

Drago K. Ocvirk CM

Služenje kot vzajemnost Boga in človeka v odrešenjskem dogajanju

Povzetek: Razprava postavlja tezo, da je v krščanski perspektivi treba gledati na odrešenje kot na vzajemno služenje med Bogom in človekom. Tezo podkrepí v štirih korakih. Najprej vzpostavi razliko med razmerjem, ki ga ima Stvarnik do stvaritve, in z odnosom, ki ga vzpostavi nagovarjajoči Bog z nagovorjencem, s človekom. Človek je povsem prost v odnosu do Boga, kar božjo vsemogočnost spremeni v nemoč pred človekom. V naslednjem koraku se izmeri druga »sila«, Cerkev oz. njen pomen in njena vloga v odrešenjskem dogajanju. Izkaže se, da je v službi tega dogajanja, ne da bi imela monopol nad njim. V tretjem koraku se ob opiranju na D. Bonhoefferja in na lik četrtega kralja iz romana *Gašper, Miha in Boltežar* (*Gaspard, Melchior & Balthazar; M. Tournier*) kristološko osvetli antropološko-teološka narava odrešenja kot služenja. Zadnji korak pripelje s pomočjo E. Hillesum do dramatičnega zasuka v pogledu na odrešenje: vzajemnost, v kateri je imel pobudo Bog, zamenja vzajemnost, v kateri ima pobudo človek. Ta je zdaj na vrsti, da skrbi za obstoj Boga v človeku in med ljudmi ... za njihovo rešitev.

Ključne besede: odrešenje, služenje, vzajemnost Boga in človeka, Cerkev, *extra Ecclesiam nulla salus*, neverujoči, Dietrich Bonhoeffer, Etty Hillesum, Michel Tournier.

Abstract: Serving as Mutuality of God and Man in the Fact of Redemption

*The thesis of the paper is that redemption, from a Christian perspective, has to be looked upon as a mutual serving of God and man. The thesis is developed in four steps. First, the author establishes a difference between the relationship of God to his creature and the relationship established by the addressing God to his addressee i.e. to man. Man is completely free in his relation to God, which changes God's omnipotence into powerlessness vis-à-vis man. In the following step, the second »power« is measured, namely the Church and its meaning and role in the fact of redemption. It turns out that the Church is in the service of redemption without having a monopoly on it. In the third step, the author, on the basis of D. Bonhoeffer and of the figure of the fourth wise man of M. Tournier's novel *Gaspard, Melchior et Balthazar* (*The Four Wise Men*), examines the anthropological-theological nature of redemption as serving from a christological point of view. The last step brings about, by the help of E. Hillesum, a dramatic turn in the view of redemption: the mutuality with God holding the initiative is replaced by a mutuality with man holding the initiative. Now, it is man's turn to provide for the existence of God in man and among people ... for their salvation.*

Key words: redemption, serving, mutuality of God and man, Church, *extra Ecclesiam nulla salus*, non-believers, Dietrich Bonhoeffer, Etty Hillesum, Michel Tournier.

*Gospod, naš Bog,
v svoji dobroti si nas nahranil z istim kruhom in kelihom.
Prosimo te, združi nas vse v Kristusu,
da bomo z veseljem služili bližnjemu
in tako svetu prinašali odrešenje.*

Mašna prošnja po obhajilu na 5. navadno nedeljo¹

Ena od določujočih značilnosti človeka ni le samozavedanje, marveč tudi življenjsko počutje oz. bivanjsko razpoloženje (prim. Flahault 2002 in 2006). Prav na tem področju doživlja človek svoje življenje kot pomanjkljivo, nezadostno, prazno - zato hrepeni po izboljšavi, odrešenju. To počutje poskušajo popraviti verstva, ki so poti k drugačnemu, bolj polnemu življenju oz. bivanju, šole novega življenja. Z uveljavitvijo svetne, nereligijske kulture so se namnožili ponudniki izboljšanja bivanjskega občutja; njihova pahljača se razteza od ideologij (liberalizem, socializem, komunizem idr.) prek politike in ekonomije do prava in duhovnosti, pa tudi mamil, policijskega in medijskega nadzora ... in še bi se našlo. Zanimivo, da se ob vsej tej ponudbi med ljudmi širijo depresije, se pravi bivanjsko nelagodje in občutek ničevosti, kar jih spet sili - če ne naredijo križa čez sebe - v iskanje nečesa, kar bo njihovo življenje olepšalo, osmislilo, spremenilo na bolje, odrešilo.

V razpravi bom pokazal, kako je odrešenje v krščanski perspektivi pravzaprav celostna uresničitev človeškosti, ne pa njeno zanikanje ali predrugačenje. Čeprav odrešuje Bog, pa človek ni odrešen, če ne postane v služenju - ali sodobno rečeno: v človečnosti - tudi sam akter svojega odrešenja. Človekovo odrešenje je tako hkrati božje in človekovo delo, oba sta v polnosti njegova avtorja »nepomešano, nespremenjeno, nerazdeljeno in neločeno«; je sad njune vzajemne ljubezni, sodelovanja in služenja. Bog namreč ne odrešuje človeka proti njegovi volji, ampak mu pušča vso prostost, da se sam odloči, kako bo na njegovo vabilo odgovoril. Pred človekom se božja vsemočnost ustavi. S to prostostjo, ki jo Bog dosledno spoštuje, mora računati tudi Cerkev, če naj bo v službi odrešenja. Še več, skromno mora priznati, da je Bog večji od nje in odrešuje tudi mimo nje, kajti Kristusovo delovanje presega konfesionalno pripadnost in se dotika samih korenin človeškosti. V človečnosti brez meja se uresničuje odrešenje že na tem svetu tudi v najbolj razčlovečujočih razmerah, ki jih v sodobnosti simbolizirajo nacistična in komunistična taborišča.

¹ *Rimski misal*, Ljubljana, Slovenska škofovska liturgična komisija, 1992, 223.

1. Odrešenje vsega stvarstva

Biblična pripoved o stvarjenju se konča z besedami: »Bog je videl vse, kar je naredil, in glej, bilo je zelo dobro. In bil je večer in bilo je jutro, šesti dan« (1 Mz 1,31). Toda zaradi človekove samovolje in svojeglavosti - teološko je to strnjeno v pojmu izvirnega greha - se ni poslabšal le človekov položaj oz. njegovo življenjsko počutje, marveč so se zamajali temelji vsega stvarstva. Svetopisemsko izročilo gotovo nima kakšne prometejske predstave o človekovi moči, ko mu pripisuje odgovornost za »neodrešenost« stvarstva, pač pa tako poudari povezanost in solidarnost vsega stvarstva. Ko človek namreč prekine odnos s Stvarnikom in si domišlja, da lahko zavzame njegovo mesto, se ne porušijo le medčloveški in družbeni odnosi (kar ponazarja prelaganje odgovornosti z Adama na Evo in na kačo), marveč tudi z naravnim bivanjskim okoljem.

Apostol Pavel spregovori Rimljanom o solidarnosti vsega stvarstva. Še več, pokaže, kako je Stvarnik sam solidaren s svojim stvarstvom in je za njegovo odrešenje pripravil načrt, ki ga uresničuje s pomočjo Svetega Duha in svojega Sina. Prav v Sinu je povezanost in solidarnost Boga z ljudmi dokončna, neločljiva: on je »prvorojenec med mnogimi brati«. Toda vse to božje zavzemanje za odrešenje more obroditi sadle, če je človek voljan sodelovati z njim, pripravljen ljubiti Boga - in to je še en poudarek, na katerega opozori Pavel. »Mislim namreč, da se trpljenje sedanjega časa ne dá primerjati s slavo, ki se bo razodela v nas. Kajti stvarstvo nestrpnost hrepeni po razodetju Božjih sinov. Stvarstvo je bilo namreč podvrženo ničevosti, in sicer ne po svoji volji, ampak zaradi njega, ki ga je podvrigel, v upanju, da se bo tudi stvarstvo iz suženjstva razpadljivosti rešilo v svobodo slave Božjih otrok. Saj vemo, da celotno stvarstvo vse do zdaj skupno zdihuje in trpi porodne bolečine. Pa ne samo ono: tudi mi, ki imamo prvine Duha, tudi mi zdihujemo sami v sebi, ko željno pričakujemo posinovljenje, odrešenje svojega telesa« (Rim 8,18-23).

Odrešenje v luči krščanske vere je onstran slehernega dualizma, po katerem naj bi bila rešena duhovna resničnost, ne pa tudi snovna; duša, ne pa tudi telo; samo človek, ne pa tudi drugo stvarstvo; odrešenje le v prihodnosti oz. nebesih, ne pa tudi že sedaj ... Kar je prišlo »zelo dobro« iz božjih rok, se ob božjem delovanju in človekovem sodelovanju prenovljeno vrača v njegove roke. Le tisti, ki pri tej prenovi ne sodelujejo z Bogom, bodo ostali zunaj odrešenega sveta, kakor pripoveduje videc v knjigi Razodetja: »Tisti, ki je sedel na prestolu, pa je rekel: 'Glej, vse delam novo!' Rekel je tudi: 'Zapiši, kajti te besede so zanesljive in resnične!' Nato mi je rekel: 'Zgodile so se! Jaz sem Alfa in Omega, začetek in konec. Žejnemu bom dal zastoj od izvirka žive vode. Kdor bo zmagal, bo to podedoval in jaz bom njemu Bog, on pa

meni sin. Toda strahopetci in neverniki, pokvarjenci in ubijalci, nečistniki in čarovniki, malikovalci in vsi lažnivci bodo dobili svoj delež v jezeru gorečega žvepla. To je druga smrt'« (Raz 21,5-8).

Doslej sem poudarjal solidarnost vsega stvarstva, ki se je zaradi človeka odtujilo Stvarniku in se tako zapisalo »suženjstvu razpadljivosti«, vendar se bo v celoti »rešilo v svobodo slave Božjih otrok« po zaslugi »novega Adama«, Jezusa Kristusa. Morda je videti, kakor da imamo opraviti s samodejnim procesom solidarnosti, v katerem bo odrešeno celotno stvarstvo vključno z vsemi ljudmi. Vendar ni povsem tako. Ko namreč v pripovedi o stvarjenju steče beseda o človeku, opazimo, da ima ta v stvarstvu poseben položaj in zato drugačno odgovornost kakor vse drugo. Bog ustvari vse, kar je, s svojo besedo: njegova ustvarjajoča beseda je vsemogočna. Toda kakor hitro je ustvarjen človek, se božja beseda spremeni in iz ustvarjajoče postane nagovarjajoča. Ta pa ni več vsemogočna, marveč nekako nemočna, nebogljen, razorožen, tako rekoč izročena na milost in nemilost naslovljencu; od njega je odvisno, kaj bo storil z njo, kako bo odgovoril. »Ko ni bilo nikogar, ki bi ga mogel nagovoriti, je Bog rekel: 'Bodi!', in besedilo zagotavlja, da je tako tudi res bilo - 'Zgodilo se je tako (*iehi ken*)'. Toda kakor hitro obstaja človek, odgovor ni več odvisen od Boga, marveč od človeka; od njega Bog namreč zahteva, naj bo tako, in zato čaka, kako bo človek odločil« (Lafont 2006, 67-68).

Možnost pogube enega samega človeka oz. misel, da bi kdo bil v peklu za vedno, se je že nekoč nekaterim upirala, na splošno pa je danes v naši civilizaciji deležna zgražanja in zavračanja kot nehumana. Če Bog že obstaja, kako more biti tako krut, da bi zavrgel kakšnega človeka, se glasi običajen pomislek. Takšno vprašanje nekritično predpostavlja, da je pravzaprav vseeno, kaj ljudje počnemo, saj se bo tako ali tako vse dobro izteklo ... ker je Bog že po definiciji dober. Čeprav slednje drži, pa ni zato nič manj zmotno prepričanje, da nimajo človekove odločitve in dejanja nič opraviti z odrešenjem. To je res povsem zastojna božja ponudba, a če ga človek ne sprejme, mu ga Bog ne more vsiliti; ponujeno postane dar šele, ko je zaželeno in svobodno sprejeto. Od človeka je odvisno, ali se bo na povabilo k božjemu otroštvu odzval ali ne - in živel kot božji otrok ali ne. Nekdaj se je res veliko strašilo s peklom, vendar večinoma z namenom, da bi ljudi zanesljivo spodbudili h krščanskemu življenju, zato zgodovinarji govorijo o »pastorali strahu« (prim. Delumeau 1983, 369-624). Toda »interpretacija Boga kot nasilnega (kaznovalnega) sodnika lahko vodi ljudi v nasilje vsaj na dva načina: 1. tako, da vzbuja v njih strah in ogroženost, ki rodi nasilje; 2. tako, da jim je nasilnost vzor za posnemanje« (Lah 2004, 615-616). Takšno pastoralo in podobo Boga danes upravičeno odklanjamo, meni kardinal Lehmann, obenem pa opozarja na

pomen bibličnih predstav o Bogu sodniku in kaznovalcu: »Odločno zavzemanje in opozarjanje, ki se izražata v obliki grožnje s kaznijo, hočeta z vso možno resnostjo poudariti, kako usoden je božji poziv k spreobrnjenju. (...) Vendar pa bojazni in strahu še zlasti pred kaznijo ne gre razumeti kot samozadostnih motivov, ampak kot sestavine poteka spreobrnjenja in milosti« (Lehmann 2002, 80).

Vrnimo se k razlikovanju med ustvarjajočo in nagovarjajočo božjo besedo. Tudi kadar je slednja grozeča in ustrahovalna, še zdaleč ni nujno, da se ji človek ukloni. Ostati more pri svojem in delati po svoje naprej. Do človeka, ki ga Bog nagovarja, »more biti božja moč le 'politična', kolikor razumemo politiko kot večino možnega za doseganje skupnega dobrega. »Pri tem smo bolj ali manj uspešni, zdi se, da včasih prej manj kot bolj, vendar se oklepamo prepričanja, da ni nič resničnega in pravičnega izgubljenega in da je treba vztrajati. Ne verjamem, da je kaj drugače z Bogom ali da more kaj več, s to razliko, da njegova vztrajnost meri po eni strani na to, da se ga prizna kot Boga, po drugi pa, da tako človeštvu povrne temeljno resnico o njem samem. S to razliko tudi, da nikoli ne odneha, medtem ko smo mi v skušnjavi, da bi to storili. Sveto pismo nam pravi: 'Velikokrat in na veliko načinov je Bog nekoč govoril očetom po prerokih, v teh dneh poslednjega časa pa nam je spregovoril po Sinu. Njega je postavil za dediča vsega in po njem je tudi ustvaril svetove' (Heb 1,1-2). Bog ni nikoli prenehal govoriti človeštvu in še danes 'govori na veliko načinov'. Nekateri so slišali njegovo poslednjo Besedo. Vsi pa morajo odgovoriti na to, kar so slišali prav oni sami, kot se to dogaja od začetkov. Nedvomno dobro razumejo, da njihov odgovor - ne glede na to, kakšen je - vpliva na usodo vseh. Bog pa potem, ko je namignil, navdihnil, govoril, čaka, razorožen. Do konca. (...) Božja vsemogočnost je nedvomno v polnosti bivanja, toda ta je v rokah ljudi« (Lafont 2006, 69-70 in 72).

2. Vloga Cerkve v odrešenju

Ekumenski koncil v Firencah je 4. februarja 1442 razglasil bulo *Cantate Domino*, v kateri je podal izpoved vere, ki v zvezi z zveličanjem pravi: »(Sveta rimska Cerkev, ustanovljena z besedo našega Gospoda in Odrešenika,) trdno veruje, priznava in oznanja, da 'nič, ki je zunaj katoliške Cerkve, ne le pogani', ampak tudi ne Judje ne krivoverci ali od edinosti ločeni, ne morejo biti deležni večnega življenja; šli bodo marveč v večni ogenj, pripravljen hudiču in njegovim angelom (Mt 25,41), če se ne bodo pred koncem življenja njej (Cerkvi) priključili. (...) 'Naj kdo daje še toliko miloščine, naj bi tudi kri preli za Kristusovo ime, vendar ne more biti rešen, če ne ostane v naročju in edinosti katoliške Cerkve'« (Strle 1997, 202-203). Zname-

nito načelo *extra Ecclesiam nulla salus* (zunaj Cerkve ni rešitve) je dobilo s to izpovedjo izjemno ozek pomen, saj ne razglaša za pogubljen le nekristjane, marveč tudi kristjane, ki niso »v naročju in edinstvi katoliške Cerkve«. Toda dolga zgodovina tolmačenja in razumevanja tega načela vabi k previdnosti in spomniti velja, da Congar označi to načelo za »pomotoma jasno« (Congar 1984, 85). Da je res tako, je npr. skusil jezuit Freeley, ki je v prejšnjem stoletju učil, da bo pogubljen vsak, ki ni član Cerkve, in ker ni dopuščal drugega tolmačenja tega načela, je bil leta 1953 izobčen (prim. Sesboüé 2004, 201-201).

Kljub zavezujočemu pomenu firenške izpovedi se postavi 2. vatiškanski koncil na drugačno stališče, ko daje možnosti za odrešenje tudi nekatoličanom. Nekatoliški kristjani, nekristjani in brezverci bodo zveličani, ker so »na različne načine naravnani na božje ljudstvo« (C 16). Cerkev kot božje ljudstvo je torej še vedno neogibno sredstvo odrešenja, vendar ji za zveličanje ni treba pripadati, dovolj je naravnost nanjo (karkoli že to pomeni!). Po drugi strani pa je jasno poudarjeno, da sama pripadnost Cerkvi ni dovolj za odrešenje: »Vendar se ne zveliča, čeprav se včleni v Cerkev, kdor ne vztraja v ljubezni in kdor sicer ostane v naročju Cerkve 's telesom', a ne 's srcem'« (C 14). »Vstajenju naproti« ne bo šel le kristjan, marveč vsi, »ki so dobre volje in ki v njihovem srcu milost na neviden način deluje. Ker je namreč Kristus za vse umrl in ker je poslednja človekova poklicanost v resnici samo ena, to se pravi božja, moramo biti prepričani, da Sveti Duh na način, ki je znan Bogu, vsem ljudem podarja možnost, da se pridružijo tej velikonočni skrivnosti« (CS 22,5). Kakšno je potemtakem poslanstvo Cerkve? »Njen cilj je samo eden: ob vodstvu Duha Tolažnika nadaljevati delo Kristusa samega, ki je prišel na svet zato, da bi spričal resnico; da bi odreševal, ne pa da bi obsojal; da bi stregel, ne pa da bi se mu streglo« (CS 3,2). Nadaljevanje Odrešenikovega poslanstva - pričevati za resnico, odreševati in streči - je *raison d'être* Cerkve.

Kako razumeti ta izključujoča odgovora na vprašanje: *Kdo bo odrešen?* in: *Kakšno vlogo ima Cerkev pri tem?* Ne da bi se tu poglobljali v delovanje družbeno-ideoloških sistemov, kamor sodijo tudi religijski, lahko v podobi rečemo, da mora sleherni organizem dihati: sprejemati in oddajati, če naj stoji in obstoji. Kot sleherni živ organizem je tudi Cerkev vpeta v to odpiranje in zapiranje, prilagajanje in ohranjevanje. Med tema dvema poloma je včasih bolj osredotočena nase, včasih spet na druge, se zapira in se odpira, in skladno s tem razume odrešenje oz. svojo vlogo v njem. V nobenem primeru pa se ne bi smela obnašati - če se vrnemo k pripovedi o stvarjenju in božji vsemogočnosti - kot da je njena beseda ustvarjajoča, takšna, ki ima opraviti s stvarmi, ne pa s sogovornikom: s svobodnim človekom. Če se prav po veri Cerkve Stvarnik sam ustavi pred človekom in se nje-

gova ustvarjajoča beseda spremeni v nagovarjanje koliko bolj mora biti potemtakem beseda Cerkve obziren, spoštljiv nagovor, povabilo, predlog. Cerkev je sicer tako kot sleherni organizem upravičena, da skrbi za svoj obstoj, vendar vedno skladno s svojim *raison d'être*, s svojim poslanstvom. Kot že rečeno, je to v nadaljevanju Odrešenikovega poslanstva: pričevanje za resnico, odreševanje in streženje. V tem primeru človeka nagovarja, mu predlaga in nudi priložnost, da se sam odloči, ali se bo pridružil Jezusu Kristusu tako, da bo kot katoličan hodil za njim v občestvu z njegovimi učenci ali pa kako drugače. Nič ni torej narobe, če Cerkev izpoveduje Jezusa Kristusa kot edinega odrešenika, brez te izpovedi je sploh ne bi bilo (!), težava pa nastopi, če poskuša ljudi »reševati«¹ proti njihovi volji. Sicer pa je to skušnjava vseh nazorskih skupnosti, ne le religijskih - pomislimo le na ateistično komunistično partijo.

3. Sodelovanje s Kristusom v človečnosti

Kadar se Cerkev odpira navzven, takrat veruje, da je mogoče z Jezusom Kristusom sodelovati oz. biti z njim v odrešujočem soglasju tudi zunaj nje. S tem ne pravim, da so ljudje, ki ne verujejo v Jezusa Kristusa, »anonimni«² kristjani, takšni torej, ki se tega ne zavedajo. Na področju verovanj in prepričanj so ljudje pač to, za kar se izrekajo in česar se oklepajo ter s prakso potrjujejo in izpričujejo. Toda vedno so ljudje, ne glede na pripadnost. V tem so vsi povezani med seboj, tudi z Jezusom iz Nazareta, ki je v polnosti, po božje uresničil svojo človeškost. Za Cerkev je Jezus božja Beseda, ki je meso postala, božji Sin, ki se je učlovečil, da bi nam po božje pomagal v polnosti zaživeti našo človeškost. V prizadevanjih za čim popolnejšo uresničitev človeškosti je sleherni angažiran v istem podjetju kot Jezus iz Nazareta. S človečnostjo, človekoljubnostjo - sodobni poimenovanji služenja - stopa človek na pot odrešenja. Naj to ponazorim z dvema primeroma: prvi je Bonhoefferjev razmislek o odrešenju neverujočih; drugi, literarni, predstavi »četrtega«³ kralja, ki je tako kakor drugi trije kralji želel spoznati Jezusa, a ga je vedno za las zgrešil, ker se je (raz) dajal drugim.

3.1. Odrešenje neverujočih

Dietrich Bonhoeffer je v zaporu Tegel, kamor ga je zaprl Gesta-⁴po, spoznal neverujoče, ki so v nečloveških razmerah ohranili neokrnjeno človeškost in človečnost. Zato se je spraševal: »Kako bi lahko Kristus postal tudi Gospod neverujočih? Kako govoriti o Bogu nereligijsko, posvetno (*weltlich*)?«⁵ (Bonhoeffer 1973, 295). Glede

razmerja med posvetnostjo in Bogom je zapisal: »Naš odnos z Bogom ni 'religijski' odnos z najvišjim, najmočnejšim bitjem, ki si ga moremo zamisliti - kaj takšnega ni resnična transcendenca. Odnos z Bogom je v novem življenju 'za druge', v sodelovanju pri Jezusovem življenju. Transcendenca niso neskončne in nedosegljive naloge, marveč bližnji, ki se znajde na naši poti« (Bonhoeffer 1973, 389). Namesto da govorimo o Bogu v zvezi s človekovimi slabostmi in omejenostmi, ki jih prihaja popravljat oz. odpravljat kot nekakšen *deus ex machina*, ga je treba postaviti v središče človekove moči in veličine. »O Bogu ne bi rad govoril na obrobju, ampak v središču, ne v slabotnosti, marveč v moči, ne v zvezi s smrtjo in grehom, temveč v človekovem življenju in dobroti. Mislim, da je v bližini meja bolje molčati in pustiti nerešeno, kar je brez rešitve ... Čeprav je Bog onstran našega življenja, je v njegovem središču« (Bonhoeffer 1973, 290-291).

Zapornik Bonhoeffer izdela nov pogled na človeka in Boga, in sicer v luči vere v Jezusa Kristusa. »Ne moremo biti poštene, če ne priznamo, da moramo v svetu živeti - *etsi Deus non daretur* (...). Ko smo postali odrasli, smo prišli tudi do tega, da moramo z večjo mero resnice priznati svoj položaj pred Bogom. Bog nam daje vedeti, da moramo živeti kot ljudje, ki jim uspeva živeti brez Boga. 'Bog z nami' je tisti, ki nas zapušča (Mr 15,34: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?!«)! Bog, ki nas pusti živeti v svetu brez delovne hipoteze o Bogu, je tisti, pred katerim smo ves čas: pred njim in z njim živimo brez njega. Bog se pusti izseliti iz sveta in pribiti na križ. V svetu je Bog nemočen in slaboten in le tako je z nami in nam pomaga. Matej 8,17 (»Tako se je izpolnilo, kar je bilo rečeno po preroku Izaiju: 'On je odvzel naše slabosti in odnesel naše bolezni'«) jasno nakazuje, da nam Kristus ne pomaga s svojo vsemogočnostjo, ampak s svojo šibkostjo in trpljenjem« (Bonhoeffer 1973, 366-367).

Kot vidimo, je Kristus za Bonhoefferja še kako pomemben in prav tako je pomembno biti njegov učenec, in sicer na njegov način in po njegovem zgledu. To pomeni, da se krščanstvo oz. Cerkev ne razkroji v svetu, vendar v njem deluje nereligijsko, se pravi posvetno, človeško, učlovečeno. »Biti kristjan danes (*unser Christsein*) lahko ima samo dva vidika: molitev in delovanje za ljudi po pravici (...). Življenje kristjanov bo sicer tiho in skrito, vendar bodo to ljudje, ki bodo molili, delovali po pravici in pričakovali čas Boga« (Bonhoeffer 1973, 388-389). Cerkev je vedno Kristus v podobi skupnosti, ki pa je zakopana med ljudmi, obstaja za druge in živi samo od milosti. Je torej kot zasejano zrnje, kot kvas v testu. Krščanstvo ni s tem zvedeno na svet, kajti opraviti imamo s kristološkim stališčem; Kristus ni človek svetega, sakralnega, marveč je *homo humanus* (prim. Jüngel 1983,

85-96).² Je človek, ki živi človeškost s slehernim človekom in tako razodeva globino milosti v človeškosti sami.

Če je Bog vse ustvaril in hotel vse odrešiti v svoji Besedi, ki je meso postala, potem mora biti kraj njegove navzočnosti ne le liturgično področje, marveč vse »meso«, se pravi »vse človeško življenje« (Bonhoeffer 1973, 353), tako posvečene osebe kot vsa narava. Če je Bog v polnosti prevzel našo človeškost v svojem Sinu, potem je za človeka »zelo dobro«, da je človek, da to (p)ostane in da je v hoji za Kristusom človek z drugimi in za druge. V tem pomenu je »kristjan zemeljski«. Krščanstvo tako ni več rezervirano za kako pobožno elito, ki bi bila povezana s svetim, sakralnim oz. z verskimi dejavnostmi ali s cerkveno pripadnostjo, marveč je kristjan - Kristusov učenec - sleherni, ki sledi Kristusu tako, da sam osebno postane človek v celoti. V tem smislu more »Kristus postati tudi Gospod ne-religioznih«. Biti kristjan dobi svoj dokončni pomen z učlovečenjem, postati v polnosti človek in to (p)ostati sredi razčlovečujočega sveta. Tak človeku sovražen svet je za Bonhoefferja svet, v katerem se časti Rasa in mu vlada Gestapo, za nas danes pa po vsej verjetnosti svet, ki časti Dobiček in v katerem so ljudje prostovoljni sužnji božanstev Trga in Ekonomije. »Še naprej odkrivam, piše Bonhoeffer, da pridemo do vere tako, da v polnosti živimo človeško življenje. Ko se je človek povsem odpovedal, da bi postal nekdo - npr. svetnik ali spreobrnjen grešnik ali cerkveni dostojanstvenik, in sicer zato, da bi živel v obilici nalog, vprašanj (...), izkušenj in dilem (...), takrat se popolnoma izroči v božje roke, zares vzame trpljenje, a ne svoje, marveč trpljenje Boga v svetu, takrat bedi s Kristusom v Getsemaniju. Tako se postane človek, kristjan« (Bonhoeffer 1973, 372).

Po Bonhoefferju pripelje Jezus Kristus človeka nazaj k celoviti človeškosti in človečnosti. Odrešenje je treba iskati v smeri, ki jo je izbral novi Adam. Če je človek na tesnem v svoji človeškosti, je pravzaprav zato, ker je ne pozna in se ji je odtujil. Kako do nje priti in se v njej ne počutiti utesnjeno, razodene božji Sin. V njem se človek more odrešiti oz. se že odrešuje, ko stopi na pot počlovečenja, pa naj Jezusa Kristusa pozna ali ne, kajti to in nič drugega je vedno pot božjega Sina v Jezusu iz Nazareta.

3.2. Jezusova pot - človeška pot

Kako je pot počlovečenja, ki jo prehodi Jezus v svoji človeškosti in človečnosti, pot slehernega k lastni uresničitvi, more ponazoriti »četrti

² Ta izraz *homo humanus* ni od Bonhoefferja, marveč od E. Jüngla, ki se pri Bonhoefferju navdihuje (prim. Jüngel 1983, 85-96).

kralj», kakor ga je upodobil Michel Tournier v romanu *Gašper, Miha, Boltežar*. Delo se opre na legendo o »četrtim kralju«, ki je za razliko od znanih treh prišel v Betlehem prepozno, da bi obdaril dete. V romanu kraljevič Taor pripravi gostijo s sladicami (sam je bil velik sladkosned) za betlehemske otroke, starejše od dveh let, potem ko ugotovi, da je za nekaj dni zgrešil novorojenega kralja. Medtem ko se otroci sladkajo zunaj mesta, Herodovi vojaki pomorijo njihove brate, mlajše od dveh let, ki so ostali doma. Taorja to zelo prizadene in ne more razumeti, kako je mogoče, da je na eni strani pojedina, na drugi pa sočasno pomor, na eni veselje, na drugi gorje ... Ker hoče srečati božje dete, odpošlje svoje spremstvo nazaj v Indijo, sam pa ubog išče naprej. Naneslo je, da je priča dogodku, ko nameravajo nekega vodiča kamele vkleniti in poslati na prisilno delo v rudnik soli, dokler ne izplača 33 talentov dolga. Žena z otroki moleduje za moža, a upnik ne popusti. Prizor Taorja pretrese do te mere, da se ponudi, da bi on sam odslužil 33 talentov namesto kamelarja. Ko sodnik sprejme predlog, Taorju pove, da bo na leto odslužil le talent: pred njim je potemtakem 33 let težaškega dela. Ves čas trdega dela v rudniku lovi Taor novice o božjem sinu ... in po desetletjih mu pridejo na uho. Neki novi sotrpin namreč pripoveduje rudarjem, kako je slišal nekega učitelja govoriti nenavadne reči. Menda naj bi rekel: »Jaz sem živi kruh, ki sem prišel iz nebes. Če ne jeste mesa Sina človekovega in ne pijete njegove krvi, nimate življenja v sebi. Kdor je moje meso in pije mojo kri, ostaja v meni in jaz v njem« (prim. Jn 6,51-56). In sojetnik še pove, da so se ljudje zaradi teh besed spotikali nad Jezusom in mnogi so se odvrnili od sicer priljubljenega učitelja.

Jezusove besede so šle Taorju naravnost v srce. »Ob strašni jasnosti teh svetih besed je molčal. Tipaje je v tej preveč direktni svetlobi za svojega duha vsemu navkljub videl, kako dogodki iz njegovega življenja nenadoma postajajo razpoznavni in smiselni, čeprav je bilo potrebno kar nekaj časa, da je vse skupaj postalo razumljivo. Na primer gostija, ki jo je priredil za betlehemske otroke, in pomor najmanjših, ki se je zgodil sočasno, sta se začela približevati drug drugemu in se vzajemno osvetljevati. Jezus se ni zadovoljil s tem, da je ljudi nasitil, marveč je izročil samega sebe, da bi jih nasitil z lastnim mesom in krvjo. Gostija in žrtvovanje ljudi v Betlehemu nista bila naključno sočasna: to sta dve plati istega zakramenta, ki se med seboj neustavljivo privlačita. Taor je ob tem nenadoma dojel tudi, zakaj je že toliko let v rudniku. Siromašnim betlehenskimi otrokom ni namreč podaril ničesar drugega kakor slaščice, ki so jih prinesli njegovi sloni, medtem ko je otrokom zadolženega kamelarja podaril svoje meso in svoje življenje« (Tournier 1980, 267-268).

Zgodba o Taorju osvetli naš razmislek o povezavi med služenjem in odrešenjem. Taor nikoli ne sreča Jezusa, še več, pri koncu romana

zavimo, da ga še v drugo zgreši za nekaj trenutkov. Ko namreč po dolgih triintridesetih letih odsluži 33 talentov, pride v Jeruzalem in zve, kje Jezus obhaja velikonočno večerjo. Nemudoma pohiti tja, toda ko stopi v dvorano zadnje večerje, je že prazna. Lačen in žejen zaužije ostanke kruha in vina, ki so ostali za gosti. »Zadnji, večni zamudnik je prvi prejel evharistijo« (Tournier 1980, 272), so čudovite besede, s katerimi se zaključí roman. Koliko Taorjev ni nikoli slišalo za Jezusa, še manj srečalo ... in vendarle so živeli evharistično kakor on, se pravi do konca človeško, odrešenjsko zase in za druge. Če katoličani molimo na 5. navadno nedeljo, potem ko nas je Bog »v svoji dobroti nahnal z istim kruhom in kelihom«, naj »združi nas vse v Kristusu, da bomo z veseljem služili bližnjemu in tako svetu prinašali odrešenje«, je pri Taorju vrstni red obrnjen. Njegovo življenje je bilo evharistija in to ga je nazadnje pripeljalo h Gospodovi mizi, na Jezusovo gostijo.

4. Rešiti Boga zaradi človeka

Naj sklenem. Ker je Bog postal človek, je za kristjana »zelo dobro«, da je človek in da s Kristusom postaja človek z drugimi in za druge. Božje odrešenje prihaja po Kristusu med ljudi po ljudeh. V tem je tudi odrešenje Boga samega med nami, če sledimo drugi veliki Jezusovi učenki v Auschwitzu Etty Hillesum. Kakor Etty izpove v molitvi, ki jo je zapisala v dnevnik 12. julija 1942 sicer še na prostosti, a že sredi hudega preganjanja, je nastopil čas, ko je Bog nemočen in mu je treba pomagati, da ne umre v človeku in med ljudmi, ker bi bilo to pogubno za človeka. Prišli smo do paradoksnega obrata: če Bog vse stori, da bi rešil človeka, in mu v Jezusu služi do konca, je po Jezusu sleherni povabljen, da služi človeku do konca, vključno tako, da pomaga Bogu obstati v človekovem srcu in med ljudmi. Če namreč rešimo Boga med nami, bomo tudi človeka; če pustimo, da se izgubi Bog, se bomo tudi mi. Ta molitveni uvid Etty Hillesum ob vznožju Golgote 20. stoletja, pred vrati Auschwitza, nam razkriva usodno povezanost Boga in človeka v služenju in odreševanju.

»*Molitev v nedeljo zjutraj.* Časi groze so, moj Bog. Minulo noč sem prvič ostala budna v črni temi, z žgočimi očmi, pred menoj pa so neprekinjeno tekle podobe človeškega trpljenja. Nekaj ti bom obljubila, moj Bog, nekaj čisto malega: pazila bom, da ne bi na tekoči dan obesila kot kakšne uteži strahove, s katerimi me navdaja prihodnost. Toda za to je potrebno nekaj vaje. Zaenkrat je dovolj dnevu lastna teža. Pomagala ti bom, moj Bog, da ne boš ugasnil v meni, vendar ne morem vnaprej ničesar zagotoviti. Toda vedno bolj mi je jasno, kako nisi ti ta, ki nam moreš pomagati, ampak smo mi tisti, ki moremo pomagati tebi - in ko tako ravnamo, pomagamo sebi. To je vse, kar moremo

rešiti v teh časih in tudi edino, ki kaj velja: nekaj malega tebe v nas, moj Bog. Morda bomo mogli tudi kaj storiti, da te osvežimo v mučeniških srcih drugih. Da, moj Bog, kaj malo se mi zdiš zmožen, da bi spremenil to situacijo, ki je pravzaprav neločljiva od tega življenja. Od tebe ne zahtevam računov, nasprotno, ti si tisti, ki nas boš nekega dne povprašal za račune. Ob slehernem utripu mojega srca mi postaja bolj jasno, da nam ti ne moreš pomagati, marveč ti moramo pomagati mi in do kraja braniti bivališče, ki ti daje streho v nas. Najdejo se ljudje - kdo neki bi to mislil? - ki v zadnjem trenutku poskušajo spraviti na varno sesalnik, srebrne vilice in žlice, namesto da bi zaščitili tebe, moj Bog. In so ljudje, ki hočejo zavarovati svoje telo, čeprav ni to nič drugega več kakor zbirališče tisočerih groz in tisočerih sovraštov. Govorijo: 'Jaz ne, jaz že ne bom padel v njihove kremplje!' in pozabljajo, da človek ni nikoli v krempljih nikogar, dokler je v tvojih rokah. To pogovarjanje s teboj, moj Bog, mi začenja prinašati nekoliko miru. Takšnih pogovorov s teboj bom imela v bližnji prihodnosti ogromno, da bi ti tako preprečila, da mi uideš. Nedvomno boš v meni doživel tudi trenutke lakote, moj Bog, ko te moje zaupanje ne bo tako obilno hranilo, a mi kljub temu verjemi, da bom še naprej delala zate, ti ostala zvesta in te ne bom pregnala izza svoje ograde« (Hillesum 1995, 175-176; prim. Lebeau 2001, 143).

Literatura:

- Bonhoeffer, Dietrich. 1973. *Résistance et soumission*, Genève: Labor et Fides.
- Congar, Yves. 1984. *Essais œcuméniques. Le mouvement, les hommes, les problèmes*. Paris: Centurion.
- Delumeau, Jean. 1983. *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident XIIIe-XVIe siècles*. Paris: Fayard.
- Flahault, François,
- 2002. *Le Sentiment d'exister. Ce qui ne va pas de soi*. Paris: Descartes & Cie.
- 2006. »Be yourself!« *Au-delà de la conception occidentale de l'individu*. Paris: Mille et une nuits.
- Hillesum, Etty. 1995. *Une vie bouleversée. Journal 1941-1943 suivi des Lettres de Westerbork*. Paris: Seuil.
- Jüngel, Ernest. 1983. *Dieu mystère du monde, I*. Paris: Cerf.
- Lafont, Ghislain. o.s.b., Dieu tout-puissant?. *Etudes* 4061:62-72.
- Lah, Avguštin. Podobe Boga sodnika med nasiljem in nenasiljem. *Bogoslovni vestnik* 64:601-616.
- Lebeau, Paul. 2001. *Etty Hillesum. Un itinéraire spirituel, Amsterdam 1941 - Auschwitz 1943*. Paris: Albin Michel.
- Lehmann, Karl. 2002. *Il est temps de penser à Dieu*. Paris: Cerf.
- Sesboüé, Bernard. 2004. *Hors de l'Eglise pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris: DDB.
- Strle, Anton, (ur.). 1997. *Vera Cerkev. Dokumenti cerkvenega učiteljstva*. Celje: Mohorjeva družba.
- Tournier, Michel. 1980. *Gaspard, Melchior & Balthasar*, Paris: Gallimard.