bolezen ne le prizadene, ampak tudi spremeni. Četudi jo srečno prestane, ni več isti, kot je bil pred boleznijo. Če svojo bolezen živi v pogovoru z Bogom, se človeku še jasneje pokaže, kako ga bolezen spreminja ter spreminja tudi njegov odnos z Bogom. Če bolnemu spregovoriš o mestu, ki ga v svojem življenju daje Stvarniku in Sodniku, to zanj postane kraj *razodetja*.

Takšna je tudi izkušnja Izraela: ob egiptovskem suženjstvu in porazu kraljeve vojske je bolezen tisti kraj, kjer se da Bog spoznati in kjer človeku daje globlje spoznanje o njem samem in njegovem položaju. Izrael izkusi, da je bolezen skrivnostno povezana z grehom in zlom, in da zvestoba Bogu v skladu z njegovo postavo vrača življenje: »Kajti jaz, Gospod, sem tvoj zdravnik« (2 Mz 15,26)⁶.

Od zavedanja greha do bogoslužne daritve

Bolezen in smrt sta »plačilo za greh« (Rim 6,23). Težko bi torej rekli, da je vzročna zveza med svetostjo posameznika in njegovim

dobrim zdravstvenim stanjem pogostejša kot zveza med svetnim grehom in boleznijo, ki nekatere zadane, drugim pa je prihranjena. Priznati moramo, da kakor je bolezen *del greha*, ki pa iz njega mehansko ne izhaja (»kdo je grešil, on ali njegovi starši?... Ni grešil ne on ne njegovi starši«, Jn 9,2–3), tako je ozdravitev Božja milost, ki izpričuje, da Bog želi, da bi človek živel in ne nujno, da si jo kdo bolj zasluži kakor nekdo drug. »Ni grešil ne on ne njegovi starši, ampak da se na njem razodenejo Božja dela« (Jn 9,3).

Ta izjava odpira vrata popolnoma novemu načinu doživljanja bolezni, ki po eni strani paradoksalno pomeni začetek osamljenosti, po drugi pa novo solidarnost z brati, ki trpijo za posledicami greha, čeprav niso nič bolj grešili kot tisti, ki jim je vsaj na videz prihranjeno. Od tu naprej pravični »sluti, da more trpljenje imeti tudi odrešujoč pomen za grehe drugih«⁷. Natančneje rečeno: *podarjeno* trpljenje. Vendar v kakšnem smislu podarjeno? Kako lahko tisti, ki trpi nekaj slabega, kar zmanjšuje življenje in upanje po preživetju, to obvlada tako, da postane snov za darovanje?

Poglejmo si najprej, da je eden od paradoksov bolezni ta, da je bolni zmožen gledati svet v obrnjeni perspektivi. To zelo močno čutimo v Lurdu, kjer so bolniki v prvih vrstah, medtem ko so skoraj povsod drugod postavljeni v zadnje vrste iz same skrbi, da bi bolezen zakrili. Ali to pomeni, da je Lurd narobe svet? Razen če ni ravno narobe in je nazadnje svet obrnjen pravilno? V Lurdu bolezen postane razglašanje resničnega človeškega položaja, h kateremu pristopi Jezus Kristus, ki »je odvzel naše slabosti in odnesel naše bolezni« (Mt 8,17), kot bi želel pustiti, da ga te okužijo. Ko gledam bolne, se začnem zavedati, da moje zdravje ni drugega kot prevara, ogledalo, ki si ga nastavim zaradi boljšega počutja ter da se ognem pogledu na bližnjega, ki trpi in ki mi molče govori, kdo sem pred Bogom.

V Lurdu in na drugih krajih, ki ne zanikajo in ne skrivajo bolezni, bolni ni več človek, ki bo morda ozdravljen (v tem primeru bi bila bolezen le oklepaj v človeškem življenju, katerega normalno stanje bi bilo zdravje), temveč je najprej človek, ki mu v bolezni pripada status znotraj skupnosti, katere je član. V Cerkvi ima bolni

posebno, najvidnejše mesto. Obstaja namreč globoka zveza med izpostavljanjem bolezn in bolnih ter češčenjem Kristusovega križa, »po katerem je bil svet križan zame, jaz pa svetu« (Gal 6,14), pri čemer »zame« in »svetu« pomeni »v očeh« in morda še bolj »za dobro«.

»O dobri rabi bolezn«

Naše razmišljanje nas pripelje do sijajne Pascalove molitve, *da bi mi Bog dal bolezen prav obrniti*. V tem kratkem delu se bolezen pojavi predvsem kot kraj razodetja, ker predvideva smrt in sodbo oziroma trenutek, ko bo prišla na dan dokončna resnica o naših dušah. Kako bi torej bolezensko stanje, ki omogoča tovrstno razodetje, ne bilo izredna milost, s katero Bog obdarja grešnika, da bi se spreobrnil, dokler je še čas? »Meni v prid si blagovolil prehiteti tisti strašni dan s tem, da si – kar mene zadeva – vse stvari strl z oslabitvijo, ki si mi jo poslal (...).⁸« Vprašanje je torej, kako to milost najbolje uporabiti: »Zdaj mi pošiljaš to vrsto smrti, da mi izkažeš usmiljenje, preden boš poslal resnično smrt, da izrečeš svojo sodbo.«⁹

Če je bolezensko stanje posledica Božjega usmiljenja, se lahko pokaže paradoks: »(...) naj me tvoj bič tolaži; in potem ko sem v času miru živel v grenkosti grehov, naj zdaj v zveličavnih bolečinah, ki me z njimi pokoriš, okusim nebeške sladkosti tvoje milosti.«¹⁰ »Vendar je nekaj takega možno le za ceno lastne odstavitve, česar pa je grešnik že po naravi nezmožen. Zato mora prositi, da bi bila milost v njem močnejša, kakor v priliki o močnem in močnejšem (Lk 11, 21–22), v kateri Pascal pravilno vidi grešnika na eni strani ter Kristusa na drugi, ki prihaja naproti človeku, ki se ni zmožen več upirati ter je izgubil vsakršno masko lažnih varnosti: »Odpri mi srce, Gospod, stopi v to uporno gnezdo, ki so ga zasedle zablode in gospodarijo v njem.«¹¹

Bolezen lahko človeku pomaga premagati stanje notranjega protislovja, kjer ostaja dokler omahuje med Bogom, ki bi ga rad

ljubil, in svetom, od katerega se ne zmore ločiti. V tem je pravzaprav višek paradoksa: bolezen in stiska, ki jo povzroči sta predverje pristne sreče in svobode: »O kako srečni so tisti, ki s popolno prostostjo in z nepremagljivim nagnjenjem volje, popolnoma in svobodno ljubijo to, kar so nujno ljubiti dolžni!«¹²

Bolezen, to protinaravno stanje naravo vrača v njeno pravo stanje. Človek je ustvarjen za zdravje, vendar mora zboleti, da bi njegova duša bila resnično zdrava. »Zakaj, Gospod, največja vseh bolezni je tista skrajna šibkost, ki ji je vzela vsak občutek lastne bede.«¹³ Resnično velja za Pascala kakor za Pavla: »Kajti močan sem tedaj, ko sem slaboten« (2 Kor 12,10).

Ali to pomeni, da zdravje ni dobrina? V bistvu ne gre za vprašanje zdravja, temveč za to, kaj človek z njim naredi: »(...) priznam, da mi je zdravje pomenilo dobrino, pa ne zato, ker je lahko sredstvo, da koristno služim tebi ..., ampak zato, ker sem se z njim lahko bolj nezdržano predajal obilju življenjskih užitkov in bolje užival njegove pogubne naslade.«¹⁴ Pascal z rahlim pretiravanjem pripelje paradoks do izjave, da ima Bog rad samo trpeča telesa, ker so podobna telesu njegovega Sina. S tem želi le do konca izpovedati, da bi se rad oblikoval po Kristusu, kar je smisel vsakega kristjana, da ne bi več vedel, kaj je od Njega in kaj njegovo, v skrivnostno dopolnjenem občestvu: »Pridi mi v srce in v dušo, da boš tam prenašal moje trpljenje in v meni še naprej trpel to, kar e še treba dotrpeti tvojemu Pasijonu, ki ga dopolnjuješ v vseh udih, dokler ne bo dopolnjeno tvoje Telo. Ko bom tako poln tebe, ne bom več jaz tisti, ki trpi, marveč ti, ki v meni trpiš, moj Odrešnik.«¹⁵

To končno stanje je – ker gre za Pascala je to spet nov paradoks – zelo blizu znameniti ignacijanski »ravnodušnosti«. Ko Pascal pravi: »Ne prosim te ne zdravja ne bolezni, ne življenja ne smrti, marveč le to, da obrneš moje zdravje in mojo bolezen, življenje in smrt v svojo slavo, meni v zveličanje in korist Cerkve ...«¹⁶, se zelo približamo *Načelu in temelju* v Duhovnih vajah sv. Ignacija Lojolskega: »tako, da s svoje strani nimam rajši zdravja kot bolezni, bogastva bolj kot uboštva, časti bolj kot sramote, dolgega življenja

bolj kot kratkega ... marveč da želimo in izbiramo samo, kar nas bolj vodi k cilju, ki smo zanj ustvarjeni.«¹⁷

Bolezen, zakrament daritve

V luči povedanega lahko zaslutimo, zakaj je bolezensko stanje lahko zakramentalen predmet. Gre za liturgično transpozicijo mističnega paradoksa, ki smo ga odkrivali skozi Pascalovo molitev. Če dobro pomislimo, zakramenti posvečujejo obdobja ali dele življenja in ne smrti. Že njihova snov (voda, olje, kruh in vino) je za življenje in hrano. Krst je zakrament rojstva (čeprav je znamenje vode dvoumno, saj daje življenje le za ceno smrti starega človeka), evharistija in birma sta zakramenta rasti, sveti red in sveti zakon sta zakramenta plodnosti in služenja. Zakramenta smrti ne poznamo: pogrebni obred je v celoti spomin na krst. Prav tako nimamo zakramenta bolezni: zakrament pokore ni drugega kot dejanje, s katerim nas Božje odpuščanje ozdravlja in nas privede v novo rojstvo v Njem, se pravi k našemu krstu. In čeprav poznamo bolniški zakrament (pravilneje imenovan zakrament bolniškega *maziljenja*), z njim gotovo ne želimo posvetiti bolezni, temveč bolnemu omogočiti, da jo živi zakramentalno, upal bi si celo reči, da jo slavi.

Slaviti bolezen: zavedam se, je da je izraz lahko šokanten. Kljub temu zakrament bolniškega maziljenja z vtisom mesijanskega pečata osebi, ki ga prejme¹⁸, omogoči, da postane celebrant Božje moči, ki deluje v šibkosti ter s tem postane znamenje in sredstvo velikonočne resnice za vse Božje ljudstvo. Nimamo podatka, kako je Jezus živel bolezen; vendar dovolj vemo o tem, kako je živel slabost in skrajno nemoč Križa. Odrešil pa nas ni z dejanjem moči, temveč prav v svoji nemoči in s svojo nemočjo. On je naš veliki duhovnik in to ne kljub svoji šibkosti, temveč kakor »obdan s slabostjo« (*perikeitai astheneian*), kot pravi pismo Hebrejcem (5,2). Ni le tak, »ki ne bi mogel sočustvovati z našimi slabostmi« (4,15), temveč se je za svojo daritev odel v duhovniško oblačilo slabosti. Kraj, kjer človeške moči tonejo v obup ter mržnjo do preganjalca in rablja, je v svoji šibkosti

spremenil v zmagoslavje prošnje in odpuščanja. Bolezensko stanje, če je pridruženo Kristusu, postane zakramentalna *milost* deleža pri njegovi odrešenjski slabosti, ki bolnemu človeku omogoči prehod od virov njegove narave k upanju v slavo blaženega vstajenja.

Kakor pri krstu dvoboj enega s smrtjo postane zmagoslavje življenja za dobro vseh, pri bolniškem zakramentu boj enega človeka z boleznijo in smrtjo, ki jo ta nakazuje, lahko za množico postane delež pri darovanju na Križu, kjer se je po Očetovi moči iz Kristusovega žrtvovanja rodil novi človek.¹⁹

Vrnitev v otroštvo in vrnitev k Bogu

Teološko gledano je bolezen torej trenutek, v katerem je možno odločilno rojstvo. Vendar se v tem primeru teologija sreča z našo najbolj običajno izkušnjo. V svojih *intimnih zapisih* Marie Noël takole razmišlja o bolezni in bližajoči se smrti v njuni izkustveni povezavi z otroštvom: »Človek je ob rojstvu čisto nag stopil na pot, po kateri se je iz leta v leto vzpenjal vse do sredine življenja. Po isti poti se bo iz leta v leto spuščal in se popolnoma nag vrnil na izhodišče ... Nekega dne, ko je bil še v zibelki, ga je neka žena od časa do časa vzela v naročje ter ga podojila in mu zamenjala perilo ; nekega dne ne bo več zapustil postelje in od časa do časa bo prišla neka žena, ga umila in mu dala piti ... Nekega dne pred vsemi dnevi je izšel iz očeta kakor majhno zrno življenja ; nekega dne po vseh dneh se bo vrnil k Očetu očetov, da bo znova rojen v večno življenje.«²⁰ Ob tem pomislimo na Bernanosa, ki je priznal, da je sredi svojega življenja, ki je bilo posejano s tolikimi smrtmi, »najbolj mrtev med mrtvimi« majhen deček, ki je nekoč bil. K temu je hitro dodal: »A ko bo prišla ura, bo prav majhen deček zavzel mesto na čelu mojega življenja, zbral bo moja uboga leta, vsa do zadnjega in bo kakor mladi vodja veteranov, ko zbira svoje neurejene čete, prvi vstopil v Očetovo hišo.«²¹

Ura, ki prihaja, je ura bolezni in ura smrti, ura, ko se sami srečamo pred seboj in Stvarnikom, da bi v sebi spoznali resnico.

Čas, preden žena rodi, ko ji postane težko zaradi bolečin, ki jo čakajo, a ki trenutek zatem pozabi na bolečino in je vesela, ker je na svet prišel nov človek²²; Jezusova ura, ko je hotel, da bi ga Oče rešil, a se je zbral in jo je sprejel ter objel, kajti zanjo je prišeč na svet, da bi Oče lahko poveličal svoje ime.²³

V Kristusu se za našo tolažbo in upanje skrivnostno združita svetnikova junaška daritev in nema grešnikova daritev, katerega-koli – tako ranljivega – predstavnika »srednjega razreda rešitve«, o katerem govori Joseph Malègue in katere je ponovno počastil papež Frančišek. Bernanos je ob koncu svojih dni v svojih dnevnikih zapiskih morda bolje kot kdorkoli izrazil sovpadanje naše globoke volje – onkraj vseh zablod in strahopetnosti – z Božjo z namenom poslednje daritve : »Hočemo vse, kar On hoče, vendar ne vemo, da to hočemo ; ne poznamo se, ker zaradi greha živimo le na površju in vase se vrnemo le ob smrtni uri, kjer nas On čaka.«²⁴

Sklep

Za sklep bi rad prepustil besedo velikemu pričevalcu Jeanu-Marie Lustigerju. Nekaj let preden je sam daroval svoje življenje skozi bolezen, je s temi besedami nagovoril bolne :

»Človeški konec življenja je v tem, da vidimo, kako zaradi moralne ali fizične nuje, uhaja vse, kar tvori človeško posedovalno voljo. Zaradi tega smo lahko obupani in skušamo to pozabiti. Lahko si poiščemo delna zdravila, se s čim zamotimo. Te neizogibne okoliščine lahko vzamemo tudi kot Božje znamenje, da se sami prostovoljno darujemo ter smo na ta način deležni pri Kristusove odrešenjskem delu.

Ti, ki na ta način sprejmejo poslanstvo v Cerkvi, postanejo svetni kontemplativci in lahko rečejo s svetim Pavlom: ‚Zdaj se veselim, ko trpim za vas ter s svoje strani dopolnjujem v svojem mesu, kar primanjkuje Kristusovim bridkostim, in to v prid njegovemu telesu, ki je Cerkev‘ (Kol 1,24).« Zakrament maziljenja ali bolniški zakrament človeka odpira milosti, da se lahko na tak klic odzove.

Tisti, ki na ta način sprejmejo, da njihovo življenje postane znamenje križa, se lahko v očeh ljudi zdijo nekoristni ali nori, kakor tisti, ki so poklicani k uboštvu, pokorščini in čistosti za Božje kraljestvo. »Bog si je izbral tisto, kar je v očeh sveta noro, da bi osramotil modre. (...) Bog si je izbral tisto, kar je v očeh sveta slabotno, da bi osramotil tisto, kar je močno. Bog si je izbral tisto, kar je na svetu neplemenito po rodu in zaničevano, tisto, kar ni bivajoče, da bi onesposobil bivajoče« (1 Kor 1,27–28).

Vendar mora Cerkev hvaležno, kakor milost sprejeti dar tako darovanih življenj »v Božjo slavo in odrešenje sveta.«

Še ena primerjava. Spomnite se, da so v evangeliju trije trenutki Kristusovega življenja v tesni medsebojni povezanosti: njegov krst, spremenjenje ter preizkušnja na Oljski gori. Ti trije trenutki so znanilci skrivnosti njegove smrti in vstajenja ter so predpoda krščanskih zakramentov.

Če krst vsakega kristjana temelji na Kristusovem krstu, ima po zadnjem maziljenju delež pri preizkušnji na Oljski gori, duhovnem boju, v katerem Jezus privoli v popolno daritev svojega življenja.

Normalno je, da se tisti, ki so pripravljene narediti podobno, umaknejo, da bi molili na samem, kakor je to storil Jezus. Normalno je tudi, da jim zmanjka poguma ter da potrebujejo pomoč svojih bratov, da jim pomagajo bdeti in moliti. Navsezadnje je morda normalno, da se nazadnje znajdejo sami in zapuščeni pred skrivnostjo daritve. »Zato vas rotim, bratje: darujte svoja telesa v živo, sveto in Bogu všečno žrtev; to je vaše smiselno bogoslužje« (Rim 12,1).

Opombe

¹ Blaise PASCAL, *Misli*, Mohorjeva družba v Celju, 1986. Prevedel Janez Zupet.

² F. NIETZSCHE, *Tako je govoril Zaratustra*, Slovenska matica, 1999, Prol. 5

³ Katekizem katoliške Cerkve (= KKC), 1500.

⁴ *Le promeneur du champ de Mars*, film Roberta GUÉDIGUIAN-A z Michelom Bouquetom in Jalilom Lespertom, 2004, po knjigi Georgesa-Marca BENAMOU-JA *Le dernier Mitterrand* (Plon).

⁵ KKC 1502.

⁶ KKC 1502.

⁷ KKC 1502.

⁸ Blaise Pascal: Molitev, da bi mi Bog dal bolezen prav obrniti, v: Misli, Mohorjeva družba Celje, 1986, III, str. 344–352, prev. Jakob Šolar.

⁹ *Molitev*, III.

¹⁰ *Molitev*, IV.

¹¹ *Molitev*, IV.

¹² *Molitev*, V.

¹³ *Molitev*, VII.

¹⁴ *Molitev*, IX.

¹⁵ *Molitev*, XV.

¹⁶ *Molitev* XIII.

¹⁷ *Duhovne vaje*, 23.

¹⁸ Katekizem (KKC 1521) brez zadržkov govori o *posvečenju*: »Po milosti tega zakramenta prejme bolnik moč in dar, da se tesneje zedini s Kristusovim trpljenjem : bolnik je na neki način *posvečen* za to, da obrodi sad z upodobitvijo po Kristusovem odrešenjskem trpljenju. Trpljenje, posledica izvirnega greha, dobi novi smisel, saj postane delež pri Jezusovem odrešenjskem delu.«

¹⁹ KKC 1522: »Bolniki, ki prejmejo ta zakrament, tako da ‚se svobodno zedinjajo s Kristusovim trpljenjem in njegovo smrtjo, ‚prispevajo svoj delež k blagru božjega ljudstva‘ (*Lumen Gentium* 11). Ko Cerkev obhaja ta zakrament v občestvu svetih, prosi za bolnikov blagor. In bolnik s svoje strani z milostjo tega zakramenta prispeva k posvečenju Cerkve in k blagru vseh ljudi, za katere Cerkev trpi in se po Kristusu daruje Bogu Očetu.«

²⁰ Marie NOËL, *Notes intimes*, Pariz, Stock 1966, str. 214–216.

²¹ Navaja Albert BÉGUIN, v: *Bernanos par lui-même*, Pariz, Seuil 1968, str. 10.

²² Prim. *Jn* 16, 21.

²³ Prim. *Jn* 12, 27–28.

²⁴ Zapis 24. januarja 1948 (manj kot 6 mesecev pred svojo smrtjo), navaja Albert BÉGUIN, *Bernanos par lui-même*, p. 11.

ALEŠ PRIMIC

Bolnike obiskovati

V tem sestavku želim premišljevati o bolnikovem odnosu do sebe, bližnjih in Boga ter o odnosu svojcev, medicinskih sester in zdravnikov do bolnika.

Bolezen

Kadar smo bolni, praviloma ne moremo opravljati vsakodnevnih opravil. Bolezen doživljamo kot omejevanje sposobnosti delovanja. Če gre za lažje bolezni, za katere domnevamo, da bodo trajale krajši čas, je to včasih zelo moteče, saj imamo »veliko nujnih obveznosti, ki jih seveda ne moremo odložiti«. V teh primerih bolezen največkrat dojemamo kot nevšečnost, ki naj čim prej mine, da bomo kmalu spet v polnem delovnem teku. Te bolezni so še posebej neprijetne za starše, ki si ne morejo privoščiti, da bi kakšen dan odležali, saj jih obveznosti predvsem do otrok silijo, da ne mirujejo. Verjetno to ni najbolj prav, saj bi si tudi mame in očetje morali večkrat odpočiti ali vsaj odležati kakšen prehlad ali gripo.

Drugače je, če je bolezen resna. Mnogi, ki so bili prej zelo dejavni, se ob težki diagnozi umaknejo iz svojega družabnega okolja nekako z besedami: »Ne morem več. Sedaj se moram boriti za življenje.« Huda bolezen nam spremeni življenje. Lahko bi celo rekli, da velikokrat začnemo zaradi nje živeti novo življenje.

To »novo življenje« lahko pomeni, da se naš svet zoži na okolico doma. Na relacijo dom – zdravstvena ustanova, od preiskave do preiskave, od terapije do terapije ... Naš svet lahko postane tudi samo bolniška postelja in strop nad njo.

»Novo življenje« zaradi boleznih pomeni mnogokrat veliko več kot zgolj spremembo zunanje okolje. Pomeni spodbudo za vzpostavitev novega odnosa do sebe, sveta in bližnjih ter do Boga. Mnogi v izkušnji hude bolezni odkrijejo notranja prostranstva, ki jih prej niti slutili niso. Doživijo, mirno lahko rečemo, preropenje. Znova se rodijo. Kljub hudi, morda smrtonosni bolezni prestopijo neki prag. Takrat huda bolezen ni za smrt, ampak milostna priložnost za novo življenje. Takrat mnogi bolniki na novo odkrivajo pomen Jezusovih besed: »Ta bolezen ni za smrt, ampak v Božje veličastvo, da bo po njej poveličan Božji Sin« (Jn 11,4). Mnogi ljudje prav po tej izkušnji doživijo in sprejmejo vero v svoje življenje.

Huda bolezen je priložnost za začetek takega novega življenja, kakor smo ga opisali, pa čeprav samo za nekaj mesecev, dni ali ur, vendar še nikakršno zagotovilo zanj. Mnogi ljudje namreč kljub bolezni ne zmorejo izstopiti iz svojega »starega« sveta in starega človeka, ampak vse tegobe in bridkosti, ki jih prinaša bolezen, doživljajo zgolj kot muko. Morda celo brezsmiselno mučenje, v katerem pešajo moči in se življenje bliža svojemu nezadržnemu koncu. Poleg telesnega trpljenja doživljajo še psihično in duhovno trpljenje brezsmiselnosti, obupanosti, zagrenjenosti in bivanjske negotovosti. To je tudi ena, žal pogosta, plat novega – bolniškega – življenja.

Moderni voditelji duš, naj gre za šolski sistem, medije ali družboslovne in psihološke znanosti, teh temeljnih bivanjskih vprašanj, ki nastopijo še posebej močno v času bolezni, nočejo javno predstavljati in ljudi seznanjati z njimi. To bi okrnilo sodobno predstavo idealnega sveta: zunanje lepote, užitka in – potrošništva, ki lahko »zadovolji vse človekove potrebe«. V tem je tudi razlog, zakaj se sodobni človek tako boji bolezni, soočanja s samim seboj in s smrtjo.

Takšen zapostavljen javni odnos do temeljnih vprašanj človekovega bivanja marsikoga tako zakrknje, da se s hudo boleznijo težko ali pa sploh ne zmore soočiti in jo umestiti v tok svojega življenja. Krivda sodobnih dušnih voditeljev je zato neizmerna. Žal

zanjo ne nosijo nobenih posledic. Zato pospešeno nadaljujejo svojo »razsvetljenstvo« in ga celo nenehno izpopolnjujejo.

Odnosi v času bolezni

V času bolezni so naši odnosi drugačni. Prej bolj ali manj neodvisni, postanemo zelo odvisni od drugih ljudi. To je marsikomu, ki je bil celo življenje odvisen le od samega sebe, težko sprejeti. Mnogi se ob tem počutijo neprijetno, v breme, doživljajo občutke nekoristnosti, zapostavljenosti itn. Seveda je slepiva utvara, da smo odvisni le od samega sebe, močno navzoča pri naših sodobnikih in kaže na dejstvo, kako malo smo sposobni gledati zunaj svojega okvira in kako malo imamo smisla za hvaležnost.

Odnosi z ljudmi iz naše okolice se z boleznijo spremenijo. Mnogih, s katerimi smo bili dnevno v stiku, ni več okoli nas, pridejo pa novi, ki jih prej nismo niti poznali.

Pogosto se ob bolezni spremenijo tudi odnosi z najbližjimi. Nekateri nas nepričakovano presenetijo, drugi morda razočarajo. A nikakor ne zato, ker bi bili slabi, ali bolniku ne bi želeli vsega najboljšega. Nekateri ljudje žal do bolnikov nimajo privzgojene potrebne pozornosti, morda tudi sočutja. Tudi v tem smislu nam manjka vzgoje od družine naprej. V naših družinah je postala že prevladujoča stalnica, da otrok ne vozimo k težkim bolnikom ali na pogrebe itn. Otroke hočemo menda zavarovati pred pretresom, ki bi ga baje doživeli ob teh dogodkih in srečanjih. Morda res. To so res tudi za odrasle bridki dogodki. Vendar otrokom s tem zavijanjem v vato v resnici onemogočimo, da bi vzpostavili svoj odnos do teh dogodkov in okoliščin. Onemogočimo jim tudi, da bi jim dali svoj pozitiven zgled sočutja, pozornosti in bližine. Česar se Janezek ne nauči, tega Janez ne zna ...

Bolnik

Bolnik je ranjen in prizadet z boleznijo ter tudi v svojem psihičnem stanju in dostojanstvu (intimnost, ki jo sicer tako varujemo, je porušena). Čuti se nemočnega. Težko gleda na svet tako kot prej. Bolečine, omejeno gibanje in druge tegobe nas vedno znova opominjajo in napotujejo naše misli k našemu zdravstvenemu stanju in zdravljenju. »Kdaj bo boljše, ali bodo zdravila prijela, ali se bolezen ne bo razširila.« Da bi razumeli, kaj se z nami dogaja, pozorno poslušamo vse, kar nam o bolezni, njenih vzrokih in razvoju povedo zdravniki in medicinsko osebje. Nemalokrat se bolniki sami prizadevamo zbrati čim več informacij, da bi čim bolje razumeli bolezen in terapije. Internet je v tem smislu neprecenljiv. In potem premlevamo ...

Bolnik se veliko ukvarja sam s seboj pa tudi drugimi. Kakšna so njegova pričakovanja do drugih? Bolnik seveda potrebuje mir in počitek. Potrebuje pa tudi bližino in človeško toplino. Občutek osamljenosti v bolezni je lahko zelo hud. Bolniki upajo, da bližnji ne bodo pozabili nanje. Pričakujejo, da jim bodo stali ob strani. Te želje se mešajo z občutki, da »svojih« ne bi pretirano obremenjevali.

Marsikateri bolnik je občutljiv na nepozornosti, dostikrat tudi na zelo majhne. V besedah, pogledih in vseh izrazih svojih bližnjih in zdravstvenega osebja išče občutke sprejetosti, naklonjenosti in podpore. Če jih najde, je vesel. Če ne, je lahko hitro prizadet, tudi če tega ne pokaže. To prizadetost lahko izraža na različne načine, včasih s še večjo prijaznostjo, včasih morda bolj negativno, tudi npr. z osornostjo, obrekovanjem itn. Bolnik potrebuje kar največje razumevanje in potrpljenje.

Svojci

Ko resno zboli kdo od naših najbližjih, smo sprva skoraj ohromljeni. Čas in dogajanje okrog nas se ustavita. Nato nas začnejo obletavati mešani občutki upanja in strahu. Tesno nam je pred

prvim srečanjem z bolnim svojcem ali prijateljem. Ali zelo trpi? Kako mu gre? Kako me bo sprejel? Kaj naj mu rečem?

Po prvem stiku je vedno nekoliko lažje. Bolnikovo dožemanje njegovega stanja določa tudi naš pogled. Bolniku instinktivno prikivamo negativne misli, ga skušamo bodriti ter vlivati upanje. Včasih nam ne uspe najbolje, saj zdrav človek, posebej če sam ni šel skozi težjo bolezen, težko razume bolnika. Morda mislimo, da moramo veliko delati ali govoriti. Bolnik pa si velikokrat želi samo bližine svojcev in domačih. Težko je biti sam. Če se ne pogovarja ali se morda celo zdi, da je odsoten, to nikakor ne pomeni, da ni vesel naše bližine. Bolnemu človeku je dostikrat največja opora človek, bližnji, ki je ob njem, ga sprejema in posluša. Ne bojmo se tihote ob bolniku! Tihota omogoča zelo globok medoseben pogovor.

Svojci so za bolnika izjemno pomembni. So njegova vez s preteklostjo, njegovim načinom življenja in vez z zunanjim svetom. Zato imajo svoje mesto tudi v novih okoliščinah. So njegova čustvena opora, njegov zaupljiv zaveznik in zagovornik. Svojci, morda še posebej otroci, so vidno znamenje, da je treba upati in se boriti za življenje. Svojci zlasti v času slovesa lahko zelo pomagajo bolniku, da se v miru poslovijo od tega sveta.

Bodimo zvesti spremljevalci svojih bolnih in ostarelih, saj je to za njih zelo pomembno. Pomembno je tudi za nas. Občutki krivde in slabe vesti zaradi premajhne pozornosti nas utegnejo preganjati še dolgo. Občutek, da si svojemu bolnemu bližnjemu pomagali, kolikor si mogli, pa je vir notranje pomiritve in tihe spokojnosti.

Obiskovanje bolnikov ima tudi pomembno duhovno razsežnost, je duhovna hrana! Globoko utemeljeno je učenje Kristusove Cerkve o telesnih in duhovnih delih usmiljenja, ki navaja tudi obiskovanje bolnikov.

Medicinske sestre in zdravniki

Medicinske sestra in zdravnik sta poklica. Zahtevna poklica, ki terjata veliko znanja. Prav tako je za oba potrebno sočutno

človeško srce. Gre za poklica, ki ju je težko dobro opravljati brez poklicanosti. Se pravi brez ljubezni do ljudi in tega plemenitega dela. Medicinska sestra in zdravnik sta lahko še tako strokovno podkovana, a če nimata ljubezni, sočutja do bolnika, žal, ne moremo reči, da sta dobra medicinska sestra in zdravnik.

Bolnik je, hočeš nočeš, prepuščen medicinskim sestram in zdravnikom. Izročen jim je. Od njih so odvisni potek zdravljenja, bolečine in mnoga duševna občutja. Bolnik mora zaupati medicinskemu osebju. Medicinsko osebje pa mora storiti vse, kar je v njegovi moči, da bi bilo to zaupanje sprejeto z veseljem in notranjim mirom. Zaupanje se mora obnavljati z vsakim stikom, z vsakim srečanjem, sicer lahko hitro poide.

Zelo pomemben je tudi odnos medicinskega osebja do svojcev. Zaradi svojcev samih pa tudi zato, ker se odnos do svojcev posredno prenaša na bolnika.

Hvala Bogu, imamo v Sloveniji zares veliko odličnih zdravnikov in medicinskih sester. Pokažimo jim, da cenimo in spoštujemo njihovo delo. Pohvalimo jih, saj jim iskren izraz naše hvaležnosti do neke mere poplača njihov trud, saj ga denar gotovo ne more v celoti. Bog, daj nam čim več dobrih, srčnih medicinskih sester in zdravnikov.

Bog

»Če Gospod ne zida hiše, se zaman trudijo njeni zidarji« (Ps 127,1). Ta svetopisemska modrost še posebno velja za zdravljenje. Človek ima v bolezni velikokrat občutek, kakor da hodi po tanki črti, ki ločuje življenje in smrt. V takih trenutkih se tudi pri mnogih, ki niso bili deležni verske vzgoje in verske izkušnje, prebudi zanimanje za verska vprašanja. Živo navzoča misel, da sedaj sem, a me že če z nekaj ur morda ne bo več, je za marsikoga prelomna. V takih trenutkih mnogi verniki še globlje dojamejo vero. Mnogi oddaljeni pa se spomnijo česarkoli povezanega z vero v svojem življenju. Teh spominov se oklenejo kot rešilne bilke svojega življe-

nja. Nekateri ljudje, ki verske izkušnje sploh niso imeli, v kratkem času postanejo globoko verni ali ob pomoči koga drugega ali pa kar sami vzpostavijo svoj odnos z Bogom na svoj način. Mnogi se v tej smeri zelo trudijo. Pred časom mi je devetdesetletna gospa v domu ostarelih tarnala, kako ji je hudo, ker ji nihče nikoli ni predstavil vere. Prepričana je bila, da bi bila manj osamljena in bolj srečna, če bi verovala. Skorajda je zamerila, da ji ni nikoli nihče ničesar povedal o veri v Boga. Gotovo podobni občutki prevevajo marsikaterega bolnika.

Ob bolezni se dostikrat spremeni tudi odnos do Boga. Nekateri v bolezni globlje ali celo na novo odkrijejo Boga. So pa ljudje, tudi navzven verni, ki jih bolezen oddalji od Boga.

Zelo pomembno je, da v bolnišnicah delujejo bolniški duhovniki in da imajo bolniške kapele. Zavedati se moramo, da duhovna oskrba ni le naloga duhovnika, temveč vsakega verujočega, ki se sreča z bolnikom, ki se trudi vzpostaviti odnos z Bogom. V tem smislu je zelo pomembna naša osebna vera, prav tako pa bi bilo zelo prav, da bi se usposobili za posredovanje vere v takih težkih trenutkih. Morda v verski vzgoji to premalo poudarjamo, čeprav gre za izjemno pomembno razsežnost oznanjevanja in pričevanja vere slehernega kristjana. Krščanska vera daje izjemen poudarek prav zadnjim trenutkom pred smrtjo. Spomnimo se umirajočega razbojnika, ki je rekel Jezusu: »Spomni se me, ko prideš v svoje kraljestvo!« In on mu je rekel: »Resnično, povem ti: Danes boš z menoj v raju« (Lk 23, 42–43). Neskončno Božje usmiljenje človeku daje možnost za spreobrnjenje do zadnjega diha.

Sklep

Bolezen je sestavni del življenja. Ne glede na to, kako huda je in v kateri vlogi smo, jo skušajmo sprejeti kot preizkušnjo, da v težkih razmerah kar najbolj pomagamo potrebnim. Bolezen nas lahko notranje okrepi, pa naj gre za našo bolezen ali bolezen bližnjega. Lahko je odlična šola za življenje, lahko okrepi naše odnose.

Lahko nas duhovno obogati in je, če sprejmemo njen križ nase, odlična popotnica za večno življenje. »Resnično, povem vam: Kar koli ste storili enemu od teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili« (Mt 25, 40). V tem smislu nas nagovori Katekizem katoliške Cerkve: »Bolezen nas privede v tesnoba, v zaprtost vase, včasih celo v obup in v upor zoper Boga. More pa tudi napraviti človeka zrejšega, mu pomagati, da spozna v svojem življenju to, kar ni bistveno, in se obrne k temu, kar je bistveno. Zelo pogosto sproži bolezen iskanje Boga, vrnitev k njemu« (KKC 1501).

MIRAN KELVIŠAR

Hagioterapija v okviru zdravja

Hagioterapija je novost tako na znanstvenem kot tudi na terapevtskem področju. Gre namreč za nov pristop k človeku, saj hagioterapija raziskuje človekovo duhovno dušo, njene ranjenosti, travmatiziranosti, njene bolezni in nemoči ter te rane diagnosticira in zdravi. Utemeljitelj hagioterapije je prof. Tomislav Ivančić iz Zagreba, priznani teolog in nekdanji predstojnik katedre za Osnovno bogoslovje na Teološki fakulteti iz Zagreba ter član Mednarodne teološke komisije.

Nastanek in razvoj hagioterapije

Na začetku je potrebno poudariti, da je hagioterapija najprej sad osebnega raziskovanja in tudi sad osebnega izkustva vere, v katero je T. Ivančić začel uvajati svoje študente v Zagrebu, ko je l. 1971 prišel iz Rima z dokončanim doktoratom. V tem času se je postopoma pod njegovim vodstvom izoblikovala Skupnost MiR, ki že 40 let opravlja poslanstvo hagioterapije in nove evangelizacije po njegovi metodi. Temu so sledili mnogi njegovi odmevni seminarji za novo evangelizacijo po vsem svetu, ki so narekovali potrebo po duhovni terapiji.

Hagioterapija ima torej svoje korenine v vzorcu starokrščanskega katehumenata, katerega je prof. Ivančić uporabil pri ustvarjanju svojega praktičnega modela nove evangelizacije.¹ V tretjem delu tega modela oz. knjige se izvaja očiščevanje in razsvetljevanje človeka na poti v Cerkev.² Po nekem času se je uporabljal ta tretji del katehumenata kot poseben način pomoči ljudem v njihovih

problemih, krizah, slabostih in boleznih. Tako se je v Zagrebu ustanovil Center za duhovno pomoč. To delo je potrebovalo tudi naziv in leta 1994 se je uvedlo ime hagioterapija. Čez nekaj časa se je pokazala potreba, da se to delo raziskovalno in znanstveno podkrepi. K temu raziskovalnemu razvoju hagioterapije sta prof. Ivančiča spodbudila še posebej vojna in trpljenje mnogih na Hrvaškem ter okrožnica sv. Janeza Pavla II, *Salvifici dolores* (O odrešenjskem trpljenju)³. Papež Janez Pavel II. v tej okrožnici govori o simptomatskih boleznih na somatskem področju, ki so izzvane z duhovnim trpljenjem. Ravno tako govori, da obstaja duhovno trpljenje, ki je težje od telesnega, toda še težje ga je diagnosticirati in zdraviti.⁴

Čeprav je bila praktična izvedba hagioterapije na začetku ista kot t. i. molitve za notranje ozdravljanje, pa je hagioterapija šla dalje svojo samostojno pot in njeno nadaljnje raziskovanje človekove duhovne dimenzije je pokazalo, da obstajajo mehanizmi duha, ki lahko pomagajo pri ozdravljanju človekove duhovne duše. Takšna je npr. modrost, ki lahko vsestransko ozdravi kognitivne nemoči duhovne dimenzije. Takšna je tudi eksistencialna človekova stvarnost, ki išče smisel, kako bi lahko bil človek smiselno bitje. Transcedentalen pristop k človeku in njegovi moralno-etični dimenziji odpira možnost h gotovosti, da se človek odloči za zdravo moralno življenje.

Leta 2006 je bil v Zagrebu organiziran prvi znanstveni simpozij o hagioterapiji, na katerem smo sodelovali tudi Slovenci. Od l. 2000 v Zagrebu pod vodstvom prof. Ivančiča potekajo vsakoletna izobraževanja in usposabljanja za delo v hagioterapiji. Najprej so bile to t. i. Šole iz hagioterapije, ki pa so od l. 2008 dalje prerasle v mednarodni študij iz hagioterapije. Tisti, ki spremljajo razvoj hagioterapije zadnjih desetih let, upravičeno menijo, da je hagioterapija na osnovi novih znanstvenih odkritij in spoznanj doživela izjemen razvoj in po zaslugi prof. T. Ivančiča se je izoblikovala nova generacija hagioasistentov.⁵

Hagioterapevtski duhovni pristop ima svoj izvor v znanstvenem raziskovanju duhovne dimenzije in posebno možganov ter člove-

kove zavesti, pomnjenja in spominjanja, verovanja, prav tako pa tudi raziskovanja na področju genetike in nevroznanosti.

Pojem hagioterapije, njen predmet in naloge

Beseda hagioterapija je sestavljena iz dveh grških besed, in sicer iz besede *hagios* – svet in iz besede *therapeuo* – zdraviti. Gre za zdravljenje svetega.⁶ S tem ne mislimo samo na svetost terapije, ampak predvsem na človekovo duhovno dušo oz. dimenzijo, ki nam je podarjena od Boga. Prof. Ivančić poudarja, da ima samo človek duhovno dušo in da se po njej bistveno razlikuje od vseh drugih živih bitij. Nimajo je ne rastline, ne živali, ne angeli. Človeška duša je ena, ima pa svoj vegetativni, psihični in duhovni del. Ta duhovni del raziskuje hagioterapija, ki išče terapevtske postopke za ozdravljanje njenih travm, ran in bolezni. Tako je predmet delovanja hagioterapije človekovo duhovno področje, saj je objekt njenega raziskovanja in terapevtskega delovanja človekova duhovna duša oz. nesmrtna duša⁷. Drugače pa se ime hagioterapija pojavlja že v srednjem veku, ko so mnogi romali na grobove svetnikov in tam doživeli duhovna ozdravljenja, ki so jih poimenovali s tem nazivom.

Hagioterapija raziskuje torej človekovo duhovno dušo in njeno zdravje. Ta duhovna duša z močjo duha oživlja človekovo psihično dušo in človeško telo, kar naredi človeka specifično človeka. To pomeni, da je celoten človek prežet z duhovno dimenzijo. Ivančić vidi bistvo človeka ravno v tem, da ima duhovno življenje, ki se v človeškem bitju nahaja nekje med psiho in religioznostjo. Versko duhovno življenje je po njegovem gledanju življenje Svetega Duha v človeku, ki ga odrešuje in dela Bogu podobnega. Za človeka pa pravi, da ni čisti duh, kot so angeli, ampak da je duhovna duša, kakor je nositeljica vegetativnega življenja vegetativna duša, psihičnega življenja pa psihična duša. Zato hagioterapija ni konkurenca ne medicini niti psihologiji, ki raziskuje psihično dušo, saj hagioterapija raziskuje duhovno dušo, njene zakonitosti in zakonitosti

duha. Človekovo duhovno področje je torej njeno avtonomno področje raziskovanja. Pri tem ji še posebej pomagajo najnovejša znanstvena odkritja na področju antropoloških znanosti, posebno filozofska in teološka antropologija ter druge teološke vede, pa tudi najnovejši dosežki nevrologije in drugih znanosti. Ker hagioterapija gradi svoje delovanje na kompetenci strokovnega oblikovanja in formacije v lastni karizmi, je ne smemo enačiti s karizmatično molitvijo ali z molitvami za notranje ozdravljenje, niti s kakšnimi drugimi alternativnimi praksami, saj je njen način delovanja popolnoma drugačen.

Ko govorimo o nalogah hagioterapije, mislimo s tem predvsem na štiri področja njenega delovanja. Glavne naloge hagioterapije so naslednje:

- a. odkriva in raziskuje zakonitosti človekove duhovne dimenzije in duhovne zakonitosti ter zakone duha,
- b. odkriva in raziskuje različne duhovne bolezni in patologijo človekove duhovne duše,
- c. diagnosticira različne duhovne bolezni in trpljenje,
- d. izvaja duhovno terapijo.

Tako hagioterapija obsega področja antropologije, duhovne patologije in diagnostike ter terapije. Hagioterapija je zato *sistematična strokovna duhovna pomoč*, ki jo mora dobro izobraženi in duhovno formirani hagioasistent vsekakor obvladati in poznati. Hkrati je tudi »*duhovna karitas in delo Cerkve za svet*«⁸, saj gre za duhovno pomoč človeku, ki trpi. Hagioterapija je tudi *duhovna medicina*, saj pri njenem delu uporabljamo marsikatero medicinske izraze, ki nam terminološko jasneje in natančneje predočijo, za katere vsebine in postopke gre.

Iz vsega tega sledi, da se raziskovanje človekove pneumatološke dimenzije nahaja v središču človeka, kar nas vodi do spoznanja, da je človek v svojem bistvu duhovno bitje z duhovno dušo.

Kaj je duh, duhovna duša in struktura duhovne duše?

Za T. Ivančiča je duh »stvarnost, ki je celovita, se ne da deliti na delčke in dele, je povsod, nima nekega drugega vzroka, ampak je ravno on sam sebi vzrok. Zdi se, da bi morali reči, da je duh pravzaprav tista prva stvarnost in tisto poslednje, iz česar vse izvira«⁹.

a. Kaj je duh?

E. Kandel pravi, da kot dobitnik Nobelove nagrade za raziskovanje možganov šele v poznem obdobju začenja raziskovati človekovega duha, ker se brez poznavanja duha ne more iti niti korak naprej v razumevanju možganov in človeka na splošno.¹⁰

V hagioterapiji Ivančič poudarja, *da je duh svoboda* (prim. 2 Kor 3,17) in strinja se z Berdjajevovo mislijo, da je bistvo duha ravno svoboda. Ker duh po njegovem ni omejen s prostorom in časom, z imanenco in transcendenco, je zato istočasno povsod in zmeraj. Zanj je duh torej prvotna in končna stvarnost, tkivo biti in obstajanja, s katerim se srečamo preko transcendentalov. Zato je duh dobrota, resnica, ljubezen, življenje. Filozofija pa pravi, da je duh eden, resničen, dober. Zato je bit duh, duh pa življenje in tako sta bit in življenje eno, pravi Ivančič.¹¹ Teologija pa z besedo bit imenuje Boga. Od tod lahko razumemo, da je naš intelekt duhovno spoznanje, ker spoznava bit, obstajanje kot takšno, vseobsežnost vsega.

Po drugi strani nam filozofija in hagioterapija odkrivata, da človek neizmerno presega samega sebe, da se razvija v skladu s svojimi spoznanji, ki so neomejena, ter da je on vedno drugačen. Zato hagioterapija predstavlja *duha kot transcendenco*. Človek je torej sam v sebi projekt z neizmernimi možnostmi. Bistvo človeka je ravno ta neomejeni razvoj njegovega bitja, s tem pa tudi sveta okoli njega. Zato hagioterapija govori o spoznavni transcendenci, s katero človek ne raziskuje in spoznava samo omejene zemeljske stvari in objekte okoli sebe, ampak tudi neomejene objekte, absolutno *bit* – Boga. Spoznava tudi moralne vrednote *biti*, kot tudi omejene vrednosti bitja in poseduje tudi moralno transcendenco. Intuitivno spoznava tudi Boga, nesmrtnost svoje duše, neomejeno

zahtevnost vesti, samouresničenje v *biti* po moralno-etičnih vrednotah. Človek torej neizmerno presega samega sebe in ni nikoli tisto, kar je, ampak je tisto, kar lahko postane. »Človek je pravzaprav projekt, ki se mora uresničiti. Zato je človek bitje, ki se mora znati neprestano odrekati tistemu, kar je in kar ima, da bi postal tisto, kar lahko postane in kar je mnogo večje od tistega, kar on ima in kar je. Transcendence je torej bistvo človeka in njegovega razvoja. Ko se človek ne drži transcendence, tedaj nastajajo v njem konflikti, travme, tedaj postaja duhovno bolan, vezan, omejen, depresiven in celo tudi suicidalen.«¹²

Za Ivančiča je *duh tudi zavest in samozavest*. Zanj je zavest spoznanje, ki je sedaj navzoče in s katerim razpolagam, ga lahko uporabim, saj ni padlo v pozabo. Zavest je zanj pravzaprav neke vrste luč, v kateri vidimo tisto, kar pravimo, da spoznavamo. Pravi, da je duh pogoj in temelj vsakega spoznanja. Po njegovem gledanju človek ne more spoznavati, če mu duh ni zdrav oz. če je depresiven, negativen, hudoben. Tedaj se nismo sposobni nečesa zavedati, kar pomeni, da se pravzaprav ničesar ne zavedamo, nič ne spoznavamo. Duh je torej temelj spoznanja, saj nas razsvetli in nam omogoči, da se začnemo nekega spoznanja zavedati. Človek pa je tudi samozavesten, saj »spoznava tudi sebe kot subjekt, se začne zavedati svojih spoznanj, procesov, ki se dogajajo v njem, začne se zavedati svoje odgovornosti, svoje svobode, svoje zavesti, svoje osebnosti, jedra svojega bitja. Človekova veličina ni v tem, da spozna mnogo zunanjih stvari, ampak da prepozna sebe, svojo notranjost, svoje bogastvo in svojo veličino in moč. Samozavest je odločilna. Samo samozavesten človek je lahko moralen, je lahko odgovoren.«¹³

b. Pojem duhovne duše v hagioterapiji

Ko Ivančič govori o človekovi duhovni dimenziji, misli s tem na duhovno dušo in pravi, da »je človek duhovna duša«¹⁴. To pomeni, da ima človek v stvarstvu posebno mesto, saj je utelešen duh oz. poduhovljeno telo. Zaradi tega človek razpolaga z neživim svetom, z živalmi in rastlinami, z njim pa ne razpolaga nihče, niti on sam ne.

Človekov duh je združen s telesom in tako je človek kot enkratno bitje tega stvarstva sestavljen iz materije in duha. Ker je človek enota telesa in duše (prim. CS 14,1), se ne moreta drug od drugega ločiti, lahko pa se razlikujeta. Obenem Ivančič v hagioterapiji poudarja, da človek nosi v sebi vse, kar je ustvarjenega, in s tem misli tako na čisti duhovni svet kakor tudi na biološki in materialni svet. Človekova duhovna duša izhaja iz Stvarnika, saj jo je on iz samega sebe vdahnil človeku. Katekizem katoliške Cerkve pravi in tudi hagioterapija govori, da Bog vsako duhovno dušo ustvarja ob spočetju neposredno, da jo ne »proizvedejo« starši in da je ta duša nesmrtna.¹⁵ Ivančič pravi, da je Bog absoluten duh, medtem ko pa je človek duhovna duša, in čeprav je vsa duhovna, je to v omejeni obliki. Ker je področje duhovne duše duhovno, se torej lahko ozdravlja samo na duhoven način, ne psihiatrično ali medicinsko, ampak po duhovni poti. Zato je ta pot do zdravja sveta. Vendar je pri tem potrebno upoštevati tudi delovanje in zakonitosti strukture duhovne duše.

c. Struktura duhovne duše in hagioterapija

Če hočemo pomagati človeku na duhovnem področju, moramo še prej poznati funkcioniranje in strukturo duhovne duše oz. njene duhovne sposobnosti. Kakor ima človek svoje fizično telo in telesne organe, tako ima duhovna duša svoj duhovni organizem, svojo duhovno strukturo oz. moči, da je lahko človek vsestransko aktiven v svoji duhovni dimenziji. Vsaka duhovna sposobnost opravlja določeno funkcijo v tej celovitosti duhovne duše.

Kadar govorimo o duhovnih boleznih in njihovem zdravljenju, govorimo o duhovnem organizmu oz. duhovni strukturi človeka, torej o duhovni duši. To je tista človeška razsežnost, ki je transcendentna in ki oživlja tako psihični kot telesni organizem. Tukaj bi omenili dvanajst glavnih organov oz. moči duhovne duše.

1. **Oseba** – je središčni in najpomembnejši organ duhovne duše, iz nje se aktivirajo vse druge moči. Človek obstaja, kolikor je oseba, po njej mu gre vse dostojanstvo in partnerstvo samemu Bogu.

2. **Vest** – je organ smisla, pravi V. E. Frankl. Vest človeka opozarja, da je najpomembnejše za njegovo življenje in obstanek biti dober, iskati resnico in ljubiti sebe, ljudi in Boga. Kdor posluša vest, posluša Boga v sebi.

3. **Intelekt** ali **um** – je sposobnost, s katero spoznavamo bistvo stvari. Za razliko od razuma (ratio), s katerim spoznavamo naravne zakone in oblikujemo naravne znanosti, intelekt spoznava življenjske zakone in je predpogoj humanističnih znanosti.

4. **Srce** – je duhovno središče osebe.

5. **Svoboda** – v svobodi se človek odloča za življenje ali smrt, za greh ali proti grehu, za dobro ali zlo.

6. **Značaj** – v tej strukturi duhovne duše se nahajajo moralne in etične sposobnosti neke osebe.

7. **Religioznost** – je človeška duhovna sposobnost, da išče komunikacijo z izvorom vsega – Bogom.

8. **Ustvarjalnost** – je človeška sposobnost duhovnega izražanja v materiji.

9. **Spolnost** – na duhovnem področju so to moči ljubezni, zaupanja in dobrote, medtem ko se na telesnem področju izražajo preko nagona, na psihičnem pa v erotiki.

10. **Vera** – kot človeška duhovna sposobnost verjame v to, kar želi biti, da sledi ciljem, ki mu jih prinaša vera.

11. **Upanje** – je notranja gotovost, da bo človek to, v kar veruje, tudi dosegel.

12. **Ljubezen** – je človeška prva in zadnja potreba, njegova vrhunska vrlina in krepost, zanjo je pripravljen vse žrtvovati.

Človek je v svojem bistvu duhovna resničnost. Je oseba, ima vest, ki ga usmerja k dobremu, k resnici, lepoti v edinosti z izvorom njegovega življenja, njegovim Stvarnikom. Človek je sposoben intuitivnega spoznanja, vanj so položene vsebine moralnih in etičnih vrednot, je svobodno bitje, ki se ne da umiriti. Človek je religiozen, in če nima izkustva Boga, ta njegova sposobnost ostane nerazvita. Človek je v bistvu kreativno bitje, in če ne ustvarja stalno nekaj novega, vse do smrti in preko groba, on ni tisti, ki bi moral biti, in zato tudi ne tisti, kar je sedaj. Celotno človeško bitje in vse nje-

gove sposobnosti jasno kažejo na to, da človek ni samo psiha niti ne samo telo, ampak je prvenstveno in izključno duhovna duša. Kadar se gleda na človeka tako, takrat psihosomatska dimenzija dobi svoje mesto, svoj smisel in svoje zdravje. Kajti celoten človek ima samo en cilj: večni.

Hagioterapija s krščanskega vidika

Hagioterapija je pomembna pomoč tudi Cerkvi pri njeni novi evangelizaciji in v pastoralni kot tudi svetu pri graditvi nove družbe zaupanja in sodelovanja. Tako kot psihični bolnik ne more zdravo in pričevanjsko verovati niti spoznavati krščanske vere, toliko bolj duhovno bolan človek ne more sprejeti pastoralne in evangelizacijske ponudbe, če ni duhovno ozdravel. Hagioterapija je torej resnično nova evangelizacijsko-terapevtsko-misijonarska metoda, ki človeku odkriva korenine njegovega bitja in življenja.

Ivančič tudi opozarja, da se človek zaradi greha in delovanja zla v svetu težko pogovarja o Stvarniku, saj sta ta pojem in podoba Boga izkrivljena in ju človek doživlja kot negativno in pogosto zastrašujočo stvarnost. Zato pravi, da ljudje pristopajo k Cerkvi z mnogimi zgodovinsko pogojenimi predsodki, kar jih ovira, da se jih evangelij ne dotakne.

Prav tako meni, da je brezupno poskušati obnoviti moralo družbe, ker imajo ljudje o morali napačno podobo, prav tako o užitkih, bogastvu, karieri, družini, poštenju in ljubezni. »Brez ozdravljenja človekove duhovne dimenzije ne moremo pričakovati prenove družbe in preprečevanja korupcije na vseh ravneh. Ljudi je potrebno najprej ozdraviti predsodkov, pomagati jim priti do zdravja duha in resnice, da bi lahko razumeli preobrazbo družbe in evangelizacijo Cerkve. Človeka je potrebno najprej ozdraviti, potem bo šele sprejel vero in poštenje. Če bi hoteli človeka zdraviti z molitvijo ali zahtevami glede človeške etike, pacient tega zdravljenja ne bo sprejel, ker je prepričan, da hočejo nekompetentno, amatersko in naivno zdraviti njegove globoke rane. Po drugi strani pa se je

v praksi pokazalo, da z govorjenjem o *biti* in transcendentalih ter z vsemi zakonitostmi duhovne duše zelo uspešno in prepričljivo zdravimo človeka.«¹⁶

Hagioterapijo lahko iz krščanskega vidika razumemo kot Jezusovo triletno delovanje pred njegovo smrtjo, vstajenjem in prihodom Svetega Duha. Kakor v hagioterapiji je tudi Jezus v času svojega javnega delovanja zdravil vse bolezni in slabosti, odpuščal je grehe, ne da bi spraševal, ali se ljudje za to kesajo ali ne, imel je sočutje do vsakega trpečega, najbolj pa do ljudi, ki so se pogreznili v suženjstvo zla, sovraštva, nezaupanja, slabih navad in prizadetosti od strahov in temnih sil. Dejal je, da so grešniki kot carinik in drugi skorumpiranci pravzaprav bolniki, ki jih je potrebno zdraviti. Zoperstavljal se je farizejem, pismoukom in starešinam, iskal je sočutje, usmiljenje in ozdravljenje njihove ranjenosti. Jezus jih je zdravil, a jih ni odreševal. Ivančič poudarja, da je Jezus šele po smrti, vstajenju in prihodu Svetega Duha odreševal, vodil v nebesa in pričel ustvarjati Božje kraljestvo. Tako zastopa mnenje, da je hagioterapija Jezusovo delovanje pred njegovo smrtjo, cerkvena pastoralna pa je po njegovem delovanju, ki se je pričelo po njegovi smrti, vstajenju in prihodu Svetega Duha.¹⁷

Utemeljitelj hagioterapije primerja delovanje hagioterapije delovanju matere Terezije v Kalkuti v Indiji. Vsem je pomagala, jih negovala in zdravila samo zato, ker so bili ljudje. Tudi prilika o usmiljenem Samarijanu (prim. Lk 10,25–32) predstavlja ravno tako hagioterapevtsko delovanje, saj se Samarijan pri tem nič ne vpraša, kdo je ranjenec, v kaj veruje, ali je grešnik ali pravičnik, ali si zasluži njegovo pomoč, ampak pristopi sočutno kot Jezus in ga zdravi. Iz tega lahko jasno razberemo, da je hagioterapija pred evangelizacijo in cerkveno pastoralno, saj je pogoj za njeno delovanje.

Cilj hagioterapije je po Ivančičevem prepričanju pomagati človeku, da bo spoštoval fizikalne, biološke in moralne zakonitosti oz. da bo živel resničnost trascendentalij, kot so *unum, verum, bonum et pulchrum*.

Hagioterapija je praksa in metoda antropološke medicine, ki je namenjena vsem ljudem, saj je vsak človek duhovna duša.

Medtem ko so molitve za notranje ozdravljenje krščanski način nudenja terapevtske pomoči vernikom kristjanom, je hagioterapija znanstveno utemeljena terapevtska metoda za zdravljenje duhovne duše, ki je uporabna za vse ljudi, vseh svetovnih nazorov in za vse ljudi, ki trpijo.

Hagioterapija in zdravje

Prof. Ivančič razume definicijo Svetovne zdravstvene organizacije glede zdravja kot stanja popolnega telesnega, duševnega in socialnega blagostanja, nekoliko širše, saj zanj »duševno« ni isto-vetno s psihičnim. Sam pravi, da se najvišja mera zdravja ne more zreducirati na enostavno formulo, ker je zdravje »svojevrstna vsota duševno-duhovnih odnosov in telesno funkcijske podobnosti«¹⁸. Temu razmišljanju pritrjuje tudi B. Häring, ki meni, da je duhovna bolezen »izguba središča« ali pa »pomanjkanje duha celote« in da »celovito razumevanje zdravja obsega tudi čim večjo harmonijo telesnih in duševnih moči in odgovarjajoče poduhovljenje telesa in utelešenje duha«¹⁹.

Duhovna duša ima svoj organizem in zdravje človekove duhovne dimenzije je tudi zdravje vsakega organa duhovne duše. Zdravje uničuje zlo, greh, poželenje, zdravje pa vzpostavlja to, kar je resnično, lepo in dobro. Zato je moralno-etična zakonitost bistvena za človekov obstanek. D. G. Amen poudarja, da negativna misel, beseda, delo, nemoralna odločitev in namen vidno uničujejo možganske celice.²⁰ Nasprotno temu dobra beseda, pozitivna misel, moralno delovanje, pošten namen, človekoljubna odločitev rehabilitirajo uničene možgane in uničene predele človekove duhovne duše kot tudi njegovega telesa. D. G. Amen dobesedno pravi takole: »Znanstveno je dokazano, da pozitivno in duhovno življenje izboljšuje delovanje možganov.«²¹ Celični biolog B. Lipton pa pravi, da vsaka celica človekovega telesa vsebuje duhovno dimenzijo, ki vse celice naredi za človeške celice in zato vsaka celica reagira na človekovo spoznanje in na njegove odločitve.²² Duhovna dimenzija

je vsekakor odločilna za normalno funkcioniranje človeka in za ustvarjalno človekovo delovanje.

Avstrijski nevrolog, psihoterapevt in ustanovitelj logoterapije V. E. Frankl pa govori o tem, da se vsak človek bolj ali manj zaveda, da Bog obstaja – zato govori o ‚Bogu podzavesti‘ in trdi, da je ateist samo tisti človek, ki ima v sebi potisnjen in negativen odnos do Boga, ki je resničnost našega življenja. V smislu predhodnih izjav D. G. Amena in B. Liptona lahko razumemo V. E. Frankla, zakaj govori o neki vrsti nevrotičnosti pri ateistih, saj je njihov odnos do transcendece moten.²³ Dalje sta nevrologa Ramachandran in Amen pri raziskovanju možganov odkrila, da v možganih obstaja t. i. ‚točka oz. modul Bog‘, ki aktivira vse druge človekove sposobnosti. Zakaj sta tej točki oz. modulu dala takšen naziv? Oba imenovana nevrologa sta odkrila, da ta ‚točka oz. modul Bog‘ aktivira vse človekove sposobnosti samo tedaj, ko človek moli, bere in premišljuje Sveto pismo, ko meditira, skratka, ko se versko ‚angažira‘.²⁴ Med drugimi tudi znani celični biolog dr. Lipton govori o tem, da je vsaka človeška celica prežeta z duhom, kar potrjuje to, kar uči teologija, da je človek zares poduhovljeno telo oz. utelešen duh.

Duhovno zdravje je dinamika in zato imeti duhovno zdravje pomeni biti stalno v nekem procesu vstopanja v zdravje duha. Zato mora biti hagioasistent človek, ki je v stalnem procesu spreobračanja, oz. v procesu stalne preobrazbe, da bo lahko sam postal lekarna za svoje paciente.²⁵ To mu tudi omogoča, da živi stalno na duhovni ravni v tesnem stiku z Bogom Stvarnikom, ki je absolutna Bit in večni Izvor njegovega življenja ter zdravja.

Izvor duhovnih bolezni

Zlo je izvor duhovnih bolezni. Zlo je tudi pomanjkanje dobrega. Človek je relativno, ne pa absolutno bitje. Zato lahko sebe okrni, lahko postane hudoben. Lahko laže in vara, ima ideologije za resnico, temo za svetlobo, nehumanost za dobroto. Ko dela zlo, ko se laže, ko govori negativno, ko deli ljudi, namesto da jih zbira,

ko živi grdo, sam sebe uničuje, vrže sebe iz središča življenja oz. obstajanja, sebe naredi za trpina, bolnega, nesrečnega, nesmiselnega. Zato biti dober ni zahteva neke morale, še manj neke religijske, etične ali podobne zapovedi, ampak je to zahteva samega obstajanja. Človekov biti ali ne biti je vprašanje, ali se bo želel odločiti za dobro ali ne. To pomeni, da dobro samega človeka ohranja v obstajanju, pri življenju in ju utrjuje v njem. Zlo pa meče človeka iz obstajanja, ga ruši, uničuje. Tako zlo uničuje tisto, na čemer obstaja. Tema je samo pomanjkanje svetlobe in ne nekaj. Zato se zlo ne uničuje z nasprotovanjem zlu, temi, grdobiji, ampak samo, ko se odločaš za dobro, za resnico, za enost, za lepoto. Enako je z resnico. Če človek laže ali vara druge ali zavaja druge v zlo, tedaj prvenstveno sebe ruši in uničuje, ne ustvarja nič novega v družbi, s tem sebi ne dodaja nekega imetja, lepšega življenja, ampak pravzaprav uničuje samega sebe. Zlo v človeku uničuje torej samega človeka ali pa zlo uničuje samega sebe. Zlo vedno živi na račun dobrega in ga uničuje. Zato je njegov parazit.

Ivančič pravi, da nekateri sodobni medicinski antropologi govorijo, da ima 70% psihosomatskih bolezni svoj vzrok v duhovnem področju in tudi antropolog A. Jores govori v tem smislu o 60–70%.²⁶ Tako govorijo najnovejše raziskave. Delati hudo se nikoli ne izplača, ker je zlo povzročitelj bolezni, ran in travm na duhovni duši. Kdor drugemu dela zlo, uničuje najprej sebe, onemogoča svoje življenje in potem rani in uničuje tudi življenje drugega.

Iz tega razumemo, kje je človekovo zdravje duha, kje je njegova usoda, za kaj se mora odločati, zakaj sta moralnost in etičnost za človeka biti ali ne biti. Biti moralen, biti dober, biti resnicoljuben, ljubiti ljudi ni neka glazura, ni nekaj dodanega človeku, ampak njegova sama eksistenca. Zlo, sovrašтво, laž, grdobija torej niso nekaj kar se lahko človeku doda, ampak je to nekaj, česar nima, kar je uničil in kjer sebe kotali proti lastnemu uničenju.

Bolezen duha nastane, ko se človek veže na to, kar je omejeno, ozdravljenje duha pa nastaja, ko se človek veže na to, kar je večno, neuničljivo, humano in moralno. Ko se človek veže na nekaj, kar je omejeno, deluje na psihofizični ravni. Ko se veže na

nekaj, kar je neomejeno, duhovno, miselno, moralno in etično, tedaj se veže na neminljivo, večno, neuničljivo, kar ga uresničuje za vedno. Človek je pripravljen zapustiti vse, kar ima na zemlji, da bi uresničil svobodo, resnico, ljubezen. Ljudje dajo življenje za svobodo, to pomeni vse na zemlji, ravno tako za resnico, ljubezen, poštenje. V tem je človekova spoznavna in moralna transcendenca. Človek se lahko veže na neki detajl in pozabi na celoto. Lahko se naveže na nekoga, ki se mu zdi, da mu bo zagotovil zdravje, mir ali kaj podobnega za neki trenutek, ter pozabi na Boga, ki mu je pravzaprav temelj vsakega miru, gotovosti, uresničenja in življenja.

Zato je v hagioterapiji bistvena terapija t. i. spreobrnjenja, obrat od zla k dobremu, od laži k resnici, od grdega k lepoti, od ločevanja k zbiranju ljudi. Pokesati se in iskreno odpustiti najgloblje in najprej zdravi duhovno dušo, s tem tudi psiho in telo. Prav tako spoznanje, da je ljubezen človekova najgloblja potreba. Ljubezen pomeni misliti, govoriti in delati samo to, kar je dobro in resnično. Tako zbirati ljudi je vrhunsko dobro, človekova neizmerna sreča in zato ljudje najbolj hrepenijo po njej, največ govorijo in pojejo o njej.

Sklep

Bistvo hagioterapije je pravzaprav v tem, da človeku pomaga zaupati v dobro, v temelje obstajanja, v *bit*, ki je ena, dobra, lepa, resnična in polna ljubezni ter sočutja za človeka. Odkriva mu znanstvene resnice in kaže na moč človekove duhovne dimenzije, ga pripelje do odkritja Stvarnika, prijatelja, človeka in sveta in jasno pokaže, da obstaja pot v svobodo. Po eni strani deluje makroterapevtsko, ko osvobaja družbo in ljudi v njej, po drugi strani pa mikroterapevtsko, ko ozdravlja ljudi vseh sodobnih zablod, odvisnosti, sovraštva, hudobije in bolezni. Medtem ko Cerkev odrešuje človeka od zla, greha, krivde in kazni, pa hagioterapija in antropološka medicina ozdravljata rane, travme in bolezni, ki so jih pustili grehi, krivde, zlo in zablode. Zato je hagioterapija pot

k zdravju celotnega človeka in lahko deluje kot predkatehumenat v procesu nove evangelizacije.

Opombe

¹ Ta model njegovega praktičnega modela nove evangelizacije je lepo predstavljen v njegovi knjigi *Srečanje z živim Bogom*, ki je bila prevedena in izdana tudi v slovenščino l. 2004.

² Obrednik *Uvajanje odraslih v krščanstvo (UOVK)* ob tem spodbudno pravi: »Spokorni shodi katehumenov, ki jih obhajamo slovesno ob nedeljah, imajo dvojni namen, da bi namreč razodeli, kar je v njihovih srcih še slabotno, bolno in napačno in bi to ozdravili oz. da bi utrdili tisto, kar je dobro, veljavno in sveto. Ti shodi naj dosežejo osvoboditev od greha in hudega duha in utrditev v Kristusu, ki je pot, resnica in življenje izbranih« (UOVK 25).

³ Prim. T. Ivančič, *Odkritje duhovne terapije*, Skupnost MiR Slovenija, Turno 2011, 58.

⁴ Prim. Janez Pavel II., *Salvifici dolores*, 5.

⁵ Tu mislim predvsem na njuni tesni sodelavki in hagioasistentki Lelo Crnek in Silvano Vrdoljak. Njuni knjigi *Hagioterapevtska lekarna* in *Kako postati hagioasistent* bomo kmalu dobili tudi v slovenskem prevodu.

⁶ Prim. T. Ivančič, *Odkritje duhovne terapije*, Skupnost MiR Slovenija, Turno 2011, 54; T. Ivančič, *Hagioterapijska antropologija*, Teovizija, Zagreb 2010, 41; T. Ivančič, *Dijagnoza duše i hagioterapija*, Teovizija, Zagreb 2006, 98–99.

⁷ Pojem duhovna duša, je pojem, ki ga uporablja 2. vatikanski cerkveni zbor v svoji *konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu*, kjer pravi: »Ko človek priznava duhovno in neumrljivo dušo v samem sebi, ni igrača varljivega slepila, ki bi izviralo samo iz fizičnih in družbenih razmer, marveč nasprotno, prodira prav do globin resnične stvarnosti« (CS14,2). Pojem nesmrtni duše pa so uporabljali že grški filozofi še posebej Aristotel in tudi sodobni teologi in filozofi (prim. Ivančič 2011, 9).

⁸ T. Ivančič, *Dijagnoza duše i hagioterapija*, Teovizija, Zagreb 2006, 27.

⁹ T. Ivančič, *Hagioterapijska antropologija*, Teovizija, Zagreb 2010, 30.

¹⁰ E. Kandel, *Auf der Suche nach dem Gedächtnis, Die Entstehung einer neuen Wissenschaft des Geistes*, Pantheon, München 2007, 11–15; 403–418; 452,456–457.

¹¹ Prim. T. Ivančič, *Hagioterapija u susretu s čovjekom*, Teovizija, Zagreb 2011, 72–74.

¹² T. Ivančič, *Hagioterapijska antropologija*, Teovizija, Zagreb 2010, 33–34;

¹³ Ivančič, *Dijagnoza duše i hagioterapija*, Teovizija, Zagreb 2006, 137.

¹⁴ T. Ivančič, *Hagioterapijska antropologija*, Teovizija, Zagreb 2010, 36.

¹⁵ T. Ivančič, *Hagioterapija u susretu s čovjekom*, Teovizija, Zagreb 2011, 80. Katekizem katoliške Cerkve pravi, da izraz »duša« v bibličnem smislu pomeni: a) človeško življenje (Mt 16,25–26; Jn 15,13) ali b) celotno človeško osebo (prim. Apd 2,41); c) to, kar je najbolj notranjega v človeku (prim. Mt 26,38; Jn 12,27) in najdragocenejšega v njem (prim. Mt 10,28; 2 Mkb 6,30); d) to, po čemer je človek še posebej podoben Bogu in da je pojem »duša« pomeni duhovno počelo v človeku (prim. KKC 363)

¹⁶ Prim. KKC 33; CS 14,2; 18,1

¹⁷ T. Ivančič, *Hagioterapija u susretu s čovjekom*, Teovizija, Zagreb 2011, 50.

¹⁸ Prim. T. Ivančič, *Hagioterapija u susretu s čovjekom*, Teovizija, Zagreb 2011, 51.

¹⁹ T. Ivančič, *Odkritje duhovne terapije*, Skupnost MiR Slovenija, Turno 2011, 48.

²⁰ B. Häring, *Kristov zakon III.*, Krščanska sadašnjost, Zagreb 1986, 150; Nav. T. Ivančič, *Dijagnoza duše i hagioterapija*, Teovizija, Zagreb 2006, 195.

- ²⁰ Prim. D. G. Amen, *Liječenje hardwarea duše*, VBZ, Zagreb 2003, 23., 152–153.
- ²¹ D. G. Amen, *Liječenje hardwarea duše*, VBZ, Zagreb 2003, 89.99.
- ²² Prim. D. G. Amen, *Liječenje hardwarea duše*, VBZ, Zagreb 2003, 152–153; prim. <http://www.mir-slo.si/kaj-je-hagioterapija/>
- ²³ Prim. V. E. Frankl, *Bog podsvijesti*, Oko tri ujutro, Zagreb 1980; 41., 45–46, 51, 53.
- ²⁴ Prim. D. G. Amen, *Liječenje hardwarea duše*, VBZ, Zagreb 2003, 30.40.
- ²⁵ Z izkustvom vera postane znanje. Znanje, ki je sad osebnega izkustva, pa je moč s katero se v hagioterapiji posreduje zdravje hagiopacientu.
- ²⁶ Prim. T. Ivančić, *Dijagnoza duše i hagioterapija*, Teovizija, Zagreb 2006, 19; prim. A. Jores, *Čovjek i njegova bolest*, Oko tri ujutro, Zagreb 1998; 150.

MAKS IPAVEC

Zdravje na duši in na telesu

1. Moliti je treba, da bi bil zdrav duh v zdravem telesu

Ta latinski izrek zelo jasno razodeva prošnja, ki jo molimo po Lavretanskih litanijah: »Podeli nam svojim služabnikom, prosimo, Gospod Bog, da se bomo vedno veselili zdravja na duši in na telesu in da bomo po častitih prošnjah blažene Marije, vedno Device, sedanje žalosti rešeni in večnega veselja deležni. Po Kristusu, našem Gospodu.«

Božje razodetje Stare in Nove zaveze nikoli ne prezira človeškega telesnega življenja. Starozavezni spisi so šele pod vplivom grške filozofije začeli ločevati telo in dušo. Svetopisemska misel ne pozna grške dvojnosti telo–duša. Po Platonovi filozofiji vladata v veselju dve nasprotujoči si sili in to razlago grški mislec prenese tudi na človeka. Za Platona je telo ječa duše. Sveto pismo ne pozna te dvojnosti. Svetopisemski pisatelji govorijo o človeku kot nedeljivi enoti. Bog telo oblikuje po podobi duha. Telo pa ima v sebi moč, da lahko vpliva na duha (prim. Biblični leksikon, MD, Celje 1984, str. 716). Človek je v svojem telesu razpet v boju med dobrim in zlim. V svojem telesnem življenju se mora človek odločiti za dobro ali za zlo. Človek je v svojem telesnem bivanju vedno usmerjen k sočloveku in tudi k celotnemu stvarstvu. Za Sveto pismo je človek bitje, ki uresničuje svoj izvor od Stvarnika, ali pa padlo bitje, ki se odreka svojemu Stvarniku in hkrati se odreče tudi samemu sebi.

Apostol Pavel, ki se je po spreobrnjenju popolnoma odločil za Kristusa, pa nam v Pismu Kološanom odkriva veličino našega telesno-duhovnega bivanja v luči Kristusovega vstajenja: »On je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva, kajti v

njem je bilo ustvarjeno vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji, vidne in nevidne stvari ... Vse je ustvarjeno po njem in zanj. In On je pred vsem in vse ima v njem svoj obstoj in on je glava telesu, Cerкви; on je začetek, prvorojenec vstalih od mrtvih, da med vsemi zavzame prvo mesto« (Kol 1,15–18). Kristusovo vstajenje je dokončna rešitev za človeka, da se v svojem telesu lahko odloči za Boga, za sočloveka in da najde pravi odnos tudi do celotnega stvarstva. Torej naše telesno zdravje je docela pogojeno s stanjem naše duše. Večina hudih in neozdravljivih bolezni sedanjega časa je psihofizičnega izvora.

2. Nekaj nasvetov za zdravje našega telesa

a) Najboljši zdravniki so: »dr. Dieta, dr. Mir, dr. Veselje in dr. Zmernost« (nemški pregovor).

Kdorkoli med nami je doživel težjo bolezen, se bo gotovo strinjal z ugotovitvijo tega pregovora. Trije zdravniki so potrebni za naše ozdravljenje od težkih bolezni: usmiljeni Bog kot glavni zdravnik, zdravnik-specialist, ki te rešuje v bolnišnici in pa mi sami, če imamo vero v ozdravljenje in smo se pripravljene podvreči dieti.

Mir v naši duši je Božji, Jezusov dar, ki ga potrebujemo za zdravje. Na veliko noč se je Jezus prikazal apostolom in osrečil jih je z velikonočnim pozdravom: »Mir vam bodi! Jaz sem, ne bojte se« (Lk 24,36)! Ta mir potrebujemo za telesno zdravje v našem nemirnem času, ko lahko s pesnikom Prešernom izpovedujemo: »Ko brez miru okrog divjam, prijatli prašajo me, kam?«

Pravo veselje, ki nam prinaša zdravje, prihaja od Boga. Evangelist Luka opisuje življenje prvih kristjanov, ki so bili polni pristnega veselja kljub preganjanju: »Lomili so po hišah kruh in uživali jed v veselju in preprostosti srca« (Apd 2,46). Tu se lahko iskreno vprašamo: Ali mi duhovniki in kristjani danes doživljamo sveto mašo tako, da gremo z veseljem in radostjo v svoje vsakdanje življenje in delo.

Apostol Pavel je Korinčanom kljub velikemu trpljenju pisal poln notranjega veselja: »V vsem pa se skazujemo kot Božji služabniki v veliki potrpežljivosti, v nadlogah, v stiskah, v ranah, v ječi, v prečutih nočeh, v postih, kakor umirajoči in glejte, živimo, kakor žalostni, pa vedno veseli, kakor ubogi, pa vendar mnoge bogatimo, kakor bi nič ne imeli in vendar imamo vse« (prim. 2 Kor 6,4–10). To veselje, ki nam ga prinaša Jezus, radi podarimo žalostnim in obupanim in v nas se bo naselila sreča, ki je pogoj telesnega zdravja.

Zmernost je četrti zdravnik, ki nam prinaša telesno zdravje. Veliko resnico pove naš pregovor: Nezmernost hrani in vzdržuje zdravnika! Komur ni nikoli dovolj hrane, pijače in spolnih užitkov, bo gotovo znosil veliko denarja k zdravnikom in ga potrošil za mnoga zdravila. Sorodno resnico pove nemški pregovor: »Kdor pije, ko ni žejen, in je, ko ni lačen, si krajša življenje!«

b) *»Več je vredno zdravilo, ki zdravje ohranja, kakor tisto, ki bolezen izganja (francoski pregovor).*

Tega zdravila ne najdemo v lekarni, ampak v naravi, kjer nam je dobri Bog podaril veliko zdravil, ki zelo pozitivno vplivajo na zdravje našega telesa. Naša Slovenija je čudovita katedrala Božje lepote, kjer bomo našli v mnogih zeliščih lekove za zdravljenje našega telesa, ki je utrujeno od premnogih kemikalij, ki se nahajajo v tabletah.

Slovenski človek, ki je znal opazovati, je velike resnice zapisal v pregovorih: »Eno jabolko na dan odžene zdravnika stran!« In: »Zdravnik ima zdravilo, Bog pa zdravje!« To zdravje bomo našli v gozdovih, na travnikih in poljih našega raja pod Triglavom. Tega se je dobro zavedal naš veliko prerano umrli pesnik Dragotin Kette, ki je v pesnitvi »Moj Bog« zapisal:

*da v slednjem žarku, plamenu in zvoku,
magnetnem toku in rastlinskem soku
deluje v mislih On, prvotna moč.*

c) *Kdor večkrat išče razvedrila, mu malo treba je zdravila (slovenski pregovor).*

Sleherni človek po delu potrebuje tudi počitek, razvedrilo, sprostitiv. Prosti čas lahko uporabimo za šport, sprehod, igro, planinarjenje, obisk kulturne prireditve, branje knjig, revij in časopisov ali za gledanje televizije ali razvedrilno delo z računalnikom.

Enolično, vsakdanje delo za strojem ali aparatom pogosto razoseblja in celo dolgočasi. Dobra uporaba prostega časa pa človeka dvigne nad enoličnost in golo dolgočasje.

Človek–robot se v prostem času spremeni v bitje svobode, ki jo podarja Bog.

V tej svobodi sproščeno zadiha in se umakne hrupu ter zastrujenemu zraku tovarne. Sredi lepote narave zagleda odsev Božje bližine, ki jo naš Prešeren opeva kot »sled sence zarje onstranske gloriije ...«

Dobro se spominjam našega dragega profesorja dr. Antona Strleta, ki je bil izredno poduhovljen, a ni nikoli pozabil poučarjati, da moramo bogoslovci skrbeti za zdravje. Ko sem ga kot mlad duhovnik še večkrat srečeval na dvorišču teološke fakultete, ko se je odpravljajal na sprehod proti Ljubljanskemu gradu, me je nekajkrat povabil: »Pojdite z menoj! Greva skupaj v lepo Božjo naravo. Po delu potrebujemo počitek in vsaj malo razvedrila. Bog ne želi, da se prehitro uničimo, ampak čim dalj časa delamo za Božje kraljestvo!« Kako jasno je naš profesor kot Božji služabnik upošteval staro in zelo pametno dogmo: Gratia supponit naturam! Milost predpostavlja naravo!

3. *»Bolna duša ne more zdraviti bolnega telesa (nemški pregovor).*

Ob srečanju s starejšimi in bolnimi farani za prvi petek opažam velike telesne in duševne razlike v prenašanju trpljenja in bolezn. Nekateri so še v visoki starosti in mnogokrat v hudi bolezni zelo mladi po srcu. Drugi so zelo postarani na telesu in duši. Postaranost in zagrenjenost se razodeva predvsem zaradi sebičnosti in trdo-

srčnosti, ki se kaj rada naseli v srce starejšega človeka. Najbolj me razveselijo in spodbujajo srečni in sveži tisti obrazi bratov in sester na bolniški postelji, ki še v času bolezni delajo dobra dela. Nekateri veliko časa posvetijo molitvi. Njihovo trpljenje na kalvariji življenja postaja najučinkovitejša molitev za duhovne poklice. Marsikateri duhovni poklic je vzbrstel v molitvi in darovanju trpljenja.

Precej prijateljev bolnikov ne pozabi na praktična dobra dela. Od svojih skromnih pokojnin darujejo denar za Karitas, za obnovo cerkva in radi darujejo tudi za vzdrževanje duhovnikov. Njihova starost postaja lepa zaradi dobrih del. Na misel mi prihaja japonski film »Ikiru« o starčku, ki je v visoki starosti odkril smisel svojega življenja. V filmu gledamo pretresljivo dramo starčka, ki se bori, da bi dal svojemu življenju smisel, ko spozna, da je obolel za rakom in je pred njim samo šest mesecev življenja. Vse svoje življenje je prebil kot nižji uradnik na občini, zdaj pa se hipoma zave, da je njegov življenjski obračun pravzaprav hudo reven. Ko mu je smrt jasno pred očmi, začne iskati smisel svojemu življenju. Izčrpan od bolezni se zadnjega pol leta obupno prizadeva, da bi storil kaj za druge ljudi. S poslednjimi močmi se trudi, da bi zgradili otroško igrišče. Ko so bile končno premagane vse ovire krajevnih birokratov in igrišče dokončano, so okoliški otroci našli na njem nov raj. In v svojih zadnjih šestih mesecih se nekdanji zakrknjeni birokrat spremeni v čutečega človeka, ki so mu drugi resnično pri srcu. V zadnjem prizoru ga vidimo na novem igrišču: sedi na gugalnici in se počasi poganja sem in tja ter tiho brunda otožno pesem. Tako umre. Ikiru je pretresljiv film o smrtnem boju in zmagoslavju starajočega se in umirajočega človeka, čigar zadnje leto se spremeni v mogočno potrditev življenja in ljubezni. Odkril je smisel življenja.« (Alfonz Deeken, Tudi starost je lahko lepa, str. 58–59).

Na stara leta pri Bogu ni nihče odpisan. Sleherni lahko najde smisel življenja, če je odprt za dobro, če je velikodušen. Potreben je žlahten in plemenit značaj. Morda bomo tudi mi imeli pred seboj le še šest mesecev življenja. Ali se bomo spremenili v čutečega človeka? To se bo zgodilo, če bomo usmiljeni Samarijani in bomo odprti za dobra dela.

Marija, zdravje bolnikov, pribežališče grešnikov in tolažnica žalostnih, prosi za nas! Naj nam tvoja priprošnja izprosi pri Bogu zdravje na duši in na telesu!

ANTON ŠTRUKELJ

Lepota ozdravlja svet

*Krščansko sporočilo o lepoti pri Josephu Ratzingerju
in Hansu Ursu von Balthasarju*

»Kdo ne pozna tolikokrat navedeno besedo Dostojevskega: Lepota bo rešila svet? A večinoma pozabimo omeniti, da Dostojevski z odrešujočo lepoto misli Kristusa. Njega se moramo naučiti videti. Če ga ne poznamo samo iz besed, ampak nas je zadela puščica njegove protislovne lepote, tedaj ga zares spoznamo in ne vemo o njem samo iz druge roke. Tedaj smo srečali lepoto resnice, odrešujoče resnice. Nič nas ne more bolj privedi v stik z lepoto Kristusa samega kakor svet lepote, ki ga je ustvarila vera, in sijaj na obličju svetnikov, po katerem je viden Kristusov sijaj.«¹

S temi besedami papeža Benedikta XVI. smo povabljeni k premišljevanju o lepoti. Kaj je lepota? Najprej pogledjmo razmerje med svetno lepoto in Božjim veličastvom, nato se srečajmo z Ratzingerjevo in Balthasarjevo mislijo o lepem.

1. Lepota sveta in veličastvo Boga

Najprej kratek filozofsko-teološki pregled. Filozofija govori o štirih transcendentalijah, ki zaznamujejo vsako bitje: *unum, bonum, verum, pulchrum*.

Anton Štrukelj, Co je krásá? Pojetí krásy v díle Benedikta XVI. a Hans Urs von Balthasara. Predavanje na mednarodnem simpoziju Jaká krásá spasí svět na Katoliški teološki fakulteti Karlove univerze v Pragi, 13.–14. maja 2014.

Hans Urs von Balthasar je v svojem »zadnjem obračunu«² lepo ponazoril klasične transcendentalije: »Človek obstaja samo v dialogu s svojim bližnjim. Otroka pokliče v zavest ljubezen, nasmeh njegove matere. V tem srečanju se mu odpre obzorje celotne neskončne biti in mu pokaže štiri stvari: 1) Da je otrok *eno* v ljubezni svoje matere, čeprav stoji pred njo; da je torej vsako bitje *eno*. 2) Da je ta ljubezen *dobra*: da je torej vsako bitje *dobro*. 3) Da je ta ljubezen *resnična*, da je torej vsako bitje *resnično*. 4) Da ta ljubezen prebuja *veselje*, torej da je vsako bitje *lepo*.«³

V svojem članku »Svetna lepota in Božje veličastvo« piše Hans Urs von Balthasar: »Lepota skupaj z enoto, resnico in dobroto spada k tako imenovanim 'transcendentalnim lastnostim' vsega bivajočega in s tem biti sploh.« Seveda je med Stvarnikom in ustvarjenim bitjem bistvena »različnost, ki je večja kakor podobnost« (4. lateranski koncil pravi: »In tanta similitudine maior dissimilitudo«, DS 806). Temu, kar v ustvarjenem bitju rečemo »lepota«, v neskončni vzvišenosti Božjega bitja ustreza tisto, kar moremo označiti kot »veličastvo« (*kabod, doxa, gloria*).⁴

Vsako bitje je opredeljeno s štirimi transcendentalnimi lastnostmi: »Za vse, kar je treba povedati o razmerju obeh, je bistveno, da o transcendentalnih lastnostih bitja kot takih, ki so nad vsemi kategorijami, tudi ni mogoče izdelati nobenih (ustreznih) pojmovnih izrazov. Če pa moramo nujno misliti in se izražati v pojmih, potem je mogoče dojeti eno, resnično, dobro, lepo samo v takšnem mišljenju, h kateremu se približujemo z več strani. Te presežne lastnosti nam sicer nikakor niso nepoznane, ker so pač navzoče v vsakem bitju, četudi v različnih stopnjah in oblikah javljanja. Toda ni jih mogoče določiti z ločujočimi opredelitvami, ker bitje kot takšno presega omejitve bitnosti. Omenjene lastnosti so kot nekaj poznane osnova vsem našim sodbam. To najjasneje uvidimo iz tega, da prestopke proti njihovemu »bistvu« povsem razločno izmerimo ob naslednjem: laž imamo za prekršek proti resnici, hudobijo za prekršek proti dobroti, razdeljenosti za prekršek proti e(di)nosti, grdoto in kič pa imamo za prekršek proti lepoti. Ker transcendentalije /presežne lastnosti/ prežemajo vsako bitje, iz tega sledi, da

druga proti drugim ne pokažejo nobenih meja, temveč se med seboj prešinjajo. Tako obstaja določena 'dobrota' in 'lepota' resnice itd.«⁵

V svojem velikem delu »Herrlichkeit« piše Hans Urs von Balthasar: »Lepota kot zadnja transcendentalija varuje in zapečati druge: nobena resnica in nobena dobrota ne obstaneta dolgo brez milostnega sijaja zastoj podarjenega. Tudi krščanstvo, ki bi se v teku modernosti zapisalo goli resnici (vera kot sistem pravilnih stavkov) ali goli dobroti (vera kot nekaj najkoristnejšega in najbolj zveličavnega za osebo), bi strmoglavilo s svoje višine. Če pa so svetniki svoj obstoj razlagali v smeri na večje Božje veličastvo, so bili vedno varuhi lepega.«⁶

»Iz povedanega sledi tako sorodnost med svetno lepoto in Božjim veličastvom kakor tudi njuna (večja) različnost. Svetna lepota se nikdar ne javlja drugače kakor tako, da jo omejuje neko končno bitje ali harmonična razporeditev končnih bitij drugega do drugega. Bog, bodisi kot absolutna bit ali kot neskončno bitje – saj oba vidika izražata eno, večno življenje –, pa vedno zasije v popolni drugačnosti svojega nedeljivega veličastva, ki vse presega in prežema.«⁷

2. *Joseph Ratzinger – »Mozart v teologiji«*

Kardinal Joachim Meisner je že pred leti označil takratnega prefekta kongregacije za verski nauk kot »Mozarta v teologiji.« To je čudovit pojem, ki izraža ljubezen papeža Benedikta XVI. do velikega skladatelja – njegovega soseda v Salzburgu – in tudi zve-nečo lepoto njegove teološke misli. Teološka besedila svetega očeta izpričujejo jezikovno lepoto, ki se ujema z lepoto njihove vsebine.

Papež Benedikt XVI. je v nagovoru po koncertu, ki so ga priredili v Vatikanu ob njegovem 80. rojstnem dnevu, 16. aprila 2007, dejal: »Prepričan sem, da je glasba – in tu mislim predvsem na velikega Mozarta – v resnici vesoljna govorica lepote in more ljudi dobre volje po vsej zemlji zediniti med seboj in jih privedi k temu, da usmerijo pogled v višavo in se odprejo za absolutno

dobro in lepo, ki imata svoj poslednji izvir v Bogu samem. – Ko se oziram na svoje življenje, se zahvaljujem Bogu, da mi je dal glasbo kot nekakšno spremljevalko potovanja, ki mi je vedno podarjala tolažbo in veselje. Zahvaljujem se tudi ljudem, ki so mi od prvih let mojega otroštva približali izvir navdiha in notranjega veselja. Zahvaljujem se tistim, ki združujejo glasbo in molitev v blagoglasno hvalnico Boga in njegovih del. Pomagajo nam povečevati Stvarnika in Odrešenika sveta – čudovito delo njegovih rok.«⁸

Božja lepota

Poslušajmo zdaj čudovito predavanje Josepha Ratzingerja, v katerem govori o skrivnostni Kristusovi lepoti: »Vsako leto znova me v molitvenem bogoslužju v postu presune protislovje, ki je v večernicah ponedeljka drugega tedna. Tu sta druga poleg druge dve antifoni: ena za postni čas, druga za veliki teden. Obe nas uvajata v Ps 45, vendar navajata povsem nasproten ključ za razumevanje psalma. Gre za psalm, ki opisuje kraljevo svatbo, kraljevo lepoto, njegove kreposti, njegovo poslanstvo in nato preide v poveljevanje neveste. V postu ima psalm za svoj okvir isto antifono, ki jo uporabljamo ves preostali čas med letom. To je tretja vrstica psalma, ki se glasi: 'Ti si najlepši med človeškimi sinovi, milina je razlita na tvojih ustnicah.' Jasno je, da Cerkev ta psalm bere kot na pesniško-preroško predstavitev svatbenega odnosa Kristusa in Cerkve. Kristusa prepoznava kot najlepšega med ljudmi; milina, ki je razlita na njegovih ustnicah, kaže na notranjo lepoto njegove besede, na veličastvo njegovega oznanila. Ne povečujemo samo zunanje lepote Odrešenikovega lika; v njem se marveč razodeva lepota Resnice, lepota Boga samega, ki nas prevzame in nam tako rekoč zada rano Ljubezni, sveti eros, ki nas z nevesto Cerkvijo in v njej usmerja k Ljubezni, ki nas kliče. A v sredo velikega tedna Cerkev zamenja antifono in nas vabi, da psalm beremo v luči Iz 53,2: 'Ni imel podobe ne lepote; videli smo njegovo obličje, zmaličeno od bolečine.' Kako je to dvoje sploh združljivo? 'Najlepši med ljudmi' je tako zmaličen, da ga nočemo gledati. Pilat ga množici predstavi z besedama: 'Ecce homo', da bi iztisnil sočutje do

izmučenega in pretepenega človeka, ki nima več nikakršne zunanje lepote.«⁹

Sveti oče kot odličen poznavalec sv. Avgušтина nadaljuje: »Avguštin, ki je v svoji mladosti napisal knjigo o lepem in primernem in ki je goreče ljubil lepoto v besedi, glasbi in podobi, je zelo močno začutil to protislovje. Videl je, da velika grška filozofija lepega na tem mestu ni kar ovržena, ampak dramatično postavljena pod vprašaj: na novo je bilo treba vprašati in pretrpeti, kaj je lepo, kaj pomeni lepota. V zvezi s protislovjem teh besedil je Avguštin govoril o 'dveh trobentah', ki trobita nasprotujoč si, a vendar prejemata svoje zvoke od istega diha – od istega Duha. Vedel je, da je paradoksnost nasprotje, a ne za protislovje. Obe besedi prihajata od istega Duha, ki navdihuje celotno Sveto pismo, ki pa v njem igra z različnimi notami in prav s tem postavlja pred nas celoto resnične lepote, resnice same.«¹⁰

Iz Izaijevega besedila izhaja predvsem vprašanje, ki so ga obravnavali že cerkveni očetje, ali je bil torej Kristus lep ali ne. Za tem tiči še globlje vprašanje: ali je lepota resnična ali pa nas morda grdota pripelje do globoke resnice stvarnosti. Kdor veruje v Boga, v Boga, ki se je razkril prav pod zmaličeno podobo križanega Kristusa kot ljubezni, ki gre »do konca« (prim. Jn 13,1), ve, da je lepota resnica in da je resnica lepota. V trpečem Kristusu pa veren človek spozna tudi to, da lepota resnice vsebuje ranjenost, bolečino, dà, tudi temno skrivnost smrti ter da moremo lepoto najti le v sprejetju bolečine, ne mimo nje.

»Prvo spoznanje, da ima lepota opraviti tudi z bolečino, je bilo vsekakor navzoče že v grškem svetu. Pomislimo npr. na Platonovega *Fajdra*. Platon srečanje z lepoto pojmuje kot tisto zdravilno pretresenost, ki človeka iztrga iz samega sebe, ga 'očara'. Človek, pravi Platon, je izgubil sebi namenjeno izvirno popolnost. Zdaj je nenehno na lovu za zdravilno prvotno podobo. Spomin in hrepenenje ga spodbujata k iskanju, lepota pa ga trga ven iz vsakodnevne zadovoljnosti. Povzroča mu bolečino. V Platonovem smislu bi mogli reči: puščica hrepenenja zadene človeka, ga rani in ga prav s tem podžiga, ga vleče navzgor.«¹¹

Bizantinski teolog iz 14. stoletja Nikolaj Kabasilas se v svoji knjigi o Kristusovem življenju spet sklicuje na to Platonovo izkušnjo, v kateri cilj našega hrepenenja še vedno ostaja brez imena. A Kabasilas zdaj na osnovi krščanske preobrazbe tega hrepenenja pojasni: »Ljudje, ki imajo v sebi tako močno hrepenenje, da presega njihovo naravo, in si želijo več in zmorejo več, kakor je dano človeku, takšne ljudi je ranil Ženin sam. On sam je njihovim očem poslal žarek svoje lepote. Velikost rane izdaja puščico, hrepenenje pa kaže nanj, ki je izstrelil puščico.«¹²

Lepota rani, a prav s tem prebudi človeka za njegov najvišji cilj. To, kar povesta Platon in več kot tisoč petsto let kasneje Kabasilas, nima nič opraviti s površnim esteticizmom in iracionalizmom, z begom pred jasnostjo in resnobnostjo razuma. Lepota je spoznanje, da, višja oblika spoznanja, ker človeka zadene z vso veličino resnice.

Pravo spoznanje je v tem, da nas zadene puščica lepote in nas rani. Dotakne se nas resnica, »osebna navzočnost Kristusa samega«, kakor pravi Kabasilas. Kadar nas prevzame Kristusova lepota, je spoznanje stvarnejše in globlje kakor zgolj razumsko sklepanje. Seveda ne smemo podcenjevati pomena teološke refleksije, natančne in dosledne teološke misli: ta ostaja nujno potrebna. A nujna zahteva našega časa je, da ponovno najdemo te vrste spoznanje.

Nato kardinal Joseph Ratzinger omeni svojega prijatelja Hansa Ursa von Balthasarja in pravi: »Hans Urs von Balthasar na osnovi tega spoznanja zgradil svoj Opus magnum teološke estetike, od katere je teološko delo že sprejelo mnoge podrobnosti. Toda njena zasnova, ki sestavlja dejansko bistvo celote, je bila komaj sprejeta.¹³ To seveda ni samo in tudi ne predvsem problem teologije, ampak tudi pastorale, ki mora človeka ponovno pripeljati do srečanja z lepoto vere. Utemeljevanja tako pogosto zadenejo v prazno, ker v našem svetu vse preveč nasprotujočih si trditev tekmuje med seboj, tako da se človeku kar sama vrine misel, ki so jo srednjeveški teologi takole izrazili: razum ima voščen nos, kar pomeni, da ga je mogoče obračati v najrazličnejše smeri, če si le dovolj spreten. Vse je tako pametno, tako prepričljivo – komu naj zaupamo? Srečanje z lepoto lahko postane puščica, ki rani dušo in ji tako odpre oči,

da ima sedaj – na podlagi izkušenj – merila in je tudi sposobna prav presoditi stvari.¹⁴

3. *Hans Urs von Balthasar – teolog lepega*

Na vprašanje: »Kako gledate na svojo teologijo?«, ki ga je v pogovoru z naslovom »Duh in ogenj« Michael Albus postavil Hansu Ursu von Balthasarju, ta odgovarja: »Na svojo teologijo gledam kot Janezov prst, ki kaže na polnost razodetja v Jezusu Kristusu, kakor ga v neskončni polnosti sprejema in razvija Cerkev v svoji zgodovini, zlasti v meditaciji svetnikov. Reči moram, da me med teologi zares zanimajo le svetniki od Ireneja prek Avgušтина do Anzelma in Bonaventure ali pa osebe, ki izžarevajo svetost, kot so Dante ali Newman; imenoval bi lahko še Kierkegaarda in Solovjova. Nikoli nisem pisal zaradi uspeha, temveč zato, da bi posameznikom kaj pokazal, kar mislim, da bi morali videti. Včeraj sem pri Goetheju bral stavek, ki naj ga tu navedem: 'V sedanjem času ne bi smel nihče molčati ali popuščati. Treba je govoriti in se gibati. Ne zato, da bi zmagali, temveč da bi se ohranili na svojem mestu. Popolnoma postranska stvar je, ali je kdo v večini ali manjšini'.«¹⁵

Veličastvo vzvišeno nad lepoto

V istem pogovoru pravi Balthasar: »V svoji estetiki sem naredil dolgo pot od svetno-estetskih kategorij (v prvem zvezku), ki lahko pomagajo, da razumemo nekaj teološkega; potem pa sem vedno bolj prehajal na specifično biblično krščansko, namreč na 'kabod', veličastvo Boga, ki ni estetika, marveč Bog sam, kot se razodeva. Šlo mi je za nauk o ugotavljanju, zaznavanju (aisthesis) krščanskega v ostalem svetu; kar pa človek ugotavlja, je resnično, je slava uboge ljubezni Boga. Nekaj sijaja te slave prehaja potem na Cerkev, kot je gotovo razvidno pri Pavlu.«¹⁶

»Vse svetopisemske besede, ki opisujejo veličastvo Boga, hočejo izražati njegovo vzvišenost in edinstvenost. Pomenljivo je, da

beseda *kabod* prvotno noče prebuditi predstave žareče svetlobe (kakor grška beseda *doxa* in latinska *gloria*), marveč pomembnost osebe, njen ugled, njeno čast, tako rekoč njeno duhovno izžarevanje, od koder se nato izpeljuje tudi čutno sevanje. H. Schlier je zato skušal *doxa* prevesti kot 'mogočen sijaj'. « Bog je vzvišen, Bog je svet. Prebiva v nedostopni svetlobi.

Bog je hotel, da njegovo povsem-drugačno veličastvo zasije med ljudmi, ne z neko izredno podobo, temveč s povsem neznatno podobo. Tako se je izpolnila napoved, da Jahvejev služabnik ne bo imel »ne podobe ne lepote« (Iz 53,2) – ker naj bi Jezus naložil nase in »odnesel« iznakaženost greha sveta, da bi tako po njem zasijalo nepojmljivo, nenadejano veličastvo absolutne (troedine) ljubezni v svetu in njegovi zgodovini. V nerešljivem protislovju zavrženosti s strani ljudi (križ) in priznanju s strani Boga (vstajenje) zažari Božja *kabod* enkratno, dokončno, eshatološko, se pravi neprekosljivo. Pavel z vso močjo opozarja na to protislovje veličastva, ki se je razodelo v Kristusu. To protislovje bo od tedaj dalje tudi bistvena značilnost življenja Kristusovega pričevalca, v čigar bitje Bog vtisne svojo »podobo«. Če Janez zaključno tvega stavek, da je Bog ljubezen, potem zanj tega stavka niti za trenutek ni mogoče ločiti od Očetovega žrtvovanja Sina vse do namestniške pravne smrti za grešnike. Prav tako bo kristjanom in svetu posredovan Sveti Duh kot Duh žrtvovanja.¹⁷

Teološko estetiko je mogoče vnaprej opisati kot »traktat o lepoti Boga in njegovega razodetja«. ¹⁸ Balthasar se je šele po dolgi pripravi lotil tega dela, ki ga po pravici ocenjujejo kot sijajno delo. ¹⁹ Po dolgi pripravi je v letih 1961–1969 izšlo sedem zvezkov *Herrlichkeit* v nemščini. ²⁰ Skoraj eno desetletje je bilo potrebno za izdelavo teologije lepega, ki »je bila spočeta in rojena povsem v ozvezdju lepega, *kakon*, in milosti, *charis*.« ²¹

Hans Urs von Balthasar v prvem zvezku jedrnato pove: »Beseda, s katero začenjamo v tem prvem zvezku vrste teoloških študij, je beseda, s katero filozofski človek ne bo začel, marveč raje končal. ... Lepota se imenuje beseda, ki naj bo naša prva beseda. Lepota je poslednja beseda, kamor si upa misleči razum. Lepota kot ne-

doumljiv sijaj namreč obdaja dvojno zvezo resničnega in dobrega ter njuno neločljivo vzajemnost. Lepota, nesebična lepota, brez katere stari svet ni hotel razumeti samega sebe. Ta nesebična lepota se je neopazno-opazno posloвила od novega sveta interesov, da bi ga prepustila njenemu pohlepu in njeni žalosti. Lepota, ki je tudi religija ne ljubi in ne goji več. Lepota, ki pa tedaj, ko ji snamejo masko z njenega obličja, spodaj razkrije poteze, ki za ljudi postajajo usodno nejasne. Lepota, v katero si ne upamo več verovati, iz katere smo napravili videz, da bi se je lažje znebili, lepota, ki (kakor se danes kaže) zahteva zase vsaj prav toliko poguma in odločnosti kakor resnica in dobrota. Lepota, ki se ne pusti ločiti in izgnati od obeh sester, ne da bi obe s seboj vred potegnili proč v skrivnostnem maščevanju.«²² Trde, a vendar resnične besede, ki opisujejo trenutno stanje mišljenja, ki je pogosto pozabilo na svoje korenine in na svojo istovetnost, da bi se vrglo v objem kratkotrajnih mod, brez možnosti za pravo razmišljanje.

Cerkev potrebuje lepoto, kajti samo tako postane očitna kakovost tega, kar veruje. In spet nas Hans Urs von Balthasar pripelje k temu prepričanju, ko piše: »V svetu brez lepote – tudi če ljudje ne morejo shajati brez te besede in jo zlorablajo, ko jo stalno izgovarjajo –, v svetu, ki morda ne bi bil brez lepote, a je svet ni več zmožen ne videti, ne računati z njo, je tudi dobro izgubilo svojo privlačnost, razvidnost, da je treba delati dobro. Človek stoji pred to razvidnostjo in se sprašuje, zakaj naj bi delal dobro, in ne raje drugega, zlo. Saj je vendar tudi to možnost, in sicer zelo vznemirljiva možnost. Zakaj naj ne bi raziskoval Satanovih globin. V svetu, ki si ne upa več odobravati lepote, so dokazi za resnico izgubili svojo sklepčnost.«²³

Sklep: osvobajajoča resnica

Sporočilo o lepoti pa na žalost ogroža moč laži, nasilje zla. Ali je lepota resnična? Ali pa je morda resničnost hudobna? Laž namreč pozna zvijačo: lažno, izkrivljeno lepoto, zaslepljujočo le-

poto, ki ljudem ne pusti stopiti ven iz samih sebe, da bi jih odprla zanosu, da bi se dvignili v višavo, temveč jih popolnoma zapre v same sebe. Gre za tisto lepoto, ki ne predrami hrepenenja po neizrekljivem, po voljnosti za podaritev, po tem, da zapustimo sebe, ampak vzbuja poželenje, voljo po oblasti, po posesti, užitku. Gre za tiste vrste lepote, o kateri je govor v Prvi Mojzesovi knjigi v zgodbi o izvirnem grehu: Eva je videla, da je bil sad z drevesa »dober« za jed in »mikaven za oči«. Lepota, kakor jo izkusi Eva, vzbudi v njej željo po posedovanju, obrne jo tako rekoč v samo sebe. Kdo na primer v reklamah ne bi prepoznal tistih podob, ki so pretanjeno narejene tako, da človeka neustavljivo napeljujejo k temu, da si prilasti vse, da išče trenutno zadovoljstvo, namesto da bi se odpiral drug(ač)emu od sebe? Tako se je krščanska umetnost danes znašla (in najbrž je že od nekdaj) med dvema ognjema: upreti se mora kultu grdega, ki nam pravi, da je vsaka druga stvar, vsaka lepota prevara in da naj bi bilo samo prikazovanje krutega, nizkotnega, prostaškega resnica in pravo razsvetljenje spoznanja. Hkrati pa mora nasprotovati lažni lepoti, ki človeka dela manjšega, namesto da bi ga napravila velikega, in ki je prav zaradi tega laž.²⁴

Po tej globoki analizi pride papež Benedikt XVI. do sklepa: »Že večkrat sem povedal, da sem prepričan, da so prava apologija krščanske vere, najprepričljivejši dokaz njene resničnosti, ki ga ni mogoče ovreči, na eni strani svetniki, na drugi pa lepota, ki jo je ustvarila vera. Da bo vera danes lahko rasla, moramo sebe in ljudi, katere srečamo, pripeljati do tega, da se bomo srečali s svetniki in stopili v stik z lepoto.«²⁵

Opombe

¹ Joseph Kardinal Ratzinger, *Unterwegs zu Jesus Christus*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2003, 40.

² Hans Urs von Balthasar, *Zu seinem Werk*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2000, 95–101.

³ Pr. t., 98.

⁴ Hans Urs von Balthasar, *Lepota sveta in veličastvo Boga*, v: *Communio* 18 (2008) 341–346, tu 341.

⁵ Pr. t., 513.

- ⁶ Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/1,1, 39.
- ⁷ Hans Urs von Balthasar, *Lepota sveta in veličastvo Boga*, v: *Communio* 18 (2008) 342.
- ⁸ Benedetto XVI, »La musica: una compagna di viaggio che mi ha sempre offerto conforto e gioia«, v: *Insegnamenti di Benedetto XVI*, III, 1 – 2007, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008, 681.
- ⁹ Joseph Cardinal Ratzinger, *Unterwegs zu Jesus Christus*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2003, 31–40. Nova izdaja: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., *Die Schönheit Gottes. Ecce Homo – Seht, welch ein Mensch*, Radio Vatikan / Benno Verlag Leipzig 2007. Priložen je CD z izvirnim posnetkom predavanja, ki ga je imel Joseph Ratzinger na Radiu Vatikan 2003.
- ¹⁰ N. d., 32. Kard. J. Ratzinger navaja: J. Tscholl, *Dio ed il bello in sant'Agostino*, Milano 1996, 112s.
- ¹¹ N. d., 33. Kard. J. Ratzinger se sklicuje na sijajno razlago platonskega erosa: J. Pieper, *Begeisterung und göttliches Wahnsinn. Über den platonischen Dialog Phaidros*, v: *isti, Werke*, zv. 1: *Darstellungen und Interpretationen. Platon*, Hamburg 2002, 248–331, tu 314s.
- ¹² N. d., 34. Kard. J. Ratzinger navaja knjigo: Nikolaus Kabasilas, *Das Buch vom Leben in Christus*, Einsiedeln ³1991, 79s.
- ¹³ N. d., 35. Kard. J. Ratzinger omenja zlasti prvi zvezek Balthasarjeve *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961.
- ¹⁴ Prim. Isti, n. d., 35s.
- ¹⁵ Duh in ogenj. Intervju s Hansom Ursom von Balthasarjem (prevedel Anton Strle), v: *BV* 1976, 242–270, tu 242.
- ¹⁶ N. d., 243.
- ¹⁷ Prim. Hans Urs von Balthasar, *Lepota sveta in veličastvo Boga*, v: *Communio* 18 (2008) 344.
- ¹⁸ Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. I: *Schau der Gestalt*, Johannes Verlag Einsiedeln ³1988, 52.
- ¹⁹ Peter Henrici, *Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar*, v: Hans Urs von Balthasar, *Gestalt und Werk*, *Communio* Verlag, Köln 1989, 42; isti., Hans Urs von Balthasar, *Aspekte seiner Sendung*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2008.
- ²⁰ Glej Anton Strle, *Teologi za prihodnost, Družina, Ljubljana* 1998, 7–59.
- ²¹ Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. I: *Schau der Gestalt*, Johannes Verlag Einsiedeln ³1988, 10.
- ²² Hans Urs von Balthasar, n.d., 15–16.
- ²³ Hans Urs von Balthasar, n.d., 17.
- ²⁴ Prim. Joseph Cardinal Ratzinger, *Unterwegs zu Jesus Christus*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2003, 39s.
- ²⁵ Joseph Cardinal Ratzinger, n.d., 37.

ILDEFONS M. FUX OSB

Teologija in duhovnost

Naslov članka vsebuje dva pogosto navedena pojma, ki ju je treba vsebinsko pojasniti in določiti. Vse prepogosto sta namreč izprana, kar seveda ne zmanjšuje splošne zmede naših dni. Zato je potrebno ponovno poiskati njun prvotni izvor in se vrniti h koreninam. Kaj dejansko pomeni »teologija« na začetku?

Teologija je sposojenka iz grščine, sestavljena iz besed »theos« (Bog) in »logos« (govor, beseda, nauk). Teologija je torej govor o Bogu, nauk o Bogu, o njegovem bistvu in delovanju. Teolog ima zato nalogo govoriti o Bogu, povedati, »kdo je Bog«. To je bilo po izročilu vprašanje sv. Tomaža Akvinskega, ko je bil še deček in učenec pri menihih na Montecassinu.¹ To jedro teologije, da je nauk o Bogu, moramo ohraniti pred očmi, da ne bi vsakovrstno vejevje, ki se razrašča, zakrilo pogleda na Boga.

Sklicevanje na znanstvenost je včasih teologe omejilo zgolj na intelektualno področje, kar je očitno zoženje. Je nekakšno osiromašenje, če pomislimo, da ne more iti samo za govor o Bogu, ampak za kontemplacijo žive resničnosti Boga v duhu češčenja in povelečevanja. V resnici ima glagol »legein« tudi ta pomen: povelečevati in slaviti. Govor o Bogu se ne more odpovedati povelečevanju. Antika pozna vzvišeno govorjenje o Bogu, izoblikovano govorico pesnikov in pevcev, ki opevajo Božjo veličino. Njihovo delo postaja hvalnica Bogu. V tem smislu recimo Avguštin pevca Orfeja imenuje »teologa«,² in v tem smislu so tudi angeli »teologi«, ker zrejo Boga in se njihovo češčenje Boga nikoli ne konča.³ To češčenje je tako

Ildefons M. Fux OSB, Theologie und Spiritualität, v: Gottgeweiht. Zeitschrift zur Vertiefung geistlichen Lebens, 27 (2014) 27–30. Na naslovnici in na str. 29. je upodobljena freska iz semeniške knjižnice v Ljubljani. – Prevedel Anton Štrukelj.

rekoč ontološko, bitno, izraženo v biti in obstoju, in ga ni mogoče pojmovati kot dodatno dejavnost.

S tem se pokaže razsežnost teologije, ki se pogosto izgublja: nauk o Bogu ne sme biti brez hvaljenja Boga. Prava teologija ne zaposluje samo razuma, ampak mora z resnico hraniti dolžno češčenje Boga. »Ta govor je tudi hvalnica. V tem obstaja teologija« (Origen).⁴

Zato je samoumevno, da se moramo vrniti h »klečeči teologiji«, kakor pravi Hans Urs von Balthasar: »Teologija je bila, dokler je bila teologija svetnikov, klečeča teologija.«⁵ Kako bi se mogel teolog odreči milosti, ko hoče govoriti o Bogu in opevati njegovo slavo? Zdi se, da je nujno potrebnost milosti že zagrnila tema pozabljenja, čeprav bi moralo biti jasno, da je Boga mogoče spoznati in častiti samo s pomočjo njegove milosti: »V tvoji svetlobi gledamo luč« (Ps 36,10). Prav v teologovem delovanju bi moralo žareti veličastvo Božje milosti, da bi se teologija in svetost spet združili. To je poudaril papež Benedikt XVI.: »Zato sta znanstvena intelektualnost in živeta pobožnost dve prvini študija, ki sta v neodpravljeni vzajemnosti naravnani druga na drugo.«⁶ Cerkevna zgodovina nam pač dovolj jasno kaže, da so bili v preteklosti veliki teologi tudi veliki svetniki.

Še bolj kakor pojem »teologija« je pojem »duhovnost« postal razpršen, ne nazadnje zaradi inflacijske rabe. Včasih dobi pomen miselnosti, v kateri se nakopičijo bolj ali manj skladni načini mišljenja in ravnanja na verskem področju. Pustimo zdaj ob strani zunaj krščansko območje.

»Duhovnost« ima opraviti z »Duhom«, kakor je mogoče razumeti iz besednega korena »Spiritus«. Duh pa ni nekaj, ampak je oseba Svetega Duha. Zato bi smeli reči, da je duhovnost način mišljenja in življenja, *kakor ga daje Duh* (prim. Ef 5,19).

Jezus je tretjo Božjo osebo izrecno označil s tem, da *je resnica in vodi v vsa resnico* (prim. Jn 16,13). Pristna duhovnost je torej povezana z Duhom, je uresničevanje resnice (prim. Jn 3,21). Vselej se mora meriti ob resnici. Je »živeta dogma« oz. v življenje prevedena verska resnica, kakor jo predlaga teologija in cerkveno učiteljstvo. S tem je odtegnjena vsaki poljubnosti. V resnici lahko obstaja

samo novozavezna duhovnost. Seveda obstajajo različni poudarki: Benedikt ni Frančišek in Tomaž Akvinski ni Terezija Avilska. A pri vsej različnosti ne smemo prezreti skladnosti v bistvenem. To bistveno pa je v odgovoru, ki ga izrekamo resnici Jezusa Kristusa.

Cerkev daje odgovor besedi Ženina. Ta svatbena duhovnost Cerkve mora prepojit vse duhovno prizadevanje posameznega cerkvenega uda. Cerkev sama ima svoj idealni lik v Mariji, devici, materi in nevesti hkrati. Marija uči Cerkev, kako naj bo Cerkev. Vsaka duhovnost bo v tem prepoznala svojo pristnost: svojo bližino do Cerkve in svojo sorodnost z Marijo. Če bi bilo drugače, bi bilo sumljivo.

Opombe

¹ Prim. Wilhelm von Tocco, Das Leben des hl. Thomas von Aquino, Düsseldorf 1965 (4. pogl.: Svetniki nerazdeljenega krščanstva) 83.

² Augustinus, De civitate Dei XVIII, 14.

³ Prim. Četrto evharistično molitev (hvalospev).

⁴ Hans Urs von Balthasar, Origens. Geist und Feuer, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg ³1991, 46.

⁵ Hans Urs von Balthasar, Theologie und Heiligkeit, v: Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg ³1990, 195–225, tu 224.

⁶ Benedikt XVI., Ansprache in Stift Heiligenkreuz, 9. September 2007, v: Die österreichischen Bischöfe 8, Wien 2007, 70. – Prim. tudi Anton Štrukelj, Kniende Theologie, St. Ottilien ²2004.

ANDREJ LAŽETA

Božji služabnik Anton Strle

Uvod

»*Ecce quomodo vivit iustus*« – »*Glejte, kako živi pravični*«. Na življenjski poti prelata in prof. dr. Antona Strleta je mogoče opazovati življenje pravičnega: življenje človeka, ki je vedno vdano in vneto z vso ponižnostjo iskal Boga in se vanj poglobljajal ter se tako po Božji milosti pobožanstvil; človeka, ki se je trudil z vsemi močmi izpolniti Božjo voljo; človeka, ki je junaško posnemal Jezusa Kristusa in njegovega rednika sv. Jožefa – najpravičnejšega; človeka, ki je ljubil Jezusa in Marijo kakor sv. Jožef in trpel z njima in zanju.

Poglejmo v življenje dr. Strleta, kako živi pravični, ki na poti k Bogu ne zabloudi. Opazujmo njegovo življenje in prodirajmo vanj, da nam bo njegov zgled pomagal na poti h Kristusu, na tej razbrzdani, kamniti in trnjevi poti, katere cilj je, kakor verujemo, profesor Strle že dosegel, mi pa gremo za njim. A žal, ne tako vztrajno, pokončno in prizadevno zagledani v Cilj. Naj nam pri tem pomaga prof. dr. Anton Strle, ta pravični po zgledu svetopisemskih mož.

Z namenom, da bi nam ta svetli vzornik na naši poti proti nebesom lahko čim bolj pomagal, je v Sporočilih slovenskih škofij za mesec marec 2014 apostolski administrator ljubljanske nadškofije msgr. Andrej Glavan objavil spodbudo, da naj verniki vse koristne podatke za postopek za beatifikacijo dr. Antona Strleta sporočijo na nadškofijski ordinariat v Ljubljani. Prav tako je še istega meseca katoliški tednik Družina objavil obširen članek o dr. Strletu z naslovom: »Asket, velikan vere in kreposti« ter intervju s postulatorjem škofijskega postopka za njegovo beatifikacijo, dr. p. Andrejem Piršem, z naslovom »Svetniški mož«. V isti številki

Družine¹ je objavljena tudi molitev za beatifikacijo prof. dr. Strleta. Končno je Kongregacija za zadeve svetnikov sporočila, da nič ne nasprotuje (nihil obstat) za začetek škofijskega postopka Božjega služabnika Antona Strleta. Torej vse kaže, da gre vedno bolj zares in da Slovenci še gojimo čednosti spoštovanja in spomina na velike sinove svojega naroda. Slovenski narod je torej pričel odkrivati svojega duhovnega velikana, ki nas že desetletja varuje pred duhovnimi zablodami. Vse bolj torej kaže, da se bomo Slovenci le zagledali v življenje »pravičnega«.

V članku želim vsaj malo podati svetniško duhovno podobo dr. Antona Strleta in vpliv »posvetitve Mariji« na njegovo svetost, kakor sem jo spoznal ob pripravi diplomskega dela »Posvetitev Mariji v spisih dr. Antona Strleta«.

Posvetitev Mariji v spisih dr. Antona Strleta

V diplomskem delu sem obravnaval sedemindvajset spisov dr. Antona Strleta, v katerih se dotika posvetitve Mariji.² Iz omenjenih spisov je mogoče razbrati, da sta njegovo življenjsko pot, kakor tudi znanstveno delo dodobra zaznamovala in prežarila prav češčenje Božje Matere Marije in posvetitev njej. Saj je od leta 1964 do leta 1992 napisal najmanj sedemindvajset spisov (kolikor sem jih našel in obravnaval, možno pa je, da jih je še več), v katerih govori o posvetitvi Mariji; le-to je želel čim bolj natančno in razumljivo razložiti čim več vernikom. To je storil tako strogo znanstveno kakor tudi poljudno znanstveno. Razvidno je, kako zelo si je želel, da bi o tej temi bralo čim več ljudi, se z njo seznanilo, in da bi se predvsem navdušili za posvetitev.

Pomembno mesto češčenja Marije in posvetitve njej pa je mogoče izluščiti tudi iz njegovih osebnih zapiskov in izpovedi.

Potem ko je dr. Strletu že kot otroku umrl oče in pozneje kot gimnazijcu še mama, si je za svojo duhovno Mater izbral Marijo in o tem zapisal, da ga je tudi v najstrašnejših položajih varovala naravnost čudovito (Pirš 2014, 5).

Strle je dal tudi svojemu novomašnemu geslu »Povsod Boga« marijansko vsebino: »Zdaj mi postaja jasno, da ni bilo brez pomena zame, ko me je Gospod v svoji previdnosti nagnil, da sem si za novomašno podobico vzel geslo: 'Povsod Boga!'. Zraven sem imel v mislih še 'Ljubljena Mati, mi hočemo povsod Boga!'« (Strle 2014, 5) To je zapisal v pismu leta 1981. Iz tega je mogoče sklepati, da je vse življenje prodiral v skrivnost posvetitve Mariji. Že leta 1943 je namreč zapisal v svoj dnevnik: »Rekolekcija: premišljeval sem o popolni pobožnosti do Marije v smislu Grignionovega nauka.³ Vsega se moram darovati po Mariji Jezusu. Z ničimer ne smem svobodno razpolagati. Svoje volje ne smem preklicati. /.../ Bog, Marija in Jezus Kristus naj bo vsa navezanost. – Vse v črti Marija – Jezus – Bog.« (Strle 2014, 6)

Premišljevanje o nauku sv. Ludvika Marija Grigniona Montfortskega, poglobljanje vanj in življenje po njem ni zaznamovalo samo Strletovega duhovnega življenja, pač pa tudi njegovo znanstveno delo, saj kar v petnajstih spisih razlaga ali povzema nauk sv. Ludvika o posvetitvi Mariji. V svoji »Mariologiji« na devetnajstih mestih omenja sv. Ludvika poimensko in dvakrat posredno. Navaja enajst njegovih navedkov, njegovemu nauku o posvetitvi Mariji pa nameni podpoglavje z naslovom »Dejanje popolne posvetitve Mariji Kraljici po navodilu sv. Ludvika Grigniona Montfortskega. Uvršča ga v četrti del »Mariologije« z naslovom »Naš odnos do Odrešenikove Matere in sodelavke pri odrešilnem delu«, znotraj njega pa pod »Pomen pobožnosti do Marije za krščansko življenje«⁴. Dr. Strle opredeli sv. Ludvika za visoko nadarjenega in izobraženega človeka, ki sta ga posebej zaznamovala sv. Avguštin in sv. Bernard; svoj nauk o posvetitvi gradi trdno na dogmatičnih temeljih, kristocentričnosti in teocentričnosti prave krščanske vere; zato je njegov nauk o posvetitvi Mariji vreden posebne pozornosti (Strle 1964, 331). Enako velja tudi za Strletovo teologijo o posvetitvi Mariji.

Prof. Strle vztrajno ponavlja dejstvo, da pri obravnavanju posvetitve Mariji ne moremo zaobiti sv. Ludvika in njegovega nauka, pa tudi sam gradi svojo teologijo o tej posvetitvi na njegovih te-

meljih. Zdi se, kot da je sv. Ludvik Montfortski »cerkveni učitelj« posvetitve Mariji, čeprav za cerkvenega učitelja še ni razglašen. Uči namreč dosledno evangelijsko uboštvo s pomočjo popolnega darovanja Mariji. V tem smislu je posebne omembe vredna njegova knjižica »Popolna podaritev samega sebe Kristusu po Mariji«⁵, kjer razlaga, kako življenje iz posvetitve Mariji lahko pripelje človeka naravnost do mističnih višin.

Sv. Ludvik namreč uči, da je Jezus povsod in vedno Marijin sad in njen Sin; torej, tudi kolikor se upodobi v življenju kristjana. Po njegovem nauku namreč Marija, če prebiva v duši kristjana, vanj pritegne Svetega Duha kot njegova nevesta, kakor ga je nekoč že pritegnila vase s svojim odgovorom na angelovo oznanilo, ko se je v njej učlovečil Božji Sin – Jezus Kristus. Grignion svoj nauk o posvetitvi Mariji gradi na učlovečenju (druge Božje Osebe), Božjega Sina – po delovanju Svetega Duha, ki je obsenčil Brezmadežno po njenem svobodnem privoljenju. V duhovnem smislu se Kristus podobno oblikuje tudi v kristjanovem življenju. Gre torej za nekaj podobnega kakor pri pojmu pobožanstvenja. Po Grignionovem nauku se kristjan v tej duhovni vaji posvetitve Mariji toliko prečisti in posveti, da končno lahko v polnosti živi krepostno po evangelijskih svetih. Saj krstno milost v sebi neprenehoma pogloblja. Tako govori o posvetitvi Mariji sv. Ludvik. Mnogi svetniki in drugi, ki so to duhovnost vzeli za svojo, so se resnično upodobili po Kristusu in ostali dosledno kristocentrični. Pomislimo samo na bl. Janeza Pavla II., ki je iz te duhovnosti vzel tudi svoje geslo »Totus Tuus«. Takšen nauk pa je prisoten že pri cerkvenih očetih sv. Avguštinu, sv. Ambrožu in sv. Bernardu ter Origenu. Kasneje pa tudi pri sv. Bonaventuri posebej pa v karmeličanski tradiciji.

Posvetitev Mariji v življenju dr. Antona Strleta

Ljubljanski nadškof dr. Franc Rode, zdaj kardinal, je na pogrebu dr. Antona Strleta dejal: »Profesor Strle je živel izredno dosledno evangelijsko uboštvo. Materialno ubog, zase ni potreboval skoraj ničesar,

ampak je vse razdajal, njegova zunanost je bila skromna, do kraja je izkoristil čas med molitvijo in delom, predvsem pa je bil v srcu nenavezan, notranje svoboden pred vsemi zemeljskimi dobrinami. Živel je v zavesti svoje lastne majhnosti pred Bogom, v ostri zavesti svoje grešnosti.» (Rode 2009, 19)

V teh besedah kardinala Rodeta prepoznamo bistvene prvine, ki jih sv. Ludvik navaja kot posledice posvetitve Mariji. Še globlje pa je za profesorja Strleta to naglasil takrat še kardinal Ratzinger, danes zaslužni papež Benedikt XVI.: *»Iz njegove ponižne in dobrotljive osebnosti je izhajala velika notranja svetloba; čutili smo, da je tega suhega človeka stik z Bogom povsem prežhel.» (Ratzinger 1992, 7)* Biti popolnoma prežet z Božjim pa je temeljni smisel posvetitve Mariji, tako po nauku sv. Ludvika kakor po učenju dr. Strleta.

Nekako kot poskus definicije, kaj je prof. dr. Strletu pomenila posvetitev Mariji tako zasebno kakor strogo znanstveno, bi lahko veljale njegove besede: *»Posvetitev Marijinemu brezmadežnemu Srcu ni le preprosta molitev za zagotovitev Marijinega varstva ali njene priprošnje v težkih trenutkih, marveč je popolno in dokončno darovanje vsega, kar smo in kar imamo – izročitev ne le v preprosto varstvo, marveč v last. To pomeni: zaupati se Mariji, dati se ji brez pridržkov, da svobodno razpolaga z vsemi našimi dobrinami in z našim življenjem, z našimi teženji in z vso našo dejavnostjo in trpljenjem. Nagib k temu pa je ljubezen, a takšna, ki jo vodi razum, razsvetljen z vero.» (Strle 1964, 322)*

Sv. Ludvik pa je svojo definicijo strnil v stavek: *»Vsega se dajem Jezusu Kristusu po Marijinih rokah, da bom nosil za njim svoj križ vse dni svojega življenja.» (Strle 1980, 188)* Dr. Strle je te besede zelo preprosto razložil: *»Vsega se posvetimo Mariji zato, da bi bili v celoti Kristusovi v delu za njegovo kraljestvo in s tem za resnični blagor človeka, in sicer prav vsakega – tudi nevernega – ker se je po Mariji Sin Božji učlovečil, umrl in vstal za slehernega človeka brez izjeme.» (Strle 1980, 183)*

Tudi preprosti ljudje, ki so se srečevali s prof. Strletom, pričujejo o njegovi duhovni veličini in o tem, da jih je učil posvetitve in izročitve Mariji ter da jo je otroško zaupno ljubil in o njej tudi

goreče pridigal. *»Po pomoč je pogosto usmerjal k Mariji, in ko je govoril o njej, o Materi, ki razume svoje otroke in jim želi pomagati, je bil nežen in prepričljiv hkrati. Iz njegovih besed je odsevala mogočna ljubezen do nje in globina odnosa, ki ga je imel z njo.«* (Sulejmanović 2009, 310)

Dr. Strle je tudi svoj študij posvetil Mariji: *»Danes sem delal rigoroz iz splošne teologije. Položil sem ga Mariji v roke. Saj je to sobota, Mariji posvečen dan. Pred Marijo Pomagaj v stolnici sem sklenil, da naj bo to Marijin doktorat, ako se mi bo posrečil. Marijini in Njenega Sina časti naj bo posvečen.«* (Strle 2014, 6)⁶

P. dr. Andrej Pirš je o njegovem znanstvenem delu zapisal: *»Vse svoje znanstveno delo je posvetil Mariji in se je tega tudi držal.«* (Pirš 2014, 6) 16. septembra 1957 je v svoj dnevnik zapisal: *»Čutil sem, da moram za čast Marijino, kar je istovetno s častjo božjo, čim več storiti: vse, kar je v moji moči, podpirani od božje milosti.«* (Strle 2013, 101)

»Kot profesor na Teološki fakulteti je predaval mariologijo in napisal v ta namen obsežna skripta. Vedno znova je v duhu sv. Ludvika Grigniona branil vlogo in pomen božje Matere v življenju vsakega kristjana. Prav po njegovi zaslugi so kartuzijani leta 1980 izdali celoten prevod Grignionove knjige Popolna podaritev samega sebe po Mariji. Globoko je bil prepričan, da je naša vera konkretna in življenjska le, če se oklepamo Device Marije.« (Pirš 2014, 7)

Pred operacijo, 8. junija 1960, je prof. Strle zapisal v svoj dnevnik: *»Moj Bog, Ti me poznaš. Tebi se izročam – po presv. Srcu Jezusovem in Marijinem⁷.«* Za začetek adventa pa si je zastavil: *»Ta teden naj bo priprava na Marijin najlepši praznik, naj bo tako rekoč v marijanskem izročanju.«* 1. oktobra 1960 je sklenil: *»Vsako jutro recitirati tudi 'Veni S. Sp. (Pridi, Sveti Duh)' v zedinjenju z Marijo.«* (Strle 2013, 101) Tukaj spet odseva nauk sv. Ludvika.

V svoji oporoki, 12. marca 1974, je zapisal bistvene besede glede svoje osebne posvetitve Mariji: *»Po Marijinih rokah se vsega darujem Jezusu Kristusu, da bom potrpežljivo nosil svoj križ vse dni življenja – to je po vseh vodilih življenja moje zadnje vodilo.«* (Strle 2013, 101) Popolnoma se je posvetil Bogu po Mariji.⁸

Glejte, kako živi pravični!

Posvetitev Mariji in življenje iz te posvetitve je bil torej temeljni okvir Strletovega duhovnega življenja. Še posebej moramo naglasiti veliko duhovno širino, o kateri pričujejo mnogi, ki so se srečevali z njim: *»Z vsem dogajanjem v Cerkvi je bil na tekočem /.../ Razumel je vse nove duhovnosti.«* (Adam 2009, 39) *»Bil je soliden, odločen, temeljit profesor, poln Božjega, cerkvenega duha«* (Böhm 2009, 130), ki si je *»zelo želel, da bi ljudje častili Jezusovo in Marijino Srce.«* (Golob 2009, 54) *»V njem je bila samo katoliška vera, brez vsakega popuščanja.«*⁹ (Šega 2009, 102) *»Čeprav prvi, zunanji vtis morda ni dal takega občutka, si ob njem, v stiku z njim hitro začutil, kako zelo je njegov duh globok, svež, vesel, mladosten in sodoben. Vsako srečanje z njim je bilo srečanje s človekom, ki izžareva modrost in ljubezen, zaznamovano z nadnaravnostjo.«* (Sulejmanović 2009, 310) *»Strle je bil človek, ki je v edinstvenem življenju združeval slabo zdravje (komunistični zapori!), vsestransko zanimanje za teologijo, občutek za pastoralo in globoko duhovno življenje. Zares svet teolog in teološki svetnik. Vse to v dolgem, Bogu popolnoma posvečenem življenju.«* (Duda 2009, 133) *»Občudoval sem njegovo zavzetost za življenje iz Boga in za Boga – po Mariji. Kot opora na tem pohodu pa mu je bil dosleden in poglobljen študij, kar je na drugi strani vodilo do obsežnosti njegovega znanja in njegove strokovnosti. Predvsem pa sem strmel nad njegovo vero, ki je prehajala v zrenje navzočnosti živega Boga pri evharistični daritvi.«* (Grčar 2009, 135) *»Pritegnila me je njegova pobožnost. Ni teoretiziral, kako je treba biti pobožen, ampak je klečal, molil pred Najsvetejšim.«* (Zovko 2009, 182)

Strle je torej iz posvetitve Mariji živel zato, da bi ljudem, kakor Marija, prinašal Jezusa Kristusa. To je delal tako na Teološki fakulteti v Ljubljani,¹⁰ kakor tudi pri svojem pastoralnem delu,¹¹ zlasti v cerkvi Svete Trojice v Ljubljani: *»V naši cerkvi je maševal ob šestih zjutraj. Pri maši je bil res do konca potopljen v Boga. Spovedoval je od pol sedmih do sedmih, in to sedemintrideset let. Včasih je bil utrujen. Ko pa je videl, da so ljudje pred spovednico, je vprašal:*

‘Čakate na spoved? Pridite!’ Kljub očitni izčrpanosti zaradi bolezni v zadnjih letih je redno spovedoval. Bil je izreden in zato zelo iskan spovednik. Vsa leta je prihajal dvakrat na dan k Sveti Trojici, zvečer samo zaradi spovedovanja.¹² Imel je množico rednih spovedancev, ki ga sedaj zelo pogrešajo /.../« (Adam 2009, 38) »Kljub dolgim uram spovedovanja pri njem ni bilo rutine. Kadar sem prišel, je bil ves v ognju zame. Ostal mi je v spominu kot spovednik, ki res ve, zakaj spoveduje.« (Žakelj 2009, 195)

Profesor je bil torej močno duhoven, skratka svetniški človek. Zato ni čudno, da je tedanji ljubljanski nadškof Rode na njegovem pogrebu dejal: »Ste opazili? Ves čas se izogibamo besedi svetnik, pa se ji ne moremo popolnoma izogniti, ker je resnica. Danes pokopavamo svetnika!« (Rode 2009, 19)

V pričevanjih, ki so izšla v knjigi »Življenje iz vere« ob peti obletnici Strletove smrti, številni poudarjajo, da je živel svetniško. Nekateri ga primerjajo celo z že beatificiranimi in kanoniziranimi svetniki, kot na primer: »Njegova asketska podoba mi je klicala v spomin sv. Janeza Vianneya« (Turnšek 2009, 35), ali pa s svetimi evangelisti: »Bil je podoben evangelistu Janezu, ko je govoril o Božji ljubezni.« (Prša 2009, 165) Primerjajo ga tudi s slovenskimi svetniškimi škofi: »S svojo popolno predanostjo Jezusu in njegovi ljubljeni nevesti Cerkvi, s svojo pokončnostjo, srčno kulturo in veliko ljubeznijo do materinega jezika je nadaljeval veliko delo našega škofa A. M. Slomška. Tudi zanj je bila ‘vera luč, materina beseda pa ključ do zveličavne narodne omike’.« (Ipavec 2009, 61) »Nihče od spovednikov, razen škofa Vovka, ni bil tako zelo domač v spovednici kot profesor.« (Papler 2009, 293) Še več, postavljajo ga v vrsto svetnikov naše dobe: »Ko sem v času svojega dolgoletnega bivanja v Rimu imela priliko, da sem bila nekajkrat pri sv. maši papeža Janeza Pavla II. v njegovi zasebni kapeli, me je njegov način maševanja in izgovarjanja liturgičnih molitev spominjal na profesorja Strleta. Tako obhajajo Kristusovo daritev svetniki.« (Kogoj 2009, 206)

V zvestobi posvetitvi Mariji je Sveti Duh v dr. Strletu dobesedno odlil Kristusovo podobo, kakor pravi sv. Ludvik: »Kdor pa sprejme to skrivnost milosti, ki jo oznanjam, tega po pravici primerjam s

talivcem ali livarjem, ki je našel lepi Marijin vzorec, v katerem je bil izoblikovan Jezus Kristus naravno in po Božje. On se ne zanaša na svoje znanje, ampak samo na pripravnost vzorca ter tako vstopi in se potopi v Marijo, da postane v njej verna podoba Jezusa Kristusa.» (Sv. Ludvik 1980, 119) Dr. Strle je po pričevanju mnogih resnično postal prava podoba Jezusa Kristusa. S pomočjo posvetitve Mariji se je pobožanstvil in s tem mnogim ljudem prinesel Kristusovo ljubezen.

Ob tej nedvomno veliki duhovni globini pa sta zanimivi še dve pričevanji o njegovem življenju: *»Imel je globoko znanje in spoznanje o Bogu. Zdelo se mi je, da čustvene tolažbe in Božje bližine ni kaj dosti doživljal, vendar je živel, kot da ga nosijo angelske peruti. Za Boga mu ni bila nobena stvar pretežka. 'Nebeško kraljestvo silo trpi in le silni ga otemajo' (Mt 11,12), so bile njegove pogoste besede.» (Strle 2009, 222) V iskreni ponižnosti je trdil, da je »po milosti Božji to, kar je« (1 Kor 15,10), da je vse Božje delo, o čemer priča stavek, ki ga je študentom na predavanjih pogosto ponavljal: *»Veste, veste, jaz bi bil taka baraba, če me ne bi Bog varoval! Zato pa moram stalno moliti in se stalno premagovati ...« (Uran 2009, 20)**

»Ti dvomi o samem sebi so me in me nagibljejo k temu, da je v meni še vedno tista prvina strahu pred Bogom, pravzaprav pred samim seboj (zato pa tudi pred Bogom). Ne razumem, kako more kdo trditi, da je potrebno iz krščanskega življenja, če naj ne bo 'janzenistično', izločiti sleherni strah. Ob Jezusu iz Nazareta sem prišel in vedno znova prihajam do prepričanja, da je Bog po svojem bistvu ljubezen. A vem, da je v meni še polno takega, kar se ne sklada z božjo ljubeznijo. 'Strahu ni v ljubezni, temveč popolna ljubezen strah prežene' (1 Jn 4, 18). A jaz se še nisem spopolnil v ljubezni. Zato pa se nikdar ne čutim varnega v samem sebi. To me nagiblje, da ne obsojam ljudi, ki zametajo to, kar je meni popolnoma jasno – da namreč kot poslednji temelj in cilj vsega biva nedoumljiva skrivnost ljubezni, ki presega vse spoznanje (prim. Ef 3, 19). To me tudi nagiblje, da se ne opiram na čustva, doživetja in izkustva, kakor da bi to moglo biti zadnji temelj. Morda bom še ob umiranju začutil

strah pred Bogom, ki je Ljubezen. Toda trdno upam, da mi bo tudi tedaj podeljena milost – nezaslužen dar –, da se bom naslonil na Srce Jezusa iz Nazareta, ki je trepetal v smrtnem strahu na Oljski gori, in bom mogel skupaj z njim reči: 'Dopolnjeno je! Aleluja!'« (Strle 1974, 8) Kakšna ponižnost v zavesti lastne krhkosti, kakšno zaupanje v večno usmiljeno Ljubezen, kakšno prizadevanje, da bi svoje življenje upodobil po Kristusu!

Dr. Anton Strle je bil torej »svet in Božji človek, katerega vodilo je bilo: spoznanje o Bogu posredovati tudi drugim iz svojega lastnega prepričanja. Bil je človek in duhovnik, ki je veroval, kar je v Svetem pismu bral, učil, kar je veroval, in živel, kar je učil. Tudi njegov grob, na katerem je vedno sveže cvetje in so prižgane sveče, dokazuje, da ga mnogi niso pozabili in da se mu že tudi priporočajo.« (Vrhunc 2009, 123)

Sklep

»Gospod je pravičen, ljubi pravičnost, iskreni bodo gledali njegovo obličje« (Ps 11,7). Eden izmed prvih, ki so gledali Gospodovo obličje, je bil sv. Jožef. Zaradi svoje pravičnosti ni hotel osramotiti Marije, čeprav bi jo po postavi lahko (prim. Mt 1,19). Z izrazom »pravičen« je v evangeliju sv. Mateja označen človek, ki je ves odprt za Boga in pripravljen izpolniti sleherni Božji ukaz. (Sveto pismo 2010, 52) Sv. Jožef je izpolnil Božjo voljo, ki mu jo je angel sporočil v sanjah: »Jožef, Davidov sin, ne boj se vzeti k sebi Marije,« (Mt 1, 21) in še ponoči je vstal in izpolnil besede angela, ko mu je naročil: »Vstani, vzemi dete in njegovo mater in béži v Egipt!« (Mt 2, 13) Popolnoma se je posvetil skrbi za Marijo in Jezusa in postal je »Jožef najpravičnejši«.

Tudi v življenju profesorja Antona Strleta lahko zaznamo nekaj podobnega. Zares je bil pravičen mož, zvesti Božji služabnik, ki se ni bal k sebi vzeti Marije in kar je spočela od Svetega Duha (prim. Mt 1, 20). Ni se bal nobene daritve in žrtve v Božjo čast in Marijino slavo in še vedno nam kaže, »kako živi pravični«.

Opombe

- ¹ Družina 2014, letnik 63, številka 13.
- ² 1. Mariologija, (Skripta), Ljubljana 1964, 353+7 str.; 2. Praznik Marijinega brezmadežnega Srca, v: LS II, Ljubljana 1970, 509–515; 3. Ob Mariji postane celotno krščanstvo »domače, konkretno in realno« (Teilhard de Chardin), v: CSS 5(1971)68–71; 4. Karmelska Mati božja, v: LS III, Ljubljana 1972, 135–138; 5. Marija Kraljica, v: LS III, Ljubljana 1972, 424–430; 6. Kraljica miru, v: LS III, Ljubljana 1972, 430–434; 7. Darovanje Device Marije, v: LS IV, Ljubljana 1973, 362–365; 8. Ludvik Grignon de Montfort in 2. vatikanski koncil ter abstrakcije, v: BV 38(1978)365–372; 9. Pojasnila k »Popolni podaritvi« in njenemu pisatelju: Sv. L.M. Grignon de Montfort, Popolna podaritev samega sebe Kristusu po Mariji, Pleterje 1980, 157–197; Dodatek I, pr.t., 199–222; 10. »Zveličavni opomini« in blaženi Ludvik Grignon, v: CSS 14(1980)182–183; 11. Marija kot dostop do celote vere in teologije, v: BV 41(1981) 372–381; 12. »Totus tuus«, v: CSS 16(1982)25; 13. Popolna podaritev, v: Srečanja 14(1983)13; 14 »Odpriate vrata Odrešeniku! – Zato pa odprite srca Mariji!«, v: Srečanja 14(1983)45; 15. Marija nas napravlja sprejemljive za Svetega Duha, v: Srečanja 14(1983)77.79.81; 16. »Ponovno odkritje božje ljubezni ...« ob Mariji, v: Srečanja 14(1983)109; 17. Popolna podaritev in svoboda od zaslužjenosti grehu, v: Srečanja 14(1983)141.149.150; 18. Marija – vodnica k svobodi v brezmejnosti Boga, v: Srečanja 14(1983)173; 19. »Po Mariji, z Marijo, v Mariji in za Marijo«, v: Srečanja 15(1984)11–12; 20. »Da bi vsi spoznali božjo ljubezen«, v: Srečanja 15(1984)43–44; 21. »Živeti v resnici Kristusove posvetitve ...«, v: Srečanja 15(1984)75–76; 22. Kako »živeti v resnici Kristusove posvetitve?« v: Srečanja 15(1984)108; 23. Deležnost pri Marijini veri, v: Srečanja 15(1984)180–181; 24. Kaj pomeni »posvetiti se« Marijinemu Srcu? (iz K. Rahnerja), v: CSS 18(1984)155–157; 25. V tretje tisočletje z Marijo. Pojasnila k okrožnici Janeza Pavla II. Odrešenikova Mati, Maribor 1988, 120 str.; 26. Marija, vzor kristjana, zavzetega za svet, v: BV 48(1988)105–118; 27. Dejanje izredne pomembnosti, v: Družina 31 (1992) 3.
- ³ Sv. Ludvik Maria Grignon de Montfort (1673–1716) je predstavnik francoske duhovne šole. Najbolj znan je po svojem spisu o pravi pobožnosti do Device Marije, v katerem je podal svoj nauk o popolni predanosti Kristusu s pomočjo posvetitve Mariji. Ta spis je v slovenščini izšel v knjigi z naslovom »Popolna podaritev samega sebe Kristusu po Mariji«.
- ⁴ Skripta dr. Antona Strleta so zelo obsežna. Skripta za »Mariologijo« vsebujejo 273 na pisalni stroj tipkanih strani A4 formata. Če preberemo samo njihovo kazalo, takoj ugotovimo, da so izredno natančno sestavljena in vsebinsko zelo bogata.
- ⁵ Dr. Strle je pomagal slovenskim kartuzijanom, da je celoten prevod tega dela izšel v Slovenščini leta 1980 in je zanj napisal obsežna pojasnila.
- ⁶ Besedilo je prof. Strle zapisal v svoj dnevnik 18. 12. 1943.
- ⁷ ...»Gotovo je to, da vsaj toliko milosti deluje v meni, da mi svet brez najtesnejšega odnosa do Boga sploh ne more nuditi ničesar. Svetnega veselja brez ozira na Boga ne morem uživati. Kako hvaležen moram biti za to v globini svoje ničvrednosti!« (Strle 2013, 100)
- ⁸ »Profesorja Strleta sem poznal trideset let. Najprej kot svojega predavatelja in mentorja, nato pa kot spovednika, svetovalca in prijatelja. Najina srečanja so bila zelo prisrčna in osebna. Kadar sva zaslišala opoldansko zvonjenje, je 'po kartuzijansko', kakor je rekel, pokleknil in zmolil 'Angel Gospodov'. Bil je obrnjen k podobama Jezusovega presvetega in Marijinega brezmadežnega Srca. V tem češčenju je bila vsa njegova oseba. Nekoč sem mu za god podaril črno novo obleko. Nikakor je ni hotel sprejeti. Končno jo je podaril kakšnemu siromaku. Na moje začudenje, zakaj ne sprejme nove obleke, je vzkliznil: 'Kako bi mogel to storiti, ko sem pa Jezusovemu Srcu obljubil popolno ubožstvo!' To je eno presunljivih doživetij, ki med drugim izpričuje Strletovo popolno podaritev Jezusu po Mariji.« (A. Štrukelj)
- ⁹ »Strle je bil že kot bogoslovec zelo skromen, prijazen in zelo marljiv. Bil sem na njegovi novi maši. Tudi takrat je bil skromen. Zmeraj je bil v duhovniškem oblačilu. V najhujših časih ni skrival svojega duhovniškega poklica. Niso ga skrbele posledice takšne neomahljive odločitve. Njegova življenjska pot je bila dosledno vrščanska. Ni popuščal, kadar je bil prepričan, da ima prav. Rad je bil sam. Tudi v času vojne je trdno vztrajal v neomahljivi veri.« (Šega 2009, 103)

¹⁰ »Začutili smo, da želi z molitvijo in pokoro prispevati svoj delež Teološki fakulteti v Ljubljani. Prevzelo me je, ko sem zvedel, da je prihajal iz Planine v Ljubljano teš in da je ostal teš do poznih popoldanskih ur. To je bila njegova iskrena želja, da bi dodal svoj delež molitve in pokore za vse bogoslovce.« (Pivk 2009, 92)

¹¹ »Pripovedovali so, da se je profesor velikokrat odrekal hrani in je s postom zadoščeval za svoje župljane v Planini. Obleke in vse, kar je imel, je razdajal ljudem. Denar, ki ga je zaslužil ali pa so ga ljudje darovali, je prav tako razdelil ali pa vložil v obnovo cerkva; ničesar ni obdržal zase.« (Košir 2009, 277) »Silno je trpel in se postil, če je kdo umrl nepreviden.« (Levičar 2009, 72) »Gospod župnik se je posebno zavzemal in veliko trudil, da bi ljudem pomagal ob zadnji uri. Pri nas je živela žena, ki je bila hudo bolna. Neko jutro je bilo zelo hudo z njo, zato sem ga šel okrog pete ure klicat. Odhitel sem v župnišče in metal kamenčke v okno. Takoj je slišal. A ko je prišel, je ženska že umrla. Bil je zelo prizadet zaradi tega in je delal pokoro.« (Malc 2009, 283) »V neki hiši v Planini je umiral oče in mož. Vsi so bili zelo proti veri in Cerkvi. Ko je g. Strle to zvedel, je šel v hišo, vendar ga niso pustili do umirajočega. Ampak on se ni vdal. Več kot teden dni je hodil v hišo, pa vse zastoj. Ni prišel dlje kot prvi dan. Ko je človek umrl nepreviden, je bil zelo žalosten. Mojemu očetu je pravil, da bo on delal pokoro za te ljudi, in da je nesposoben, da ni uspel. Jokal je, da ni zadosti molil in se postil; če bi se, se ne bi tako končalo.« (Filipič 2009, 252–253) Dr. Anton Strle je storil vse, samo da bi ljudem prinesel Odrešenika Jezusa Kristusa.

¹² Svakinja prof. Strleta pričuje: »Ob birmi pri Sv. Vidu smo prosili gospoda nadškofa Šuštarja, da bi prišel v Osredek na obisk v svakovo (Strletovo) rojstno hišo ... In res je prišel, a takoj vprašal: 'Kje pa je gospod Strle?' Odgovorila sem, da sva ga hotela pripeljati, a se je opravičil: 'Predolgo se bom mudil, pa ne bom mogel spovedovati.' Gospod nadškof je rekel: 'Da, take duhovnike bi rabili!' Če pa smo kdaj šli kam skupaj, smo morali skrbeti za to, da smo bili do pol pete ure v Ljubljani in je lahko šel spovedovat v cerkev Sv. Trojice.« (Strle 2009, 327)

Seznam slovstva

Andrej Pirš, Profesor dr. Anton Strle in njegova marijanska usmeritev, v: V Materini šoli. Glasilo Bernardove družine, Stična, januar 2014, 5.

Anton Strle, Kaj mi pomeni Jezus iz Nazareta?, v: Družina (24. november 1974), 8.

Anton Strle, Mariologija, 1. del Ljubljana 1964; 2. del Ljubljana 1970.

Anton Strle, Pojasnila k »Popolni podaritvi« in njenemu pisatelju: Sv. L. M. Grignon de Montfort, Popolna podaritev samega sebe Kristusu po Mariji, Pleterje 1980, 157–197; Dodatek I, pr. t., 199–222.

Anton Štrukelj, Profesor Anton Strle. Ob desetletnici smrti, v: Tretji dan 42 (7/8 2013), 91–102.

Kardinal Joseph Ratzinger, Spremna beseda, v: Anton Strle. Božja slava – živi človek. Teološka antropologija, Izbrani spisi 3, Ljubljana, 1992, 5–7.

Milanka Dragar, Življenje iz vere, Ljubljana 2009.

ANTON STRLE

Marija Pomagaj

Kateri katoliški Slovenec se ob imenu »Pomočnica kristjanov« takoj ne spomni na osrednjo slovensko božjo pot – Brezje, »véliko slovensko duhovno zdravilišče«? »Marija Pomagaj« na Brezjah! Kolkikeri Slovenci so se tukaj ob ljubeznivi Marijini podobi z Detetom Jezusom v naročju nasrkali nove duhovne moči in lepote, včasih že čisto poteptane in globoko zasute. Kako živo govori romarju ta milostna podoba o resnični vlogi, ki jo ima Marija v Cerkvi, v celotnem občestvu kristjanov! Še ko se romar poslavlja od oltarja »Marije Pomagaj«, ga Marijine usmiljene in dobrotne oči ne nehajo spremljati – in zdi se, da tiho kažejo na Božje Dete v Materinem naročju in da ustnice molče šepčejo besede iz Kane Galilejske: »Karkoli vam Jezus poreče, storite!« – Pri Mariji Pomagaj znova najdejo pot do »reke živih voda«, do zakramentov, že leta in leta pozabljenih in zanemarjenih. In vračajo se na svoj dom kakor prerojeni. – Drugi spet se tu, ob Mariji Pomočnici, nadihajo nove duhovne svežosti in odidejo v svoje vsakdanje življenje s trdnejšimi koraki, pogumnejši in potrpežljivejši na kdaj tako utrudljivi poti križa, ki pa za križanim Gospodom vodi skozi trpljenje v poveličanje. – Temu je treba pridružiti še eno: Brezje leže v tistem kotičku slovenske zemlje, o katerem poje Prešeren: »Dežela kranjska nima lepšzga kraja, kot je z okoljšnjo ta, podoba raja.« Tako Slovencem že sam naziv »Marija Pomočnica« poleg središčnih stvarnosti vere nehote prebujata hkrati tudi očarljivo podobo bogastva naravne lepote, kakršne se je v mladosti nasrkal knez slovenskih pesnikov – in te lepote so kakor znamenje in odsev lepote Nje, ki je deviška Mati »najlepšega med vsemi človeškimi otroki«.¹

Our Lady Help of Christians

Is there a Catholic Slovenian who upon hearing the name »Help of Christians« does not immediately think of Brezje, the central Slovenian pilgrimage and »the main spiritual healing place«? »Our Lady Help of Christians« at Brezje – countless Slovenians have gathered spiritual refreshment here while contemplating the loving image of Mary with Jesus in her arms. How vividly this merciful image speaks to the pilgrim about the true role of Mary in the Church, throughout the Christian world. Even as the pilgrim bids her altar farewell, Mary’s merciful and benevolent eyes seem to escort us – and it seems that in silence they point to the Son of God in her lap and her lips whisper the words from Cana: »Do whatever he tells you!« – At Mary’s altar people again find the way to »rivers of living water«, to sacraments that may have been abandoned for years. And they return home reborn. – Other people refresh themselves spiritually at Mary’s side and return to their everyday lives with a firmer step, braver and more patient on their life’s path that can sometimes be so tiring but which leads through suffering to glory with the crucified Lord. – We should also mention that Brezje lies in the part of Slovenia that Prešeren, Slovenia’s most celebrated poet, described as follows: »No, Carniola has no prettier scene than this, resembling paradise serene«. So for Slovenians, the title of »Our Lady Help of Christians« conjures up not only aspects of faith but also a charming image of the wealth of natural beauty that was enjoyed in his young years by Prešeren – and these beauties are like a sign and reflection of the beauty of Mary who is the virgin Mother of the »most beautiful of all human children«.²

Marie Auxiliatrice

Quel Slovène catholique ne pense-t-il pas à Brezje, le lieu de pèlerinage central en Slovénie, le grand sanatorium spirituel, en entendant le nom “Secours des chrétiens”? “Marie auxiliatrice” de

Brezje! Tant de Slovènes ont reçu tant de force et de beauté spirituelle, parfois déjà écrasée et profondément couverte, étant auprès de l'image gracieux de Marie portant l'Enfant Jésus dans ses bras. Quel discours vif de cet image clément au pèlerin sur le vrai rôle de Marie dans l'Eglise et dans la communauté entière de chrétiens! Même quand le pèlerin dit adieu à l'autel de "Marie auxiliatrice", il est suivi sans cesse par ses yeux misericordieux et charitables. Il semble qu'ils montrent silencieusement sur l'Enfant Jésus dans ses bras et que les lèvres soufflent en silence les mots de Cana en Galilée: "Faites ce qu'il vous dira!"

Les pèlerins trouvent de nouveau auprès de Marie auxiliatrice le chemin jusqu'au "fleuve de l'eau vive", aux sacrements, pendant des années oubliés et négligés. Ils rentrent chez eux comme rénovés.

Les autres aspirant auprès de Marie Auxiliatrice une fraîcheur spirituelle et partent dans leur vie quotidienne d'un chemin de croix parfois tellement fatigant, en pas plus solides, plus braves et patients, menant en suivant le Seigneur crucifié par souffrance à la glorification.

Ajoutons encore une chose. Brezje se situe dans le coin du pays slovène qu'on trouve dans la poésie de Prešeren: "Le pays Kranjska n'a d'autre plus bel endroit qu'est ce-ci et les alentours, image du paradis." Le titre même "Marie Auxiliatrice" éveille en Slovènes à part des données capitales de la foi aussi un image adorable de la richesse de la nature, de laquelle a puisé dès son jeune âge le maître des poètes slovènes. Et ces beautés paraissent comme signe et reflet de la beauté de Celle, qui est mère vierge "du plus beau d'entre les fils humains"³.

Maria Ausiliatrice

Sentendo il nome di "Marija Pomagaj" – Maria Ausiliatrice, non viene forse subito in mente ad ogni Sloveno cattolico il luogo centrale di pellegrinaggio sloveno Brezje, questo "grande luogo sloveno di cura per l'anima"? Maria Ausiliatrice a Brezje: quanti

Sloveni si sono spiritualmente rinforzati lì presso la graziosa immagine di Maria con il bambino Gesù sul grembo ed hanno attinto nuove forze e magnanimità, essi che spesso erano schiacciati e sprofondati! Quanto vivamente quest'immagine parla al pellegrino del ruolo decisivo della Madre di Dio nella Chiesa e nell'intera comunità dei cristiani! Perfino al momento di congedarsi dall'altare dell'immagine della "Marija Pomagaj", gli occhi misericordiosi e clementi di Maria non smettono mai di accompagnare il pellegrino. Sembra addirittura che essi indichino tranquillamente il bambino divino sul grembo e che le labbra sottovoce dicano quelle parole di Cana di Galilea: "Fate ciò che Egli vi dice".

I fedeli cristiani trovano di nuovo presso la Madonna "Marija Pomagaj" di Brezje l'accesso ai "fiumi di acqua viva", ai sacramenti, che forse già da anni erano dimenticati o trascurati e torneranno a casa come rigenerati.

Altri ancora respirano qui, presso Maria, aiuto dei Cristiani, nuova aria fresca spirituale e torneranno alla vita quotidiana a passi più sicuri. Diventano più coraggiosi e più pazienti nel cammino alle volte faticoso della croce che però, nella sequela del Crocifisso mediante la sofferenza, conduce alla glorificazione.⁴

Maria Hilf

Kommt nicht jedem katholischen Slowenen beim Namen »Maria Hilf« sofort der zentrale slowenische Wallfahrtsort Brezje in den Sinn – dieser »große slowenische seelische Kurort«? »Maria Hilf« in Brezje: wieviele Slowenen haben sich hier beim lieblichen Gnadenbild Mariens mit dem Jesuskind auf dem Schoß geistig gestärkt und neue Kraft und Edelmut geschöpft, die oft schon zertreten und tief begraben waren! Wie lebendig spricht dieses Gnadenbild dem Pilger von der entscheidenden Rolle der Gottesmutter in der Kirche und in der gesamten Gemeinschaft der Christen! Sogar beim Abschiednehmen vom Gnadenbildaltar »Maria Hilf« hören die barmherzigen und gütigen Augen Mariens nicht

auf, den Pilger zu begleiten. Es scheint sogar, daß sie still auf das göttliche Kind auf dem Schoß hinweisen und daß die Lippen schweigend jene Worte aus Kana von Galiläa flüstern: »Tut, was er euch sagt!«

Die Christgläubigen finden bei Maria Hilf in Brezje wieder den Zugang zum »Strom der lebendigen Wasser«, zu den Sakramenten, die vielleicht schon jahrelang vergessen oder vernachlässigt waren. Und sie kehren wieder wie neugeboren heim.

Wieder andere atmen hier bei Maria, Hilfe der Christen, neue Geistesfrische ein und gehen in ihren Alltag mit sichereren Schritten zurück. Sie werden mutiger und geduldiger auf dem manchmal so sehr ermüdenden Weg des Kreuzes, der aber in der Nachfolge des Gekreuzigten durch das Leiden zur Verherrlichung führt.⁵

Maryja Wspomożycielka

Czy każdemu Słoweńcowi przy imieniu »Maryja Wspomożycielka« nie przychodzi natychmiast na myśl centralne słoweńskie miejsce pielgrzymkowe Brezje, to »wielkie duchowe uzdrowisko słoweńskie«? »Maryja Wspomożycielka«: iluż Słoweńców umocniło się tu duchowo przed umiłowanym cudownym obrazem Maryi z Dzieciąciem Jezus na łonie oraz zaczerpnęło nowej mocy i szlachetności, które często były już zdeptane i głęboko pogrzebane! Jak żywo mówi ten cudowny obraz pielgrzymom o decydującej roli Matki Bożej w Kościele i w całej wspólnotie chrześcijan! Nawet przy pożegnaniu z ołtarzem cudownego obrazu »Wspomożenia Maryi« miłosierne i dobrotliwe oczy Maryi nie przestają towarzyszyć pielgrzymowi. Wydaje się nawet, że ciągle wskazują na Boskie Dziecię na łonie i że wargi szepczą milcząco te słowa z Kany Galilejskiej: »Uczyńcie, co wam powiedział!«

Wierzący chrześcijanie znajdują na nowo u Wspomożenia Maryi w Brezje dostęp do »strumienia wody żywej«, do sakramentów, o których już może od lat zapomnieli lub je zaniedbali. I wracają do domu jak nowo narodzeni.

Inni znowu wdychają tu u Maryi, Wspomożycielce chrześcijan, nową świeżość ducha i wracają do codzienności pewniejszym krokiem. Będą odważniejsi i cierpliwsii na często tak bardzo nużącej drodze krzyża, która jednak w naśladowaniu Ukrzyżowanego prowadzi przez cierpienie do chwały.⁶

Мария, помогай

Не приходит ли на ум каждому словенцу-католику при упоминании названия “Мария, помогай” главное место паломничества Словении — Брежье, эта “великая словенская духовная здравница”? “Мария, помогай” в Брежье: сколько словенцев получили здесь, у дорогого благодатного образа Марии с Младенцем Иисусом на руках, духовную поддержку, почерпнули новый запас сил и душевного благородства, источник которых у многих уже был в запустении, хранимый глубоко под спудом. Как живо этот благодатный образ говорит паломнику о решающей роли Богородицы в Церкви и во всей общине христиан! Исполненный милосердия и доброты взгляд Марии сопровождает паломника до самого последнего момента прощания с алтарем благодатного образа “Мария, помогай”. Кажется даже, что Ее глаза указывают на Божественное Дитя на Ее лоне, а уста произносят слова Каны Галилейской: “Что скажет Он вам, то сделайте”.

Подле “Мария, помогай” в Брежье верующим во Христа вновь открывается доступ к “потoku воды живой”, к таинствам, о которых они, быть может, годами не вспоминали или относились к ним с равнодушием. И домой они возвращаются словно рожденные заново.

И снова, уже другие паломники вдыхают здесь, подле Марии, Помощницы христиан, новую свежесть Духа, чтобы уверенным шагом возвратиться к своей повседневной жизни. Они обретают мужество и терпение на изнурительном пути Креста, — в следовании за Распятым через страдание к славе.⁷

Opombe

¹ Anton Strle, Marija Pomočnica kristjanov, v: Leto svetnikov II, MD Celje ²2000, 450-458, tu 450s.

² Angleški prevod Marko Petrovič.

³ A. Štrukelj, Marie auxiliatrice de Brezje. Predavanje na 22. mednarodnem mariološko-marijanskem kongresu v Lurdu, od 3. do 9. septembra 2008, ob 150. obletnici Marijinih prikazovanj v Lurdu. (Francoski prevod Janez Ferkolj).

⁴ A. Štrukelj, Mariologia come il cuore di mariologia, v: A. Štrukelj, Teologia e santità, Milano 2010, 167-178. (Italijanski prevod Regina Schenker).

⁵ A. Štrukelj, Der theologische Beitrag von Prof. Dr. Anton Strle zur Marienverehrung in Slowenien, in: Mater fidei et fidelium. Collected Essays to Honor Theodore Koehler on His 80th Birthday, Marian Library Studies. A New Series, Volume 17-23, University of Dayton, USA, Dayton, Ohio 1991, 380-387. Ponatis: Die Mariologie als Herzstück der Ekklesiologie, v: A. Štrukelj, Kniende Theologie, EOS Verlag St. Ottilien 1999, 85-95 (druga, razširjena izdaja 2004, 127-136).

⁶ A. Štrukelj, Mariologia jako centralna część eklezjologii, v: W służbie Bogurodzicy. 10-lecie Polskiego Towarzystwa Mariologicznego (1999-2009), Częstochowa 2009, 279-287. Ponatis: Mariologia jako centralna część eklezjologii, v: A.Štrukelj, Teologia i świętość, Lublin 2010, 55-164. (Poljski prevod Marek Jagodiński).

⁷ A. Štrukelj, Mariologija kak sierdce ekkleziologiji (Мариология как сердце эkkлезиологии), v: A. Štrukelj, O slave Božjej, Moskva 1999, 83-94. (Ruski prevod Marina Korolj).