

THOMAS RUSTER

## Katoliški nauk o človekovem prvotnem stanju

### Človek med obljubo in pogubo

Talmudska legenda pripoveduje, da je bil Mojzes prenesen iz nebes v učilnico rabija Akiba. »Šel je tja in se usedel na konec osme vrste«, torej za veliko skupino učencev. »Ni pa razumel ničesar, kar so govorili. Začel je izgubljeni živce.« Ko so prišli do določene stvari, so učenci vprašali rabija Akiba, od kod črpa svoj nauk, on pa je odgovoril: »To je življenjsko pravilo, dano Mojzesu na Sinaju.« Takrat se je Mojzesu povrnil srčni mir« (Menahot 29b).

Ko bi bil Mojzes prestavljen na zborovanje katoliških teologov 18. ali 19. stoletja, bi se mu gotovo zgodilo enako, ko bi slišal, kako tam razpravljajo o »njegovi« pripovedi o stvarjenju v Prvi Mojzesovi knjigi in se pri tem sprašujejo, katere lastnosti pripadajo Adamu in Evi v rajskem »prvotnem stanju« človeške narave in kateri milostni Božji darovi presegajo zmožnosti človeške narave. Razlikovanje med naravo in milostjo ter delitev človeka na ti dve strani je pristno katoliško izročilo nauka, ki ni nič manj oddaljeno od svetopisemskega besedila kot dlakocepljenje rabinskega izročila glede nauka. Talmudska legenda pa hoče reči tole: Taka oddaljitev in razvijanje nauka je nekaj zakonitega, nastane ravno zato, ker poznejši rodovi, ki so zbrali veliko učenosti, povezujejo stara besedila z novimi vprašanji. Končno bi se Mojzes lahko pomiril, ko bi nadaljnje razvijanje poskušal razumeti kot dejansko odvijanje

---

*Thomas Ruster, rojen 1955 v Kölnu, je profesor za sistematično teologijo na Inštitutu za katoliško teologijo Tehniške univerze Dortmund. Članek: »Die katholische Lehre vom Urstand. Menschsein zwischen Verheißung und Verhängnis«, v: IKaZ Communio 46 (2017), 342–352 je prevedel Marijan Peklaj.*

smisla »njegovih« besed. Naše vprašanje je, ali bi se mogel pomiriti tudi ob nauku o človekovem stanju pred grehom.

Tridentinski koncil določa, da je Bog Adama – Eva sicer ni omenjena – postavil v raj v »svetosti in pravičnosti« in da je darove svetosti in pravičnosti s prestopkom spet izgubil (DS 1511). To pa pomeni: Človek po padcu v greh ni več takšen, kakršen je bil in bi mogel biti. Ni tak, kakršnega je Bog ustvaril in predvidel! V tem je po mojem mnenju razlog, da se danes ponovno lotevamo nauka o darovih prvotnega stanja. V njem je vizija človeka, kakršen bi mogel biti – kako bi lahko bil boljši, kot v resnici je. To je preroški nauk, čeprav se pojavlja v suhoparnih formulacijah šolske dogmatike. Tu bom poskusil razkriti skrivnost 1 Jn 3,2: »Ljubi, zdaj smo Božji otroci; ni pa še razodeto, kaj bomo.« Teologija o naravi in milosti pravi, da bomo darove pravičnosti in svetosti dobili nazaj, še več, delno<sup>1</sup> smo jih že spet prejeli z odrešenjem po Jezusu Kristusu. Tu nam mora kdo odpreti oči za to, kar smo že prejeli, in kakšni bi po Božji volji morali biti od vsega začetka, kajti samo po sebi tega ni moč razumeti. Odrešenje osvetljuje začetek. To je lahko samo svetloba razodetja, kajti človek, ki živi v grešnem svetu, sam od sebe ne more vedeti ničesar o tem, k čemu je v resnici naravnani. »Padli človek nikakor ne more doseči resničnega in čistega spoznanja svojega prvotnega stanja drugače, kot da se dá poučiti Božjemu razodetju; kajti to je del usode od Boga oddaljenega človeka, da se je odtujil.« To izjavlja Johann Adam Möhler v svojem delu *Symbolik* iz leta 1832.<sup>2</sup> Morda sploh ni naključje, da Möhler tu uporablja pojem odtujitve, ki ga je Marx prvič uporabil šele leta 1844 v svojih ekonomsko-političnih rokopisih. S tem je želel opisati položaj ljudi v kapitalistični družbi. V 19. stoletju so teologi zelo radi razpravljali o nauku o milosti prvotnega stanja, ta nauk je hkrati katoliški odgovor na kapitalistično tehnično in znanstveno kulturo moderne, ki se je uveljavljala. Matthias Joseph Scheeben je v svojem mladostnem delu *Natur und Gnade* (izšlo 1864) odločno nastopil z naukom o človekovi nadnaravni določenosti. Še vedno je v tem delu moč prepoznati zvezo z njegovim časom: »Teoretičnemu in praktičnemu naturalizmu in racionalizmu« se je treba »postaviti

po robu«; krščanstva »v njegovi vzvišenosti in njegovi resnični notranji vsebini ni mogoče prav razumeti, če ne prodremo v to, kako se dejansko in specifično razlikuje od vsega zgolj naravnega in razumskega, se pravi, od vsega na področju narave in razuma.«<sup>3</sup> Ta naloga ni danes nič manj nujna. Kako daleč sežejo takrat dani odgovori? Poskušal bom pokazati, da ima nauk o milostnih darovih prvotnega stanja v sebi tudi in prav danes veliko obljubo. Obtežen pa je z usodno hipoteko, s pojmovanjem človeka, ki je, kakor mislim, tako oddaljeno od Svetega pisma, da jo lahko označim kot pošastno. Toda morda nam bo vendarle uspelo pomiriti Mojzesa, če bomo nauk predstavili nazaj v kontekst, iz katerega prihaja: v vrt.

### 1. »Veličastnosti Božje milosti«

Naslov, ki je vzet iz Scheebna, se lepo prilega temu poglavju. Kajti ko o človeku v prvotnem stanju rečemo, da je bil postavljen v pravičnost in svetost, s tem povemo nekaj veličastnega: da je bil lahko pravičen do Boga, do sebe in do soustvarjenih bitij. Ko so teologi govorili o prvotni pravičnosti (*iustitia originalis*), to ni bilo abstraktno načelo, temveč dar pravilnega ravnanja (*donum rectitudinis*), ki se konkretno izraža v tem, da je človek pravičen do drugih. »Bog je človeka ustvaril iskrenega ...« [Vulgata: *quod fecerit Deus hominem rectum*]. Ta stavek iz Pridigarja (Prd 7,29b) so vzeli kot svetopisemski dokaz. Ker je iskren, more tudi pravilno ravnati; ker je pravičen, more biti pravičen tudi do drugih.<sup>4</sup> Takšen človek živi tako, da drugim bitjem, najsi bodo ljudje ali živali, ne škoduje, ampak jim, nasprotno, izkazuje pravičnost glede na njihovo posebnost in njihove potrebe. Zato se dar pravega ravnanja imenuje tudi *donum integritatis*, dar integritete. Človek in Bog, človek in soustvarjena bitja, celo človekovi notranji vzgibi so med seboj povezani, tvorijo skladno celoto, niso v sovraštvu med seboj. In ta prvotna pravičnost, naj to ponovno poudarim, po mnenju teologije ni od življenja oddaljena utvara, v resnici je stanje, v katerem je Bog človeka ustvaril in ga z odrešenjem človek ponovno pridobi.

V skladu z logiko tovrstne pravičnosti je izročilo dar pravilnega ravnanja razdelilo v štiri milostne darove: darovi rajske vednosti (*donum scientiae*), obvladovanja narave z lahkoto (*donum perfecti dominii*), telesne neumrljivosti (*donum immortalitatis*) in prostosti od trpljenja (*donum impassibilitatis*). Če hočemo biti pravični do sebe, do Boga in do soustvarjenih bitij, se samo po sebi razume, da moramo o njih nekaj vedeti, da jih ne bi ponižali v predmete svojega lastnega pogleda na svet. Iz tega izhaja neke vrste gospodovanje nad naravo, ki je vsekakor nekaj drugega kot nasilno polaščanje. Brezpogojno se moramo izogniti temu, da bi soustvarjena bitja in tudi Boga uporabljali kot sredstvo za zavarovanje lastnega obstoja. Le tako se izognemo vsem vrstam trpljenja, ki prihajajo iz nesorazmernega polaščanja drugih kot tudi poniževanja sebe v zgolj stroj za preživetje. Glede daru vednosti so teologi prišli do nekaterih zanimivih opažanj v besedilu pripovedi o stvarjenju. Ko je Bog človeka postavil v vrt, da bi ga obdeloval in varoval, mu je s tem že podelil vednost, ki je za to potrebna. Adam je posedoval posebno »vlito vednost« o živalih, saj jim je znal dati imena. Spoznal je, da nobena od živali ne spada v njegovo vrsto, torej je poznal razliko med človekom in živaljo. Ko je bila ustvarjena ženska, se je človek razveselil, kar brez dvoma omogoča sklepanje, kako globoko je dojemal svet. Mož zapusti očeta in mater, da bi se pridružil svoji ženi. Torej je, kot se izrazi J. B. Heinrich, posedoval »spoznanje o zakonski zvezi in razvoju celotnega človeštva in s tem povezanimi nadnaravnimi skrivnostmi«. Adam je od Boga poznal zapoved, da sme jesti od vseh dreves v vrtu, le z drevesa spoznanja ne; vedel je torej o bogastvu Božjih darov in o tem, da Bog postavlja človeku njemu koristne meje. V tem smislu so imeli teologi še veliko povedati o Adamovem naravnem in nadnaravnem védenju, o njegovem spoznanju Boga, angelov in ozvezdij itd. Nenavadno je, da v seznam stvari, ki jih je Adam vedel, niso šteli znanja o vegetarijanstvu, ki ga izraža vrstica 1 Mz 1,30.

Te nastavke izročila bi želel poglobiti le na enem mestu, in sicer glede Adamovega poimenovanja živali (1 Mz 2,19sl.). Zagotovo ne smemo, kakor je hotel večji del starejših eksegetskih kome-

tarjev, tega razlagati kot podvrženost živali ljudem. Prej je tako, kakor prikazuje Joseph Bernhart, ko se pridružuje judovskemu razlagalcu Bennu Jacobu: »Bog hoče videti, kaj bo človek rekel k temu [namreč, da so v vrtu tudi živali], kaj bo vzklikal, ko jih bo zagledal.« Naše poimenovanje pa »določajo stvari same«, tukaj torej živali. Ko Adam spozna, da živali niso njegove vrste, da nobena ni človeku primerna pomoč, spozna, da so poleg njegovega tudi drugi pristopi k svetu. S tem pride, pravi Bernhart, »do preboja v to, kar je enostransko človeškega v našem pojmovanju sveta«. <sup>5</sup> V tem se skriva relativizacija lastnega pristopa do sveta, vednost o drugih pogledih na svet, ravno ta vrsta vednosti je rajska. Zapoved, da ni dovoljeno jesti z drevesa spoznanja, je s tem osvetljena. Kako daleč od tega smo danes v našem ravnanju z živalmi, ni potrebno opisovati.

Iz daru vednosti neposredno sledi dar popolnega gospodovanja. Da to ne pomeni nasilnega podrejanja, se razume samo po sebi. Človekovo gospodovanje nad naravo se je zgodilo v raju »brez truda in težave. Bil je prepričan, da so živali bitja nižje stopnje«, pravi F. Diekamp. Miru med živaljo in človekom je ustrezal mir med živalmi. Ali naj bi se v raju zveri odpovedale žretju mesa? O tem vprašanju se je med teologi veliko govorilo. Tomaž Akvinski je odgovoril nikalno, proti njegovemu stališču pa je bilo veliko argumentov. <sup>6</sup> Svetopisemsko je vsekakor gotovo, da je človek šele po grehu in po Božjem dovoljenju, da sme uživati meso, postal »strah in groza« za živali (1 Mz 9,2; Sir 17,4). Na splošno teologi obračajo shemo ustrezne kazni (*poena reciproca*), ki jo je uvedel Avguštin, na razmerje med Bogom, človekom in z njim ustvarjenimi bitji. Če so ljudje v skladu z Bogom, potem so tudi z živalmi; če pa se ljudje Bogu uprejo, potem se tudi druga ustvarjena bitja postavijo proti ljudem. V zvezi z obravnavo daru popolnega gospodovanja naletimo na najgloblje izjave glede ekoloških vprašanj. Noben razlagalec ne pozabi opozoriti na Rim 8, zdihovanje stvarstva in hrepenenje po razodetju svobode in slave Božjih otrok. Iz odrešenja sveti luč na stvarjenje. Potem je bila zaradi greha izgubljena lahka in pravilna rajska vednost, ki ni bila podvržena nobenemu dvomu in nobeni

zmoti. Treba je pritrrditi, kot pravi J. B. Heinrich, da »njun [prvih staršev] greh ni izšel iz zmote, ampak je njuna zmota izšla iz greha in je že bila posledica ter pravična kazen za greh«.

Pri razlaganju daru neumrljivosti in netrpjenja, so teologi mislili, da morajo ostati zvesti dobesebnemu razumevanju. Prvi starši naj bi bili po Božji milosti osvobojeni naravne človekove usode, da bi morali umreti, prav tako naj bi bili prosti vsega trpljenja, kar je posledica minljivosti in slabotnosti telesa. Taka izjava, ki je v nekem smislu biološka, kajpada ostaja pod dano teološko ravni-jo, vendar mora biti *donum immortalitatis* prepoznaven kot izraz prvotne pravičnosti. Kaj neumrljivost prispeva k pravičnosti? M. J. Scheeben pravi prednosti neumrljivosti »osvoboditev od nujnosti smrti«. Tu ni mišljeno neomejeno nadaljevanje življenja, temveč svoboda od prisile in nujnosti. J. B. Heinrich pravi: »Zaradi neumrljivosti ju končno nista mogla prizadeti strah in bolečina smrti in ločitve.« Pred človekom stoji življenje, ki se ne uresničuje kot »biti za smrt« (Heidegger) in ni podvrženo zakonu samoohranitve. Teologi navajajo Mdr 1,13sl.: »Bog ni naredil smrti. On se ne veseli propada živega. Vse je namreč ustvaril za bivanje ...« To pomeni, da neumrljivosti ni treba razumeti kot dejstvo, ampak kot naravnost k življenju. To osvobojenost od »eksistenciala skrbi« (tako spet Heidegger) je najbolj posrečeno izrazil Jezus v svoji spodbudi za življenje brez skrbi (Mt 6). Živeti v danem trenutku kakor ptice neba in ne skrbeti, kako bo jutri, to je v prid pravičnosti Božjega kraljestva. Teologi opozarjajo, da dar neumrljivosti za človeka ni nekaj nenaravnega, čeprav je nadnaraven, ampak da ustreza njegovi naravi. Kajti človek hoče živeti – morda ne večno, a vendar v neobremenjeni sedanjosti. Iz osvoboditve od prisile boja za preživetje, tega domnevnega temeljnega načela evolucije, potem brez prisile raste pravo gospodovanje nad soustvarjenimi bitji. Ni jih treba uporabljati in zlorabljati kot sredstva za lastno preživetje. Ko Jezus pravi v govoru na gori: »Vaš nebeški Oče ve, da vse to potrebujete«, to govori iz rajske perspektive novega Adama. Bog je bil v sredo vrta vsadil drevo življenja, tam se ni bilo treba bati smrti.

Skladno s tem tudi ne bi bilo prav, če bi dar prostosti od trpljenja razlagali preprosto kot obvarovanost pred »predhodniki smrti, kot so bolezn, upadanje moči in starostno hiranje«. J. B. Heinrich (1816–1891), ki je sicer ta stavek zapisal malo pred svojo smrtjo, je to na drugem mestu ubesedil natančneje: Rajski človek je bil »popolnoma prost muke, ki jo čuti s krivdo obtežena vest, sramu in bolečine kesanja, nemirov in boja neurejenih strasti ter nezadovoljenih želja.« Katere muke ne prihajajo iz nezadovoljenih želja! Ali ni tako, da človek stalno trpi zato, ker nima tega, česar ne more dobiti, namesto da bi se veselil tega, kar ima? Iz tega je mogoče razumeti kazen, ki je bila prisojena Evi: »Po možu boš hrepenela, on pa bo gospodoval nad teboj« (1 Mz 3,17). Iz poželenja nastajajo razmerja odvisnosti in gospodovanja. Človeka v edenskem vrtu naj bi bila tega prosta, kakor tudi človek, ki bi bil po besedah govora na gori brez skrbi. Prostost od trpljenja sledi iz pravega spoznanja in osvoboditve od strahu pred smrtjo, kakor trpljenje izhaja iz greha.

Do sedaj smo govorili samo o darovih prvotnega stanja kot konkretizacijah prvotne pravičnosti, nič pa še o prvotni človekovi svetosti. Potrebno je razlikovati med obema. Prva meri na izpopolnitev človeške narave, druga pa na človekovo poklicanost k skupnosti z Bogom. Je strogo nadnaravna, kajti človeku kot stvari ni dano, da bi živel v skupnosti s svojim Stvarnikom. S posvečujočo milostjo pa postanemo Božji otroci, mu popolnoma pripadamo, smo tako rekoč njegova družina. Zlasti Scheeben je navdušeno povedal, kako deluje posvečujoča milost: »Zdaj v celoti razumemo, kako smo Božji otroci, kako smo v pravem pomenu od njega spočeti in rojeni, tako, da nam podeljuje svojo naravo in nas dela podobne svoji naravi. Kakor je on svetloba in oče luči, tako smo tudi mi luč, kot luč od luči. [...] Kakor je on svet, tako so sveti tudi tisti, ki so iz njega rojeni. [...] Da, kakor je on Bog, tako tudi mi postanemo bogovi in nosimo božansko ime. [...] [N]e le, da smo osvobojeni suženjske podvrženosti Božjemu gospostvu, kot Božji otroci smo celo deležni njegovega gospostva nad vsemi stvarmi in posedujemo ter uživamo iste dobrine in radosti, ki jih poseduje in uživa on kot

kralj vseh bitij.«<sup>7</sup> To je povedano s pogledom na odrešenje, doseženo po Kristusu, a prav tako velja za prvotno stanje svetosti. Scheeben se ne ustraši tega, da visokostne povedke o edinorojenem Božjem Sinu (»luč od luči«) prenaša na človeka v stanju svetosti. Krščanski pojem svetosti ima končno kristološko vsebino. Od Kristusa kot novega Adama, ki je pravzaprav rajski človek v skladnosti z Bogom, kristjani dobivajo delež pri Božji svetosti – on je »veliko sinov [in hčera] pripeljal v slavo« (Heb 2,10). Na še ne čisto razjasnjeno vprašanje pri razpravljanju o milostih prvotnega stanja, kako je bilo z netrpljivostjo/neumrljivostjo, od tod prihaja nova svetloba, saj navedena vrstica iz Pisma Hebrejcem nadaljuje: »Zato se je spodobilo, da je tistega, ki je začetnik njihovega odrešenja, izpopolnil s trpljenjem.« S tem opozorilom o primernosti se moramo na tem mestu zadovoljiti.

## *2. Ne darovi, ampak poklicanosti*

Način, kako razlagam ta stari nauk, je najbrž že razločno nakazal, kako je mogoče hermenevitično obravnavati tradicionalne izjave. Ni treba, da bi se čutili vezane na statičen način mišljenja, ki je usmerjen k ontološkim stvarnim izjavam, značilnim za novo sholastiko. Takrat je lahko nastal celo vtis, da je Bog ljudem izročil določene milostne (darilne) pakete, ki pa jih je po padcu v greh vzel nazaj. Toda ni treba, da bi tako gledali na zadevo. Če rekonstruiramo nauk o prvotnem stanju človeka v okviru antropologije oz. teologije poklicanosti, potem začne ta nauk govoriti tudi danes. Da ima človek lahko to vednost, da je povezan z bitji, ki so bila ustvarjena z njim, je brezskrben in prost trpljenja, je treba razumeti kot poklicanost, ki jo je možno sprejeti v veri v Boga. Bog deluje s tem, da izbira in kliče in tako posega v svet, o tem govori celotno Sveto pismo. Poklicanosti imajo v sebi to, da šele zbudijo zmožnosti, ki jih predpostavljajo.<sup>8</sup> Če ni poklicanosti, ostanejo zmožnosti neodkrite in brez učinka. Ni torej tako, da bi nauk o prvotnem stanju preprosto narisal neko, pač krščansko



podobo človeka, temveč te »milosti« šele postanejo učinkovite, če jih zaznamo in sprejmemo kot poklicanost. To je njihova resnica. Nasproti temu pa je greh zavračanje poklicanosti, zaostajanje za možnostmi, ki se nam s tem odpirajo. Koliko je vendar ljudi, ki so danes grešniki v tem pomenu! Koliko boljši bi bil svet, ko bi se več ljudi odzvalo Božjemu povabilu, da živijo iz možnosti, ki so v njih! V Jezusu Kristusu imamo človeka, ki živi popolnoma v moči Božjega poklica in je dejansko uresničil vse milosti prvotnega stanja; s tem jih potrjuje kot poklicanosti in jih priporoča vsem ljudem. Gre torej za resnice vere, ne v smislu posebnega védenja, ki bi izhajalo iz razodetja, kot so mislili stari, temveč v smislu sodelovanja med Bogom in človekom, pri katerem moremo imeti delež po Jezusu Kristusu.

### 3. Pošastna antropologija

Ne smemo pa zamolčati, da je nauk o prvotnem stanju človeka obremenjen s hudo hipoteko, ki jo moramo razjasniti, če hočemo danes ta nauk aktualizirati. Sistematski okvir nauka je namreč nasprotje med telesom in duhom v človeku. Milosti, ki jih daje Bog, vedno merijo na to, da bi odpravile prizadetost, ki jo telo povzroča duhu. To nasprotovanje telesa duhu je posebno skrajno izraženo pri Scheebnu.<sup>9</sup> Po njegovem mnenju je človek sestavljen iz duha in živalskosti. Po živalski plati je »podvržen zakonom obstanka in razvoja«, k čemur spada tudi »nujnost pojemanja in prenehanja njegovega življenja«. Ta slabost mesa (*infirmitas carnis*) je v nasprotju, ki ga ni mogoče ukiniti, z »netrpljivostjo/neumrljivostjo in nepokvarljivostjo duha«. Scheeben posebno toži nad tem, da je človek podvržen čutnim »čustvenim vzgibom in vzburljivosti« ter da poželjivosti ne more obvladati z duhom. Hkrati je živalskost v meni nekaj živega, česar ne morem urejati z razumom. In tako na žalost prihaja do »nepravilnih in neurejenih poželenj«, seveda najmočneje na področju »ploditvenega in spolnega nagona, ki nastopa močneje kot vsi drugi in ne samo, da ga ni mogoče brzdati

z razumom, ampak se upira tudi svobodni volji duše«. Drugače kakor pri živali, za katero je ta čutna čustvenost *secundum naturam* (v skladu z naravo), je ta pri človeku *contra naturam*, namreč proti njegovi duhovni naravi, ki jo živalska čutnost vedno znova ponižuje. Kako je mogel Bog ustvariti tako pošast, ki je sama s seboj v temeljni stvari v protislovju? Ali ni kriv, da je človek stalno nesrečen, kar je doživljal tudi véliki teolog, kakor to odmeva v teh vrsticah? Po Scheebnu Bog ni odgovoren, kajti da bi ustvaril živo bitje, je moral uporabiti snov življenja v obliki, v kateri je to že obstajalo; je kakor umetnik, ki ustvarja umetnino iz železa in se mu ne sme očitati, da to potem načenja rja. Neprimernost in zgrešenost te podobe kaže, da je teolog s to antropologijo zablodil v slepo ulico. Na tem mestu ne mislim razpravljati o tem, kako je to sprožilo usodno razlikovanje med človekom in živaljo; v njem je zajeto celotno izročilo krščanskega pozabljanja živali. Nič manj huda pa je zamračitev podobe Boga – Boga, ki človeka obsoja, da je trajno nesrečen, in za to niti ni odgovoren. Pri tem nič ne pomaga, da Scheeben na koncu zagotavlja: »Naravna nepopolnost daje Stvarniku priložnost, da se v njej na prav poseben način proslavi.« Kakšni bi bili starši, ki bi otroka umetno naredili bolnega, da bi potem ganljivo skrbeli zanj? Ta sistematični okvir razvrednoti celotni nauk o prvotnem stanju človeka, najsi je še tako lep. Milostni darovi v raju niso nič drugega kot naknadno in zgolj začasno popraviljanje ponesrečenega izdelka. Dejansko se tudi odrešena narava v novosholastični strokovni govorici imenuje *natura reparata* (popravljen narava); to govori samo zase.

#### 4. Prvotno stanje in vrt

Kateri možni vplivi so pripeljali do te katastrofalne podobe o človeku? Ostanke platonizma, ki jih je posredoval in z manihejskimi vplivi pomešal Avguštin? Napačno razumljena askeza? Meščanska ideologija čistosti in samodiscipliniranja novega veka? Ali življenjska izkušnja vsekakor celibatersko živečih avtorjev? Mojzesa bi to

prav gotovo spravilo iz ravnotežja, saj svojega besedila ne bi več prepoznal. Tam se bere, da je Bog zasadil vrt in vanj postavil človeka. Čeprav so novosholastični avtorji znali veliko povedati o človeku v prvotnem stanju, okoliščini pa, da imajo vsi ti milostni darovi svoje mesto v vrtu, niso posvetili nobene pozornosti. Sam pa pri tem domnevam, da se dajo čisto neposredno razložiti vse lastnosti milostnih darov iz izkustva vrta. Kdor z ljubeznijo neguje svoj vrt, ima te darove ali vsaj ve, kaj pomenijo. Prvi stavek nauka o vrtu se glasi: »Vrt je čutnost.«<sup>10</sup> To že nasprotuje pokvarjeni antropologiji naših teologov. *Donum scientiae* (dar vednosti) se vzpostavlja v zvezi z rastlinami; brez pozornega, ne ocenjujočega, opazovanja rastlin ne more v vrtu nič uspeti.<sup>11</sup> »Tisto, kar je v našem pojmovanju sveta enostransko človeškega« (J. Bernhart), je v vrtu že ves čas razkrito, sicer tam ne bi nič cvetelo. Iz tega že sledi dar popolnega gospodovanja. Vrt ni divja narava, je človekova stvaritev, v kateri on »v soglasju z naravo, a tudi v nasprotju z naravo« (G. Pape) uveljavlja svojo zamisel. To je gospodovanje, a ne nasilno obvladovanje. V vrtu smo »obkroženi s silami, ki so močnejše od nas in nikakor ne izvršujejo vedno tega, kar hočemo mi. V najboljšem primeru mi uspešno sodelujemo, zmagovalci pa pravzaprav nismo nikoli« (G. Pape). Dar neumrljivosti je tako rekoč osnovna oprema vrtnarice in vrtnarja. Vedno je treba kaj narediti. Vedno je mogoče začeti znova. Tako izgine strah pred minevanjem. Obenem je vrt zavarovan prostor, varno območje med hišo in svetom, kraj, kjer se je mogoče predati brezskrbnosti. Prostost od trpljenja v vrtu ni dana vedno, toda trpljenje ne vodi v nesrečo. Potrebno je potrpljenje, potrpljenje in še enkrat potrpljenje. Često je vse narejeno s tem, da ne delaš nič. Vrt nas uči sproščenosti (J. Eckart), osvobaja nas »nemira in bojev neurejenih strasti in nezadovoljenih želja« (J. B. Heinrich). To so seveda samo namigi, a dovolj močni, da pomirijo Mojzesa. Na koncu bi se dalo takole ubesediti poklicanost, ki izhaja iz edenskega vrta: Zmožen si, da s svojim svetom ravnaš kakor z vrtom. Ali isto, povedano z besedami našega novosholastika: »Ker pa Božja beseda pravi, naj človek gospoduje nad vsemi živimi bitji in naj se človeški rod množi in napolni vso zemljo ter si jo podvrže,

očitno tudi naloga obdelovanja in varovanja ni omejena samo na prve starše in njihov prvotni kraj bivanja, marveč se nanaša na celotno človeštvo in vso zemljo. Ta bi se, če ne bi prišlo do padca v greh, vedno bolj spreminjala v raj. Kako bi se to moglo zgoditi, nam v podrobnostih ni razodeto, gotovo pa smemo na splošno z vso zanesljivostjo reči, da bi se to zgodilo z nadnaravno Božjo močjo po človekovem delovanju. Prvotna zasaditev rajskega vrta je bila izključno Božje delo, vzdrževanje in širjenje raja pa je Bog hotel izvršiti po človeku.«<sup>12</sup>

### Opombe

\* Članek je posvečen Lizi-Mariji in Štefanu Kaiserju ob njuni poroki 10. junija 2017.

<sup>1</sup> Uči se, da nam je Kristus spet prinesel svetost, pravičnost pa je prihranjena za dovršitev.

<sup>2</sup> J. A. Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, izd. J. M. Raich, Malsfeld 2011/12, 22.

<sup>3</sup> M. J. Scheeben, *Natur und Gnade*, izd. M. Grabmann, München 1922, 29 in 45sl.

<sup>4</sup> Prim. k temu O.H. Pesch, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung* Bd. 1, Ostfildern 2008, 60. Predstavitev, ki sledi, se opira na J. B. Heinrich, *Dogmatische Theologie* Bd. 6, Mainz 1887, 488–619; M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik. Schöpfungslehre und Sündenlehre* (Ges. Schriften Bd. V), Freiburg-Basel-Wien 1961, 479–494, F. Diekamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, Münster 1921, 111–120. Navedki iz teh besedil so označeni v besedilu samo z omembo avtorjevega imena.

<sup>5</sup> J. Bernhart, *Die unbeweinte Kreatur. Reflexionen über das Tier*, Weissenhorn 1987, 25 in 23. Prim. k temu etični nastavek glede živali pri J. E. Hafner, *Über Leben. Philosophische Untersuchungen zur ökologischen Ethik und zum Begriff des Lebewesens*, Würzburg 1996, 356–366.

<sup>6</sup> Tomaž Akvinski, *S. Th.* I, 96, 1, ad 2.

<sup>7</sup> Scheeben, *Natur und Gnade* (glej op. 3), 180sl.

<sup>8</sup> To dobro osvetljuje J.-P. Russeil, *Schritte der örtlichen Gemeinden im Glauben*, v: R. Feiter/H. Müller (Hg.), *Was wird jetzt aus uns, Herr Bischof? Ermutigende Erfahrungen der Gemeindebildung in Poitiers*, Ostfildern 2009, 69–101.

<sup>9</sup> K sledečemu Scheeben, *Dogmatik* (glej op. 4), 238–261.

<sup>10</sup> G. Pape, *Meine Philosophie lebendiger Gärten*, München 2010, 8. Nadaljnji navedki iz te knjige s strani 8–36 in 218–243.

<sup>11</sup> Prim. J. Eckert, *Der Garten lehrt uns – Achtsamkeit*, v: J. Schmiedl (izd.), *Dann legte Gott einen Garten an. Theologische Anmerkungen zu einem Ursymbol der Menschheit*, Vallendar 2011, 110–127. V branje priporočam še druge prispevke v tej knjigi.

<sup>12</sup> Heinrich, *Dogmatische Theologie* (glej op. 4), 598.