

PAPEŽ BENEDIKT XVI.

Katoliško duhovništvo

Spričo več let trajajoče krize duhovništva se mi je zdelo potrebno pokazati na prave korenine problema. Začel sem pisati prispevek o tem, a sem namero opustil zaradi starostnih težav. Izmenjava misli s kardinalom Sarahom pa me je ohrabrila, da sem se spet lotil dela z začetim prispevkom in ga dokončal.

En razlog za težave, v katerih je duhovništvo danes, je tudi metodološka pomanjkljivost v ravnanju s Svetim pismom kot Božjo besedo. Opustitev kristološke razlage Stare zaveze je številne eksegete privedla k nezadostni teologiji bogočastja. Niso razumeli, da Jezus ni odpravil Bogu dolgovanega bogočastja in čiščenja, ampak ju je sprejel in dopolnil v žrtvi svoje lastne podaritve. Nekateri so šli celo tako daleč, da so povsem zanikali pristno bogočastno duhovništvo v Novi zavezi.

V prvem delu svojega prispevka opisujem, kako sta starozavezna kulturna teologija in preroška kulturna kritika prispeli na svoj cilj na Jezusovem križu in kako je hkrati utemeljeno novo bogočastje.

V drugem delu z razlago treh svetopisemskih besedil prikažem, kaj iz njih sledi za bogočastje in teologijo duhovništva. Kulturno opravilo postane očitno kot celostna podaritev življenja v ljubezni. Duhovništvo Jezusa Kristusa nas duhovnike postavi v življenje, v katerem pripadamo samo še Kristusu in v katerem se odpovemo vsemu, kar pripada samo nam. To je temelj in notranji smisel celibata, molitve, premišljevanja Božje besede in novega načina življenja.

Papst Benedikt XVI., »Katholisches Priestertum«. Zaslužni papež Benedikt XVI. mi je velikodušno dovolil objavo svojega članka o katoliškem duhovništvu v naši »materinščini« v slovenski reviji »Communio« in dodal naročilo: »Imprimatur« (31. Januar 2020). S hvaležnostjo prevedel Anton Štrukelj.

Zahvaljujem se kardinalu Sarahu, da me je spodbudil k ponovnemu premišljevanju besedil iz Svetega pisma, ki so me vodila v mojem duhovniškem življenju od začetka.

Izoblikovanje novozaveznega duhovništva v kristološko-pnevmatološki eksegezi

Gibanje, ki se je oblikovalo okoli Jezusa, je bilo – vsaj pred veliko nočjo – laiško gibanje. Podobno je gibanju farizejev, zaradi česar se prvi spopadi bistveno nanašajo na farizejsko gibanje. Šele ob Jezusovi zadnji veliki noči v Jeruzalemu je duhovniška tempeljska aristokracija – saduceji – postala pozorna na Jezusa in njegovo gibanje, kar je povzročilo proces in Jezusovo usmrnitev. Ustrezno tudi službe v občestvu, ki se je oblikovalo okoli Jezusa, niso mogle pripadati področju starozaveznega duhovništva: duhovništvo je bilo dedno. Kdor ni izhajal iz duhovniške družine, ni mogel postati duhovnik.

Na kratko se ozrimo na bistveno službeno zgradbo zgodnje Jezusove skupnosti.

1. Apostol

V grškem svetu je beseda apostol terminus technicus (strokovni izraz) državne govorice.¹ V predkrščanskem judovstvu sprejmejo to besedo, ki povezuje profano poslanstvo in odgovornost pred Bogom ter religiozni pomen. Beseda označuje tudi od Boga pooblaščenega poslanca.

2. Episkopos

V profani grščini označuje službene položaje s tehničnimi in finančnimi funkcijami, a ima tudi versko vsebino, kolikor so večinoma bogovi označeni kot *episkopos*, se pravi zavetniki. »Septuaginta uporablja pojem *episkopos* na enak dvojen način, kakor je uporabljen v poganski grščini: označuje Boga in v splošnem, profanem pomenu ‚nadzornika‘ nad vsakovrstnimi področji.«²

3. Presbyteros

Medtem ko v krščanstvu iz poganstva prevladuje beseda episkopos kot oznaka za nositelje služb, je za judovsko območje značilna beseda presbyteros. Judovsko izročilo starešin kot nekakšnega upravnega organa se je očitno v Jeruzalemu hitro razvilo v prvi krščanski službeni lik. V Cerkvi iz Judov in poganov se je razvil trojni službeni lik episkopov, prezbiterjev in diakonov, ki je ob koncu prvega stoletja razločno izpričan pri Ignaciju Antiohijskem: jezikovno in vsebinsko do danes veljavno izraža službeno zgradbo Cerkve Jezusa Kristusa.

Iz povedanega je postalo jasno, da laiška narava zgodnjega Jezusovega gibanja in nekultno-duhovniško pojmovana narava zgodnjih služb nikakor ne slonita nujno na protikultni in protijudovski odločitvi, ampak sledita posebnemu položaju starozaveznega duhovništva, po katerem je duhovništvo vezano na Aron-Levijevu družino. Pri obeh drugih »laiških gibanjih« Jezusovega časa različno dojemajo odnos do duhovništva: zdi se, da so farizeji v bistvu živeli v pozitivnem soglasju s tempeljsko hierarhijo – ne glede na spor o vstajenju telesa. Pri kumranskem gibanju esenov je položaj težavnejši.

Vsaj v enem delu kumranskega gibanja je bilo nasprotje do Herodovega templja in njegovega duhovništva ostro, a ne zato, da bi zanikalo duhovništvo, ampak da bi ga spet vzpostavilo v njegovi čisti in pravi podobi. Tudi v Jezusovem gibanju ne gre za »desakralizacijo«, ne gre za to, da bi duhovništvo in hierarhijo odtrgali od postave ter ju zavračali. Pač pa je sprejeta kulturna kritika prerokov ter privedena do nepričakovane enotnosti z izročilom duhovništva in kulta, kar moramo poskušati razumeti. V svoji knjigi »Duh liturgije«³ sem predstavil kulturnokritično stališče prerokov, ki ga prevzame Štefan in ga sveti Pavel povezuje z novim kulturnim izročilom Jezusove zadnje večerje. Jezus sam je preroško kulturno kritiko sprejel in potrdil zlasti v povezavi s preprirom o pravilni razlagi sobote (prim. Mt 12,7).

Poglejmo najprej Jezusov odnos do templja, kolikor izraža posebno navzočnost Boga sredi svojega izvoljenega ljudstva in je kraj bogočastja, ki ga je uredil Mojzes. Zgodba o dvanajstletnem

Jezusu pokaže, da je bila njegova družina pobožna in da se je Jezus samoumevno udeleževal pobožnosti svoje družine. Beseda Materi »Biti moram v tem, kar je mojega očeta« (Lk 2,49) izraža prepričanje, da je tempelj na poseben način kraj, kjer prebiva Bog, in torej za Sina pravo prebivališče. Tudi v kratkem obdobju svojega javnega nastopanja se je Jezus udeleževal Izraelovih romanj v tempelj. Po njegovem vstajenju se je njegova skupnost očitno redno zbirala v templju za pouk in molitev.

Vendar je Jezus z očiščenjem templja postavil bistveno nov poudarek v odnosu do templja (Mr 11,15ss; Jn 2,13–22). Ne zado-
stuje razlaga, da je samo zavračal zlorabe in torej s tem dejanjem potrdil tempelj. Pri Janezu se pojavi razlaga za to dejanje, ki pomeni vnaprejšnje znamenje za uničenje kamnite zgradbe; na njegovo mesto bo stopilo Jezusovo telo kot novi tempelj. Ta Jezusova beseda razlage se pojavi v sinoptičnem poročilu o procesu v ustih krivih prič (Mr 14,58). Priče navajajo izkrivljeno besedilo, ki ga ni mogoče upoštevati za izid procesa. Toda dejstvo je, da je Jezus izrekel takšno besedo; a njene dobesednosti seveda ni bilo mogoče dovolj natančno ugotoviti za proces. Prva Cerkev je zato po pravici sprejela Janezovo obliko kot zares Jezusovo besedo. To pomeni, da Jezus vidi porušenje templja kot posledico napačnega ravnanja vladajoče duhovniške hierarhije. Bog pa uporabi napačno ravnanje ljudi kakor v vseh ključnih trenutkih odrešitvene zgodovine za način svoje večje ljubezni. Zato Jezus očitno pojmuje uničenje sedanjega templja naposled kot korak Božjega ozdravljenja in ga razlaga kot dokončno novo oblikovanje bogočastja. V tem smislu je očiščenje templja napoved nove oblike češčenja Boga ter se tiče bistva bogočastja in duhovništva sploh.

Odločilno za razumevanje tega, kar je Jezus z bogočastjem hotel oziroma česar ni hotel, je samoumevno zadnja večerja z darom telesa in krvi Jezusa Kristusa. Tukaj ni mogoče vstopiti v nastalo razpravo o pravilni razlagi tega dogodka in Jezusovih besed. Pomembno je, da Jezus po eni strani sprejme sinajsko izročilo in sebe predstavi kot novega Mojzesa. Po drugi strani pa sprejme zlasti pri Jeremiju izrečeno upanje nove zaveze in s tem napove preseganje sinajske-

ga izročila, sredi katerega je on samo kot darovalec in darovani. Pomembno je preudariti, da isti Jezus, ki je med učenci, sam sebe izroča v svojem telesu in krvi ter s tem vnaprej uresniči križ in vstajenje. Brez vstajenja bi bilo vse nesmiselno. Jezusovo križanje v sebi ni bogočastno dejanje in rimski vojaki, ki ga izvršujejo, niso duhovniki. Vojaki izvršujejo usmrtitev in niti malo ne mislijo, da opravljajo kultno dejanje. Jezus je v dvorani zadnje večerje sebe za vse čase podaril kot hrano. To pomeni predujem njegove smrti in njegovega vstajenja ter spremeni dejanje človeške okrutnosti v dejanje podaritve in ljubezni. Tako Jezus sam dopolni bistveno prenavo bogočastja, ki ostaja odločilno za vse čase: Jezus spremeni greh ljudi v dejanje odpuščanja in ljubezni. V to dejanje morejo prihodnji učenci vstopiti s svojo udeležbo pri Jezusovi postavitvi. Tako se tudi pojasni, kar je Avguštín imenoval prehod od zadnje večerje v jutranjo daritev v Cerkvi. Zadnja večerja je podaritev Boga nam v odpuščajoči ljubezni Jezusa Kristusa in omogoča človeštvu, da sprejme dejanje Božje ljubezni in jo vrača Bogu.

V vsem tem ni nič neposredno rečeno o duhovništvu. Toda jasno je, da je s tem presežena stara Aronova ureditev in je Jezus sam tu kot veliki duhovnik. Pomembno je tudi, da se spajata preroška kritika kulta in kultno izročilo, izhajajoče od Mojzesa: ljubezen je daritev. V svoji knjigi »Jezus iz Nazareta«⁴ sem prikazal, kako je nova utemeljitev bogočastja in s tem duhovništva že popolnoma izpeljana pri Pavlu. To je bistvena enota, posredovana po Jezusovi smrti in vstajenju. Ta enota je bila očitno sporna med pavlinskim oznanjevanjem in njegovimi nasprotniki.

Porušenje tempeljskih zidov, ki so ga zakrivili ljudje, je Bog pozitivno sprejel. Ni več zidov, ampak vstali Jezus Kristus je postal prostor češčenja Boga za ljudi. Porušenje Herodovega templja pomeni tudi, da med obema jezikovnjima in življenjskima svetovoma Mojzesove zakonodaje in Jezusovim zbiranjem ni ničesar ločujočega več. Krščanske službe (episkopos, presbyteros, diakonos) in tiste, ki jih je urejala Mojzesova postava (veliki duhovnik, duhovnik, levit), so zdaj očitno druge poleg drugih in jih je mogoče tudi zdaj v novi očitnosti enačiti med seboj. V resnici se je terminološko enačenje

(episkopos = veliki duhovnik, presbyteros = duhovnik, diakonos = levit) zgodilo sorazmerno zgodaj. Povsem samoumevno ga srečamo v krstnih katehezah svetega Ambroža, ki pa gotovo izvirajo iz starejših predlog. Tu se dogaja kristološka razlaga Stare zaveze, ki jo moremo imenovati tudi pnevmatološka. Na ta način je mogla Stara zaveza postati in ostati Sveto pismo kristjanov. Če je literarna zgodovina to kristološko-pnevmatološko razlago mogla imenovati »alegorično«, sta vendarle brez nadaljnega vidni notranja novost in jasna utemeljitev krščanske nove razlage Stare zaveze: alegorija ni literarni trik, da bi napravili besedilo uporabno za nove namene, ampak izraža zgodovinski korak, ki ustreza notranji logiki besedila.

Križ Jezusa Kristusa je dejanje korenite ljubezni, v katerem se stvarno uresničuje sprava med Bogom in grešnim svetom. Zato je to dogajanje, ki nikakor ni kultno, vendarle najvišje češčenje Boga. V križu sta katabatična (navzdol potekajoča) smer sestopa Boga in anabatična (kvišku potekajoča) smer izročitve človeštva Bogu postali eno samo dejanje, ki je omogočilo novi tempelj njegovega telesa v vstajenju. V obhajanju evharistije je Cerkev, vse človeštvo, privzeta v to dogajanje. V Kristusovem križu je preroška kritika kulta enkrat za vselej prispela na svoj cilj. Hkrati pa je utemeljeno novo bogočastje. Kristusova ljubezen, ki je nenehno navzoča v evharistiji, je novo dejanje češčenja. Skladno s tem so Izraelove duhovniške službe »presežene« v služenje ljubezni; to služenje hkrati pomeni nenehno češčenje Boga. Ta nova edinost ljubezni in bogočastja, kultne kritike in poveličevanja Boga v služenju ljubezni je seveda nezaslišano naročilo Cerkvi, ki se mora izpolnjevati v vsakem rodu na novo.

Pnevmatološko preseganje starozavezne črke v služenje nove zaveze vedno znova zahteva vzpenjanje od črke k duhu. V 16. stoletju Luter na podlagi povsem drugačnega branja Stare zaveze ni več zmožal udeležati tega preseganja. Zaradi tega sta mogli imeti starozavezno bogočastje in njemu podrejeno duhovništvo samo še za izraz »postave«, ki zanj ni bila več del milostnega delovanja Boga, ampak mu je nasprotovala. Zato je moral videti korenito nasprotje med novozaveznimi službami in duhovništvom kot takim.

Z drugim vatikanskim koncilom je postalo to vprašanje povsem neizogibno tudi za katoliško Cerkev. »Alegorija« kot pnevmatološki prehod od Stare zaveze k Novi ni bila več razumljiva. Medtem ko se odlok o duhovništvu komaj sploh dotakne tega vprašanja, je po koncilu planilo na nas z neznansko nujnostjo in postalo kriza duhovništva v Cerkvi, ki traja do danes.

Dve osebni pripombi naj to ponazorita. Nepozabno mi je, kako je moj prijatelj, veliki indolog Paul Hacker, pri svojem spreobrnjenju od prepričanega luteranca do prepričanega katoličana obravnaval to vprašanje s svojo navadno razvnetostjo. »Sacerdotium« je pojmoval kot stvarnost, ki je v Novi zavezi enkrat za vselej premagana. Najprej se je z razvnetim ogorčenjem upiral, da v nemški besedi »duhovnik« (Priester), ki izhaja iz grške besede presbyter, dejansko zazveni samo še pomen sacerdos. Ne vem več, kako je končno razrešil vprašanje.

Jaz sam sem v predavanju o bistvu duhovništva Cerkve neposredno po koncilu mislil, da naj novozaveznega presbyterja prikazemo kot preišljevalca besede in ne kot »kultnega obrtnika«. Preišljevanje Božje besede je v resnici velika in osnovna naloga Božjih duhovnikov v Novi zavezi. A ta Beseda je meso postala. Preišljevanje Besede pa vedno pomeni tudi, da se hranimo z mesom, ki nam je v presveti evharistiji podarjeno kot kruh iz nebes. Preišljevanje Besede v Cerkvi nove zaveze je tudi ponovno poglobljanje v meso Jezusa Kristusa. In to poglobljanje je hkrati izročanje v spreminjanje nas samih po križu.

K temu se bom pozneje še enkrat vrnil. Za zdaj zaznamujmo nekaj korakov v stvarni zgodovini razvijajoče se Cerkve. Prvi korak se pokaže v vzpostavitvi nove službe: Apostolska dela nam poročajo o preobremenjenosti apostolov, ki so morali s svojo nalogo oznanjevanja in molitve Cerkve hkrati prevzeti polno odgovornost za oskrbo ubogih. To je povzročilo, da se je grško govoreči del nastajajoče Cerkve čutil zapostavljenega. Tako so se apostoli odločili, da se bodo povsem posvetili molitvi in službi Besede. Za dobrodelne naloge so postavili službo sedmerih, kar so pozneje poistovetili z diakonatom. Primer svetega Štefana pokaže, da tudi

ta služba ni zahtevala zgolj zunanjega karitativnega dela, ampak duha in molitev, s tem pa sposobnost za služenje Besedi.

Do danes osrednji problem je nastal iz dejstva, da nove službe niso slonele na družinskem poreklu, ampak na izvolitvi in poklicanosti. Nепretrganost Izraelove duhovniške hierarhije je zagotavljal Bog sam, ker je pač staršem podarjal sinove. Nove službe pa nasprotno niso bile utemeljene na družinski pripadnosti, ampak na poklicanosti, ki jo Bog podarja in jo človek spozna. Zato se v novozaveznih skupnostih od vsega začetka zastavlja vprašanje poklicanosti: »Prositate gospodarja žetve, da pošlje delavce« (Mt 9,37). V vsakem rodu na novo je upanje in skrb Cerkev, da najde poklicane. Kako zelo je to prav danes skrb in naloga Cerkev, predobro vemo.

Neposredno s tem je povezano drugo vprašanje. Zelo zgodaj, ne vemo natančno kdaj, a zelo zgodaj se je razvilo redno ali kar vsakodnevno obhajanje evharistije kot bistveno za Cerkev. »Nadbitnostni« kruh je hkrati »vsakdanji« kruh. To pa je imelo zelo pomembno posledico, ki Cerkev teži prav danes.⁵

V splošni zavesti Izraela je bilo očitno jasno, da morajo duhovniki živeti spolno vzdržni v času, ko so imeli opraviti z bogočastjem, torej ko so bili v stiku z Božjo skrivnostjo. Povezanost med spolno vzdržnostjo in bogoslužjem je bila v splošni zavesti Izraela povsem jasna. Kot primer bi rad opozoril le na epizodo, ko David na begu pred Savlom prosi duhovnika Ahimeleka za kruh. »Duhovnik je Davidu odvrnil in rekel: navadnega kruha nimam pri roki, ampak le posvečeni kruh je tu. Če so se mladeniči le zdržali žen!« (1 Sam 21,5s). Ker so se morali starozavezni duhovniki posvečati bogočastju samo ob določenih časih, sta bila zakon in duhovništvo povsem združljiva med seboj.

Za duhovnike Cerkev Jezusa Kristusa je bil položaj bistveno spremenjen z rednim ali v mnogih delih vsakdanjim obhajanjem evharistije. Celotno njihovo življenje je v stiku z Božjo skrivnostjo in zahteva izključnost za Boga, ki poleg sebe izključuje drugo, vse življenje obsegajočo vezanost kakor zakon. Iz vsakdanjega obhajanja evharistije in seveda iz vsestranskega služenja Bogu je sama po sebi izhajala nemožnost zakonske vezanosti. Mogli bi reči, da je

funkcionalna vzdržnost sama po sebi postala bitnostna, ontološka. S tem je bila od znotraj spremenjena njena utemeljitev in osmislitev. Danes se nasproti temu takoj vsiljuje ugovor, da gre pri tem za negativno vrednotenje telesa in spolnosti. Že v 4. stoletju so očitali, da ima duhovniška neporočenost za podlago manihejsko podobo sveta. A cerkveni očetje so takoj odločno zavračali ta očitek, ki je nato za nekaj časa utihnil. Taka diagnoza je napačna že zato, ker so v Cerkvi že od začetka imeli zakon za dar, ki ga je Bog podaril že v raju. A zakon je zahteval celega človeka in prav tako je služenje Gospodu zahtevalo celotnega človeka, tako da obeh poklicanosti ni mogoče uresničevati hkrati. Zato je zmožnost, odpovedati se zakonu, da bi bili povsem na voljo za Gospoda, postala kriterij za duhovniško služenje.

Glede dejanskega lika celibata v prvotni Cerkvi je treba še pripomniti, da so poročeni duhovniki mogli prejeti posvečenje, če so se obvezali za spolno vzdržnost, se pravi, da so vstopili v tako imenovani Jožefov zakon. Zdi se, da je bilo to v prvih stoletjih povsem normalno. Očitno je bilo zadostno število ljudi, ki so zaznavali, da je tak način življenja v skupni podaritvi Gospodu smiseln in uresničljiv.⁶

Razlaga treh besedil

Za sklep teh razmišljanj bi rad razložil tri svetopisemska mesta, v katerih je viden prehod od kamna v telo in s tem notranja enota obeh zavez, ki pa vendar ni mehanična enota, ampak napredovanje, v katerem se notranji namen začetnih besed dopolnjuje prav s prehodom od črke k duhu.

1. Ps 16,5: Beseda za sprejem v kleriški stan pred koncilom

Kot prvo bi rad razložil besedo Ps 16,5, ki je pred drugim vaticanskim koncilom služila za sprejem v kleriški stan. Besedo je izgovarjal škof in jo nato ponovil kandidat, ki je bil s tem sprejet v kler Cerkve. Glasi se: »Dominus pars hereditatis meae et calicis mei

tu es qui restitues hereditatem meam mihi. Gospod je delež moje dediščine. Ti si moj izžrebani delež. Delež moje dediščine mi je všeč« (Ps 16,5). V resnici psalm izraža za Novo zavezo natanko to, kar je hotel zdaj povedati v Cerkvi: sprejem v občestvo duhovnikov. Gre za to, da so vsi Izraelovi rodovi, vsaka posamezna družina, bili delež Božje obljube Abrahamu. To je stvarno odsevalo v tem, da je vsaka družina prejela kos obljubljene dežele v dediščino kot svojo last. Posest kosa svete zemlje je dala vsakemu posamezniku gotovost, da je v obljubi, in je dejansko pomenila stvarno preskrbo. Vsak naj bi prejel toliko zemlje, da je mogel od nje živeti. Kako pomembna je bila ta konkretna dediščina za posameznika, lahko razločno vidimo v Nabotovi zgodbi (1 Kr 21). Svojega vinograda nikakor ni pripravljen prepustiti kralju, tudi če mu ta ponuja polno nadomestilo. Vinograd je zanj več kakor dragoceno zemljišče: je njegov delež pri Božji obljubi Izraelu. Če je vsak Izraelec tako razpolagal z zemljiško posestjo, ki mu je zagotavljala nujno potrebno za življenje, pa je posebnost Levijevega rodu, da kot edini rod ni podedoval zemlje. Levit ostaja brez zemlje in brez neposredne zemeljske podlage za bivanje. Živi od Boga in za Boga. Stvarno to pomeni, da sme na natančno določeni način živeti od darov, ki jih Izrael nameni Bogu.

Ta starozavezni lik je pri duhovnikih Cerkve uresničen na nov in globlji način: duhovniki naj živijo edino od Boga in zanj. Kaj to stvarno pomeni, je mogoče natančno prebrati predvsem pri svetem Pavlu. On živi od tega, kar mu ljudje odtlej dajejo, ker jim podarja Božjo besedo, ki je naš pravi kruh, naše resnično življenje. Stvarno v tem novozaveznem preoblikovanju levitskega življenja brez zemlje preseva odpoved zakonu in družini, ki izhaja iz radikalne pripadnosti Bogu. V tem smislu je Cerkev razlagala besedo kler (občestvo dedičev). Stopiti v kler pomeni: odpovedati se lastnemu središču življenja ter sprejeti Boga za edinega nosilca in jamstvo svojega življenja.

Vedno mi je živo v spominu, kako sem v premišljevanju te vrstice psalma zvečer pred svojo tonzuro doumel, kaj je Gospod hotel od mene v tistem trenutku: sam je hotel povsem razpolagati z

mojim življenjem in se mi hkrati povsem izročiti. Tako sem mogel besedo psalma imeti čisto za svojo življenjsko usodo: »Ti si moj izžrebani delež. Da, ti si moj izžrebani delež. Da, moja dediščina mi je vseč« (Ps 16,5).

2. Sprejeto v drugo evharistično molitev: 5 Mz 10,8

(ponovitev v 5 Mz 18,5–8). Naloga Levijevega rodu:

novo kristološko in pnevmatološko branje za duhovnike Cerkve

Kot drugo bi rad razložil besedo iz druge evharistične molitve rimskega bogoslužja po liturgični prenovi drugega vatikanskega koncila. Besedilo evharistične molitve na splošno pripisuje svetemu Hipolitu (+ ok. 235). Vsekakor je zelo starodavno. Tam najdemo stavek: »Zahvaljujemo se ti, da si nas poklical, da stojimo pred teboj in ti služimo.« Ta stavek ne pomeni, da bi morali duhovnik in verniki tudi med evharistično molitvijo stati in ne klečati. Ta stavek razumemo pravilno, če pomislimo, da je dobesedno vzet iz 5 Mz 10,8 (ponovljen v 5 Mz 18,5–8) in tam opisuje bistveno bogočastno nalogo Levijevega rodu: »Tedaj je Gospod odločil Levijev rod, naj nosi skrinjo Gospodove zaveze, naj stoji pred Gospodom, mu služi in v njegovem imenu blagoslavlja« (5 Mz 18,5). »Kajti Gospod, tvoj Bog, je Levijev rod izvolil izmed vseh tvojih rodov, naj on in njegovi sinovi vedno opravljajo službo v Gospodovem imenu« (5 Mz 18,5). Ta stavek, ki je v Peti Mojzesovi knjigi zato, da opredeljuje bistvo duhovniškega služenja, je zdaj sprejet v evharistično molitev Cerkve Jezusa Kristusa, nove zaveze, ter pomeni nepretrganost in novost duhovništva. Kar je bilo poprej rečeno o Levijevem rodu in je pripadalo samo njemu, je zdaj preneseno na duhovnike in škofe Cerkve. To ni – kakor bi morda radi rekli s pogledom, ki ga navdihuje reformacija – odpad od novosti občestva Jezusa Kristusa v preživelo kultno duhovništvo, ki ga je treba zavračati, ampak je novi korak nove zaveze, ki sprejema staro ter jo hkrati preoblikuje in vodi na višino Jezusa Kristusa. Duhovništvo ni več stvar družinske pripadnosti, ampak je odprto v prostranost človeštva. Ni več opravljanje tempeljskih daritev, ampak je vključitev človeštva v svet obsegajočo ljubezen

Jezusa Kristusa. Bogočastje (kult) in kritika kulta, liturgične daritve in služenje ljubezni drugemu so postali eno. Tako v tem stavku ni govora o nikakršnih zunanjih ravnanjih. Ta stavek kot najbolj notranja enota stare in nove zaveze opisuje bistvo duhovništva sploh. Duhovništvo nima v mislih kake posamezne skupine ljudi, ampak konec koncev vse nas vodi pred Boga.

Besedilo sem poskušal razložiti v pridigi v baziliki svetega Petra (veliki četrtek, 20. marca 2008), ki jo še enkrat navajam: »Veliki četrtek je priložnost, da se vedno znova vprašamo: čemu smo pritrčili? Kaj pomeni biti duhovnik Jezusa Kristusa? Druga evharistična molitev našega misala, ki je nastala že ob koncu drugega stoletja v Rimu, opisuje bistvo duhovniškega služenja z besedami, s katerimi je bilo v Peti Mojzesovi knjigi (18,5.7) opisano bistvo starozaveznega duhovništva: *astare coram te et tibi ministrare*. Dve nalogi torej določata bistvo duhovniškega služenja. Najprej 'stati pred Gospodom'. V Peti Mojzesovi knjigi beremo, da je to povezano s prejšnjo določbo, da duhovniki ne prejmejo deleža zemlje v Sveti deželi – živijo od Boga in za Boga. Ne ukvarjajo se z običajnimi posli, ki so potrebni za vzdrževanje vsakdanjega življenja. Njihov poklic je, da 'stojijo pred Gospodom' – gledajo naj, živijo zanj. Beseda torej končno pomeni življenje v navzočnosti Boga in s tem tudi namestniško služenje za druge. Kakor drugi obdelujejo zemljo, od katere živi tudi duhovnik, tako duhovnik ohranja svet odprt za Boga, živi naj s pogledom nanj.

Če je ta beseda v evharistični molitvi maše neposredno po spremenjenju darov, ko Gospod stopi v zbrano občestvo, ki moli, je s tem mišljeno, da stojimo pred navzočim Gospodom in da je evharistija središče duhovniškega življenja. A tudi tukaj sega radij naprej. V hvalnici molitvenega bogoslužja, s katero se v postnem času začne ura bogoslužnega branja, ki je bila nekoč pri menihih ura nočnega bedenja pred Bogom za ljudi, je omenjena naloga postnega časa: *arctius perstemus in custodia* – odločneje stojmo na straži. V sirskem meniškem izročilu se menihi imenujejo 'stojeci'. Stoja je izražala budnost. Kar so tu imeli za nalogo menihov, smemo po pravici videti prav kot izraz duhovniškega poslanstva

in kot pravilno razlago besede iz Pete Mojzesove knjige. Duhovnik naj bo buden na straži. Stoji naj na straži proti vdirajočim silam zla. Ohranja naj svet za Boga. Stoji naj pokončno nasproti tokovom časa. Pokončen v resnici. Pokončen v zavzemanju za dobro. Stoja pred Gospodom mora biti najgloblje vedno tudi zavzemanje za ljudi pred Gospodom, ki za nas vse posreduje pri Očetu. Biti mora zavzemanje za Kristusa, za njegovo besedo, njegovo resnico, njegovo ljubezen. Duhovnik mora biti pokončen, neustrašen in pripravljen za Gospoda prejemati tudi udarce, kakor Apostolska dela povedo o apostolih: 'Veseli so bili, da so bili vredni trpeti zasramovanje zaradi njegovega imena' (5,41).

Pridimo k drugi besedi, o kateri govori evharistična molitev z besedilom iz Stare zaveze: 'stati pred teboj in ti služiti'. Duhovnik mora biti pokončen in stoječ na straži. Temu se pridružuje služenje. V starozaveznem besedilu ima ta beseda bistveno bogočastni pomen: duhovnikom so pripadala vsa kulturna opravila, ki jih je predvidevala postava. To bogočastno delovanje je predstavljeno kot služenje, kot uradno služenje. S tem je pojasnjeno, v kakšnem duhu morajo potekati te dejavnosti. V skladu z novostjo krščanskega bogoslužja je ta liturgični pomen besede 'služiti' prevzet v evharistično molitev. Duhovnik v tem trenutku, v obhajanju evharistije 'služi'. To je služenje za Gospoda in služenje za ljudi. Bogočastje, ki ga Kristus izkazuje Očetu, je žrtvovanje sebe za ljudi do konca. Duhovnik mora vstopiti v to bogočastje, v to služenje. Beseda o služenju torej obsega veliko razsežnosti. Najprej je seveda potrebno pravilo, notranje obhajanje liturgije in zakramentov sploh. Sveto liturgijo moramo vedno bolj razumevati v vsem njenem bistvu; v njej moramo biti živo doma, tako da postane duša našega vsakdanjika. Tedaj obhajamo pravilno, tedaj samo od sebe nastaja *ars celebrandi*, umetnost obhajanja. V tej umetnosti ne sme biti nič izumetničenega. Če je liturgija osrednja duhovnikova naloga, potem tudi pomeni, da mora biti molitev za nas neodložljiva resničnost, ki se je moramo v šoli Kristusa in svetnikov vseh časov vedno znova in globlje učiti. Ker je krščanska liturgija po svojem bistvu vedno tudi oznanjevanje, moramo biti ljudje, ki so doma v Božji

besedi, jo ljubijo in živijo: le tedaj jo moremo pravilno razlagati. 'Služiti Gospodu' – duhovniško služenje pomeni ravno tudi, da spoznavamo Gospoda v njegovi besedi in ga oznanjamo vsem, ki so nam zaupani.

K služenju končno spadata še dva nadaljnja vidika. Nihče ni tako blizu svojemu Gospodu kakor služabnik, ki ima dostop v najbolj zasebno osrčje njegovega življenja. V tem oziru služenje pomeni bližino, zahteva zaupnost. Ta zaupnost skriva tudi nevarnost: sveto, s katerim se nenehno srečujemo, nam postaja navada. Spoštovanje ugaša. Zaradi vseh navad ne občutimo več veličine, novosti, presenetljivosti, da je ON sam tukaj, nas nagovarja, se nam podarja. Vedno znova se moramo postavljati po robu tej navajenosti na veličino, ravnodušnosti srca; vedno znova moramo spoznavati svojo bednost in milost, ki je v tem, da se ON tako daje v naše roke. Služenje pomeni bližino, a pomeni predvsem tudi pokorščino. Služabnik stoji pod besedo: 'Ne moja volja, ampak tvoja naj se zgodi!' (Lk 22,42). S to besedo je Jezus na Oljski gori izbojeval odločilni boj proti grehu, proti upornosti padlega srca. Adamov greh je bil prav v tem, da je hotel svojo in ne Božje volje. Skušnjava ljudi je vedno znova, da hočemo biti povsem avtonomni, slediti samo svoji volji in misliti, da smo šele tedaj svobodni. Šele v takšni svobodi brez omejitev je človek povsem človek. A prav s tem se postavljamo proti resnici.

Kajti resnica je, da moramo svojo svobodo deliti z drugimi in samo v sobivanju moremo biti svobodni. Takšna podeljena svoboda more biti prava svoboda tedaj in samo tedaj, ko se postavimo v mero svobode same, v Božjo voljo. Ta bistvena pokorščina, ki spada k človeku – da ne bivamo iz sebe in samo zase – postane pri duhovniku še stvarnejša: ne oznanjamo sebe, ampak KRISTUSA in njegovo besedo, ki si je nismo mogli izmisliti sami. Njegovo besedo pravilno oznanjamo samo v občestvu njegovega telesa. Naša pokorščina je verovanje skupaj s Cerkvijo, mišljenje in govorjenje skupaj s Cerkvijo, služenje z njo. K temu pa vedno spada tudi to, kar je Jezus napovedal Petru: odvedli te bodo, kamor nisi hotel. To, da se pustimo voditi, kamor nismo hoteli, je bistvena razsežnost

našega služenja in prav to nas osvobaja. V takšni vodenosti, ki more biti v nasprotju z našimi predstavami in načrti, izkušamo novost – bogastvo Božje ljubezni.

‘Stati pred njim in mu služiti’ – Jezus Kristus kot pravi veliki duhovnik je tem besedam dal globino, ki je prej ni bilo mogoče slutiti. On, ki je kot Sin bil in je Gospod, je hotel postati Božji hlapec, ki ga je videnje Izaijeve knjige predvidelo. Hotel je biti služabnik vseh. Celoto svojega velikega duhovništva je predložil v dejanju umivanja nog. S svojim dejanjem ljubezni do konca umiva naše umazane noge, s ponižnostjo svojega služenja nas očičuje boleznim našega napuha. Tako nas usposablja za občestvo pri mizi z Bogom. Jezus je sestopil; pravi vzpon človeka pa se zgodi s tem, da se mi spustimo z njim in k njemu. Njegovo povišanje je križ. Križ je najgloblji sestop in kot ljubezen do konca hkrati najvišja točka vzpona, pravo ‘povišanje’ človeka. ‘Stati pred njim in mu služiti’ – to pomeni, da vstopimo v njegovo poklicanost kot Božji hlapci. Evharistija kot navzočnost Kristusovega sestopa in vzpona vedno kaže onkraj sebe k mnogovrstnim načinom služenja ljubezni do bližnjega. Prosimo Gospoda na današnji dan, naj nam podari, da bomo v tem smislu znova izrekli svojo privolitev njegovemu klicu: ‘Tukaj sem. Pošlji me, Gospod’ (Iz 6,8). Amen.⁷«

3. Jn 17,17s: Jezusova velikoduhovniška molitev kot razlaga duhovniškega posvečenja

Nazadnje bi rad nekoliko osvetlil še eno besedo iz Jezusove velikoduhovniške molitve, ki mi je na predvečer mojega duhovniškega posvečenja posebej segla v srce. Medtem ko sinoptiki v bistvenem podajajo Jezusovo oznanjevanje v Galileji, je Janez, ki je imel očitno sorodstvene vezi s tempeljsko aristokracijo, predstavil zlasti Jezusovo oznanjevanje v Jeruzalemu, tako pa tudi vprašanje o templju in bogočastju. V tej povezavi ima Jezusova velikoduhovniška molitev (Jn 17) posebno mesto. Posameznih prvin, ki sem jih predložil v drugem zvezku svoje knjige o Jezusu,⁸ tu ne bi rad ponavljal.

Tu bi rad še enkrat premislil samo vrstici 17 in 18, na kateri sem se posebej ozrl na predvečer svojega duhovniškega posvečenja. Glasita se: »Posveti jih v resnici: tvoja beseda je resnica. Kakor si mene poslal v svet, sem tudi jaz nje poslal v svet.« Beseda »sveto« izraža posebno bistvo Boga. On edini je sveti. Človek postane svet, kolikor vstopi v sožitje z Bogom. Sožitje z Bogom pomeni, da se človekov jaz odpre v celoto Božje volje. Ta osvoboditev od svojega jaza pa more biti zelo boleča in ni nikdar do kraja uresničena. Z besedo »sveti« pa moremo povsem stvarno razumeti tudi duhovniško posvečenje, ki pomeni, da živi Bog človeka korenito vpreže v svojo službo. Če je torej v besedilu rečeno »Posveti jih v resnici«, tedaj Gospod prosi Očeta, naj dvanajstere vključi v njegovo poslanstvo, naj jih posveti v duhovnike.

»Posveti jih v resnici.« Čisto tiho je tu nakazan tudi obred starozaveznega duhovniškega posvečenja. Kandidat za posvečenje je bil v kopeli telesno očiščen in nato na novo oblečen. Oboje skupaj hoče povedati, da naj poslani postane nov človek. Kar je v starozaveznem obredu prikazano simbolično, je v Jezusovi prošnji preseženo v resničnost. Kopel, ki edina more zares preobraziti človeka, je resnica, je Kristus sam. On je tudi novo oblačilo, ki je v kulturnem ogrinjanju na zunaj naznačeno. »Posveti jih v resnici.« To pomeni: povsem jih potopi v Jezusa Kristusa, da bo veljalo zanje, kar je Pavel izrekel kot temeljno izkušnjo svojega apostolata: »Ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni« (Gal 2,20).

Tisti večer mi je globoko seglo v dušo, kaj duhovniško posvečenje onkraj vseh obredov v resnici pomeni: vedno nova očiščenost in prežetost s Kristusom, tako da ON govori in deluje v nas, vedno manj le mi sami. In postalo mi je jasno, da ta postopek zedinjenosti z njim in premaganosti zgolj sebe traja vse življenje ter vedno vključuje tudi boleče osvoboditve in prenovitve. V tem smislu mi je beseda Jn 17,17s ostala vodilo v vsem mojem življenju.

Vatikan, samostan »Mater Ecclesiae«, 17. september 2019

Benedikt XVI.

Opombe

¹ Prim. Gerhard Kittel (izd.), Friedrich Gerhard (izd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, zv. 1, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1957–1979, istoveten ponatis izdaje iz leta 1933, str. 406.

² N. d. ThWNT, zv. II, 610, vrstice 16–19.

³ Joseph Ratzinger – papež Benedikt XVI., *Duh liturgije*. Uvod, Ljubljana 2014.

⁴ Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., *Jezus iz Nazareta*. Drugi del: *Od vhoda v Jeruzalem do vstajenja*, Ljubljana 2011, 50–52.

⁵ O pomenu besede epioúsios (supersubstantialis, nadbitnostni) glej Eckhard Nordhofen, *Was für ein Brot? Was für ein Brot!*, v: *IKaZ Communio* 46 (2017), 1.30–22; Gerd Neuhaus, *Möglichkeit und Grenzen einer Gottespräsenz im menschlichen „Fleisch“*. Anmerkungen zu Eckhard Nordhofens Relektüre der vierten Vaterunser-Bitte, v: *IKaZ Communio* 46 (2017), 1.23–32.

⁶ Izčrpna informacija o začetni zgodovini celibata: Stefan Heid, *Zölibat in der frühen Kirche*. Die Anfänge einer Enthaltensamkeitspflicht für Kleriker in Ost und West. Ferdinand Schöningh, Paderborn 1997.

⁷ Benedetto, XVI, *Il sacerdote: uomo in piedi, dritto, vigilante*. [Omelia durante la messa crismale nella Basilica Vaticana di San Pietro, mattina del Giovedì Santo, 20 marzo 2008]. V: *Insegnamenti di Benedetto XVI*, IV, 1 (gennaio-giugno 2008), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, 442–446.

⁸ Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., *Jezus iz Nazareta*. Drugi del: *Od vhoda v Jeruzalem do vstajenja*, Ljubljana 2011, 85–108.

JANEZ FERKOLJ

Temveč reši nas hudega

Svet, v katerem živimo, je globoko zaznamovan z izkustvom zla in trpljenja, krivic in smrti. Človek se ob bolečem izkustvu sprašuje: od kod zlo (unde malum)? Katekizem katoliške Cerkve pojasnjuje: »Če vsemogočni Bog Oče, Stvarnik urejenega in dobrega sveta, skrbi za vse svoje stvari, zakaj potem obstaja zlo? Na to vprašanje, tako pereče kakor neizogibno, tako boleče kakor skrivnostno, ne more zadoščati nikakršen nagel odgovor. Celota krščanske vere je tista, ki sestavlja odgovor na to vprašanje: dobrost stvarstva, drama greha, potrpežljiva božja ljubezen, ki prihaja človeku naproti s svojimi zavezami, z odrešilnim učlovečenjem Božjega Sina, s podaritvijo Duha, z zbiranjem Cerkve, z močjo zakramentov, s pozivom k osrečujočemu življenju, h kateremu so svobodna bitja vnaprej povabljeni, da naj vanj privolijo, a ki se mu morejo – kar je strahotna skrivnost – tudi vnaprej odtegniti. Niti enega vidika *krščanskega sporočila ni, ki ne bi bil v nečem odgovor na vprašanje zla*« (KKC 309).

Zato se pogosto vsiljuje vprašanje: »Toda zakaj Bog ni ustvaril tako popolnega sveta, da bi v njem ne moglo obstajati sploh nobeno zlo? Po svoji neskončni mogočnosti bi Bog zmeraj mogel ustvariti kaj boljšega« (KKC 310). »To, da Bog dopušča fizično in moralno zlo, je skrivnost, ki jo Bog osvetljuje po svojem Sinu Jezusu Kristusu, ki je umrl in vstal, da bi premagal zlo. Vera nam daje gotovost, da Bog ne bi dopuščal zla, če ne bi po skrivnostnih poteh, ki jih bomo v polnosti spoznali šele v večnem življenju, napravljaj, da tudi iz zlega prihaja dobro« (KKC 324). Sv. Avguštin pravi: »Kajti vsemogočni Bog (...), ki je neskončno dober, bi na svojih delih ne

trpel nikakršnega zla, ko bi ne bil tako vsemogočen in dober, da tudi iz zla stori dobro.«¹

Dobro in zlo – kakor pšenica in ljujka

Po besedah Svetega pisma je na delu »skrivnost hudobije« (mysterium iniquitatis). Po nauku sv. Tomaža Akvinskega je »zlo odsotnost dobrega« (malum est privatio boni). Papež sv. Janez Pavel II., velik filozof, v svoji zadnji knjigi »Spomin in istovetnost« razmišlja o skrivnosti zla in reče: »Zlo ni nikoli popolna odsotnost dobrega. Način, kako zlo raste in se razvija na zdravih tleh, predstavlja skrivnost. Skrivnost je tudi tisti del dobrega, ki ga zlo ni moglo uničiti ... Spominja na evangelijsko priliko o zdravem zrnju in o ljujki (prim. Mt 13,24–30). Ko služabniki vprašajo gospodarja: ‹Hočeš, da ljujko požanjemo?› jim zelo pomenljivo odgovori: ‹Nikakor, da morda med pobiranjem ljujke ne izpulite z njo vred tudi pšenice. Pustite, naj oboje skupaj raste do žetve. Ob času žetve pa porečem žanjcem: Zberite najprej ljujko in jo povežite v snope, da jo sežgemo, pšenico pa spravite v mojo žitnico.› V tem primeru namig na žetev vodi k zadnjemu, eshatološkemu obdobju zgodovine. Ta prilika je pravzaprav ključ za branje vse človeške zgodovine ... Zgodovina človeštva je ‹prizorišče› sobivanja dobrega in zla. To pomeni, da zlo obstaja poleg dobrega, dobro pa zdrži ob zlu in raste, naj tako rečem, na istih tleh, ki so človeška narava. Ta namreč ni bila uničena, ni postala popolnoma hudobna, ne glede na izvirni greh. Narava je ohranila svojo sposobnost dobrega, kakor dokazujejo zgodbe, ki so si sledile v različnih zgodovinskih obdobjih.«²

Papež sv. Janez Pavel II. navaja drugi vatikanski koncil. Človek s svojim razumom spozna Božji glas, ki ga priganja, da naj »dela dobro in se izogiblje zlega« (CS 16). Vsakdo mora slediti postavi, ki zveni v vesti in se izpolnjuje v ljubezni do Boga in do bližnjega. »Zapeljan pod vplivom hudobnega duha je človek takoj od začetka svoje zgodovine zlorabil svojo svobodo« (CS 13,1). Podlegel je skušnjavi in storil zlo. Človek sicer ohranja hrepenenje po dobrem,

toda njegova narava nosi rano izvirnega greha. Postal je nagnjen k zlu in podvržen zmoti: »Človek je sam v sebi razklan. Zato se vse človekovo življenje, tako posameznika kakor tudi družbe, izkazuje kot dramatičen boj med dobrim in zlim, med lučjo in temo« (CS 13,2). »Svet je torej svet ljudi, celotna človeška družina z vesoljstvom stvarnosti, sredi katerih živi. Ta svet je prizorišče za zgodovino človeškega rodu, zaznamovanega z njegovimi napori, porazi in zmagami. O tem svetu verujejo kristjani, da ga je osnovala in ga ohranja v bivanju Stvarnikova ljubezen; zapadel je sicer sužnosti greha, a Kristus, križani in vstali, je zlomil oblast hudobnega duha in osvobodil svet, da bi bil po božjem sklepu preoblikovan in da bi prišel do dovršitve« (CS 2,2).

Slovenski kardinal, nadškof v Torontu, dr. Alojzij Ambrožič je za jubileji zbornik ob 75-letnici Alojzija Šuštarja, ljubljanskega nadškofa in metropolita »Božjo voljo spolnjevati«, napisal članek z naslovom: »Ljuljka med pšenico« (Mt 13,24–30). Kot profesor Svetega pisma lepo razloži Gospodovo priliko in pokaže, kako poučno je njeno sporočilo za naše krščansko ravnanje. Ob koncu zapiše: »Nedavno sem bral biografijo kard. Wyszyńskiego. Čeprav je bil pod stalnim pritiskom komunistične oblasti in njenih katoliških priganjačev, je bil vedno pripravljen pogovarjati se z njimi. Ohranil je suvereno dostojanstvo, ki ne podira mostov, ne preprečuje dostopa, ne zaloputne vrat. Jezusovi učenci nimamo pravice poniževati se na nepošteno in nastopaško raven nasprotnikov. Oznanjati moramo božjo resnico stalno, jasno in brez kompromisov, toda to moramo delati brez jezljivosti, vzvišenosti in zamerljivosti. Ne smemo raniti in poniževati svojih nasprotnikov.

V razpravah in težavah ne smemo pozabiti na lastno grešnost: njiva v priliki ni le naš svet, ampak tudi naše srce. Preprečiti moramo, da bi se drugi našli semen našega plevela, naše naveličanosti, apatičnosti, naše ostrine in trdote. Ostro napadanje drugih zna biti znamenje šibkosti in nezaupanja do samih sebe in drugih. Laž je grešna, toda grešna je tudi maščevalna resnica.

Popolnost našega nebeškega Očeta se razodeva tudi v usmiljenju do vsega, kar je ustvaril. Moramo mu dovoliti, da ostane

Gospodar svojega kraljestva, in mu ostati silno hvaležni, da nas je sprejel za svoje hlapce.«³

Prošnja za odrešenje

V zadnji prošnji, »temveč reši nas hudega«, prosi kristjan s Cerkvijo Boga, naj pokaže zmago – ki jo je Kristus že dosegel – nad »vladarjem tega sveta«, satanom, angelom, ki se osebno upira Bogu in njegovemu odrešenjskemu načrtu. Tudi zadnjo prošnjo k našemu Očetu nosi in podpira Jezusova molitev: »Ne prosim, da jih vzameš s sveta, ampak da jih varuješ hudega« (Jn 17,15). Tiče se nas, vsakogar osebno, a vedno tudi celotnega občestva Cerkve, ki prosi za rešitev vse človeške družine. Naša medsebojna odvisnost v drami greha in smrti je spremenjena v solidarnost v Kristusovem telesu, v »občestvu svetnikov«. »V tej prošnji hudo ni nekaj abstraktnega, temveč označuje osebo, satana, hudobnega duha, angela, ki se upira Bogu. Hudič (*dia-bolos*) je tisti, ki »se meče povprek«, zoper Božje namene in njegovo »odrešenjsko delo«, opravljeno v Kristusu (prim. KKC 2850s).

Papež Benedikt XVI. v svoji razlagi Gospodove molitve pravi: »Zadnja prošnja očenaša še enkrat povzame predzadnjo in jo obrne v pozitivno. V tem smislu obe prošnji spadata tesno skupaj. Če je v predzadnji prošnji prevladoval ‚ne‘ (dati zlu prostor onkraj tega, kar je znosno), tako prihajamo v zadnji prošnji k Očetu z osrednjim upanjem naše vere. ‚Reši, odreši, osvobodi nas!‘ To je navsezadnje prošnja za odrešenje. Česa naj bomo odrešeni? Novi prevod očenaša pravi ‚od hudega‘ in pušča s tem odprto, ali je mišljeno ‚zlo‘ ali ‚hudič‘. Obojega navsezadnje ni mogoče ločiti ... V tej ogroženosti kliče kristjan v času praganjanja h Gospodu kot edini moči, ki ga more rešiti: odreši nas, osvobodi nas hudega.«⁴

Ta prošnja je nujna v vsakem času. Papež nadaljuje: »Tudi danes so tu ideologije uspeha, ugodja, ki nam govori: ‚Bog je le utvara, odvzema nam le čas in užitek življenja. Ne brigaj se zanj!

Išči samo, da boš od življenja ujel kar največ. Zdi se, da se tudi tem skušnjavam ni mogoče upirati.

Očenaš kot celota in zlasti ta prošnja nam hoče reči: šele če si izgubil Boga, si izgubil samega sebe ... Tegobe utegnejo biti nujne za naše prečiščevanje, zlo pa uničuje. Zato torej najprej prosimo, da nam ne bi bila iztrgana vera, s katero gledamo Boga, vera, ki nas povezuje s Kristusom. Zato prosimo, da ob dobrinah ne izgubimo Boga; da celo v izgubi dobrin ne izgubimo najvišje Dobrine, Boga. Prosimo, da se ne bi pogubili: Reši nas hudega!

Ciprijan, škof in mučenec, ki je moral položaj Razodetja sam prestajati, je spet čudovito zapisal: «Ko rečemo »reši nas hudega«, ne ostaja nič, za kar naj bi onkraj tega še prosili. Ko smo zaželeno varstvo pred hudim že dosegli, potem smo varni in zavarovani pred vsem, kar moreta naplesti hudič in svet. Katera bojazen bi se mogla poroditi iz sveta za tistega, ki ga na tem svetu varuje Bog sam?» (De dom or 27). Ta gotovost je nosila mučence in jim omogočala, da so v svetu, polnem stisk, bili veseli in polni zaupanja ter »odrešeni« v najgloblji notranjosti, osvobojeni za resnično svobodo. To je isto zaupanje, ki ga je sveti Pavel čudovito zajel v besede: »Če je Bog z nami, kdo je zoper nas? ... Kaj nas more ločiti od Kristusove ljubezni? Nadloga ali stiska ali preganjanje, lakota ali mraz, nevarnost ali meč? ... Vse to premagujemo po njem, ki nas je vzljubil. Prepričan sem, da nas ne smrt ne življenje, ne angeli ne poglavarstva, ne sedanost ne prihodnost, ne moči, ne visokost ne globokost, ne kaka druga stvar ne bo mogla ločiti od božje ljubezni, ki je v Kristusu Jezusu, našem Gospodu» (Rim 8,31–39).⁵

Slovenski slikar Slavko Pengov (1908–1966) je v župnijski cerkvi sv. Martina na Bledu med drugim leta 1937 upodobil vseh sedem prošenj Gospodove molitve. Njegova freska z napisom: »Temveč reši nas hudega« je odtisnjena na hrbtni strani tega zvezka revije *Communio*. Umetnik je s svojo upodobitvijo nekako ponazoril vzklík: »Kuge, lakote in vojske – reši nas, o Gospod!« Hkrati je v barvah izrazil bogoslužno prošnjo: »Reši nas, o Gospod, vsega hudega, preteklega, sedanjega in prihodnjega. Na pripročnjo ...

vseh svetnikov podeli mir v naših dneh. Pridi nam na pomoč s svojim usmiljenjem, da bomo vsak čas brez greha in varni pred zmešnjavo ...«

Očenaš – povzetek celotnega evangelija

»Gospodova molitev je res povzetek celotnega evangelija«,⁶ je v središču Svetega pisma, kakor pravi sv. Avguštín: »Preletite vse molitve, ki so v Svetem pismu, in ne verjamem, da bi mogli v njem najti kaj takega, kar ne bi bilo zajeto v Gospodovi molitvi.«⁷ »Gospodova molitev je najpopolnejša od vseh molitev ... V njej ne samo prosimo vsega, kar moremo upravičeno želei, temveč tudi po redu, kakor je treba želei. Tako nas ta molitev ne samo uči prositi, temveč oblikuje tudi celotno naše teženje.«⁸

Mednarodna katoliška revija *Communio* s tem zvezkom sklepa sedemletni krog premišljevanj. Vsako leto je bil namreč prvi zvezek posvečen eni prošnji Gospodove molitve. Zdaj smo razlago očenaša končali. Ostane še beseda *Amen*, o kateri pravi sv. Avguštín: »Ko odmoliš, tedaj rečeš: *Amen*. In s tem amen, ki pomeni ‚Tako naj se zgodi‘ (prim. Lk 1,38), sopodpišeš to, kar vsebuje molitev, ki naj jo je naučil Bog« (KKC 2856).

Papež Benedikt XVI. sklene svojo razlago očenaša z besedami: »Z zadnjo prošnjo se vračamo k trem prvim. Ko prosimo za osvoboditev od oblasti zla, navsezadnje prosimo za božje kraljestvo, za našo zedinjenost z njegovo voljo, za posvečevanje njegovega imena. Molivci vseh časov so seveda prošnjo dojemali še naprej. V stiskah sveta so prosili Boga tudi za to, da bi zaustavil ‚tegobe‘, ki pustošijo svet in naše življenje.

Ta povsem človeški način razlage prošnje je prišel v bogoslužje: v vseh bogoslužjih, razen v bizantinskem, je zadnja prošnja očenaša razširjena v posebno molitev ... Ta ‚*embolizem*‘, s katerim je v bogoslužjih podkrepljena zadnja prošnja očenaša, kaže človečnost Cerkve. Da, Gospoda smemo prositi in naj ga prosimo tudi za to, da osvobodi svet, nas same in mnoge trpeče ljudi in ljudstva stisk,

ki napravljajo življenje skoraj neznosno. To razširitev zadnje prošnje očenaša smemo razumeti in naj jo razumemo tudi kot naše spraševanje vesti – kot klic k sodelovanju, da bo premoč ‚tegob‘ zlomljena. A tudi pri tem nam mora ostati pred očmi dejanski red dobrin in povezava tegobe z zlom: naša prošnja se ne sme pogrezniti v površnost; tudi v tej razlagi prošnje očenaša ostaja osrednje, ‚da bi bili rešeni grehov‘, da spoznamo zlo kot dejansko ‚tegob‘ in da se nam pogled na Boga ne zastre.«⁹

Opombe

¹ Sv. Avguštin, Enchiridion de fide, spe et caritate, 11,3.

² Janez Pavel II., Spomin in istovetnost, Mohorjeva družba, Celje, Mohorjeva družba, Celovec, Goriška Mohorjeva družba, Gorica 2005, 12.

³ Nadškof Alojzij Ambrožič, Toronto, Ljuljka med pšenico (Mt 13,24–30), v: Božjo voljo spolnjevati. Voluntatem Dei facere, Jubileji zbornik ob 75-letnici Alojzija Šuštarja, ljubljanskega nadškofa in metropolita, Slovenska škofovska konferenca, Mohorjeva družba Celje, Ljubljana 1995, 159–162.

⁴ Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., Jezus iz Nazareta. Prvi del: Od krsta v Jordanu do spremenitve, Družina, Ljubljana 2007, 177.

⁵ Isti, n. d., 178s.

⁶ Tertulijan, De oratione 1.

⁷ Sv. Avguštin, Epistulae 130.12.22, v: PL 33, 502.

⁸ Sv. Tomaž Akvinski, Summa Theologiae, 2-2 83 9.

⁹ Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., Jezus iz Nazareta, 179s.

JUSTINA METZDORF OSB

Bog ustvarja prostor

Pogled cerkvenih očetov na zadnjo prošnjo očenaša

Večina razlag očenaša iz obdobja prve Cerkve spada v okvir priprave na krst. V teh spisih gre torej za uvajanje v krščansko življenje in za temeljno razlago krščanskih verskih resnic. To katehetsko ozadje se izrazi tudi v patrističnih razlagah zadnje očenaševe prošnje: »Reši nas hudega!« Pri tem pa je v ozadju vprašanje, kako naj kristjan živi v svetu, ki se je odvrnil od Božje ljubezni in Božje volje ter o tem noče nič vedeti.

Sorodnost šeste in sedme prošnje

Tako Origen kakor tudi Avguštin postavita sinoptično primerjavo različic očenaša pri Mateju (Mt 6,9–13) in Luku (Lk 11,2–4) za izhodišče svojih razmišljanj o zadnji prošnji. Avguštin, ki vidi Marka in Luka v literarni odvisnosti od Mateja, razume Lukovo različico očenaša z njenimi petimi namesto sedmimi prošnjami kot zavestno krajšanje Matejevega besedila. Luka naj bi hotel z zavestno izpustitvijo tretje in sedme prošnje »pomagati k boljšemu razumevanju«¹: »Prošnje, ki jo Matej navaja na zadnjem mestu: temveč reši nas hudega, pri Luku sploh ni; tako vidimo, da jo vsebuje že predhodna prošnja glede skušnjave.«² Evangelist Luka torej, po Avguštinovem mnenju, z zgoščevanjem in jedrnatostjo pripomore k razlagi. Povezanost obeh zadnjih prošenj pa vidi

Justina Metzdorf OSB, rojena 1973, je benediktinka v opatiji Mariendonk in docentka za Novo zavezo na Filozofsko-teološki visoki šoli v Sankt Augustinu (pri Bonnu). Njen članek »Gott schafft Raum. Ein Blick mit den Kirchenvätern auf die letzte Bitte des Vaterunsers« je prevedel Bogomir Trošt.

Avguštin nakazano v zgradbi Mt 6,13, saj Matej sedme prošnje ne začne z veznikom »in«, kakor da gre za naslednji člen v vrsti, ampak jo uvede s protivnim veznikom »temveč« in s tem nakaže, »da sta šesta in sedma prošnja pravzaprav samo ena prošnja«³.

Origen pride do te misli o enotnosti obeh zadnjih prošenj, a ne iz skladnje, ampak iz svojega opazovanja okvira vsakokratne danosti, v kateri Jezus posreduje očenaš. V Lk 11,1 namreč Jezusovi učenci prosijo, naj jih nauči moliti. Po Origenu gre tu za poučevanje ožjega kroga ob Jezusu, torej tistih, ki že dalj časa poznajo njegov nauk in oznanilo, zato jim bo zadoščalo tudi že krajše besedilo. Nasprotno pa Origen v govoru na gori opaza, da gre za »množice« (Mt 5,1), ki poslušajo očenaš: »množico, ki je bila potrebna temeljitejšega pouka, pa je naučil jasnejše prošnje«.⁴ Obširnejši očenaš pri Mateju je torej nekakšna »začetniška različica« Gospodove molitve, medtem ko je pri Luku besedilo namenjeno tistim, ki so že »napredovali«. Luka »skupaj s prošnjo: ‚Ne vpelji nas v skušnjava,‘ uči tudi drugo: ‚Reši nas hudega.‘«⁵

Razumevanje v smislu sinonimnega pomena oziroma povezave, ki obe zadnji prošnji medsebojno dopolnjuje in razlaga, daje patrištičnim razlagam njihovo odločilno lastnost. Gregorij iz Nise bere obe prošnji v smislu *parallelismus membrorum* [vzporednost členov, ko obe imeni označujeta isto] in zato izjavlja: »Torej sta skušnjava in hudobec pomensko istovetna.«⁶ Temu ustrezno je treba tudi oba glagola »ne vpelji« in »reši« videti v neki notranji povezanosti. Prav zato se cerkveni očetje pretežno ukvarjajo s šesto prošnjo, pri čemer svojih dognanj o zadnji prošnji pogosto pri tej šesti sploh ne predstavijo niti v povzetkih. V nekaterih razlagah očenaša pa vendarle najdemo tudi nove misli pri razlagi sedme prošnje. V nadaljevanju razprave bi hotela postaviti težišče prav na te posebne poudarke.

Hudi in hudo

Tako grško besedilo očenaša kakor tudi njegov latinski prevod puščata odprto, ali je v izhodišču »hudega« slovnično gledano moški ali srednji spol [hudi ali hudo]. Tertulijan, Janez Zlatousti in Gregorij

iz Nise se v svojih razlagah sedme prošnje ukvarjajo z vprašanjem, v kakšni zvezi sta hudo (zlo) in hudobec (zlodej). Zlatousti razlaga, da je hudič v očenašu označen kot »hudo«: »Hudobija ne nastane iz narave (*physis*), ampak iz svobodne odločitve (*prohairesis*).«⁵ Hudo predpostavlja svobodno voljo in ga zato ne moremo imeti za neosebno moč. Poleg tega po Zlatoustem ne obstaja narava hudega, ki bi bila v nasprotju z naravo dobrega. Tudi hudič »spada k Božjim služabnikom«,⁶ ustvarjen je in kot tak povsem podvržen Božji moči. Z omembo pripovedi o ozdravitvi obsedenega iz Gerase (Mr 5,1–20), kjer se legija hudih duhov brez Jezusovega soglasja sploh ne bi mogla polastiti črede svinj, Zlatousti podčrta tisto misel, ki se sicer najde že pri Tertulijanu, in to z ljubko pripombo, da so bile »takrat pri Gospodu preštete celo svinjske ščetine«. ⁷ Pravilna razvrstitev in ovrednotenje moči hudega se neposredno navezuje na razmišljanje cerkvenih očetov o šesti prošnji: Bog vpelje v skušnjavo [*Versuchung*], dopusti celo, da hudič postavi človeka na preizkušnjo [*Probe*]. To se kot zgled pokaže v pripovedi o Jobu.⁸ Ciril Jeruzalemski novokrščencem razlaga, da prošnja za rešitev od hudega odločilno prispeva k pravilnemu razumevanju prošnje, da ne bi bili vpeljani v skušnjavo: zadnja prošnja naj bi tako jasno razodevala, da predhodne prošnje ne moremo razumeti v tem smislu, da bodo krščeni obvarovani vsakršne skušnjave.⁹

Poleg tega Zlatousti opaža, da stoji izraz »hudega« v ednini in ne v množini, čeprav se morajo ljudje bojevati s številnimi hudobijami [*Übeln*], ko jih te zadenejo in prizadenejo. Da v očenašu ne prosimo za to, da bi bili rešeni od »hudobij«, ampak nasploh od »hudega«, je za Zlatoustega nedvoumen dokaz prav za človekovega sovražnika, za hudiča: »Človek ostaja prijatelj in brat, kar tudi vedno je. [...] Hudič nam druge napravi za sovražnike. Če moliš proti svojim sovražnikom, potem opravljaš prav tisto molitev, ki jo hoče hudič. Če pa moliš za svoje sovražnike, potem je tvoja molitev usmerjena proti hudiču.«¹⁰ V očenašu je pogled molivca usmerjen na njegovega dejanskega nasprotnika. Hudo prihaja od hudega. Temu na drugi strani ustreza tudi množinska oblika »reši nas«. To, da je očenaš molitev v množini, razume Zlatousti kot poziv, da na

soljudi ne bi gledali kot na sovražnike, sploh pa ne na Boga kot na maščevalca nad temi domnevnimi sovražniki. Osvoboditev od hudega je tudi v tem, da Bog »odstrani to, kar poškoduje ljubezen, ter nas vse zedini in poveže med seboj«. ¹¹

Gregorij iz Nise uvrsti oznako »hudi« v vrsto svetopisemskih imen za »hudega sovražnika«. Glede na to, kako se pokaže satanova uničujoča moč, pozna Sveto pismo različne oznake, npr. hudič, bélcebub, mamon, vladar tega sveta, morilec ljudi, hudobnež, oče laži. ¹² »Morda je tudi skušnjava eno ime za to, kar si mislimo o njem.« ¹³ Obstaja neko območje hudega, ob katerem se prebijemo skozi skušnjave. Gregorij razbere to iz rabe obeh izrazov, na katera sklepa iz vzporedne zgradbe šeste in sedme prošnje. Za to vplivno območje se v novozavezni govorici uporablja izraz »(ta) svet«.

Osvoboditev od hudega z odvrnitvijo od »sveta«

Po izrazu »svet« [*kosmos*] sežejo Origen, Ciprijan in Gregorij iz Nise, ko pojasnjujejo, na kaj se nanaša prošnja za osvoboditev od hudega. Gre čisto konkretno za krščansko bivanje v nekem okolju, ki se je zaprlo pred Božjo ljubeznijo in Božjo voljo. V Jobovi knjigi najdejo cerkveni očetje trditev, da je celotno človeško življenje na zemlji skušnjava (prim. Job 7,1). ¹⁴ Običajni prevod te vrstice pravi, da je vse življenje »vojaško služenje«; vendar pa je v grškem besedilu na tem mestu izraz »peiratérion«, ki včasih lahko privzame pomen »skušnjava k hudemu« in ga cerkveni očetje na tem mestu tudi tako razumejo. Da Origen in tudi drugi cerkveni očetje berejo Job 7,1 v tem pomenu ter ga povezujejo s sedmo prošnjo očenaša, kaže, da to prošnjo povezujejo s sedanjim življenjem. Drugače pa – to vsaj omenimo – razume zadnjo prošnjo Avguštin; razlaga jo povsem v eshatološkem smislu kot izraz upanja na neko stanje, ki v tem življenju ne bo doseženo. ¹⁵ Ciprijanov spis o očenašu je zelo verjetno nastal v okviru krstne kateheze; v njem pojasnjuje, da človek sploh šele po veri, ki ga privede do odločitve, da prosi za krst, prejme zmožnost, da prepozna svet v njegovi brezbožnosti

in nasprotovanju Bogu. Zato prošnja za osvoboditev od hudega pomeni, da bi »izprosili Božje varstvo pred hudim, in če ga dosežemo, smo brez skrbi in varni pred vsem, kar delata hudič in svet«¹⁶. Gregorij iz Nise piše: »Kdor se hoče rešiti hudega, se mora nujno odpraviti s sveta.«¹⁷ Gregorij se pri tem izrecno sklicuje na Prvo Janezovo pismo in njegovo trditev: »Ves svet tiči v hudem« (1 Jn 5,19).¹⁸ V janezovskih spisih se izraz »svet« pojavlja kot zbirni pojem za vse, kar se upira Božji volji in ljubezni in kar nasprotuje Bogu. Zato je »svet« etični pojem. To se še posebno jasno izrazi v 1 Jn 2,15–16: »Če kdo ljubi svet, Očetove ljubezni ni v njem. Vse namreč, kar je v svetu, poželenje mesa in poželenje oči in napuh zaradi imetja, ni iz Očeta, ampak je iz sveta.« Razumevanje pojma »svet«, kakor ga v svojih razlagah očenaša uporabljajo cerkveni očetje, naj pojasnimo s kratkim pogledom v Avguštinov govor o Prvem Janezovem pismu.¹⁹ Avguštín namreč te tri izrazne oblike človeške volje in obnašanja, ki niso združljive z ljubeznijo do Boga in jih našteva Janezovo pismo, povezuje s tremi skušnjavami, s katerimi se je moral Jezus spopasti v puščavi. Poželenje mesa ustreza skušnjavi, da naj iz kamnov naredi kruh in tako popusti želji po užitku. Poželenje oči razlaga Avguštín kot željo po uveljavljanju in jo prepozna v skušnjavi, da naj se Jezus vrže v prepad in tako »s čudežem zaradi čudeža«²⁰ vzbudi pozornost. Napuh zaradi imetja in s tem željo po oblasti pa Jezus zavrne, ko ne privoli v hudičevo ponudbo, da bi mu podvrgel vsa kraljestva sveta.

Te skušnjave »sveta«, ki se po 1 Jn 2,15–16 strnejo v sli po oblasti, potrebi po uveljavljanju in želji po užitku, po mnenju Gregorija iz Nise »kakor vabo na nevarnem trnku bolj sladkosnedim ljudem ponuja zaposlenost s svetom.«²¹ Kdor privoli v to »početje in delovanje«, bo neogibno zabredel v vrtinec samoljubnih strasti, kar za celotno stvarstvo prinaša uničenje in pogubo. Edina možnost, da se temu izognemo, je v tem, da se odmaknemo čim dlje od območja nevarnosti. Gregorij kot primer navaja, da vihar na morju ni čisto nič nevaren za tistega, ki se na ladjo sploh ne vkrca, ali pa, da je »ogelj uničujoč, toda le za les, ki vanj pade«, čisto nič pa za tiste, ki se ognja bojijo in se zato plamenom niti ne približajo. Zato biti

rešen hudega pomeni biti rešen tistega, »ki ima na tem svetu moč in ki naj se ga rešimo po Kristusovi milosti«. ²² Krst je prvi korak iz tega »sveta«, in sicer sprva tako, da usposobi človeka za razlikovanje med egoizmom in Božjo ljubeznijo, oziroma če ostanemo pri Gregorijevi podobi: da prepozna vabo kot tako in se nauči, kako se ji izmakniti. Po Tertulijanu se je Jezus izkazal kot »mojster in učitelj v skušnjavah«. ²³ Hoditi za njim torej pomeni, da obrnemo hrbet svetu kot vplivnemu območju hudega. Zato je krščansko bivanje protinačrt za to, kar Prvo Janezovo pismo omenja kot značilnosti »sveta«.

»Korist« skušnjave

»Svet« in njegove skušnjave niso le zunaj, ampak tudi znotraj slehernega človeka. Na to meri Origen, ko navaja Gal 5,17: »Meso se bori proti duhu.« To »meso« v pavlinski jezikovni rabi na ravni osebe ustreza temu, kar pomeni janezovski izraz »svet«, in gre torej za koren vseh tistih prizadevanj v človeku, ki ne izhajajo iz Ljubezni in ne vodijo k njej. Origen zato razume »skušnjava« kot soočenje človeka s samim seboj, kar je zanj lahko celo neka »korist«. S skušnjava, tako Origen, pride na dan in se osvetli to, kar si je človek nabral v teku časa, kar se je vanj vtisnilo, torej prepričanja in vrednote, ki so v samih temeljih njegovega življenjskega sloga. Teh prepričanj in vrednot se večina ljudi pogosto niti ne zaveda, toda po neki usojeni skušnjavi se pokaže, »kdo pravzaprav smo« in »kaj se skriva v našem srcu«. ²⁴ Skušnjava je zato priložnost, da se Bogu zahvalimo, ker človeku omogoča, da v sebi prepozna dobro in zaznava tudi npravne pomanjkljivosti. ²⁵ Skušnjava vodi do spoznavanja sebe in do duhovne rasti. Origen s tem v zvezi omenja Izraelovo potovanje skozi puščavo: Bog je nad ljudstvo spravljal žejo, lakoto, mano, kače in škorpionje, »da bi tako spoznavali notranjost svojega srca«. ²⁶ Preizkušnje [*Prüfungen*] oziroma skušnjave [*Versuchungen*] na potovanju skozi puščavo naj bi srce Izraela obrnile k Bogu. Po Origenu prav v tem obstaja tudi najgloblji smisel skušnjav v krščanskem življenju. Spadajo tako rekoč k Božjemu načrtu, ki je usmerjen v odrešenje človeka.

Bog ustvarja prostor

Prav zato Origen ob zadnji prošnji v očenašu piše: »Bog nas ne rešuje hudega tako, da nam nasprotnik (s svojimi mnogovrstnimi triki in pomagači pri svojih naklepih) sploh ne bi bojevito prihajal nasproti, ampak nas rešuje le tedaj, če se pogumno soočimo s tem, kar se nam dogaja, in si priborimo zmago. [...] Bog iz stisk ne rešuje tako, da bi ne bilo več nobene stiske.«²⁷ Svoje dokazovanje izpelje Origen iz izjave, ki jo Pavel navaja v 2 Kor 4,8: »V vsem nas stiskajo, toda nismo utesnjeni,« pri tem pa uvaja tole razločevanje: »biti stiskan« naj bi označevalo mučen dogodek, do katerega pride nehoteno in nenamerno, medtem ko se »biti utesnjen« uporablja za človeka s svobodno voljo, ki ga je porazila stiska, ker je klonil pod njeno težo.«²⁸ Apostol Pavel o sebi zagotavlja, da kljub obilju vseh stisk ni postal utesnjen. Origen pravi, da je to mogoče samo zato, ker mu je stal ob strani Bog, in da se to, kako mu je stal ob strani, kaže v Psalmu 4: »V stiski si mi napravil prostor [*si me razširil*]« (Ps 4,2). Bog človekovi svobodni volji razširi prostor, tako da ima v še tako utesnjenem položaju svobodo, da se odloči za dobro in da ne podleže hudemu. Ta prostor [razširjenost] obstaja »zaradi sodelovanja in navzočnosti Božje besede, ki nas tolaži in rešuje.«²⁹ Po Origenu ima življenjsko poznavanje Svetega pisma zakramentalno razsežnost; v branju in razumevanju Pisma je Kristus navzoč kot Odrešenik in Tolažnik. Ko se človek ukvarja z Božjo besedo, ko bere in raziskuje Sveto pismo ter se mu pusti oblikovati v svojih mislih in ravnanju, mu Bog v tem ustvarja prostor [*ga razširja*] in ga s tem osvobaja hudega. Kdor svoje življenje postavi pod vodstvo Božje besede, doseže sredi stisk »veselost in vedrino srca.«³⁰ Nasprotje temu je »posvetna žalost«, ki jo Pavel v 2 Kor 7,10 opisuje kot utesnjujoče temeljno razpoloženje, in o tem s poudarkom pravi, naj bo tuje krščanski veri. »Rešitev od hudega« je torej tudi osvoboditev od vsakega brezupa, ki se hoče po dogodkih, ki tarejo in stiskajo, na vso moč vsiliti v ta svet in njegovo zgodovino človeštva. Origen vidi zgled v podobi Joba: »čepprav je bil prepuščen Skušnjavcu, je vztrajal pri tem, da je hvalil Gospoda.«³¹ Biti rešen hudega in njegove moči,

ki pritiska k tlom, pomeni zato tudi to, da navkljub vsem skrbem in stiskam tega življenja vendarle lahko iskreno izrečemo hvalo Bogu.

Origen obleče te misli o krščanskem upanju in prepričanju v še eno podobo, s katero označi zdravilno in osvobajajočo moč Svetega pisma za življenje človeka v tem svetu. Z odlomkom Ef 6,16 spregovori o »ognjenih puščicah hudega«, ki se jih kristjan »s ščitom vere« lahko uspešno ubrani, namreč tako, da vera doseže, da se te ognjene puščice ne razgorijo in da se ogenj ne more razširiti.³² Pod pojmom »vera« razume Origen v tej povezavi duhovno življenje, ki se hrani iz »motrenja resnice«, pri čemer ima spet v mislih študij in premišljevanje Svetega pisma. Zato izpeljuje podobo še naprej: duhovni ljudje, ki »imajo v sebi potoke voda, ki tečejo v večno življenje« (Jn 4,14), morejo moč hudega »zlahka uničiti s povodnjijo božanskih in odrešilnih misli«,³³ ki jih je izurjenost v motrenju [v naukih] Svetega pisma vtisnila v njihovo dušo. Seveda pa Origen s to »povodnjijo« ne misli na čisti intelektualni ali spoznavni proces. Povsem razločno poudarja, da življenjsko poznavanje Svetega pisma vpliva tudi na vedenje in celotno življenjsko usmeritev človeka ter doseže izraz v tem, kar sicer opisuje in zajema pojem »krepost«. ³⁴ Tako Božja beseda lahko deluje in ustvarja prostor, ki človeka osvobaja od hudega.

Povzetek

Ta članek obravnava razlago zadnje vrstice Gospodove molitve v spisih cerkvenih očetov. Večina razlag je namenjena novokrščencem in se osredotoča na vprašanje o tem, kako uspeti in živeti kot kristjan v svetu, ki se je odvrnil od Božje ljubezni in Božje volje.

Opombe

¹ SVETI AVGUŠTIN, *Enchiridion ad Laurentium* 30,116 (Barbel 1960, 191 sl.).

² Prav tam.

³ Prav tam.

⁴ ORIGEN, *De oratione* 30,1 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte (GCS) 3, 393; slovenski prevod: *Grški očetje o molitvi*, Mohorjeva družba, Celje 1993, str. 123–124).

⁵ Prav tam.

⁶ SVETI GREGORIJ IZ NISE, *Homiliae in Orationem dominicam* 5 (Gregorii Nysseni Opera 7/2, 72; slov. prevod Frančišek Jere in Gorazd Kocijančič, *Homilije o Gospodovi molitvi, v: Grški očetje o molitvi*, Mohorjeva družba, Celje 1993, str. 193).

⁷ SVETI JANEZ ZLATOUSTI, *In Mt. homiliae* 19,6 (PG 57, 282).

⁸ Prav tam.

⁹ TERTULIJAN, *De Fuga in Persecutione* 2,6 (CCL 2, 1138); prim. SVETI JANEZ ZLATOUSTI, *In Mt. homiliae* 19,6 (PG 57, 282).

¹⁰ Prim. SVETI JANEZ KASIJAN, *Conlationes (Pogovori)* 9,23 (CSEL 13, 271 sl.); prim. ORIGEN, *De oratione* 30,2 (GCS 3, 394, prim. op. 4; slov. prevod str. 123–124).

¹¹ Prim. SVETI CIRIL JERUZALEMSKI, *Catecheses mystagogicae (Mistagoške kateheze)* 5,18 (FC 7, 160).

¹² SVETI JANEZ ZLATOUSTI, *In epist. II ad Cor. homiliae* 5 (PG 61, 474).

¹³ SVETI JANEZ ZLATOUSTI, *In Mt. homiliae* 19,7 (PG 57, 283).

¹⁴ Prim. GREGORIJ IZ NISE, *Homiliae in Orationem dominicam* 5 (Gregorii Nysseni Opera 7/2, 72; prim. op. 6; slov. prevod str. 193).

¹⁵ Prav tam, str. 73, slov. prevod str. 193.

¹⁶ Prim. ORIGEN, *De oratione* 29,1 (GCS 3, 381 sl.; prim. op. 4; slov. prevod str. 113).

¹⁷ Prim. SVETI AVGUŠTIN, *De sermone Domini II*, 9 (35); (CCL 35, 125 sl.).

¹⁸ SVETI CIPRIJAN, *De dominica oratione* 27 (CCL 3A, 107); Lukmanov slovenski prevod: *Svetega Cecilija Cipriana, izbrani spisi II*, Ljubljana 1943, str. 148.

¹⁹ SVETI GREGORIJ IZ NISE, *Homiliae in Orationem dominicam* 5 (Gregorii Nysseni Opera 7/2, 73; slov. prevod str. 194).

²⁰ Prim. prav tam.

²¹ Prim. SVETI AVGUŠTIN, *Hom. in Ep. Ioan.* 2,14 (PL 35, 1996 sl.); slov. prevod: *Deset govorov o Prvem Janezovem pismu*, Mohorjeva družba, Celje 2012, str. 39–41.

²² SVETI AVGUŠTIN, *Hom. in Ep. Ioan.* 2,14 (PL 35, 1997); prim. prejšnjo op.

²³ SVETI GREGORIJ IZ NISE, *Homiliae in Orationem dominicam* 5 (Gregorii Nysseni Opera 7/2, 73; slov. prevod str. 194).

²⁴ Prav tam.

²⁵ TERTULIJAN, *De oratione* 8 (CSEL 20, 186).

²⁶ ORIGEN, *De oratione* 29,17 (GCS 3, 392; prim. op. 4; slov. prevod str. 122).

²⁷ Prim. prav tam.

²⁸ Prim. prav tam glede na 5 Mz 8,2–3.15 (kača, škorpion in žeja v puščavi).

²⁹ ORIGEN, *De oratione* 30,1 (GCS 3, 393; prim. op. 4; slov. prevod str. 123).

³⁰ Prav tam.

³¹ Prav tam.

³² Prav tam.

³³ ORIGEN, *De oratione* 30,2 (GCS 3, 394; prim. op. 4; slov. prevod str. 124).

³⁴ ORIGEN, *De oratione* 30,3 (GCS 3, 395; prim. op. 4; slov. prevod str. 124).

³⁵ Prav tam.

³⁶ ORIGEN, *De oratione* 30,2 (GCS 3, 394; prim. op. 4; slov. prevod str. 123–124).

JEAN-ROBERT ARMOGATHE

O embolizmu

Študij liturgične rabe očenaša se ne more izogniti embolizmu, molitvi, ki je »vrinjena« med očenaš in sklepni slavospev (ki se danes začne s: »Tvoje je kraljestvo«). Sama beseda embolizem pomeni to.¹

Molitev očenaša je od 4. stoletja stalnica priprave na obhajilo v vseh liturgijah. Njeno mesto v liturgiji ni poenoteno: v vzhodnem in zahodnem bogoslužju je umeščena za lomljenje kruha, kar pomeni, da najprej pripravimo darove, pogrnamo mizo in nato zmolimo očenaš. Ko je papež Gregor Veliki določil mesto te molitve v rimski liturgiji, so mu očitali, da vanjo vnaša grško prvino, in se moral je zato zagovarjati.² »Gospodovo molitev molimo takoj po darovanjski prošnji³, kajti apostoli so posvečevali hostijo takoj po darovanju. Ne zdi se mi prav primerno, da bi nad darovi telesa in krvi izgovarjali molitev, ki jo je sestavil neki sholastik, in ne molitve, ki smo jo prejeli od Odrešenika.«

Očenaš se je – o tem priča veliko cerkvenih očetov – še bolj zasidral v pripravo na obhajilo tudi s tem, da so verniki besede »*panem nostrum quotidianum*« povezovali z evharistijo⁴.

1. Izvor embolizma

Zadnji dve prošnji so v vzhodnih liturgijah kmalu razširili⁵. Zahod je ohranil zlasti zadnjo: da bi bili rešeni hudega, tistega hudega, ki bi nam moglo preprečiti, da bi bili deležni svetega obe-

Jean-Robert Armogathe, duhovnik (Pariz, 1976), od vsega začetka član uredništva francoske izdaje Communio. Njegov članek »Sur l'embolisme« je prevedla Jasmina Rihar.

da. Galikanske liturgije poznajo različne obrazce, kot na primer obrazec iz gotskega misala *Missale Gothicum* (iz začetka 8. st.): »Reši nas hudega, vsemogočni Bog, in ohrani nas v dobrem, ki živiš in kraljuješ ...«

V izrednem obredu (Rimski misal iz l. 1962) mašnik sam moli (ali poje) očenaš, pri čemer ljudstvo nadaljuje s *Sed libera nos a malo*. Duhovnik tiho izgovori *Amen* in nato tiho⁶ nadaljuje z embolizmom (*Libera*), hkrati pa razlomi hostijo na tri dele⁷. Mašnik zaključi na glas (ali pojoče): *per omnia saecula saeculorum*. Ljudstvo odgovori z *Amen*. V nadaljevanju navajamo besedilo embolizma in njegov prevod:

»Libera nos, quaesumus, Domine, ab omnibus malis praeteritis, praesentibus, et futuris, et intercedente beata et gloriosa semper Virgine Dei Genetrice Maria, cum beatis Apostolis tuis Petro et Paulo, atque Andrea, et omnibus Sanctis, da † propitius pacem in diebus nostris : ut ope misericordiae tuae adjuti, et a peccato simus semper liberi, et ab omni perturbatione securi, per eumdem Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti, Deus, per omnia saecula saeculorum.«

»Reši nas, prosimo, Gospod, vsega hudega, preteklega, sedanjega in prihodnjega in po priprošnji blažene in slavne vedno Device Božje Porodnice Marije, svojih blaženih apostolov Petra in Pavla ter Andreja in vseh svetnikov daj milostno mir v naših dneh, da bomo po tvojem usmiljenju vedno brez greha in varni pred slehernim vznemirjenjem. Po istem našem Gospodu Jezusu Kristusu, tvojem Sinu, ki s teboj živi in kraljuje v edinosti Svetega Duha, Bog na vse veke vekov.«⁸

V tej molitvi razlikujemo tri dele: razširjeno ponovitev zadnje prošnje, priprošnjo in prošnjo.

a) Razširjena ponovitev zadnje prošnje: *a malo* se razširi v *ab omnibus malis*, kar pomeni »od moralnega zla«, saj gre za pretekle, sedanje in prihodnje grehe⁹. Samo pretekli moralni greh lahko teži našo vest. Prošnjo za odrešenje spremlja pozitivna prošnja.

b) Med obe prošnji pa je postavljena priprošnja: Materi Božji, zavetnikoma rimske Cerkve in svetemu Andreju. Petrov brat, ki je

bil »prvi poklican« (prim. Jn 1,35–40), Andrej, zavzema prvo mesto med apostoli tako v *Communicantes* rimskega kanona (po Petru in Pavlu) kot na seznamih evangelistov (po Petru: Mt 10, 2 in Lk 6, 14), vendar se zdi njegova navzočnost bolj plod želje, da bi Rim utrdil položaj pred Carigradom, ki si je pripisoval apostolske temelje¹⁰. Te priprošnje vzhodni obredi (in stare galikanske liturgije) ne poznajo.

c) Končno po prošnji za odrešenje nastopi molitev za mir in podporo usmiljenja.

Embolizem je seveda posredovan po Sinu, ki je prosil, naj molimo to molitev. Druge liturgije so jo razvile v obliki, kakršna je v Misalu Pavla VI. (»tvoje je kraljestvo ...«), ki jo najdemo v nekaterih Matejevih rokopisih (Mt 6, 13) in deloma v *Didachè* (VIII, 2)¹¹.

2. Bogoslužna reforma iz leta 1970

Preoblikovanje embolizma je komisija predlagala že 17. aprila 1964¹²; med obravnavanimi vprašanji je bilo predlagano tudi, da bi se molil na glas (kot je bil običaj na veliki petek) in naj se ne povezuje z lomljenjem kruha.¹³ Kongregacija za bogoslužje je to odobrila 26. septembra istega leta.

Morda je dobro, da na tem mestu spomnimo na današnjo formulacijo iz t. i. misala Pavla VI. »Libera nos, quaesumus, Domine, ab omnibus malis, da propitius pacem in diebus nostris ut, ope misericordiae tuae adiuti, et a peccato simus semper liberi, et ab omni perturbatione securi : exspectantes beatam spem et adventum Salvatoris nostri Jesu Christi.«

»Reši nas, vsemogočni Oče, vsega hudega, podari nam mir v naših dneh; usmiljeno pomagaj, da bomo vedno živeli brez greha in bomo varni pred vsakim nemirom, ko polni blaženega upanja pričakujemo prihod našega Odrešenika Jezusa Kristusa.«

V zvezi s staro formulacijo moramo opozoriti na vrsto pomembnih razlik. Nova oblika je upoštevala vrsto meril: izogibanje podvojitvam (na primer, da se odstrani omemba svetnikov, ki so bili v kanonu že navedeni), poenostavitev (z odstranitvijo *praeteritis*,

praesentibus et futuris), uvajanje eshatološke razsežnosti in približevanje starim bogoslužnim izročilom (odpravljeno je znamenje križa sredi besedila).

»Ko polni blaženega upanja pričakujemo prihod našega Odrešenika Jezusa Kristusa«: pomen tega eshatološkega dodatka so razumeli uredniki novega prevoda iz l. 2020, ki so ga še temeljiteje pojasnili in razširili. Zdaj je omogočeno, da se molitev občestva odpre poslednjim ciljem¹⁴.

Da je tiho duhovnikovo izgovarjanje *Amen* na koncu očenaša izginilo, je precej razumljivo: beseda potrjuje molitev in njeno mesto je bilo v tem primeru nenavadno, saj gre za skupno molitev verujočih (poleg tega ga v papeški liturgiji ni bilo). Že vse od 11. st. se je *Amen* izgovarjal tiho – kot duhovnikova privolitev v molitev občestva »*Sed libera nos a malo*«¹⁵.

3. Nov francoski prevod leta 2020

*Confirmatio*¹⁶ novega francoskega prevoda misala (tretje izdaje) je sprejel predsednik francoske škofovske konference msgr. Eric de Moulins-Beaufort in uporabljati se bo začel z 29. novembrom 2020 (prvo adventno nedeljo), dokončno pa s 24. majem 2021 (na praznik Marije, Matere Cerkve). Navajamo nov prevod embolizma (spremembe ležeče):

»*Délivre-nous de tout mal, Seigneur, et donne la paix à notre temps; soutenus par ta miséricorde, nous serons libérés de tout péché, à l'abri de toute épreuve, nous qui attendons que se réalise cette bienheureuse espérance: l'avènement de Jésus Christ, notre Sauveur.*«

»Reši nas, *proximo, Gospod*, vsega hudega, *dobrotno nakloni* mir v naših dneh; usmiljeno pomagaj, da bomo vedno *prosti greha* in bomo varni pred vsakim nemirom, ko *pričakujemo blaženo upanje*: prihod našega Odrešenika Jezusa Kristusa.«¹⁷

Poleg nekaterih drugih manjših slogovnih sprememb gre poudariti, da nova izdaja postavlja usmiljenje za skupni dejavnik osvoboditve greha in varstvo v preizkušnjah (pri čemer odpravlja

»*rassure-nous*«, ki je v sodobni francoščini postal neustrezen), predvsem pa je pomembno, da natančneje določa eshatološki zaključek: če je formulacija iz l. 1970 po latinskem zgledu ločila »blaženo upanje« od »prihoda Jezusa Kristusa«, s čimer se je zdelo, kot da gre za zemeljsko upanje, ki se razlikuje od paruzije¹⁸, novo besedilo to dvoumje odpravlja: »blaženo upanje« (blagrov) je Odrešenikov prihod.

Molitev, ki stoji med očenašem in slavospevom ter jo bo ljudstvo odslej molilo skupaj z duhovnikom, zdaj pri pripravi na obhajilo dobiva ves smisel. V novem prevodu posrečeno uravnoveša osvobajanje od greha, ki je delo Božjega usmiljenja, in veselo upanje v Gospodov prihod.

Dodatna opomba

Če so latinci *a malo* razumeli kot moralno zlo, so vzhodni v tem videli hudobca (*apo tou ponerou*). Naj navedem zgolj en primer, maronitsko anaforo negotovega datuma, ki jo pripisujejo svetemu Maronu: »Ne vpelji nas v skušnjava, gospod Bog, kajti manjka nam moči, da bi se uprli zvijačam Lažnivca, ampak reši in osvobodi nas Hudobneža, njegove moči, njegovih zank in zased ter vseh njegovih sodelavcev, agentov in sledilcev, zakaj tvoje je kraljestvo, tvoja je oblast in slava na nebu in na zemlji, o upanje Cerkve, Odrešenik njenih otrok, zdaj ...«¹⁹

Opombe

¹ Iz grškega *emballein*, dodati, vstaviti.

² GRÉGOR Veliki, *Epistolae*, IX, 12 (PL 77, 956 sv). Glej Jozef R. GEISELMANN, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter: Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie*, Olms, 1933, str. 209–217, in J.-A. JUNGSMANN, *Missarum solemnias*, t. 3, Aubier, 1954, 201 sl.

³ Molitev in prošnja nad darovi označujeta kanon. Gregor želi povedati, da je maša apostolov obstajala zgolj v evharistični molitvi.

⁴ Dovolj je, da se spomnimo TERTULIJANA, *De oratione* VI, in CIPRIJANA, *De oratione Domini* XVIII.

⁵ Razen v bizantinski liturgiji, ki konča s preprosto doksologijo.

⁶Tak je običaj rimskega obreda približno po letu 1000 (JUNGMANN, n. d., str. 214).

⁷Prvi del je namenjen mašniku, drugi bolnim (ali navzočim somaševalcem), tretji pa za *immixtio* v kelihu.

⁸Rimski misal, Mohorjeva družba, Celovec 1961.

⁹Glej naslednjo opombo.

¹⁰Druge svetnike so dodali glede na kraj, prav tako omemba »in vsemi svetimi«. Cerf-Opatija Mont-César, Pariz-Leuven, 1953 (str. 16).

¹¹*Didache: Nauk dvanajsternih apostolov*, Ljubljana 1973 (»Naš dragi brat v Kristusu, profesor teološke fakultete v Ljubljani ... je brezplačno prevedel ta pomembni spis DIDACHE iz grškega jezika in napisal uvod kot dar slovenskemu ljudstvu«; glej str. 3). To je spis iz začetka drugega stoletja, ki naroča, naj očenaš molimo trikrat dnevno.

¹²Glej osnutek 16 (17. junij 1964): *De Missale*, § 53 (»embolizem naj se v skladu s starim izročilom moli naglas«; s »starim izročilom« je mišljen veliki petek. Isti osnutek prosi za (§ 51b) nasvet patra Vincenta Kennedyja (bazilijanca iz Toronta) in bolandiste, ki so bili na seznamu za svetnike (M. BARBA, *La riforma conciliare dell' »Ordo Missae*, nouvelle éd., Edizioni Liturgiche 2008, str. 348).

¹³BARBA, str. 293.

¹⁴To je že poudaril strokovnjak, cremski škof msgr. Manziana, avgusta 1968: »embolizem osvoboditi neke horizontalnosti« (A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948–1975)*, nouvelle éd., Edizioni liturgiche, Rome, 1997, str. 373).

¹⁵I.-H. DALMAIS, »L'introduction et l'embolisme de l'oraison dominicale dans la célébration eucharistique«, *La Maison-Dieu* 85, 1966 str. 92–100 (consultable sur Gallica).

¹⁶V *motu proprio* s 3. septembra 2017 omenjena *confirmatio* v prevodih nadomešča *recognitio*, ki so jo zahetvali doslej (Pravilnik kanonskega prava, § 238-3).

¹⁷Slovenski prevod je po uradni latinski izdaji (*editio typica*) skrbno pripravil prof. Janez Zupet. Tukaj je naveden Zupetov prevod.

¹⁸Glej pomembno številko revije »Kristusov prihod v slavi«, v: *Communio* 22 (2012, 1).

¹⁹Navaja DALMAIS, str. 96.

BENEDIKT KRANEMANN

Eksorcizem v krstnem bogoslužju

Eksorcizem v krstnem bogoslužju ima za sabo dolgo zgodovino in je danes navzoč samo še kot ostanek prvotnih obširnejših krstnih obredov. Že dolgo ni več nesporno sprejemljiv; pogosto ga vidijo kot moteč dejavnik, posebno pri krstu dojenčkov. V pokoncilski bogoslužni prenovi so sicer že opustili nekatere nerazumljive prvine, na primer dihanje v krščenca.¹² Skrčili so tudi število eksorcizmov in pri tem, kar je ostalo, spremenili besedišče. Želeli so preprečiti vtis, »kot da je sam hudič postavil svoj sedež v nekrščenem otroku«. ³ Komentar iz sedemdesetih let pripominja, da so bili mnogi razočarani zato, ker so sporni eksorcizem sploh ohranili. Niso pa hoteli odvzeti »soli« oznanjevanju evangelija.⁴ Ko je skoraj štiri desetletja pozneje izšel predelan obrednik krščevanja otrok, je bila molitev eksorcizma še omenjena v predstavitvi bogoslužne knjige, a se o tem ni razpravljalo. Ali torej tema krstnega eksorcizma danes ni več aktualna? Kako je ta obred nastal, kakšno zgodovino je doživljal in kako se oblikuje v sedanjosti? In kaj je mogoče danes reči o smiselnosti takih prvin v krstnem bogoslužju?

1. Razvoj krstnega eksorcizma – vidiki zgodovine bogoslužja

Zarotovanje zlih sil in hudobnih duhov ni posebnost krščanskega bogoslužja. To je bila razširjena oblika v antiki in že pred nastopom krščanstva, posebno v starem judovstvu. Bila je (in je)

Benedikt Kranemann, roj 1959 v Münstru, profesor liturgike na Katoliški teološki fakulteti v Erfurtu. Njegov članek »Ein umstrittenes Element katholischer Taufliturgie. Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zum Exorzismus-Gebet« je v nekoliko skrajšani obliki prevedel Marijan Peklaj.

izraz tistega pogleda na svet, v katerem se je dalo odganjati škodljive in zle sile z izreki in snovmi, torej z zelo različnimi postopki. Pojem »eksorcizem« so uporabljali za izganjanje hudih duhov, o čemer govori Nova zaveza. Za Novo zavezo (kakor že za Staro) ni bilo dvoma, da morejo ljudje priti pod vpliv zlih sil in hudobnih duhov. Mesija, tako so upali, naj bi dokončno premagal hudobne duhove. Jezus je res izganjal hude duhove in zlomil moč zla ter dal izkusiti Božje odrešenje. Predvsem pa je Jezusovo obvladovanje zlih sil dalo poseben poudarek njegovemu oznanilu, da je nastopilo Božje kraljestvo. Še več: v tem delovanju z močjo je Božje kraljestvo že postalo dejstvo. Izganjanje zlih moči in premoč nad njimi, o čemer le Janez ne poroča, je bil izraz Jezusove oblasti. Najtesneje je bilo povezano z njegovo osebo in oznanilom ter je predpostavljalo vero v Jezusa iz Nazareta.

Do današnjega časa se eksorcizmi izvajajo ob različnih priložnostih. Tako jih najdemo ob blagoslavljanju stvari, na primer vode in olj za bogoslužno rabo. Izvajali so se kot obred za ljudi, ki so jih imeli za obsedene ali so se sami imeli za take. Nanje naletimo v krstnem bogoslužju, ne glede na to, ali je šlo za krst odraslih ali krst dojenčkov. Bili so povezani s klicanjem Božjega ali Kristusovega imena; tako so hudobnega duha, ki naj bi bil izgnan, nagovarjali neposredno. Šlo je za besede, ki so molitve ali ukazovanje, povezano z obredom, in so na koncu stvar ali osebo, nad katero je bil eksorcizem izrečen, zapečatile z znamenjem križa. Lahko so ga spremljale različne kretnje – polaganje rok, razprostiranje rok, kretnja blagoslavljanja. Zoper vsakovrstno zlo so lahko uporabljali naravne prvine kakor sol, slino ali vodo. Da zlim silam ne bi dajali kakšne opore in bi se poudarjeno odvrnili od dotedanjega k novemu življenju, se je dogajalo, da so morali biti ljudje pri krstu goli, ženske z razpuščenimi lasmi.⁵ Večinoma je šlo za manjšo ali večjo uprizoritev zamenjave oblasti, napovedovanje sodbe in začetka Božjega kraljestva, spomin na Jezusovo ukrepanje glede na zlo in pogled na eshatološko rešitev. Kar na prvi pogled deluje magično in arhaično, je imelo razločno teološko zgradbo, naj se zdi danes še tako neskladno s časom.

Vse od 2. in 3. stoletja, torej ne povsem od začetka, naletimo na eksorcizme v bogoslužju uvajanja, ki so ga v zgodnjem času Cerkve večinoma obhajali kot krst odraslih in po krajšem ali daljšem katehumenatu. Eksorcizmi so bili tu del priprave na krst, maziljenja po krstu in prvega obhajila. Katehumenat je bil tudi obredno oblikovano obdobje spreobrnitve, prehoda – v tej zvezi lahko govorimo o obredih prehoda – in vedno močnejšega vživljanja v krščansko vero. Tu so imeli eksorcizmi pomembno vlogo, ker so bili bogoslužni obred, v katerem se je opravila zamenjava oblasti nad krščencem: proč od območja oblasti zla in greha k območju Kristusove oblasti. Človek je postal čist kakor posoda, v katero je bilo zdaj mogoče vliti Božjega Duha. Zaradi tega so v nekaterih bogoslužnih obredih predpisali, naj bodo eksorcizmi opravljeni malo pred krstom z vodo, da bi zagotovili krščencevo čistost. Ko je bilo krstov odraslih vse manj in je krst dojenčkov postal »vsesplošen«, so pretežno obdržali izročeni obred. To prav tako velja za eksorcizem, ki je skupaj z drugimi obredi katehumenata ostal del tega bogoslužja. V srednjem veku so se eksorcizmi izredno namnožili. Gledano nazaj se izkaže kot problematično, da se niso odločili za prilagoditve glede na položaj dojenčkov, temveč so kar nadaljevali prejšnje. Kjer je bilo v pozni antiki na izbiro več eksorcizmov, so te zdaj skupaj razumeli kot sestavni del obreda krsta. Nekateri krstni obredi srednjega veka so razlikovali med eksorcizmi za krščence in za krščenke. In še *Rituale Romanum* iz leta 1614, ki je obseg eksorcizmov glede na srednjeveške obrednike opazno skrčil, je poznal besedila, v katerih molitev ni bila naravnana na Boga s prošnjo za osvoboditev od zla, ampak so neposredno nagovarjali hudiča kot »immune spiritus« (nečisti duh) ali »maledicte diabole« (prekleti hudič). Tu je razvidna jezikovna oblika, ki se ne obrača na Boga, temveč ima duhovnika zaradi posvečenja za zmožnega, da izganja demonske in hudičeve sile. Ta obrednik je bil poleg delno do 19. stoletja veljavnih škofijskih obredov v uporabi še v 20. stoletju.

Z jezikovnega vidika razlikujemo dve osnovni obliki eksorcizmov: imprekativnega (zarotitvenega), ki neposredno nagovarja zlo silo in iz teoloških razlogov – samo Bogu pripada taka moč – danes

ni več sprejemljiv, in deprekativnega (prosilnega), ki se obrača na Boga s prošnjo za osvoboditev od zlega. V teku zgodovine bogoslužja in teologije so krstni eksorcizem delno ocenjevali tudi kritično. Že v 12. in 13. stoletju so začeli kritično razpravljati o tem, kako ga razumeti in stvarno razlagati, ne da bi postal vprašljiv.⁶ Nekateri razsvetljenski teologi so obsodili ‚grozni‘ krstni eksorcizem kot izraz praznoverja in v njem videli nasprotje razsvetljenemu mišljenju. Drugi so ga poskušali razumeti kot opozorilo na Jezusovo delovanje in kot izraz od zla okužene človeške narave. Tu se kaže odpor Cerkve do hudičevega delovanja. V več obredih zgodnjega 19. stoletja so opustili omenjanje poosebljenega zla. Nazadnje sta obe strani v sporu ostali med seboj nespravljivi. Posredujoče stališče je priporočalo, da eksorcizma ne bi razumeli dobesedno, ampak kot podobo.

Razprava je končno obtičala na mestu. Ko je leta 1950 izšla nemško-avstrijska *Collectio Rituum* (Zbirka obredov), so za obred krsta otrok večinoma že uporabljali materni jezik. Iz tega so bili izvzeti eksorcizmi, kar so razložili »kot jezikovni ‚zaslon‘ [...], ki je milostno prikril drastične obrazce«.⁷

2. Eksorcizmi v krstnem bogoslužju danes – posnetek stanja

Kako danes katoliška krstna bogoslužja ravnajo z eksorcizmom? V primerjavi z zgodovinskim izražanjem krščanskega bogoslužja so eksorcizmi v obliki, kot se predstavljajo v današnji katoliški liturgiji in posebej v krstni liturgiji, postali naravnost obrobna zadeva. Na nemškem jezikovnem območju se obred krsta otrok opravlja kot del dolgotrajnega uvajanja, ki za krstom obsega še prvo obhajilo in birmo – v tem vrstnem redu. Leta 2007 je izšla bogoslužna knjiga, v kateri je predvidena »molitev za varstvo pred zlom«, ki se v oglatem oklepaju nad naslovom imenuje »Molitev eksorcizma«.⁸ Na voljo je več različic, ki jih izgovarja voditelj obreda, medtem ko ima roke stegnjene nad krščencem. »Molitev« je odločilno pomensko sporočilo, ki že nakazuje, kdo je naslovljenec besedila: Bog ali Kristus; na koga se molitev konkretno obrača, je odvisno od predhodnih prošenj.

V obeh teocentrično izraženih molitvah, ki naj bi ju uporabili pri krščevanju zunaj maše, se Bog nagovarja kot tisti, ki je po svojem Sinu človeku, zapletenem v grehe, podaril »svobodo Božjih otrok«. Krst je, na to spominja poznejši blagoslov krstne vode s svetopi-semsko podobo izhoda iz Egipta, osvoboditev od smrtonosnih sil in dar svobode za uspešno življenje. To je v blagoslovu krstne vode povezano z rešitvijo iz faraonove sužnosti in utiranjem poti proti obljubljeni deželi. Anamneza (spominjanje) v liturgiji pomeni, da so ljudje postavljeni v Božjo zgodovino, ki obsega vse čase. To, da je bil Bog podaril prostost, torej pomeni, da še naprej podarja to prostost in da bo pri njem dosegla polnost. Za anamnezo pride na vrsto prošnja. Zaporedje jezikovnih oblik je več kot obrobni literarni pojav; prošnja predpostavlja spominjanje, tako pa zagotovilo, hvalo in zahvalo. Pred prošnjo je postavljen opis, katerim nevarnostim so izpostavljeni krščenci: pred njimi so »mnogovrstne skušnjave« in braniti se morajo »pred hudičevimi zalezovanji«. Molitev govori o boju, h Kristusu obrnjena molitev eksorcizma pa celo »o satanovi moči«. Izraženi sta dve prošnji. Druga prosi za okrepitev z milostjo in varstvo na življenjski poti. To je cilj molitve, ki mu ne moremo odrekati smiselnosti. Prva prošnja velja osvoboditvi od dedne krivde in iz ujetosti – zdaj sledi neosebna ubeseditiv – v »zlo« (»das Böse«). Molitev govori o raznih razsežnostih zla: o strukturah zla, ki se jim mora krščenec ali krščenka upirati, da bi mogel ali mogla biti svoboden človek. Osebno zlo (»der Böse«), ki ga človek v svojem življenju vedno znova srečuje, kakorkoli se že to označuje; zlo, ki je v človeka položeno in s katerim se bojuje vse življenje (»podedovani greh«). Krstni eksorcizem kaže na to, da je človekovo življenje od vsega začetka – to je obred krsta za dojenčke – izpostavljeno tem nevarnostim. Sicer ne bi bilo treba Boga prositi za varstvo. S svojo prošnjo se molitev sklicuje na trpljenje in vstajenje Jezusa Kristusa kot moč, ki more človeka osvoboditi. Treba je to molitev eksorcizma brati v celotnem okviru krsta, ki se razlaga z naslonitvijo na Rim 6,3–4 kot udeležba pri trpljenju, smrti in vstajenju Jezusa Kristusa. Ta molitev vidi svobodo krščenega in tako gleda Kristusovo smrt in vstajenje skupaj, kajti ta svoboda je v temelju povezana z dogodkom križa.

Na Kristusa naslovljena molitev eksorcizma prosi za varstvo predvsem pred tem, kar škodi in je nečloveško. Pred satanovo močjo morajo biti krščenci zaščiteni, da bi mogli hoditi za Kristusom. S tem je povezana prošnja zanje, da bi mogli rasti v družinskem zavetju in bi varno hodili po poti življenja. Molitev je vsebinsko podobna prejšnjim, omenja vse, kar je nečloveškega, in našteva različne razsežnosti zla.

Malo drugače je naravnana ustrezna molitev, ki naj bi jo uporabljali pri krstu med mašo. V anamnezi govori o tem, da je človek v »oblasti satana, duha zla« in s tem teme, treba ga je osvoboditi in popeljati iz teme v »kraljestvo svetlobe«. Te besede izhajajo iz pogleda na svet, v katerem si stojita nasproti tema in luč. Prošnja velja osvoboditvi od podedovane krivde. Po tej osvoboditvi otroci, v katerih prebiva Sveti Duh, postanejo tempelj Božje slave. Podobno se moli za otroke pri krstu otrok v dveh stopnjah. Pri krstu otrok, ki so v življenjski nevarnosti, molitev eksorcizma odpade. V prošnjah se govori o svobodi od oblasti greha. Tudi takrat, ko so »vpeljani« v Cerkev v sili krščeni otroci, eksorcizem odpade.

Tu so torej molitve z opaznimi odtenki. Zagotovo je to posledica odpiranja možnosti za različne oblike in poudarke, a tudi teološke razlage. Eno pa je v molitvah vsekakor skupno: proti zlu v kateri koli obliki že je človek sam v perspektivi tega bogoslužja končno brez moči. Odvisen je od Božje pomoči. Zato kličemo na pomoč Boga.

Drugače se ravna pri obredu včlenitve odraslih v Cerkev. V skrutinijih na tretjo, četrto in peto nedeljo postnega časa pred veliko nočjo je predvidena »molitev za osvoboditev od zla«. Vse tri molitve se začenjajo s klici, ki jih izmenoma pojejo ali molijo kantor in sodelujoči verniki. Sledi tiha molitev, ko botri lahko položijo desno roko kandidatu za krst na ramo. Molitev, ki jo po trenutkih tišine govori duhovnik, je ubesedena glede na vsakokratni nedeljski evangelij. Potem duhovnik razprostre roke nad kandidata za krst, spomni na zgodovino odrešenja, oznanjeno v evangeliju, in prosi za osvoboditev izpod »satanove oblasti« (3. nedelja), za osvoboditev od dvoma in obupanosti (4. nedelja), za osvoboditev od »oblasti smrti« in »vsega zla« (5. nedelja). Pri branju te izdaje,

ki je izšla kot rokopis, se krepi vtis, da so v bogoslužju z »zlom« mišljene zelo različne stvari, gre za različne predstave in namige o tem, kaj je vsebina zla, in ni nujno, da bi molitev za osvoboditev od zla načelno merila na kaj osebnega.

3. *Kako naj danes razumemo molitev eksorcizma?*

Če pogledamo v današnja bogoslužna besedila, najprej opazimo, da gre za molitve, torej za deprekativne eksorcizme. Človek ve, da se je znašel pred zlom, ki je tako prepadno globoko, da čisto ni mogoče dojeti njegove moči in je zato popolnoma odvisen od Božje pomoči. Sam se zlu ne more iztrgati, temveč se lahko zaupa le Bogu. Dejansko je Bog tisti, ki deluje v tem trenutku in je gospodar dogajanja. Zato se današnje eksorcistične molitve (zarotitve) opazno razlikujejo od primerljivih besedil v preteklosti.

Molitve izražajo dejstvo, da računamo s tem, da je človek ogroženo bitje in da se njegova življenjska pot lahko slabo konča. Ob tem upoštevanju se kaže realizem krstnega bogoslužja. Liturgija pričuje o veri in upanju v Božjo pomoč, s katero more človek, ko naleti na zlo, obstati, ne glede na to, pod kakšno krinko mu pride naproti, in uspeti v življenju. To pa je čisto drugačna drža kakor težnja, da bi kar koli odpravil s cerkvenim ali osebnim ukrepanjem.

Povrhu zbuja pozornost, da je kraj teh molitev v obredu za krst dojenčkov bogoslužje Božje besede, pri krstu odraslih pa obredi katehumenata. To sta različna kraja, ki pa imata ob vseh razlikah, posebno zaradi oznanjevanja, zelo močne anamnetične obrise. Svetopisemska berila postavljajo krščenca in udeležence slavja v zgodovino Boga z ljudmi. Reinhard Meßner govori o »prostoru odrešenjske zgodovine«, ki je tu odprt za krst. Bogoslužna knjiga za krst otrok postavlja molitev eksorcizma po klicanju svetnikov in prošnje vernikov; ta molitev sama zveni anamnetično. Je del ponavzočujočega spominjanja na zgodovino odrešenja.

Taki eksorcizmi so danes še kako potrebni! To molitev – ampak res samo kot molitev – lahko beremo kot spomin na to, da se

verniki zavedajo, kako so v nevarnostih življenja odvisni od Boga. Vsak človek je v nevarnosti, da se »zaplete v zanke zla«, iz katerih se ne more sam rešiti. Spominjajo torej na to, da imajo človeške možnosti svoje meje in da je nujno potrebno zaupanje v Boga. Zato je primerno, da prosimo za krščenca in za varstvo na poti njegovega življenja.

Molitev eksorcizma in drugi govorni deli tega bogoslužja, na primer pri blagoslovu krstne vode ali obredu »efata« (odpri se), spominjajo na delovanje Boga ali Kristusa. Krščenec dobi delež pri mogočnem delovanju Jezusa, ki je zlomil moč zla; povedano z besedami Angelusa Häußlinga, postane Jezusov »sodobnik«. Na to spominjata beseda in znamenje, potem pa je ubesedeno v prošnji. Predpostavlja pa, da moremo govoriti o anamnezi namesto o mimezi (posnemanju).

V povezavi z eksorcizmom je treba opozoriti na izrazite teološke in jezikovne razlike glede na pokoncilski obred. Razni načini izražanja v vzporednih molitvah dopuščajo razlago, da gre za govorjenje v podobah. Pri tem je treba poudariti nevarnost za človeško življenje in pomen, ki nasproti temu pripada krstu. Življenjska resnost se torej ne zmanjša, nasprotno. Pri ponovni reviziji zbirke obredov za različne oblike krsta mora priti do bolj enoumne ubeseditve molitev, da bodo v skladu z današnjim načinom molitve.

Opombe

¹ Balthasar Fischer, Die Intention bei der Reform des Erwachsenen- und Kindertaufritus, v: Liturgisches Jahrbuch 21 (1971) 65-75, tu 65.

² Prav tam 68.

³ Prim. prav tam 70.

⁴ Prim. bogato predstavitev pri Klaus Thraede, Exorzismus, v: Reallexikon für Antike und Christentum 7 (1969), 44-117.

⁵ Bruno KLEINHEYER, *Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*, Regensburg 1989, 166. Prim. Benedikt KRANEMANN, *Die Taufe wird zum Durchzug in ein neues Leben. Exodus-Typologie in der frühen Kirche*, in: Welt und Umwelt der Bibel 24 (2019), H. 2 (Nr. 92).

⁶ Die Feier der Kindertaufe in der Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica altera 1973, Freiburg/Br. 2007, 44, št. 49.

ELIO GUERRIERO

Kristjanovo poslanstvo v svetu

Svetost in teologija

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

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

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

1. SVETOST VSE DO TESNOBE: POGOVOR Z GEORGESOM BERNANOSOM

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

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

Krščanski pesnik

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

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

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

Cerkev kot življenjski prostor

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

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

Sodobnik

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Terezija iz Lisieuxa

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

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

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

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

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

Elizabeta iz Dijona

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

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

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

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

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

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

3. PREMIŠLJEVALNA MOLITEV

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

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

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

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

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

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

4. TEOLOGIJA IN SVETOST

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

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

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

Za izpeljavo tega Božjega načrta pa sta potrebna dva pogoja:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. OBJEKTIVNA IN SUBJEKTIVNA SVETOST

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

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

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

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

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

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

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

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

Opombe

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

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

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

⁴ Prim. *Unser Auftrag*, 67.

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

⁶ Prim. zgoraj 2. poglavje.

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

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

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

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

¹¹ *Unser Auftrag*, 87.

¹² *Bernanos*, 79.

¹³ N. d., 46.

¹⁴ N. d., 166.

¹⁵ N. d., 11.

¹⁶ N. d., 243.

¹⁷ N. d., 459.

¹⁸ N. d., 477.

¹⁹ N. d., 518.

²⁰ *Cordula oder der Ernstfall*, 5.

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

²² *Der Christ und die Angst* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1951; ⁶1989).

²³ *Unser Auftrag*, 85s.

²⁴ *Der Christ und die Angst*, 21.

²⁵ N. d., 30.

²⁶ N. d., 38.

²⁷ N. d., 48.

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

²⁹ *Unser Auftrag*, 86.

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

³¹ *Mein Werk*, 58.

³² Prim. namig v: *Mein Werk*, 28.

³³ *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung*, Hegner Verlag, Köln-Olten 1950 *Elisabeth von Dijon und ihre geistliche Sendung* (Hegner Verlag, Köln-Olten 1952). Pozneje sta bila oba spisa povezana v enega: *Schwwestern im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1970; ⁴1990).

³⁴ Balthasar, *Erster Blick*, 89.

³⁵ *Schwwestern im Geist*, 11.

³⁶ N. d., 10.

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

³⁸ *Schwwestern im Geist*, 46.

³⁹ N. d., 63.

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

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

⁴² *Schwwestern im Geist*, 122.

⁴³ N. d., 141.

⁴⁴ N. d., 173.

⁴⁵ N. d., 201.

⁴⁶ N. d., 260.

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

⁴⁸ Balthasar, *Schwwestern im Geist*, 319.

⁴⁹ N. d., 342.

⁵⁰ N. d., 357.

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

⁵² Balthasar, *Schwestern im Geist*, 388.

⁵³ N. d., 415.

⁵⁴ N. d., 463s.

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

⁵⁶ Balthasar, *Premišljevalna molitev*, 5.

⁵⁷ Prav tam.

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

⁵⁹ *Premišljevalna molitev*, 35.

⁶⁰ N. d., 40.

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

⁶² *Premišljevalna molitev*, 118.

⁶³ N. d., 130.

⁶⁴ N. d., 146s.

⁶⁵ N. d., 177.

⁶⁶ N. d., 6.

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

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

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

⁷⁰ N. d., 483.

⁷¹ N. d., 484.

⁷² N. d., 486.

⁷³ Pr. t.

⁷⁴ N. d., 487.

⁷⁵ N. d., 488.

⁷⁶ *Verbum Caro*, 198.

⁷⁷ N. d., 202.

⁷⁸ N. d., 212.

⁷⁹ *IkZ Communio* 6 (1987), 488.

⁸⁰ N. d., 489.

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

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

⁸² *Der Christ und die Angst*, 90.

⁸³ *Schwestern im Geist*, 16.

⁸⁴ N. d., 26.

⁸⁵ *Premišljevalna molitev*, 58.

⁸⁶ *Schwestern im Geist*, 15.

CHRISTIAN MANSOUR

Dragi prijatelj!

Radi bi Ti povedali nekaj pomembnih stvari o krščanski veri. Skupaj premišlujva o teh vprašanjih:

1. Kdo je Bog?
2. Kako more Bog imeti Sina?
3. Ali kristjani častimo tri Bogove?
4. Ali je Marija naša Mati?
5. Zakaj kristjani kritizirajo nasilje v Koranu, medtem ko je tudi Sveto pismo polno nasilja?
6. Zakaj kristjani in judje ne verujejo v Mohameda, ko je vendar Sveto pismo napovedalo njegov приход?
7. Ali je bilo prvotno besedilo Svetega pisma spremenjeno?
8. Zakaj obstajajo štirje evangeliji in ne eno samo poročilo o Jezusu?
9. Tudi kristjani so morili nedolžne otroke in imeli krivične vojne. Ali to krščanstva ne dela neverodostojnega?
10. Če islam ni od Boga, zakaj je potem največja religija sveta?
11. Ali je krščanski Bog slaboten Bog?
12. Kaj naj storim, da bi bolje spoznal Jezusa Kristusa?

1. Kdo je Bog?

»Bog je ljubezen« (1 Jn 4,16). Tako je zapisano v Novi zavezi. Kristjani verujemo, da je Bog iz ljubezni ustvaril ves svet in tudi mene in tebe. Bog nas vedno ljubi, tudi če ga odklanjamo. Bog

Christian Mansour, Lieber Freund... Erste Antworten für Muslime, die nach dem Glauben der Christen fragen, Fe-Medienverlag, Kisllegg 2019. Knjižica v štirih jezikih: nemško, angleško, francosko in arabsko daje prve odgovore za muslimane, ki se zanimajo za krščansko vero. Iz nemščine s prijaznim dovoljenjem prevedel Anton Štrukelj.

nas je ustvaril, da bi bili večno srečni pri njem, tako da »ga bomo gledali, kakršen je« (1 Jn 3,2). Ta veliki cilj moremo doseči samo po Božjem Sinu Jezusu Kristusu. Jezus je rekel: »Jaz sem pot in resnica in življenje. Nihče ne pride k Očetu razen po meni« (Jn 14,6).

2. Kako more Bog imeti Sina?

Ko rečemo, da ima Bog Sina, tedaj mislimo, da je bil ta Sin vse od začetka vedno pri Bogu kot večna Božja Beseda. »V ZAČETKU je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog« (Jn 1,1). Bog je po tej Besedi vse ustvaril. Nobenega časa ni bilo, kakor da Beseda ne bi obstajala. Nobenega časa ni bilo, kakor da bi bil Bog brez Sina ali bi si vzel Sina. Beseda je od vekomaj. Oče in Sin sta eno. V določenem času zgodovine je večni Sin postal človek iz Device Marije. »In Beseda je meso postala in med nami prebivala« (Jn 1,14). Sin je bil rojen kot človek, da bi iz ljubezni odrešil padlo človeštvo. Ostal je Bog, večna Beseda. A sprejel je našo človeško naravo. Sin je pravi Bog in pravi človek. Zato je Jezus mogel reči: »Kdor vidi mene, vidi Očeta« (Jn 14,9). Zato je Jezus mogel odpuščati grehe. Zato je mogel ozdravljati bolnike, osvobajati obsedene in celo oživljati mrtve.

3. Ali kristjani častimo tri Bogove?

Nikakor! Mi priznavamo, da je Bog samo eden. To potrjujemo vsak dan v svoji veroizpovedi, Credo: »Credo in unum Deum«, to je: »Verujem v enega Boga«, po arabsko: »Nu'minu bi-Ilāhin wāhid«. Bog je eden v treh osebah, Očetu, Sinu in Svetem Duhu. Drugače povedano: v Božji naravi je, da je troedin. Kratko pojasnilo o tem: Jezusovi učenci, pa tudi mnogi ljudje, ki so hodili za Jezusom, »so zelo strmeli nad njegovim naukom, ker jih je učil kakor nekdo, ki ima oblast, in ne kakor njihovi pismouki« (Mt 7,28s). Poleg tega je delal presenetljive čudeže: hodil je po vodi, ozdravljaj bolnike, slepim vračal vid, obujal mrtve k življenju.

Odpuščal je celo njihove grehe, kar more storiti samo Bog. Učenci so čutili, da mora biti več kakor samo prerok. Potem ko je pomiril nevaren vihar, so bili učenci preplašeni in so se spraševali: »Kdo je ta? Pokorna sta mu celo veter in morje!« (Mr 4,41). Po največjem čudežu, po njegovem vstajenju od mrtvih, potem ko je bil mučen, križan in pokopan, so bili učenci prepričani o njegovem božanstvu. Ko ga je Tomaž videl, je vzkliknil: »Moj Gospod in moj Bog« (Jn 20,28). Učenci pa so tudi opazili, da je Jezus govoril z Bogom kot z osebo, različno od sebe, in da je to storil na edinstveni način, ko je Boga nagovoril kot Očka, *Abba*. To je aramejska beseda, ki izraža otroško zaupnost. Tega prej nihče ni storil. Logičen sklep je bil neizogiben: On in Bog sta bila eno. Eno, a vendar ne istovetna. Kako je to mogoče?

Rekli smo že: »Bog je ljubezen.« To pomeni, da mora biti ena oseba na njegovi Božji ravni, s katero se ljubeče pogovarja. Ta oseba je natanko njegov Sin, se pravi njegova Beseda. Vez neskončne ljubezni, ki združuje Očeta in Sina, imenujemo Svetega Duha. On je oseba, ki jo je Jezus obljubil poslati svojim učencem. To je »skrivnost Presvete Trojice«, se pravi en Bog v treh osebah. Pazi, prosim: »skrivnost« tukaj ne pomeni nekaj svojevrstnega ali nepoznanega, ampak razodeto Božjo resnico, ki presega naše razumevanje.

Dragi prijatelj, ne bodi presenečen. Kajti povsem logično je, da more naš omejeni razum samo nepopolno dojemati Božje resnice: ocean ne gre v orehovo lupino! Toliko stvari v veselju ne moremo dojeti, tem manj njegovega Stvarnika! V nekem smislu je v vsakem od nas nekakšna troedina, trinitarična zgradba: kadar mislimo, se začne notranji pogovor med dvema skrivnostnima notranjima glasovoma. Ob neki točki se uveljavi tretja oseba in privede razpravo do konca. Skrivnost Presvete Trojice ni bila iznajdba Cerkve, ampak logičen sklep iz Jezusovih besed in dejanj:

– Ko je bil Jezus krščen v Jordanu, se je nanj spustil Sveti Duh v podobi goloba. In zaslišal se je Očetov glas: »Ta je moj ljubljeni Sin« (Mt 3,17). Tu najdemo tri osebe Presvete Trojice.

– Po svojem vstajenju od mrtvih je dal Jezus svojim učencem pomembno naročilo: »Pojdite k vsem narodom in jih napravite za

moje učence. Krščujte jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha« (Mt 28,19). Bodi pozoren, prosim, da je Jezus rekel »v *imenu*« in ne »v *imenih*«: tri osebe Presvete Trojice so en Bog, ne trije.

– Petdeset dni po svojem vstajenju od mrtvih je Jezus izpolnil svojo obljubo in poslal učencem Svetega Duha. Duh je kakor v ognjenih jezikih prišel na vsakega od njih in jih usposobil, da so govorili v tujih jezikih (Apd 2,3s). S tem mogočnim dogodkom in mnogimi drugimi dokazi so kristjani izkusili, da Sveti Duh ni le Božja moč, ampak oseba. Tako moremo Boga zaupno nagovoriti v vsaki osebi Presvete Trojice, ko rečemo »ti« Očetu, »ti« Sinu in »ti« Svetemu Duhu. V resnici vse svoje molitve začenjamo, ko napravimo znamenje križa in rečemo: »V imenu Očeta in Sina in Svetega Duha. Amen.« To je najkrajša krščanska veroizpoved.

4. Ali je Marija naša Mati?

Sveto pismo pozna več žena z imenom Marija (Mirjam). V Koranu je Jezus (Isa) triindvajsetkrat imenovan »Marijin Sin«. Iz sure Āl 'Imrān [3] je znano, da Jezusova Mati izhaja iz družine Imrān (Amram). V suri Maryam [19:28] je Maryam označena kot »Aronova sestra«. V Stari zavezi v Prvi kroniški knjigi 5,29 je rečeno: »Amramovi otroci so bili Aron, Mojzes in Mirjam« (prim. 2 Mz 6, 20; 15, 20; 4 Mz12). Amram (Imrān) pa je živel več stoletij pred Jezusovim rojstvom, zato Jezusova Mati ne more biti Aronova sestra. Gre za dve različni osebi. V suri Al-Mā'idah [5:116] Alah vpraša Jezusa, ali je ljudem res rekel: »Sprejmite mene in mojo Mater kot dva Boga poleg Alaha.« Krščanska vera pa je Jezusovo Mater vedno imela za bitje, ustvarjeno od Boga, in nikdar za božanstvo. Zato Marijo sicer na poseben način častimo zaradi njenega edinstvenega dostojanstva, a je ne molimo kot Boga!

Krščanska vera je vedno učila, da je Bog Marijo ustvaril in ji naklonil posebno milost, da bi postala deviška Mati Božega Sina, se pravi njegove večne Besede. V Koranu samem najdemo odmev na to resnico; v surah Maryam in Āl 'Imrān [3:42] piše: »In ko so

angeli rekli: o Maryam, Alah te je izvolil in očistil in izbral pred vsemi ženami ljudstev!« V evangeliju poroča Luka: »V šestem mesecu je bil angel Gabrijel od Boga poslan v galilejsko mesto, ki se imenuje Nazaret, k devici, ki je bila zaročena z možem, ki se je imenoval Jožef, iz Davidove hiše. Devici je bilo ime Marija. Angel je vstopil pri njej in rekel: 'Pozdravljena, milosti polna! Gospod je s teboj.' Marija se je prestrašila in premišljevala, kaj pomeni ta pozdrav. Angel pa ji je rekel: 'Ne boj se, Marija. Kajti našla si milost pri Bogu. Glej, spočela boš in rodila Sina. Daj mu ime Jezus. On bo velik in Sin Najvišjega. Gospod Bog mu bo dal prestol njegovega očeta Davida. Kraljeval bo Jakobovi hiši vekomaj in njegovemu kraljstvu ne bo konca.' Marija pa je rekla: 'Kako se bo to zgodilo, ko moža ne spoznam?' Angel ji je odgovoril: 'Sveti Duh bo prišel nadte in moč Najvišjega te bo obsenčila. Zato se bo tudi Dete imenovalo sveto in Božji Sin. Tudi tvoja sorodnica Elizabeta je v svoji starosti spočela sina. Čeprav je veljala za nerodovitno, je zdaj že v šestem mesecu. Kajti pri Bogu ni nič nemogoče.' Marija pa je rekla: 'Glej, dekla sem Gospodova. Zgodi se mi po tvoji besedi.' In angel je šel od nje« (Lk 1,26–38). Tako je Devica Marija postala Jezusova Mati.

Marija ni naša biološka mati. A kristjani smo izkusili, da je Marija čisto resnično mati tudi za nas. Jezus nam je podaril vse, ko je umrl na križu. Podaril nam je svoje življenje. In tudi svojo Mater. Preden je umrl, je rekel Mariji: »Žena, glej, tvoj sin!« in Janezu: »Glej, tvoja mati!« Nato je Janez vzel Marijo k sebi (Jn 19,26–27). Marija je postala resnično mati za Janeza. Kristjani so čutili, da je tudi zanje postala mati, ker je Janez poosebljal njih vse.

Kdor postane veren, se rodi na novo. Jezus se rodi v naših srcih. Postanemo Božji otroci. Pri tem duhovnem rojstvu je Marija naša mati, saj ni nobenega človeškega rojstva brez matere. Mati ostaja mati tudi po rojstvu. Mati nas hrani. Marija nam daje duhovno hrano, ko nam pomaga, da bi sprejeli njenega Sina, kajti Jezus je hrana za naše duše. Mati nas uči govoriti. Pri Mariji se naučimo govoriti z Jezusom. Marija nam pomaga, kadar nam je težko pravilno moliti. Mati brani in tolaži svoje otroke. Mnogi ljudje najdejo tolažbo

pri Mariji, ko se bojijo ali trpijo. Mati se zavzema za svoje otroke. Zato zaupamo, da tudi Marija posreduje pri Bogu za nas grešnike.

5. Zakaj kristjani kritizirajo nasilje v Koranu, medtem ko je tudi Sveto pismo polno nasilja?

Sveto pismo ima dva velika dela. Imenujemo ju Stara in Nova zaveza. Stara zaveza je bila napisana pred Jezusovim prihodom. V njej beremo, kako se je Bog začel razodevati, da bi sklenil zavezo z ljudmi in jih rešil. Dal je zapovedi. Pokazal je, da je samo en živi Bog ter da ljubi ljudi in jih hoče odrešiti. Razodeval se je postopoma. Bog je najboljši vzgojitelj. S staro zavezo pripravlja ljudi na novo. Šele v novi zavezi Bog sam pride k nam. V Stari zavezi obstaja še vojna v imenu Boga in prošnja k Bogu, naj prekolne sovražnike. Toda v Novi zavezi tega ni več. Kristjani beremo Staro zavezo v luči Nove. Jezus nikoli ni uporabljal orožja. V Matejevem evangeliju pravi: »Slišali ste, da je bilo rečeno: Ljubi svojega bližnjega in sovraži svojega sovražnika. Jaz pa vam pravim: Ljubite svoje sovražnike in molite za tiste, ki vas preganjajo« (Mt 5,43s). Prav to je Jezus sam storil. Ko je visel na križu, je odpustil svojim sovražnikom in govoril: »Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo« (Lk 23,24). Kakor Jezus sam tako so tudi mnogi kristjani umirajoč molili za svoje morilce.

Ko je bil Jezus v ječi in so ga tepli, se ni branil. Evangelij poroča: »Eden od Jezusovih spremljevalcev je potegnil meč, udaril službnika velikega duhovnika in mu odsekal uho. Tedaj mu je Jezus rekel: 'Spravi meč v nožnico. Kajti vsi, ki primejo za meč, bodo z mečem pokončani'« (Mt 26,51–53). Ko je bil Jezus obsojen, je rekel: »Moje kraljestvo ni od tega sveta. Ko bi bilo moje kraljestvo od tega sveta, bi se moji ljudje bojevali, da ne bi bil izročen Judom. Toda moje kraljestvo ni od tod.' Pilat mu je rekel: 'Torej si vendarle kralj?' Jezus je odgovoril: 'Ti praviš, da sem kralj. Jaz sem zato rojen in sem zato prišel na svet, da spričam resnico. Vsak, ki je iz resnice, posluša moj glas'« (Jn 18,36–37).

6. Zakaj kristjani in Judje ne verujejo v Mohameda, ko je vendar Sveto pismo napovedalo njegov prihod?

V Koranu je rečeno, da je bil Mohamedov prihod napovedan v Svetem pismu (prim. sura Al-A'rāf [7:157]; sura As-Saff [61:6]). V Svetem pismu, v Stari zavezi, je napovedan prihod velikega preroka. Mojzes je govoril ljudstvu: »Preroka kakor mene bo Gospod, tvoj Bog, obudil iz tvoje srede, izmed tvojih bratov. Njega poslušajte« (5 Mz 18,15.18). To ljudstvo je judovsko ljudstvo. Mohamed pa ni bil Jud. Prvi kristjani so spoznali, da se je ta prerokba izpolnila z Jezusom, ki je bil Jud (prim. Apd 3,22–24; 7,37). A vedeli so tudi: Jezus ni samo prerok kakor Mojzes, ampak sam »začetnik življenja« (Apd 3,15). V suri As-Saff [61:6] je rečeno: »In ko je Jezus, Marijin Sin, rekel: ‚O Izraelovi otroci, zagotovo, jaz sem Alahov poslanec za vas, da bi potrdil Toro, postavio, ki je bila pred menoj, in da bi napovedal Poslanca, ki bo prišel za menoj, in njegovo ime bo Ahmed.‘« To pogosto povezujejo z Jezusovo besedo v Janezovem evangeliju, kjer Jezus pravi: »Tolažnik (παράκλητος) pa, Sveti Duh, ki ga bo Oče poslal v mojem imenu, vas bo učil vsega in spomnil vsega, kar sem vam povedal« (Jn 14,26).

Grška beseda Paráklētos (παράκλητος), ki jo evangelij uporablja, pomeni: Pomočnik, Tolažnik, Zagovornik. Ni je mogoče prevesti niti z imenom Ahmed niti z imenom Mohamed. Mnogi razlagalci Korana trdijo, da so kristjani spremenili prvotno besedilo evangelija in namesto περίκλυτος (Periklytos), kar je mogoče prevesti tudi z Ahmed, vstavili besedo παράκλητος (Paráklētos). Ta beseda, Paráklētos, pa je v mnogih prastarih rokopisih Janezovega evangelija, ki so bili napisani že zdavnaj pred Mohamedom. Vrh tega vidimo, če beremo še druge vrstice Janezovega evangelija (14,16–17.26; 15,26; 16,7), da Jezus ne govori o človeku, ampak o Svetem Duhu, ki ga bo poslal Oče in je Duh resnice, ki bo vedno ostal pri nas. Mohameda torej ni napovedala niti Stara niti Nova zaveza.

7. Ali je bilo prvotno besedilo Svetega pisma spremenjeno?

Judje in kristjani imajo veliko spoštovanje do Svetega pisma. Bali bi se ga spremeniti. V Stari zavezi je na primer rečeno: »Besedi, ki vam jo zapovedujem, ne smete ničesar dodajati in ničesar odvezmati« (5 Mz 4,2). In na koncu zadnje knjige Nove zaveze je svarilo: »Izpričujem vsakemu, ki sliši preroške besede te knjige: Kdor kaj doda, temu bo Bog naložil bridkosti, ki so opisane v tej knjigi. In kdor kaj odvzame od preroških besed te knjige, temu bo Bog odvil njegov delež pri drevesu življenja in pri svetem mestu, o katerih je pisano v tej knjigi« (Raz 22,18s). Ko bi Judje in kristjani zares popačili Sveto pismo, bi morali imeti skupen načrt. To pa je bilo nemogoče, ker so bili različnega mnenja prav glede pomembnega vprašanja, kdo je Jezus. Poleg tega so že tedaj obstajali zelo številni rokopisi in prevodi Stare in Nove zaveze. Ne bi bilo mogoče, da bi vse to spremenili, zlasti ker so bili razkropljeni v mnoge dežele sveta.

8. Zakaj obstajajo štirje evangeliji in ne eno samo poročilo o Jezusu?

Apotol Pavel pravi: »Vsaka stvar naj se določi po izjavi dveh ali treh prič« (2 Kor 13,1). Tudi v Koranu je poudarjena pomembnost več prič (Al-Baqara [2: 282]; An-Nūr [24:13]). Evangelisti Matej, Marko, Luka in Janez so štirje pričevalci, ki nam poročajo o Jezusovem življenju, dejanjih in besedah, predvsem pa o njegovem trpljenju, smrti in vstajenju. Vsak od evangelistov ima drugačno perspektivo in drugačen način izražanja, a vsi govorijo o istem življenju istega Jezusa. Tako ga moremo ogledovati s štirih različnih strani. Obstaja namerč en sam evangelij po zapisih štirih evangelistov.

9. Tudi kristjani so morili nedolžne otroke in imeli krivične vojne. Ali to krščanstva ne dela neverodostojnega?

Tudi če mnogo tistega, kar očitajo kristjanom, ne ustreza resnici, je vendar jasno, da so nekateri kristjani v preteklosti in

tudi sedanjosti s svojimi dejanji nasprotovali evangeliju. Krščeni kristjani so morili, kradli, lagali, prelamljali zakon in storili druge grehe. Tudi krščanski vladarji so v imenu vere zagrešili krivice. Toda vse to nasprotuje evangeliju. Bog vse to dopušča, ker nam je podaril svobodo. Želi svoboden odgovor na svojo ljubezen, kajti samo ljubezen more odgovoriti na ljubezen. Ljubezen pa mora biti svobodna. Kdor greši, zlorablja to svobodo, podarjeno od Boga.

Če nekateri kristjani sovražijo in delajo krivico, tega ne storijo, ker hodijo za Jezusom Kristusom, ampak ker ravnajo v nasprotju z evangelijem.

10. Če islam ni od Boga, zakaj je potem največja religija sveta?

Na vsem svetu je več kristjanov kakor muslimanov. Res pa je, da je število muslimanov veliko in v mnogih deželah narašča. Po podatkih iz leta 2015 kristjani sestavljajo 31,2 odstotka svetovnega prebivalstva, muslimani pa 24,1 odstotka. Na mnogih ozemljih, ki so bila prej krščanska, je zdaj komaj še kaj kristjanov. Drugod pa se veliko ljudi obrača h krščanski veri. V evangeliju Jezus učence imenuje »malo čredo« (Lk 12,32). Enkrat celo vpraša: »Ali bo Sin človekov, kadar pride, še našel vero na zemlji?« (Lk 18,8).

Toda vprašanje glede resnice ni vprašanje večine! V zgodovini je veliko primerov, da se more večina motiti. Pogosto je glas resnice majhen in slaboten. Toda na koncu se vedno pokaže njena moč.

11. Ali je krščanski Bog slaboten Bog?

Ko je katoliški duhovnik Maksimiljan Kolbe leta 1941 prostovoljno sprejel smrt s stradanjem namesto sojetnika, je bil slaboten ujetnik, brez obrambe. Njegovi morilci pa so bili močni in so ga zasmehovali. Toda v njegovem junaškem dejanju se je razodela velika moč ljubezni. Kadar mučenci v Jezusovem imenu odpuščajo svojim morilcem, tedaj se v njih pokaže moč ljubezni. Bog

je dokazal največjo moč, ko je Jezus prostovoljno umrl na križu, da bi vzel nase krivdo ljudi in nas odrešil. Ta moč Božje ljubezni se razkrije v Kristusovem vstajenju. In ko se bo ta svet končal, bo prišel Kristus k sodbi nad vsemi ljudmi in vse bo napolnila luč resnice.

V Kristusu je ljubezen že zmagala. Če smo povezani z njim, smo na strani Božje moči, tudi če smo v očeh sveta slabotni in brez moči. Apostol Pavel je v svojem življenju izkusil: »Ko sem slaboten, tedaj sem močan« (2 Kor 12,10). V svojem pismu je pisal kristjanom v Rimu: »Kristus Jezus, ki je umrl, še več: ki je bil obujen, sedi na Božji desnici in prosi za nas. Kaj nas more ločiti od Kristusove ljubezni? Stiska ali nadloga ali preganjanje, lakota ali mraz, nevarnost ali meč? Pisano je: zaradi tebe smo ves dan izdani v smrt, kakor ovce, ki so določene za zakol. Toda vse to premagujemo po njem, ki nas je vzljubil. Kajti prepričan sem: ne smrt ne življenje, ne angeli ne oblasti, ne sedanje ne prihodnje, ne moči v višavi ali nižavi niti kakšno drugo ustvarjeno bitje nas ne more ločiti od Božje ljubezni, ki je v Kristusu Jezusu, našem Gospodu« (Rim 8,34–39).

12. Kaj naj storim, da bi bolje spoznal Jezusa Kristusa?

Jezus govori: »Nihče ne more priti k meni, če ga ne pritegne Oče, ki me je poslal« (Jn 6,44). Gre torej za to, da poslušamo Očeta in se mu damo voditi k Jezusu po Svetem Duhu.

Če hrepenim po tem, da bi se približal Kristusu, je to že znamenje, da v mojem srcu deluje Bog. Danes živimo v hrupnem svetu. Povsod nas obdajajo zvoki in slike. Toda poiskati moramo tihoto, da bi v svojih srcih zaslišali Božje klicanje in mogli videti njegovo luč.

Jezus pravi tudi: »Moje ovce poslušajo moj glas. Jaz jih poznam in hodijo za menoj. Jaz jim dam večno življenje. Nikoli se ne bodo izgubile in nihče jih ne bo iztrgal iz moje roke. Moj Oče, ki mi jih je dal, je večji kot vsi in nihče jih ne more iztrgati iz roke mojega Očeta. Jaz in Oče sva eno« (Jn 10,27–30).

Karl de Foucauld, ki je postal svetnik, je kot mlad mož molil: »Moj Bog, če si, potem daj, da te spoznam!« Tako moremo tudi mi moliti, če iščemo Boga.

Velika pomoč je tudi branje Svetega pisma. Najbolje je, da začnemo z evangeliji, ki poročajo o besedah in dejanjih Jezusa samega. A opazil bom, da ne potrebujem samo Božje besede, ampak tudi občestvo verujočih, v katerem je Sveto pismo nastalo. Resnica, ki nam jo je Jezus razodel, je izročena in shranjena v Cerkvi. Po Cerkvi prejmem tudi krst in druge darove, ki nam jim podarja Bog, da bi nas privedel k sebi. Cerkev je družina Božjih otrok. Zato je nujno, da iščem občestvo verujočih kristjanov in se obrnem na zveste duhovnike, ki me morejo globlje uvesti v vero. Katekizem katoliške Cerkve me seznanja z vero katoliške Cerkve.

Najpomembnejša krščanska molitev je očenaš. Jezus sam je učence naučil to molitev.

Oče naš, ki si v nebesih,
posvečeno bodi tvoje ime,
pridi k nam tvoje kraljestvo,
zgodí se tvoja volja kakor v nebesih tako na zemlji.
Daj nam danes naš vsakdanji kruh
in odpusti nam naše dolge,
kakor tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom,
in ne vpelji nas v skušnjava,
temveč reši nas hudega.
Amen.

K Mariji molimo:

Zdrava, Marija, milosti polna,
Gospod je s teboj,
blagoslovljena si med ženami
in blagoslovljen je sad tvojega telesa, Jezus.
Sveta Marija, Mati Božja,
prosi za nas grešnike
zdaj in ob naši smrtni uri. Amen.

Tako izpovemo vero Cerkve:

Verujem v Boga Očeta vseмогоčnega, stvarnika nebes in zemlje.
In v Jezusa Kristusa, Sina njegovega edinega, Gospoda našega;
ki je bil spočet od Svetega Duha, rojen iz Marije Device;
trpel pod Poncijem Pilatom, križan bil, umrl in bil v grob polo-
žen;
šel pred pekel, tretji dan od mrtvih vstal;
šel v nebesa, sedi na desnici Boga Očeta vseмогоčnega;
od ondod bo prišel sodit žive in mrtve.
Verujem v Svetega Duha;
sveto katoliško Cerkev, občestvo svetnikov;
odpuščanje grehov;
vstajenje mesa in večno življenje. Amen.

MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIJA COMMUNIO

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

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

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

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

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

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

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

Poljska: MIĘDZYNARODOWY 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

Češka: MEZINÁRODNI 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 44,00 €. DDV je vključen v ceno. Domači naročniki nakazujejo naročnino na transakcijski račun Družina d.o.o. NLB 02014-0015204714, Krekov trg 1, 1000 Ljubljana; naročniki iz tujine nakazujejo denar na devizni račun pri NLB d.d., Trg republike 2, 1520 Ljubljana, IBAN: SI56020140015204714, Družina d.o.o., Krekov trg 1, Ljubljana, SLO SWIFT oz. BIC: LJBASI2X. – Revija izhaja s finančno podporo ARRS. ISSN 1408-9580

Priporočamo!

JOSEPH RATZINGER

PAPEŽ
BENEDIKT XVI.

ESHATOLOGIJA

SMRT IN VEČNO ŽIVLJENJE



»Zveličanje posameznika doseže celoto in polnost šele, ko se dovrši odrešenost veselstva in vseh izvoljenih«

papež Benedikt XVI.

Naročila: Ognjišče, 05/611-72-20

Cena knjige, 13,90

8,50 €



3 83003 1150361