

26. LETNIK (2016) 4

MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIJA

COMMUNIO



Moč tihote

MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIJA
COMMUNIO

Ustanovitelji:

Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Henri de Lubac

Izdaja:

SVET MEDNARODNE KATOLIŠKE REVIJE COMMUNIO
PRI SLOVENSKI ŠKOFOVSKI KONFERENCI

Uredniški odbor:

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

Glavni in odgovorni urednik: ANTON ŠTRUKELJ

© Slovenska škofovsko konferenca

Izhaja pri založbi: DRUŽINA d.o.o.

Za založbo Tone Rode

Tisk: Tiskano v Sloveniji

Naklada: 1000 izvodov

Ljubljana 2016

KARDINAL ROBERT SARAH	305	MOČ TIHOTE
NADŠKOF GEORG GÄNSWEIN	319	ZADNJI AMEN
NADŠKOF JULIUSZ JANUSZ	330	KRISTUSOVI PRIČEVALCI
HANS URS VON BALTHASAR	334	KONČNI ČAS ZNOTRAJ VEČNEGA ČASA
HANS MAIER	348	ALI SE BO KRŠČANSKO ŠTETJE OBDRŽALO?
IVICA RAGUŽ	357	TEOLOŠKO RAZMIŠLJANJE O MESTU
KONGREGACIJA ZA VERSKI NAUK	364	IUVENESCIT ECCLESIA – CERKEV SE POMLAJA
P. ILDEFONS M. FUX OSB	395	LEPOTA JEZUSOVEGA SRCA
	400	VSEBINSKO KAZALO ZA COMMUNIO 2016

KARDINAL ROBERT SARAH

Moč tihote

Po uspešnici *Dieu ou rien* (Bog ali nič) – Fayard 2015, je kardinal Robert Sarah z Nicolasom Diatom v začetku oktobra izdal novo knjigo. Sijajna knjiga z izjemno duhovno višino, ki nas uvaja v središče Božje skrivnosti: tihoto, potrebno za vsako srečanje z Gospodom tako v notranjem življenju kot v liturgiji. Za srečanje s človekom, v katerem prebiva Bog.

Knjiga, ki jo predstavljate bralcem, je prava duhovna meditacija o tihoti: zakaj ste se podali v tako globoko premišljevanje, česar običajno ne pričakujemo od prefekta Kongregacije za bogoslužje, ki skrbi za zelo konkretne dokumente življenja Cerkve?

»Tišina je prva govorica Boga.« Thomas Keating med razlago tega bogatega in lepega uvida sv. Janeza od Križa v svojem delu *Invitation to love* zapiše: »Vse ostalo je le reven prevod. Da bi slišali to govorico, se moramo naučiti biti tiho in se spočiti v Bogu.«

Čas je, da najdemo resnični prednostni red. Čas je, da Boga ponovno postavimo v središče skrbi, v središče delovanja in življenja, na edino mesto, ki ga mora zavzeti. Tako se bo naše krščansko popotovanje lahko strnilo okoli Skale, se oblikovalo v svetlobi vere in se hranilo v molitvi, ki je trenutek tihega in zaupnega srečanja, ko se človek zadržuje pri Bogu iz obličja v obličje, da bi ga počastil in mu izkazal sinovsko ljubezen.

Kardinal Robert Sarah, avec Nicolas Diat, La force du silence; Contre la dictature du bruit, Fayard, 2016. Odlomke izbral: Christophe Geffroy. / Pogovor: Kardinal Robert Sarah: »Bojim se, da Zahod umira«. Vir: <http://www.bvoltage.fr/robertsarah/jai-peur-que-loccident-ne-meure,292883>. – Prevedel Janez Ferkolj.

Ne varajmo se. Zares je potrebno, da spet najdemo pomen Boga. Toda nebeški Oče pusti, da se mu približamo le v tišini. Kar Cerkev danes najbolj potrebuje, niso administrativne reforme, še kakšen pastoralni program ali strukturna sprememba. Program že obstaja: že od nekdaj, vzet iz evangelija in iz živega izročila. Osredotočen je na Kristusa samega, ki ga moramo poznati, ljubiti, posnemati, da bi živeli z Njim in po Njem, preoblikovati svet, ki se razkrajaja, kajti ljudje živijo, kakor da Boga ne bi bilo. Kot duhovnik, pastir, prefekt in kardinal najprej pravim, da samo Bog lahko zapolni človeško srce. Mislim, da smo žrtve zunanosti, samoljubja in posvetnega duha, kar širi medijska družba. Izgublamo se v bitkah vplivov, osebnosti, v samovšečnem in praznem aktivizmu. Napihujemo se z napuhom, ambicijami in smo ujetniki volje moči. Za naslove, poklicne ali cerkvene službe, sprejemamo sprevržene dogovore. Toda vse to preide kot dim. V svoji novi knjigi sem hotel kristjane in ljudi dobre volje povabiti, da bi vstopili v tišino; brez nje sami sebe varamo. Edina resnica, ki zasluži našo pozornost, je Bog sam in Bog je tihoten. Čaka našo tišino, da bi se nam razodel. Prednostno in silno nujno je ponovno odkriti pomen tišine. Tišina je pomembnejša od vsakega drugega človeškega opravila. Ker izraža Boga. Resničen preobrat prihaja iz tišine, ki nas vodi k Bogu in k ljudem, da bi nas ponižno postavila v njihovo službo.

Zakaj je pojem tihote v Vaših očeh tako zelo pomemben? Ali je tihota nujna, da najdemo Boga, in v čem je to »največja človekova svoboda«? Ali je kot »svoboda« tihota askeza?

Tišina ni pojem, temveč pot, ki omogoči ljudem priti k Bogu. Bog je tihota in Božja tihota prebiva v človeku. Če živimo s tihotnim Bogom in v njem, tudi sami postajamo molčeči. Nič nam ne bo bolje odkrilo Boga kot tišina, zapisana v srce našega bivanja. Upam si trditi: Božji Sin je sin tišine. Osvajanje tišine je spopad in askeza. Da, potreben je pogum za osvoboditev od vsega, kar otežuje naše življenje, ki mu je tako všeč videz, lahkotnost in zunanost. Blebetača, ki misli, da mora vse povedati, odnese k zunanosti in

je nujno daleč od Boga, nespodoben za vsako globoko duhovno dejavnost. Nasprotno pa je molčeč človek svoboden. Verige sveta ga nimajo v oblasti. Nobena diktatura ne more nič proti tihotnemu človeku. Tišine človeku ni mogoče odvzeti. Mislim na msgr. Raymonda-Marie-Tchidimbo, svojega predhodnika na sedežu Conakry v Gvineji. Marksistična diktatura ga je preganjala in je bil v zaporu skoraj devet let. Prepovedano mu je bilo kogar koli srečati in ogovoriti. Od rabljev ukazana tišina je postala prostor njegovega srečanja z Bogom. Njegova ječa je skrivnostno postala pravi »noviciat« in bedna, umazana temnica mu je omogočila, da je nekoliko doumel veliko tihoto nebes.

Ali je v svetu, kjer se hrup v vseh oblikah nikoli ne neha, še mogoče razumeti pomen tihote? Gre za nove okoliščine »sodobnosti« s svojimi mediji, televizijo, internetom, ali pa je bil hrup vedno ena od lastnosti »sveta«?

Bog je tihota, hudič pa razgraja. Satan od nekdaj skuša zakriti svoje laži z goljufivostjo in hrupom. Od kristjana se zahteva, da ni od sveta. Mora se obračati od hrupa sveta, od njegovih nemirov, ki dirjajo v galop, da bi nas odvrnili od najpomembnejšega: Boga. Naša ultra tehnična in prezaposlena doba nas je naredila še bolj bolne. Hrup je postal kakor droga, od katere so odvisni naši sodobniki. S svojim videzom praznika je hrup vrtinec, ki nas odvrča od tega, da bi si pogledali v obraz, se soočili z notranjo praznino. To je peklenška laž. Streznitev je lahko le kruta. Ni mi težko povabiti vse ljudi dobre volje, da vstopijo v nekakšno obliko upora. Kaj bo postal naš svet, če ne more najti oaze tišine? V razburkanih tokovih lahkomišelnih in votlih besed molčanje obdaja videz oslabeledosti. Tih človek v modernem svetu postaja nekdo, ki se ne zna braniti. »Podčlovek« nasproti samooklicanemu orjaku, ki bližnjega uničuje in utaplja v tokovih svojih govoranc. Tih človek je odvečen človek. To je temeljni razlog za grozotne zločine, prezir in sovraštvo proti molčečim, nerojenim otrokom, bolnikom ali ljudem na koncu življenja. Ti ljudje so čudoviti preroki tišine. Z njimi

me ni strah zatrditi, da so današnji duhovniki, ki se borijo proti tišini, izgubili bitko. Lahko ostajamo tiho sredi največje navlake, sprevrženih gibanj, sredi trušča in rjojenja peklenskih strojev, ki vabijo k aktivizmu in nas trgajo od vsega transcendentnega, od vsega notranjega življenja.

Če notranji človek išče tihoto, da bi našel Boga, je mar Bog vedno tiho? In kako razumeti, da nekateri imenujejo »molk Boga« skupaj z bruhačimi dramami zla, kot so šoah, gulagi ...? Ali torej obstoj zla postavlja pod vprašaj Božjo »vsemogočnost«?

Vaše vprašanje nas usmerja k zelo globoki skrivnosti. V *Veliki kartuziji* smo o tem veliko premišljevali z generalnim priorjem p. Dysmasom de Lassusem. Bog noče zla. Vendar pa ostane presenetljivo tiho pred našimi preizkušnjami. Kljub vsemu trpljenju še zdaleč ne postavlja pod vprašaj Božje vsemogočnosti, temveč jo razodeva. Še vedno slišim otroški glas, ki je jokaje prosil: »Zakaj Bog ni preprečil očetove usmrtitve?« Bog se kaže v svoji skrivnostni tihoti, v otrokovi solzi in ne v redu sveta, ki bi to solzo opravičil. Bog ima svoj način skrivnostne bližine, da nam je blizu v preizkušnjah. Zavzeto je navzoč v preizkušnjah in trpljenju. Njegova moč postane tihotna, ker razodeva neskončno rahločutnost, ljubečo milino do tistih, ki trpijo. Zunanji izrazi niso nujno najboljši dokazi bližine. Tihota razodeva sotrpjenje, Bog prevzame nase del našega trpljenja. Bog noče zla. In bolj kot je zlo strašno, bolj se kaže, da je Bog v nas prva žrtev.

Kristusova zmaga nad smrtjo in grehom se použiva v veliki tihoti križa. Bog izraža svojo vsemogočnost v tihoti, ki je nobeno divjanje ne bo nikoli moglo omadeževati.

Ko sem bil v državah, ki so prestajale hude krize nasilja, trpljenja, pretresljive revščine, npr. v Siriji, Libiji, na Haitiju in Filipinih po pustošenjih tajfunov, sem spoznal, da je tiha molitev zadnji zaklad tistih, ki nimajo ničesar več. Tihota je zadnje zaklonišče, kamor nihče ne more vstopiti, edinstvena soba za počitek v miru, prostor, kjer trpljenje za trenutek povese orožje. V trpljenju se skrijmo v utrdbo molitve.

Moč rabljev torej nima več pomena; zločinci lahko v pobe-
snelosti vse uničijo, ni pa mogoče vdreti v tišino, v srce, v zavest
človeka, ki moli in se stiska k Bogu. Utripanje tihega srca, upanje,
vera in zaupanje v Boga ostanejo nepotopljivi. Svet lahko navzven
postane polje ruševin, a Bog bedi v duši, v največji tihoti. Vojna
in pohodi groze ne bodo nikoli izgnali Boga, ki je navzoč v nas.
Naproti zlu in Božji tihoti se je vedno potrebno zadržati v molitvi
ter tiho v veri in ljubezni klicati:

»Jezus, iskal sem te!
Slišal sem te jokati od veselja
ob rojstvu otroka.
Videl sem te, kako si iskal svobodo
skozi zaporniške rešetke.
Šel sem čisto blizu,
ko si prosjačil za kos kruha.
Slišal sem te kričati od bolečine,
ko so tvoji otroci popadali zaradi bomb.
Odkril sem te v bolniških sobah,
prepuščenega zdravljenju brez ljubezni.
Zdaj sem te našel,
nočem te več izgubiti.
Prosim, nauči me, da te bom ljubil.«

Z Jezusom lažje prenašamo trpljenje in preizkušnje.

Kakšno vlogo pripisujete tihoti v naši latinski liturgiji? Kje jo vidite in kako povezujete tihoto in udeležbo pri bogoslužju?

Pred Božjim veličastvom izgubimo svoje besede. Kdo bi si upal prevzeti besedo pred Vsemogočnim? Sveti Janez Pavel II. je v tihoti videl bistvo vsake molitvene naravnosti, kajti tihota s častitljivo navzočnostjo izraža »ponižno sprejemanje meja stvarstva nasproti neskončni presežnosti Boga, ki se ne neha razodevati kot Bog ljubezni«. Zavračanje z zaupljivim strahom in češčenjem zapolnjene tihote pomeni zavrniti, ne dopustiti Bogu svobode, da nas zaobjame

s svojo ljubeznijo in navzočnostjo. Sveta tihota je prostor, kjer lahko srečamo Boga, kajti k njemu prihajamo s pravo držo tresočega in zadržanega človeka, z zaupljivim upanjem. Mi, duhovniki, se moramo ponovno naučiti otroškega strahu pred Bogom ter svetosti odnosov do njega. Ponovno se moramo naučiti strahu drhtenja pred svetostjo Boga ter čudovite milosti duhovništva. Tihota nas pouči o velikem pravilu duhovnega življenja: domačnost ne spodbuja zaupne povezanosti, nasprotno, pogoj za občestvo je prava razdalja. Človeštvo potuje k ljubezni preko adoracije. Sveta tihota se odpira k mistični tihoti, polni ljubeče zaupnosti. Pod jarmom posvetnega razumarstva smo pozabili, da sta sveto in obred edina vstopna vrata k duhovnemu življenju. Ne oklevam si zatrditi, da je sveta tihota poglavitna postava vsakega bogoslužnega obhajanja. Dovoljuje nam, da s soudeležbo vstopimo k obhajanju skrivnosti. Drugi vatikanski koncil poudarja, da je tihota posebej odlično sredstvo za spodbuditev udeležbe Božjega ljudstva pri bogoslužju.

Koncilski očetje so hoteli pokazati, kaj je prava navzočnost pri bogoslužju: vstop v Božjo skrivnost. Z izgovorom, da želijo olajšati pot do Boga, so nekateri hoteli, da bi bilo pri bogoslužju vse takoj doumljivo, razumljivo, horizontalno in človeško. Toda s tem tvegamo, da se sveta skrivnost skrči na dobre občutke. Nekateri duhovniki si s pedagoškim izgovorom dovoljujejo dolge, plitve in površne komentarje. Ali se ti pastirji bojijo, da bi tihota pred Najvišjim vernike odvrnila od prave poti? Ali mislijo, da Sveti Duh ne more odpreti src za Božje skrivnosti z izlitjem luči duhovne milosti?

Sv. Janez Pavel II. nas opozarja: človek pristopi k udeležbi Božje navzočnosti »predvsem tako, da se pusti voditi tihoti češčenja, kajti na vrhu spoznanja in izkustva Boga je njegova absolutna presežnost«.

Sveta tihota je blaginja vernikov in duhovniki jim je ne smejo odtegovati!

Tihota je tkanina, v katero bi morala biti odeta naša bogoslužja. Pri bogoslužju ne bi smelo nič prekinjati tihega razpoloženja, ki je njegovo naravno okolje.

Ali ni paradoks, da potrjujemo nujnost tihote v bogoslužju, ko pa vemo, da vzhodne liturgije nimajo trenutkov tišine, vendar so še posebej lepe, svete in molitvene?

Vaša pripomba je razumna in kaže, da ni dovolj odrediti »trenutke tihote«, da bi bilo bogoslužje prežeto s sveto tihoto.

Tihota je naravnost duše. Ni premor med dvema obredoma, ampak je tudi sama v polnosti obred. Zagotovo vzhodni obredi ne predvidevajo časa tihote med Božjo liturgijo. Kljub temu pa zelo dobro poznajo apofatično razsežnost molitve pred »neizrekljivim, nedojemljivim, neobsegljivim« Bogom. Božja liturgija je tako rekoč potopljena v skrivnost. Obhajajo jo za ikonostasom, ki je za vzhodnjake zagrinjalo, ki varuje skrivnost. Pri nas na zahodu je tihota zvočni ikonostas. Tihota je mistagogija, dovoli nam vstopiti v skrivnost, ne da bi jo popačila. V liturgiji je govorica skrivnosti tiha. Tihota ne zatemnjuje, ampak razodeva v globino. Sv. Janez Pavel II. nas uči, da se »skrivnost nenehno zakriva, pokriva s tihoto, da bi preprečila, da bi na mesto Boga postavili malika«. Trdim, da je dandanes pri kristjanih velika nevarnost, da postanejo malikovalci. Zaporniki hrupa v neskončnih človeških pogovorih nismo daleč od izgradnje obredja na naši višini, boga po naši podobi. Kot je pripomnil kardinal Godfried Danneels, »je največja napaka zahodne liturgije, kakor jo obhajamo, v tem, da preveč govorimo«. Ruandski duhovnik opat Faustin Nyombayré pravi, da v Afriki »zunanost ne prikrajša bogoslužja ali na videz verskega srečanja, od koder človek pride lovit sapo in je prepoten, ampak se prej spočije, napolni se z obhajanjem, da bi bolje živel in pričeval«. Bogoslužje včasih postane res hrupno in utrujajoče. Liturgija je obolela. Najvidnejše znamenje te bolezni je, da imajo že povsod mikrofoni. Postal je tako nepogrešljiv, da se sprašujemo, kako so lahko maševali pred njegovo iznajdbo! Zunanji hrup in naš lastni notranji nemir nas napravlja tujce samim sebi. Človek se lahko v hrupu sesede le v banalnost: plitvi smo v tem, kar pravimo in kjer kar naprej govorimo, izgovarjamo votle besede ..., dokler nečesa ne najdemo, neke vrste neodgovorno »zmešnjavo«, sestavljeno iz

šal in besed, ki ubijajo. Površinski smo tudi v tem, kar napravimo: živimo v banalnosti, na videz logični in moralni, ne da bi pri tem videli kaj nenormalnega. Pogosto odhajamo s hrupnih in plitvih bogoslužij, ne da bi se bili srečali z Bogom in z notranjim mirom, ki nam ga hoče podariti.

Po svojem julijskem predavanju v Londonu se vračate k bogoslužju, obrnjenemu proti vzhodu, in želite, da se uveljavi v naših cerkvah. Zakaj Vam je to tako pomembno in kako bi se po Vaše ta sprememba uveljavila?

Tihota postavlja problem bistva liturgije. Toda liturgija je mistična. Če k liturgiji pristopimo z nemirnim srcem, bo imela površinski in človeški značaj. Liturgična tihota je globoka in notranja razpoložljivost je spreobrnjenje srca. Spreobrniti se etimološko pomeni obrniti se, vrniti se k Bogu. Pri liturgiji ni prave tihote, če nismo z vsem srcem obrnjeni h Gospodu. Potrebujemo spreobrnjenje, obrnitev h Gospodu, da bi ga gledali, zrli v njegovo obličje ter padli k njegovim nogam v čiščenje. Na primer: Marija Magdalena je v velikonočnem jutru Jezusa lahko prepoznala, ker se je obrnila k njemu: »Mojega Gospoda so odnesli in ne vem, kam so ga položili.« »Haec cum dixisset, conversa est retrorsum et vidit Jesus stantem.« – Ko je to rekla, se je obrnila in zagledala Jezusa« (Jn 20,13-14).

Kako vstopiti v tisto notranje razpoloženje, če ne s telesno obrnitvijo, vsi skupaj, duhovnik in verniki, h Gospodu, ki prihaja, k vzhodu, ki ga predstavlja apsida, kjer vlada križ?

Zunanja obrnitev nas simbolno vodi k notranji. Kristjani ta način molitve poznajo že od apostolskih časov. Ni vprašanje, ali je treba maševati s hrbtom ali z obrazom proti ljudstvu, ampak proti vzhodu, ad Dominum, h Gospodu. Ta način je tihoti bolj naklonjen. Mašnik ima tam manj skušnjav, da bi si lastil besedo. Nasproti Gospodu je manj možnosti, da postane profesor, ki vso mašo podaja poduk in bi skrčil oltar na oder, katerega središče ne bi bil križ, ampak mikrofoni! Duhovnik se mora zavedati, da je le orodje v Kristusovih rokah, da mora molčati, da bi lahko odstopil

prostor Besedi, da so človeške besede nezadostne nasproti edinstveni večni Besedi.

Prepričan sem, da duhovniki ne uporabljajo istega tona glasu, ko mašujejo obrnjeni proti vzhodu. Toliko manj je nevarnosti, da se zgubimo za igralce, kakor pravi papež Frančišek! Tak način, legitimen in zaželen, seveda ne sme biti vsiljen kot revolucija. Vem, da je v mnogih krajih pripravljala kateheza vernikom omogočila, da so se navadili in vzljubili držo proti vzhodu. Tako rad bi, da to vprašanje ne bi postalo priložnost za ideološko nasprotovanje med stranmi! Gre za naš odnos do Boga. Kot sem imel priložnost reči nedavno, v zasebnem pogovoru s svetim očetom, so to le predlogi, ki mi jih navdihuje srce pastirja, ki skrbi za dobro vernikov. Ne nameravam vzpostavljati nasprotja med eno in drugo obliko. Če dejansko ni mogoče maševati proti vzhodu, je nujno potrebno na oltarju na vidno mesto postaviti križ, stičišče vseh. Krščanski vzhod je Kristus na križu.

Goreče branite koncilsko konstitucijo o bogoslužju in hkrati obžalujete, da se je tako slabo uveljavila? Kako to razlagate s pogledom na zadnjih petdeset let? Ali niso za to najprej odgovorne glavne avtoritete v Cerkvi?

Mislím, da nam manjka duha vere, ko beremo koncilski dokument. Uročeni od tega, kar Benedikt XVI. imenuje koncil medijev, prebiramo preveč človeško, išoč razdore in nasprotovanja tam, kjer se mora katoliško srce naprezati, da spet najde prenovu v nepretrganosti. Bolj kot kdaj koli nas mora voditi koncilsko učenje, vsebovano v konstituciji o svetem bogoslužju, Sacrosanctum concilium. Čas bi bil, da se raje pustimo poučiti koncilu, kakor pa da opravičujemo svoje ustvarjalne skrbi ali da za obrambo lastnih ideologij za orožje jemljemo svetost liturgije. Samo primer: drugi vatikanski koncil je občudujoče opredelil krstno duhovništvo laikov kot sposobnost, da se izročimo v daritev Očetu po Kristusu, da bi v Jezusu postali »sveta, čista in brezmadežna daritev«. Pri tem imamo teološki temelj resnične navzočnosti pri bogoslužju.

To duhovno resničnost bi še posebej morali živeti pri darovanju, v trenutku, ko se daruje celotno ljudstvo, ne poleg Kristusa, ampak v njem, po njegovi žrtvi, ki se bo uresničila pri posvečenju. Ponovno branje koncila bi nam omogočilo, da bi se izognili, da bi bili naši darovi zmaličeni s predstavami, ki se bolj držijo folklore kot liturgije. Zdrava uporaba starih besedil iz nepretrganosti bi nas lahko vodila k častitljivosti starodavnih darovanjskih molitev, branih v luči drugega vatikanskega koncila.

Opozarjate na »prenovo preнове«. Kaj bi morala prenova bogoslužja v glavnem vsebovati? Naj bi se dotikala obeh oblik rimskega obreda ali samo običajne oblike?

Liturgija se mora vedno prenavljati, da je lahko zvestejša svojemu mističnemu bistvu. To, kar imenujemo »prenova preнове« in kar bi morda morali poimenovati »vzajemna obogatitev obredov«, če uporabimo izraz papeža Benedikta XVI., je duhovna nujnost. Zadeva vendar obe obliki rimskega obreda. Nasprotujem temu, da svoj čas uporabljamo zato, da postavljamo eno obliko liturgije nasproti drugi, obred Pija V. nasproti obredu bl. Pavla VI. Gre za vstop v veliko bogoslužno tihoto; potrebno je, da se pustimo obdarovati z vsemi liturgičnimi oblikami, zahodnimi ali vzhodnimi. Zakaj izredna oblika ne bi odprla tisto najboljše, kar je obrodila liturgična prenova, ki je izšla iz drugega vatikanskega koncila? Zakaj običajna oblika ne bi mogla ponovno odkriti starih darovanjskih molitev, molitev pri oltarju, ali malo tihote med določenimi deli kanona?

Brez kontemplativnega duha bo liturgija ostala priložnost za sovražne razdore in ideološke spopade, javno poniževanje šibkih od onih, ki trdijo, da imajo oblast, čeprav bi morala biti liturgija prostor naše edinosti in občestva v Gospodu. Zakaj bi se spopadali in se sovražili? Nasprotno, liturgija bi nas vse skupaj morala voditi k edinosti v veri in k pravemu poznanju Božjega Sina, k popolnosti Človeka, do polnosti Kristusove postave ... Tako bomo z življenjem v resnici ljubezni rastli v Kristusu, da bi se v vsem dvignili do njega, ki je Glava (prim. Ef 4, 13-15).

Kako bi lahko v današnjem liturgičnem okolju latinskega sveta presegli nezaupanje, ki ostaja med privrženci obeh liturgičnih oblik in tistimi, ki zagovarjajo isti rimski obred ter zavračajo drugo obliko in jo včasih obravnavajo s prezirom?

Pokvariti liturgijo pomeni poškodovati naš odnos z Bogom ter izraz krščanske vere. Kardinal Charles Journet je dejal: »Liturgija in kateheza sta dve čeljusti klešč, s katerimi hoče hudobni duh iztrgati vero krščanskemu ljudstvu ter se polastiti Cerkve, da bi jo zdrobil, jo pobil in dokončno uničil. Veliki zmaj je tudi danes na preži pred ženo, Cerkvijo, pripravljen, da požre dete.« Hudič hoče, da drug drugemu nasprotujemo v samem srcu zakramenta edinosti in bratskega občestva. Čas je, da se končajo prepiri, nezaupljivost in sumničenje. Čas je, da zopet odkrijemo katoliško srce. Čas je, da skupaj odkrijemo lepoto liturgije, kakor nam priporoča sveti oče Frančišek, kajti pravi, da »lepota bogoslužja odseva navzočnost slave Boga, sijočega v svojem živem in potolaženem ljudstvu« (homilija pri krizmeni maši 28. marca 2013).

Kako ste doživljali svoje izredno bivanje v Veliki kartuziji?

Zahvaljujem se Bogu, da mi je naklonil to izredno milost. In kako zamolčati vso hvaležnost svojega srca ter neizmerno zahvalo p. Dysmasu de Lassusu za njegov tako prisrčen sprejem. Ponižno bi ga rad prosil tudi odpuščanja za nadležnost, ki sem jo lahko povzročil med bivanjem pri njem. Velika kartuzija je Božja hiša: lepota narave, resnobnost prostorov, tihota, samota in bogoslužje. Čeprav sem ponoči vaje moliti, me je nočni oficij v Veliki kartuziji globoko prevzel: tema je bila nedotaknjena, tihota je prinašala navzočnost, navzočnost Boga. Noč nam je vse zakrila, nas osamila druge od drugih, toda zedinila naše glasove in hvalnice, usmerjala naša srca, poglede in misel, da ne bi gledali nič drugega kot Boga. Noč je materinska, sladka in očiščujoča. Tema je kakor vodnjak, od koder prihajamo umiti, pomirjeni ter še globlje zedinjeni s Kristusom in ljudmi. Ko prestanemo del noči v molitvi, nas to prenavlja.

To nas prerodi. Pri tem Bog resnično postane naše Življenje, Moč in Blaženost, naše Vse. Čutim veliko spoštovanje do sv. Bruna, ki je kakor Elija toliko duš pospremil do te božje gore, da bi poslušali in videli »šum blage tišine« in se pustili nagovoriti z glasom, ki nam pravi: »Kaj delaš tu, Elija?« (1 Kr 19, 11-13).

* * *

Kardinal Robert Sarah: »Bojim se, da Zahod umira«

Kardinal Sarah je pred kratkim pri založbi Fayard izdal knjigo »Moč tihote« in nekaj dni preživel v Franciji. Z njim smo se srečali na *Boulevard Voltaire*. Izvrsten glas Cerkve, ki bi ga radi pogosteje slišali. Duša, ki ji je potrebno prisluhniti ...

Eminenca, pred kratkim ste napisali knjigo z naslovom »La force du silence« (»Moč tihote«). Živimo v svetu, ki se tihote boji in jo obravnava za izvir tesnobe. Kako naj najdemo tihoto in zakaj je pomembna?

Mislím, da je tihota življenjskega pomena. Pa četudi le zato, da bi našli nekaj miru, telesni počitek. Ko želite na primer počiti, potrebujete okrog sebe tišino. Če hočete poslušati lepo glasbo, potrebujete okoli sebe tišino. Če želite prebrati zanimivo knjigo, potrebujete tišino. In če se hočete s prijateljem pogovarjati o resnih vprašanjih, dobro veste, da je tišina zelo pomembna.

In tudi, da pogledamo sami sebe, da vemo, kdo smo, kam gremo, kaj hočemo storiti. Človek resnično potrebuje tišino, da se lahko obrne vase, da gre k izviru svojega obstoja.

Če je ves obdan, trpinčen s hrupom, ni miren, ne more razmisliti, ne more vedeti, kam gre, kaj počne. Tako se oddaljuje od samega sebe in od Boga. Kajti Bog je tihoten. Ampak ne v tišini, kjer ni navzočnosti besede, kajti obstaja tudi tišina, ki govori.

Tišina ni zgolj to, da ne slišimo glasov. Tišina je tudi govorica. Še več, je govorica Boga. Tako vse ljudi vabim, da to tišino znova odkrijejo,

da bi se najprej našli kot ljudje. Toda prav tako, da bi se ljudje kljub temu lahko usedli in razmislili o resnično življenjskih vprašanjih. Ta niso zgolj ekonomske in stvarne narave. Ampak kaj je človek, zakaj živi na zemlji, kam gre? To so pomembna vprašanja, mar ne?

Vse to bo določalo ekonomijo, politiko in človeške vezi. Mislim torej, da je besedilo »*Moč tihote*« zelo pomembno. Seveda gre za hud problem, nerazumljiv. Ljudje me, kakor da bi bili prizadeti, sprašujejo: Ampak kaj je to tihota? Zakaj iskati tihoto? In vendar, kakor sem rekel, je nepogrešljivo, nujno, da najdemo tihoto, da bi spet našli sebe in Boga.

Resnično živimo v težkih časih in veliko ljudi se pritožuje nad tišino Boga. Ste človek Cerkve. Kje je v tišini Bog?

Bog je v svetu navzoč. Toda mi mu ne prisluhnimo. Nočemo ga videti. A je v polnosti navzoč. Navzoč je tam, kjer je trpljenje. Kajti prva žrtev trpljenja je Bog. On noče zla. Mi pa zlo ustvarjamo. Mi ustvarjamo vojne, ne Bog. In ko morijo otroke, ne smemo reči: Zakaj Bog dovoli? To hočemo mi, ne Bog. In Bog hudo trpi, ko vidi pobijanje otrok, nedolžnih.

Bog torej ne molči, ampak je navzoč na svoj način. Navzočnost, ki bi nas morala privedi do razmisleka. Zakaj vojna? Kaj hočemo doseči z vojno? Kaj hočemo doseči z uničevanjem narodov, ljudi in tega, kar so pridelali skozi leta? Bog molči, toda to je tihota, ki človeka sprašuje o njegovem ravnanju, o pravem pomenu življenja.

Čutimo, da ste zaskrbljeni za zahodni svet. Kaj vas skrbi?

Veste, najbolj me skrbi, ker je Evropa izgubila čut za svoje začetke. Izgubila je korenine. Drevo, ki nima korenin, pa umre. In bojim se, da Zahod umira. Veliko znamenj je. Ni rojstev. In preplavljajo vas druge kulture in ljudstva, ki bodo postopoma prevladala ter popolnoma spremenila vašo kulturo, prepričanja in vrednote. Obstaja tudi bojazen, da nekaj veljata le tehnika in denar. Drugih vrednot ni ...

Hkrati pa imate upanje, saj vera v Franciji ni mrtva. Pred nekaj dnevi ste bili v baziliki v kraju Vézelay. Danes v polni stolnici v Versaillesu. Kaj rečete ljudem, ki imajo vero?

Naj jo utrdijo, okrepijo! Naj bo bolj živahna in goreča! Da bi z vero spet našli Boga in tako usmeritve, postave ter krščanske kreposti.

NADŠKOF GEORG GÄNSWEIN

Zadnji amen

Spoštovane gospe in gospodje! Danes natančno pred desetimi leti je imel papež Benedikt XVI. – točno ob tej uri! – v Regensburgu govor stoletja, ko je v svoji stari univerzitetni dvorani Alma Mater iz pogovora bizantinskega cesarja Manuela II. z izobraženim Perzijcem iz leta 1391 navajal besede o krščanstvu in islamu ter resnici. Pozneje, danes se govor mnogim zdi preroški. Takrat je sicer sprožil tudi prvo razburjenje islamskega sveta, za kar so ga zahodni novinarji odtlej zasmehovali kot »profesorskega papeža«.

Vendar danes katoliška Cerkev obhaja kakor pred desetimi leti tudi še praznik *Marijinega imena* – v spomin na zmago evropske krščanske vojske v bitki pri Kahlenbergu pred Dunajem, ko je 12. septembra 1683 pod papeževanjem papeža Inocenca XI. zaustavila osmansko osvojitvev Zahoda.

»Na Marijino ime poletje reče amen,« so včasih rekli v katoliški Nemčiji, zlasti na deželi, od koder izhajam in kjer sem zrastel ter kjer je imel 12. september dolgo časa povsem praktičen pravni pomen. Bil je konec žetve in zato so od tega dne smeli ubogi iz okolice pobirati klasje, ki je obležalo na požetih poljih.

Morda prav zadnji vidik najbolje izrazi skoraj že previdnostni razlog tega srečanja, ko imam čast, da predstavim knjigo Petra Seewalda »Zadnji pogovori« s papežem Benediktom XVI., kateremu že od leta 2003 služim kot zasebni tajnik in je to knjigo po svoji odpovedi službi nadvse osebno ponovno prebral in odobril.

Nadžkof Georg Gänswein, osebni tajnik papeža Benedikta XVI. Predstavitev knjige papeža Benedikta XVI. »Zadnji pogovori« s Petrom Seewaldom, v Münchnu, 12. september 2016. Vorstellung des Interviewbuches Benedikt XVI., „Letzte Gespräche“ Mit Peter Seewald: „Letztes Amen“. Z dovoljenjem prevedel Anton Štrukelj.

Prvo pojasnilo utegne biti koristno. »Zadnji pogovori« niso bojeviti »hard talk« v slogu znane vrste oddaj na BBC. In Peter Seewald nikakor ni poskušal Benedikta XVI. novinarsko »peči na žaru«, kakor z užitkom govorijo v anglosaksonskem medijskem svetu. Knjiga marveč vsebuje zapise prijaznih pogovorov pred papeževo odpovedjo službi in po njej, v temeljitem izpraševanju spomina, kjer se v govorici in od srca do srca srečata dve povsem različni, a vendar povsem bavarski duši – to res lahko rečem kot Schwarzwaldec. Peter Seewald je kardinalu Josephu Ratzingerju zastavljal velika vprašanja že pred dvajsetimi leti za knjigo »Sol zemlje« in »Bog in svet« ter papežu Benediktu XVI. pred približno osmimi leti za »Luč sveta«. Tem pomembnim zvezkom pogovorov se zdaj pridružuje zvezek z izborom radovednih vprašanj, ki jih je Seewald še imel, in to na polju, ki se je mnogim zdelo že skoraj požeto. Nad tem poljem vprašanj o življenjepisu Josepha »Benedikta« Ratzingerja se Seewald sklanja že toliko let, a očitno ne pride več povsem do konca.

Poleg različice že znanih podrobnosti o njegovem življenju presenečajo odgovori zaslužnega papeža tokrat s povsem lastno in novo osebno zaupljivostjo, v katero knjiga privzame bralca, in z govorico skoraj brez olepšav. Tako na primer iz ust papeža, ki je odstopil, zvemo o »namazanem jeziku« njegovega nasprotnika Hansa Künga. Ali pa – zlasti danes in tu v Münchnu na Trgu Salvator – slišimo od nekdanjega nadškofa v Münchnu in Freisingu, kako brez filtra govori pred »Münchenčani o njihovi malce veličinski blodnji«, ki »jo imajo« po njegovem občutku. Ali pa ko v drugi slednici nenadoma neposredno slišimo o predzakonsko rojeni materi Benedikta XVI., o čemer oba prostodušno govorita.

Ta neprisiljeni ton daje zvezku včasih skoraj čarobno lahkočnost in neprisiljeno vedrost, ko je pred Benediktovimi odgovori vedno znova zapisano v oklepajih: »globoko vzdihne«, »globok vdih«, »muza se«, »smeje se«, »zasmije se«, »zasmije se na glas«, »sproščen smehljaj«, »silen smeh« ali »papež se smeje na vse grlo« – na primer ob Seewaldovem začudenem vprašanju, ali je Joseph Ratzinger s Teološko komisijo res »popival« v rimski Trastevere.

Zato nas toliko močnejše gane, da na 58. strani kar naenkrat prav tako neposredno beremo v oklepajih: »glas se zatrese«, »papež zajoka«, preden stari mož spregovori o tisti večerni uri dne 28. februarja 2013, ko je nad zvonjenjem vseh rimskih zvonov v belem helikopterju odletel proti Castel Gandolfu, v večerne ure svojega življenja. »Ko sem letel tam zgoraj,« pripoveduje, »in slišal zvonjenje rimskih zvonov, sem vedel, da se smem zahvaliti in da je hvaležnost temeljno občutje. To me je res močno ganilo.«

Pri tem poletu sem sedel poleg njega, bil sem najgloblje pretresen, kakor ve vsak, ki je pred zaslonom spremljal to slovo. In vem, da papež v nasprotju z menoj takrat ni jokal, če smem to tukaj izdati. Še vedno imam v ušesu rimske zvonove pod nami v tistem usodnem poletu, preden smo pristali v njegovem ljubljennem Castel Gandolfu, kjer se je kot papež na balkonu papeške palače še zadnjič z »Buona sera« poslovil od ljudi na trgu in od katoličanov vsega sveta.

Vendar moram pošteno priznati, da bi mi danes prej prišle solze pri branju tistih mest, ko v teh zapisih vedno znova berem, kako vnet pešec in popotnik je stari papež bil v svojem času. »V hoji sem bil vedno dober,« pove na nekem mestu, »veliko sem hodil«, na drugem. Danes pa imam zlasti pred očmi, kako vneti popotnik zmore od dne do dne samo še vedno manjše korake. Že nekaj mesecev mi zato tudi nihče več ne more dopovedati, kako modro se je papež odločil za odstop od svoje pretežke službe. Saj to vendar vsak dan vidim na lastne oči. Tega mi nobena knjiga ne bi mogla bolje razložiti.

Ali torej ta zvezek bralkam in bralcem orisuje novo podobo osebe Benedikta XVI.?

Tu se smem in seveda moram izvzeti, ker ga imam, kakor rečeno, dnevno pred očmi in smem skoraj vsak dan z njim imeti nove »zadnje pogovore«. V tehtnih Seewaldovih pogovorih, polnih anekdot, je zame tudi veliko okrasja, in sicer v kramljanju, ki je pogosto res pravo »ragljanje«. Vendar prav to obogati javno dožemanje osebe Benedikta XVI. z mnogimi presenetljivimi in poučnimi odtenci. Ta knjiga v več kakor enem vidiku skoraj

mimogrede morda odločilno dopolnjuje in popravlja poznavanje mnogih bralcev prvega papeževanja tretjega tisočletja.

Najprej je tu globok splet razlogov in nagibov ter natančne okoliščine Benediktove zagonetne odpovedi službi. Drugič njegov odnos do njegovega naslednika Frančiška. Tretjič njegovo osebno gledanje na različne krize in »sramote« njegovega papeževanja in ne nazadnje nadvse človeško razsežnost gotovo zadnjega zahodnega vladarja na vrhu katoliške Cerkve, kateremu oblast nikoli ni nič pomenila in je kot »najsrečnejši čas« svojega življenja označil tistih dvanajst mesecev, ko je smel po svojem duhovniškem posvečenju 29. junija 1951 eno leto kot mlad kaplan delovati v župniji Rešnje krvi v Münchnu.

Začnimo s prvim: Peter Seewald ni svetemu očetu nikoli zastavil znamenitega vprašanja: QUO VADIS, torej tistega legendarnega: »Kam greš?«, kakor je Kristus sam vprašal Petra, ko je apostolski prvak in predhodnik vseh papežev po Via Appia bežal iz gorečega glavnega mesta, ki ga je zažgal cesar Neron. Seewald tudi ni vprašal o onem stavku iz Benediktove nastopne pridige 24. aprila 2005, ko je novoizvoljeni papež zaklical vernikom: »Molite zame, da ne bom pobegnil pred volkovi!«

Tukaj vidimo, zakaj. Vprašanja ne bi bila nikjer umestna. Zaslужni papež namreč vedno znova kar sam pojasnjuje: to ni bil beg, Rim ni gorel, pod njegovim oknom niso tulili volkovi in njegova hiša je bila dobro urejena, ko je štafetno palico vrnil v roke zbora »gospodov kardinalov«.

Povejmo to z njegovimi besedami: »Prepričan sem, da to ni bil beg, gotovo ne pred kakšnim pritiskom, ki ga ni bilo. Človek ne sme nikoli oditi, če je to pobeg. Nikoli ne sme popustiti pritiskom. Ne sme oditi v trenutku viharja, ampak mora vzdržati. Odiati sme samo tedaj, ko tega nihče ne zahteva. In v mojem času tega ni nihče zahteval. Nihče. Jasno mi je bilo, da moram to storiti in da je bil to pravi trenutek. To je bilo za vse popolno presenečenje.«

Zdravnik mu je rekel, da ne sme več potovati čez Atlantik. Zaradi svetovnega nogometnega prvenstva so naslednje svetovno srečanje mladih prestavili z leta 2014 na leto 2013. Sicer bi že še

poskušal zdržati do leta 2014. »A vedel sem: tega ne zmorem več.« In vse druge »stvari so bile februarja 2013 popolnoma razčiščene«. Tako je videl, da je tedaj nastopil trenutek, »da se odtrga od dotodanjih velikih ljudskih množic in se poda v večjo notranjo zbranost«.

Na drugem mestu pravi: »To tudi ni bil notranji beg pred zahtevnostjo vere, ki človeka vodi na križ. To je marveč drugačen način, da še naprej ostajam povezan s *trpečim* Gospodom, namreč v tihoti molčanja, v veličini in intenzivnosti molitve za celotno Cerkev. Zato moj korak ni beg, ampak samo drugačen način, da ostajam zvest svojemu služenju.«

Ali je odstop kdaj obžaloval vsaj minuto?

Odgovor je silovit: »Ne! Ne, ne. Vsak dan vidim, da je bilo prav.« Tudi ni nobenega vidika, ki ga ne bi preudaril. Nasprotno. Vse se je izteklo še bolje, kakor je mogel načrtovati! Zato še to: »Ne morem se videti kot neuspešnega. Osem let sem opravljal svojo službo.«

Seewald hoče vedeti, kaj je s teorijami o zaroti, ki niso hotele potihniti vse od njegovega odstopa. Izsiljevanje? Zarota? Na to zašlužni papež zelo kratko odvrne: »Popoln nesmisel!« V resnici pa se je mogoče iz tega koraka naučiti in si vzeti k srcu tole spoznanje: »Papež ni nadčlovek. Če odstopi, še vedno v notranjem smislu ohranja odgovornost, ki jo je prevzel, ne ohranja pa vloge. V tem pogledu bomo počasi razumeli, da papeštvo ni izgubilo ničesar od svoje veličine, tudi če človeškost službe morda razločnejše stopi v ospredje.«

Ker se – kakor rečeno – vsak dan pogovarjam z Benediktom XVI., mi vse to ni bilo novo in morem zato vse podpisati kot pristno. Reči pa moram, da se mi je v tej povezavi osebno zdel nekako nov in značilen in posebno razsvetljujoč neki drugi stavek, tudi če je zapisan na čisto drugem mestu v knjigi.

»Konec aprila, na začetku maja 1945,« ga spomni Seewald na neki odlomek v knjigi Spominov Josepha Ratzingerja iz leta 1998, kjer je zapisano: »sem se odločil oditi domov.« To zveni zelo kratko. Joseph Ratzinger je bil leta 1945 star sedemnajst let in je bil po službeni dolžnosti dodeljen neki protitankovski postojanki v okolici njegove domovine. »V resnici je bil to pobeg iz vojske,« ga spomni Seewald, »za kar je bila predpisana smrtna kazen. Ali se tega niste

zavedali?«Njegov odgovor: »Temu se še vedno čudim. Vedel sem, da so tu postojanke, kjer bi bil takoj ustreljen, in da se kaj takega v resnici lahko konča samo slabo. Zakaj sem kljub temu tako brez zadrege šel domov, si v resnici ne znam več razložiti, kako da sem bil tako naiven.« A vse se je dobro izteklo, ne slabo! Priznati moram, da me je pri branju tega odlomka obšlo nekakšno doživetje »déjà-vu« (to sem že videl), seveda v obratnem smislu. Zastavilo se mi je namreč vprašanje, ali ni v tem izrazitem mladostnem doživetju Josepha Ratzingerja, ki mu je rešilo življenje, treba iskati tudi skriti ključ za spektakularni korak ob koncu življenja, ko se je tako gotov in kakor mesečnik nasproti tisoč nasprotovanjem in mnogim dobrim razlogom poleti 2012 drugič preprosto in tiho »odločil, da odide domov«.Tu prihajam k svoji drugi točki. Kaj svetovna javnost izve o odnosu zaslužnega papeža do njegovega naslednika Frančiška?

Prvič: Sploh ni računal z Jorgejem Mariem Bergoglijem. Nadškof iz Buenos Airesa je bil zanj »veliko presenečenje«. Sploh si ni predstavljal, kdo bo njegov naslednik. »Ko pa sem nato« – po televiziji v Castel Gandolfu – videl, »kako je govoril z Bogom in ljudmi, sem bil res vesel. In srečen.« In kaj pravi k temu, da se je Frančišek pojavil na balkonu čisto v belem, brez rdeče mocete, do tedaj tradicionalnem ogrinjalu papežev? »Mocete pač ni hotel imeti. To se me sploh ni dotaknilo.« Toda »tega vidika prisrčnosti, čisto osebne naklonjenosti do ljudi (pri nadškofu iz Buenos Airesa) nisem tako doživel, to je bilo zame presenečenje.«

Ali je po dosedanem službovanju papeža Frančiška z njim zadovoljen? Brez ovinkov odgovori: »Da. Nova svežina v Cerkvi, nova veselost, nova karizma, ki nagovarja ljudi, vse to je nekaj lepega. Mnogi so hvaležni, da se jim zdaj novi papež približuje v novem slogu. Papež je papež, čisto vseeno, kdo je.« Z njegovim načinom nima »nikakršne težave. Nasprotno, zdi se mi dobro, ja.« Med svojim papeževanjem in papeževanjem papeža Frančiška ne vidi »nikjer preloma«. »Morda so novi poudarki, gotovo, ni pa nasprotij. Frančišek je mož praktične prenove. Ima tudi pogum, s katerim rešuje probleme.«

Še več: v marsikaterem pogledu vidi, da njegov naslednik popravlja njega in njegovo petrinsko službo, kar odkrito prizna, recimo: »z neposrednim pristopom k ljudem, to je, mislim, zelo pomembno. Je pa vsekakor tudi papež premisleka. Hkrati je nekdo, ki zelo neposredno pristopa k ljudem in je navajen biti vedno med njimi. Morda jaz v resnici nisem bil dovolj med ljudmi.«

Presenetljivo je kritičen do sebe – kar začini z marsikatero ironijo – s spomini, ki jih Peter Seewald prebudi v njem, in tudi s sposobnostjo za skoraj otroško veselje prav do visoke starosti. O koncilu, na primer, katerega se je udeležil kot mlad in veliko obe-tajoč svetovalec kardinala Fringsa iz Kölna, in koncilski prenovi pravi: »Vesel sem koncilske prenove, kjer jo sprejemajo pošteno in dobro in v njenem resničnem bistvu,« vendar prostodušno prizna: »Preveč smo razmišljali v teološkem okviru in nismo preudarili, kakšne učinke bodo imele te stvari.« In: »Vendar so marsikje delali samovoljno in veliko uničili.« V tistih dneh se je imel za progresivnega. Drugi so menili, da je bil prostozidar in so ga »nenehno črnili«. Zakaj? »Takrat je divjala res velikanska propagandna bitka proti meni. Ljudje, ki so bili proti meni, so govorili, da sem nesposoben in da nisem na mestu. V tem pogledu je bila to temna ura in res težek čas.«

V resnici pa se vedno znova čudi samemu sebi in svoji »naivnosti«, kakor to imenuje: »Sam se moram čuditi tej naivnosti.« »Zdaj se čudim, s kakšno predrznostjo sem takrat govoril« – o koncilskih besedilih.« Na Seewaldovo nejeverno in začudeno vprašanje se ima za »pravega občudovalca Janeza XXIII. in njegove popolne nekonvencionalnosti.«

On sam je šele kot nadškof v Münchnu in Freisingu prenehal z običajnim kolesarjenjem, ker »si ni upal biti več tako nekonvencionalen«. V prenesenem pomenu pa nikoli ni bil kolesar, ki se je vzdigoval navzgor in pritiskal navzdol. Pred nikomer se ni povzdigoval in se ne povzdiguje. Nasprotno. V svoji skoraj že pregovorni nedolžni poštenosti je pogosto podpiral in branil ravno svoje nasprotnike in »sovražnike«, recimo Hansa Künga – ali tudi kardinala Kasperja. Če bi odstopil samo teden pozneje, se njegov

švabski kardinalski kolega – zaradi dosežene prekoračitve starostne meje za kardinale in njihove možne udeležbe pri volitvah papeža – ne bi mogel več udeležiti konklava za njegovega naslednika! Toda takšne misli kakor sploh vse taktične in strateške igre z oblastjo so mu ostale vse njegovo življenje tuje. »Vsi so vedeli, da se ne spuščam v politiko, in to zadržuje sovraštvo. Ljudje vedo: ta ni nevaren.«

Zdaj pa nedeljo za nedeljo piše pridige za štiri, pet včasih tudi za osem ali devet ljudi v svojem »samostanu«, medtem ko je prej govoril pred tisoči. To je zanj isto. Prej zaničljiv govor o »profesorskem papežu« pa je bil zanj očitno bolj poklon kakor posmehovanje, morda tudi zaradi njegove nesposobnosti, da bi na cinizem sploh pomislil. Kajti »v resnici sem morda bolj profesor, nekdo, ki preudarja in premišljuje duhovne reči. Vse življenje sem hotel biti pravi profesor.« To je bil in ostal do danes: nemški univerzitetni profesor, ki rad oponaša glasove, recimo švicarsko nemščino Hansa Ursa von Balthasarja, in ki svoje neštete govore in dela vse do zadnjega piše s svinčnikom, v nad-stenografski pisavi, ki jo je sam razvil, da bi mogel dohajati hitrost svojih misli. Tudi v kriznih časih si nikoli ni pustil ukrasti ali vzeti svojih sedem do osem ur nujnega spanja ponoči, pa tudi svoje sieste ne, na katero se je navadil od leta 1963, od svojih rimskih koncilskih let. Predvsem pa je zelo, zelo rad sedel za pisalno mizo. Njegovo nepogrešljivo orodje kot pomoč pri porajanju njegovih temeljitih misli je bil udoben divan. Navedek: »Divan vedno potrebujem. In po možnosti popolno tišino.«

»Političnega pomena« svojega regensburškega govora in mednarodnega hrupa okrog njega »ni pravilno ocenil«, kakor odkrito prizna v tej tihoti. Veliki mislec in pesnik je velike pobude sploh vedno znova dajal nenamerno, kakor čudežni otrok.

Ko je 1. marca 1982 prišel v Rim, da bi prevzel vodenje Kongregacije za verski nauk, italijanskega jezika pravzaprav še ni znal dobro in tudi ni imel časa za jezikovni tečaj. »Naučil sem se ga kar sproti z govorjenjem. To je bila seveda tudi moja pomanjkljivost. Seveda takrat službe nisem mogel voditi v italijanščini in sem to storil v latinščini.« Kakor na začetku tako se je tudi na koncu –

ob napovedi odstopa – zatekel k latinščini, ki jo do danes blesteče obvlada.

Povsem naravnost prizna, da poznavanje ljudi ni njegova prednost. Prav tako odkrito prizna določeno previdnost in bojazljivost: »Bil sem zelo skrben in previden, ker sem pri drugih in tudi pri sebi že pogosto izkusil meje dobrega poznavanja ljudi.«

Ne kadi, ne pije. Leta 1991 je imel krvavitev v možganih. »Zdaj pa res ne morem več,« je rekel Janezu Pavlu II., ki pa je spet odločno odklonil njegov odstop. »Od leta 1991 do 1993 so bila dokaj težavna leta, moram reči, in sicer glede telesne, pa tudi duševne moči. Ja, in potem sem se spet pobral,« na kratko pove. Leta 1994 se je temu pridružila embolija, ki se je razširila na celotno oko. Nato je prišla še »rumena pega«, obolenje mrežnice. Od tedaj z levim očesom ne vidi niti svetlega niti temnega – torej že več let pred izvolitvijo za Petrovega naslednika. Iz tega nikdar ni delal hrupa. Na pol slepi papež! Kdo je to sploh vedel?!

Morda Benedikt XVI. za mnoge še nikoli ni postal tako človeški kakor zdaj v tej zadnji knjigi – v svojih velikih odlikah in majhnih slabostih in krhkostih. V nobeni drugi knjigi svojih pogovorov se ni toliko smejal. In nikoli ter nikjer jokal.

Pogosto sem moral brati krtačne odtise in na koncu sem vso knjigo še enkrat prebral skoraj v eni noči. Mnoge strani bi zato znal ponoviti skoraj na pamet.

Ali v teh zadnjih izjavah Benedikta XVI. morda najdemo njegovo oporoko ali zadnji popravek njegove oporoke? Tega najbrž ne. Kot papež je svojo oporoko zapustil v devetih zvezkih »Insegnamenti«, v vseh svojih papeških nagovorih in dokumentih, predvsem pa v svojih treh knjigah o Jezusu, ki jih je »kratko malo moral napisati, ker je Cerkev na koncu, če ne poznamo več Jezusa«. Mnoga oporočna spoznanja najdemo tudi v knjigah »Sol zemlje«, »Bog in svet« ter »Luč sveta«, ki jih je Peter Seewald že napisal o njem.

V nekem smislu pa ta knjiga končno kar spotoma poruši njegovo staro podobo pri prijateljih in sovražnikih. Nikjer ne dovoli, da ga Seewald povzdiguje. Trdovratno in žilavo se upira osnutku spomenika o samem sebi in smehljaje ter najbolj ljubeznivo, kjer

le more, zavrača sleherni poskus razglasitve za svetnika za časa življenja. Ali povedano zgodovinsko kritično: kar sam se vedno znova demitologizira, tudi nasproti Petru Seewaldu. V zaupljivem prostoru teh pogovorov ga Seewald včasih sprašuje radovedno kakor otrok svojega starega očeta. Toda tudi nadvse učeni cerkveni človek sam deluje v svojih odgovorih več kakor enkrat nedolžno kakor otrok, ki je dolgo sedel na papeškem prestolu, zagonetno in nedoumljivo, kakor otrok Svetega Duha, ki med briljantnimi analizami tudi povsem sproščeno pripoveduje o tem, kako zelo se je znal razveseliti iger, kakor so »človek ne jezi se« in podobno. Vendar je »potreboval močno dušo, da bi prenesel vso umazanijo«, ki mu je prišla pred oči kot predstojniku Kongregacije za verski nauk. Kot velik Božji otrok z milino, ki razoroži, otrok, ki si kakor sveti Avguštin hrepeneče želi, da bi končno došel v tisto »večnost«, o kateri je rečeno v Psalmu 105: »Iščite vedno njegovo obličje« – in kot otrok, ki vedno še hoče domov, »kjer bo spet tako lepo, kakor je bilo pri nas doma.«

Tukaj pa se razodeva tudi kot skrivnosten in tiho smehljajoč se mož iz davne dobe, iz »skoraj predzgodovinskega časa«, kakor je sam nekoč pripomnil napol ironično. Kljub svoji presegajoči in bistri inteligenci in izobrazbi ni nikjer niti od daleč podoben tistemu v oblast zaljubljenemu malemu možu in strah vzbujajočemu velikemu inkvizitorju, kakor so ga toliki njegovi »sovražniki« pačili in narobe prikazovali.

Osebnostno priznati moram, je branje teh pogovorov zato več kakor enkrat v meni priklicalo otožno podobo »Malega princa« Antoina de Saint-Exupéryja – če mi dovolite, da si to podobo sposodim pri francoskem pilotu in pesniku nebes – in pri tem se moram tudi sam smejati: papeški mali princ v rdečih čevljih (v ribičevih čevljih!). S tuje zvezde – kot glasnik, ki je za naš čas padel z neba, čeprav iz največje bližine morda bolje kakor vsakdo vem, da se niti Joseph Ratzinger niti Benedikt XVI. tudi v tej poetični figuri seveda ne izideta popolnoma.

Vendar naj bo zdaj dovolj. Zato bi rad sklenil s kmečko modrostjo dneva na začetku te predstavitve: »Na Marijino ime poletje reče amen.«

Spoštovane gospe in gospodje! Zahvaljujem se vam za vašo pozornost.

NADŠKOF JULIUSZ JANUSZ

Kristusovi pričevalci

Spoštovani gospod župnik, spoštovane sestre uršulinke, dragi verniki. Vesel sem, da lahko z vami obhajam sveto mašo ob prazniku vaše župnije in redovniške skupnosti. Počutim se kakor doma, ker je danes v moji župniji na Poljskem, kjer sem bil krščen, tudi praznik, saj je sveta Uršula s tovarišicami druga zavetnica moje župnije, medtem ko je prva zavetnica karmelska Mati Božja. Prazniki farnih zavetnikov vedno potekajo v veselem ozračju, spremljajo jih tudi dogodki, ki so posebej priljubljeni pri otrocih. Sveti zavetniki so vedno nosilci Kristusove luči in nam s svojim krepostnim življenjem in pogosto z mučeništvom zapuščajo pričevanja resničnih Kristusovih učencev.

Beseda *mučenec* v bistvu pomeni *pričevalec*, pričevalec življenja in vstajenja našega Odrešenika Jezusa Kristusa. To skrivnost Kristusovega življenja, smrti in vstajenja podoživljamo vselej pri obhajanju evharistije. Evharistija pomeni zahvalo za daritev učlovečenega Božjega Sina, ki je postal pričevalec neskončne Očetove ljubezni in njegovega usmiljenja. V tej cerkvi Svete Trojice se lepo uresničuje skrivnost odrešenja. Danes se spominjamo svetnic, ki so že sprejete pred svetlo obličje Presvete Trojice. Sveta Uršula in njene tovarišice vidijo zemeljsko in nebeško resničnost v luči, o kateri govori Jezus v današnjem evangeliju: »*Le še malo časa je luč med vami. Hodite, dokler imate luč, da vas ne zajame tema. Kdor hodi v temi, ne ve, kam gre. Dokler imate luč, verujete v luč, da postanete sinovi luči.*« Prvo berilo Razodetja svetega Janeza, ki smo ga pravkar slišali, ponazarja, kako so ljudje »*iz vseh narodov,*

rodov, ljudstev in jezikov stali pred prestolom in pred Jagnjetom, ogrnjeni v bela oblačila, v rokah pa so držali palmove veje. In vpili so z močnim glasom: 'Odrešenje je v našem Bogu, ki sedi na prestolu, in v Jagnjetu'« (Raz 9,17).

Zahvalimo se Gospodu, ki je že od samega začetka krščanstva želel poslati svojo luč na to slovensko zemljo. Morda ne govorijo veliko o obdobju prvih stoletij, vendar so prebivalci teh dežel že tedaj poznali Jezusa in zapustili pisno pričevanje svoje vere in globokega poznavanja krščanskega nauka. Dovolite mi, da navedem enega največjih poznavalcev in razlagalcev razodetja, sv. Viktorina Ptujskega, ki je živel med 3. in 4. stoletjem po Kristusu. Viktorin je bil ptujski škof in je kot mučenec umrl okrog leta 304.

Zdaj bi se želel za hip oddaljiti od pomembnosti Ptuja v cerkveni ureditvi v Sloveniji. Nekateri namreč menijo, da bi bilo dobro ponovno vzpostaviti ptujsko škofijo. Ideja je zanimiva, zaskrbljujoč pa je okvir, v katerem bi posamezniki želeli uresničiti to pobudo. Nekateri cerkveni pravniki in ljubljanski laiki, ki so analizirali finančni neuspeh mariborske nadškofije, so mislili, da bo šla ta nadškofija v stečaj. Svetemu sedežu so predlagali, naj se nadškofija Maribor ukine in oblikuje apostolska administratura na Ptuju. Bogu hvala, da ti zlonamerni cerkveni ljudje niso mogli uresničiti svojega načrta, ki zagotovo ni bil razsvetljen z lučjo, o kateri govori Jezus v evangeliju, ampak z Luciferjevo. Toda grenkoba ostaja ob spoznanju, da v tej Cerkvi obstajajo temne sile, ki delujejo proti edinosti in miru v katoliški skupnosti v Sloveniji.

Vrnimo se spet k sv. Viktorinu Ptujskemu, ki je bil eden najbolj razsvetljenih in razgledanih mož prvih stoletij in je razlagal težavno knjigo Razodetja. Med drugim je Viktorin trdil, da bosta dve vstajenji: eno za svetnike in Kristusove prijatelje in drugo za tiste, ki so izdali evangelij. Sveta Uršula in njene tovarišice vsekakor spadajo v skupino, o kateri Razodetje pravi: »*To so tisti, ki so prišli iz velike stiske in so oprali svoja oblačila ter jih pobelili z Jagnjetovo krvjo. Zato so pred Božjim prestolom in noč in dan služijo Bogu v njegovem svetišču: in on, ki sedi na prestolu, bo razpel svoj šotor nad njimi*« (Raz 9,17). Sveta Uršula in tovarišice so danes

resnični zgled svetosti za redovne osebe. Pokazale so pogum in zapustile svojo zemljo. Odšle so pričevat za Kristusa v oddaljene in nepoznane dežele. Tudi mi potrebujemo pogum, da gremo danes oznanjat evangelij. Vemo, koliko misijonarjev je vsako leto ubitih, ker oznanjajo Kristusa kot edinega Odrešenika človeka. Prav tako potrebujemo pogum, da oznanjamo Kristusa kot Odrešenika tukaj, v tej deželi, kjer želijo prepričati ljudi, da je oznanjevanje evangelija v nasprotju s kulturo in človeško svobodo. Celó nekateri teologi ne vidijo potrebe po evangelizaciji in so prepričani, da se dober človek lahko zveliča, ne da bi postal Kristusov učenec.

Na srečo imamo in smo imeli veliko profesorjev teologije, ki so nam prenesli pravo sporočilo evangelija. Prav danes obhajamo obletnico smrti profesorja Antona Strleta, uglednega teologa, člana Mednarodne teološke komisije, katere predsednik je bil kardinal Joseph Ratzinger, zaslužni papež Benedikt XVI. Kakor nekoč Viktorin Ptujski, tako je tudi Božji služabnik Anton Strle ne le oznanjal pravo resnico o Kristusu, temveč je Božjo besedo živel vsak dan. Lahko ga imenujemo za mučenca spovednice, ker je ves prosti čas posvetil spovedovanju, podeljevanju zakramenta pokore, zakramenta usmiljenja. Nekoč je zapisal: »Kolikor ni dušni pastir nujno zadržan, bi moral biti na razpolago za spoved vsak dan pred mašo in po maši. Zlasti pred mašo.« Kot profesor na teološki fakulteti je bil pogosto zelo zaposlen, a vedno, prav vsak dan si je vzel čas za spovedovanje. Nobena stvar ga od tega ni odvrnila. Že leta 1954 je zapisal: »Meni je Božja Mati izprosila veliko milost, da sem se že v mladosti pogosto, morda dnevno, hranil s kruhom močnih in tako zmagoval v bojih, v katerih so tisočeri doživljali poraze.« Da, božji služabnik Anton Strle je moč za svoje svetniško življenje črpal iz evharistije.

Dragi verniki. Bog je usmiljen in odpusti vsak naš greh. Po drugi strani pa čaka naš odgovor na njegovo veliko ljubezen. Jezus želi, da smo srečni; srečni pa bomo, če bomo sledili njegovemu zgledu, čeprav pot posnemanja Kristusa ni lahka. To pravi tudi Jezus v današnjem evangeliju: »*Kdo ima rad svoje življenje, ga bo izgubil; kdor pa sovraži svoje življenje na tem svetu, ga bo hranil*

za večno življenje. Če kdo hoče meni služiti, naj hodi za menoj, in kjer sem jaz, tam bo tudi moj služabnik. Če kdo meni služi, ga bo počastil Oče» (Jn 12, 24–36).

V življenju Cerkve in v slovenski družbi imamo spodbudne znake. Predsednik Pahor je obiskal svetega očeta in ga povabil, naj nas obišče. Tudi jaz sem 22. septembra 2016 imel zasebno avdienco pri papežu Frančišku. V svoji skromni vlogi sem prosil papeža, naj pride v Slovenijo, da nas okrepi v veri, spodbudi k enotnosti in spravi. Obrnimo se na sveto Uršulo in njene tovarišice z gorečo molitvijo in jih prosimo, da nam dajo poguma, da bomo izpovedovali vero in živeli po evangeliju. Te milosti prosimo tudi svetega papeža Janeza Pavla II. Velikega prijatelja Slovenije, ki je vedno ponavljal: »Ne bojte se sprejeti Kristusa! Odprite, na stežaj odprite vrata Kristusu!« Prosimo ga zelo goreče, saj prav jutri, 22. oktobra, v katoliški Cerkvi po vsem svetu obhajamo liturgični spomin na svetega papeža Janeza Pavla II. Imenuje se Véliki, ker je s svojo ponižnostjo, pobožnostjo do Marije, s svojim trpljenjem dajal zgled, kako naj živimo združeni s Kristusom. Vsem želim vesel praznik svete Uršule in nenehno posredovanje našega velikega svetnika Janeza Pavla II.

HANS URS VON BALTHASAR

Končni čas znotraj večnega časa

Krščanski pogled na človeka

Zares nenavadna tema: »Končni čas znotraj večnega (ali neskončnega) časa« se bo razjasnila v teku našega premišljevanja. Človek najprej nehote vpraša: zakaj Božjega časa ne imenujemo kar večnost, ampak neskončni čas? In kako naj naš očitno končni čas poteka znotraj neskončnega časa? Vprašanja se nočemo lotiti prenačljeno, ampak počasi. Zlasti naj bi premišljevali o človeškem bivanju, kakor naznanja podnaslov. Krščanskega gledanja naj ne bi šele utemeljevali, ampak ga smemo že predpostavljati.

Pojasnjevanje bo potekalo v treh korakih. Na prvem mestu bo preprosto opisano, kaj je končni in kaj neskončni čas. Tu je treba premisliti že veliko reči, še preden stopimo v teološki prostor.

Na drugem mestu se bomo vprašali o Kristusovem času, ki jasno osvetljuje tisto, kar je treba izpeljati: Jezusovo končno življenje in umiranje se očitno ne dogaja v prekinitvi njegovega večnega časa in zunaj njega, ampak prav znotraj njega.

Na tretjem mestu se bomo vprašali o naši deležnosti pri tej Kristusovi časnosti, o čemer nam Nova zaveza daje bogata pojasnila.

1. O strukturi končnega in neskončnega časa

a. Končni čas

Središčno se sprašujemo o človeškem času. Njegove končnosti se človek jasno zaveda. Čeprav ne ve, kdaj se bo končal njegov čas,

Hans Urs von Balthasar, Endliche Zeit innerhalb ewiger Zeit. Zur christlichen Sicht des Menschen, v: Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V, Johannes Verlag Einsiedeln 1986, 38–51. – Z dovoljenjem prevedel Anton Štrukelj.

vendar z gotovostjo ve, da se bo končal in bo umrl. Stara zaveza gleda temu dejstvu naravnost v oči. Ne olepšuje ga z vsakovrstnimi hipotezami – recimo, da umre samo telo, duša pa ne (Sokrat – Platon), ali da smrt ni nič dokončnega, ker se obeta reinkarnacija (Indijci, pitagorejci), ali da obstaja večno vračanje istega (Nietzsche s svojimi predstopnjami).

Spet se moramo prav sodobnim Judom zahvaliti, da so na končnost človeškega časa gledali kot na nekaj, kar spada k človekovemu bistvu in kar ga naravnost odlikuje. Franz Rosenzweig vidi, da mišljenje od Parmenida do Hegla pozablja čas, in sicer, kakor pravi, iz strahu pred smrtjo. Toda človek ni končen po naključju, ampak iz nujnosti. Človek je to, kar je, s tem, da mora umreti (začetek njegovega dela »Stern der Erlösung«, Zvezda odrešenja). Rosenzweigov prijatelj Georg Simmel je to misel priostril, rekoč, da se vsako zavestno življenje šele ob vnaprejšnjem pogledu na nasprotje življenja, se pravi na smrt in nebivanje, zave svoje najvišje možnosti in jo more dojeti, in sicer toliko bolj, čim bolj posamično, čim višje je kako življenje. Samo enkratno, nenadomestljivo zares umre, in čim bolj edinstveno je, toliko temeljiteje umre. Minljivost ni znamenje slabotnosti, ampak dragocenosti kakega bivanja. Marsikaj tega je vnaprej slutil Bergson. Max Scheler je za Simmlom to izpeljeval v svojem spisu o smrti in nadaljnjem življenju. Tudi on poudarja, da staranje spada k bistvu organizma, tako da se moramo vprašati, »ali ni bistvo smrti vsebovano že v tej strukturi. Smrt je *apriori* za vsako opazujoče, induktivno izkustvo umiranja, ki se dejansko dogaja.«

Rilke (1922) je svojo hvalnico v predzadnji Elegiji spesnil šele potem, ko je judovsko mišljenje rehabilitiralo končnost in smrt:

... *En* krat

vsak, le *en* krat. *En* krat in ne več. In tudi mi
en krat. Nikoli več. A nepreklicno je,
da smo enkrat bili, četudi samo *en* krat
zemeljski smo bili.

Nekaj let pozneje pride Heideggerjevo delo »Sein und Zeit« (Bit in čas). Življenje je v moči dostojanstva svoje enkratnosti notranje

usmerjeno k *smislu*. Bodimo pozorni, da sta smisel in čas jezikovno v tesni povezanosti. Saj rečemo »v smeri urinega kazalca«, Francoz reče enosmerni cesti »sens unique«. Indogermansko »sent« pomeni usmeriti se. Germansko »sinda« pomeni potovanje, pot. »Gesinde« so sopotniki. Staronemško »sinnan« pomeni: potovati, umreti, iti. Beseda »senden« pomeni: poslati na pot.

S končnostjo zemeljskega potovanja je povezana tudi dvoumnost: mladost jo komaj opazi, ker živi v smeri k odprti prihodnosti. Starost jo občuti vedno razločneje: ali cilj tega potovanja ni nič drugega kakor smrt? In v tem tudi konec vsega smisla? Ali kaj koristi, če si z Goethejem (v pogovoru s Falkom, 1813) smrti ne predstavljamo kot poraženosti, ampak kot suvereno dejanje, v katerem »vladajoča glavna monada odpusti iz zveste službe vse svoje dotedanje podanike?« – da bi vse bistveno, če ga je dosegla, vzela s seboj v nadaljnje življenje? Za Goetheja ostaja to, kakor je večkrat povedal, izjema; nebstveno življenje premine.

Spričo te dvoumnosti končnega časa so različni poskusi rešitve. Smiselnost kot enkratni pretek, ki zdrsne v konec, ki vse pretrga, in v celoti postane nesmiseln tek.

1. Stari Izrael je blagroval človeka, kateremu je Bog dal, da je umrl »star in sit življenja« (Ps 91,15; 1 Mz 15,15; 2 Mz 20,12; Job 5,26; Prg 9,11; 10,27). Končni čas se izpolni sam v sebi. A v Izraelu tožijo tudi nad hitro minljivostjo dni (Ps 90). Bolezen in stiska že vnaprej naženeta smrt v življenje. Nepremostljiva končnost bivanja ostaja starozaveznemu človeku uganka, ki mu jo Bog prisoja in je človek skoraj ne more razvozlati.

2. Nato je veliko poskusov religij, da bi z vodoravnim oklepanjem brezčasnosti ubežali praznoti končnosti, ki po smrti posameznika še naprej traja za druge umrljive posameznike. Tu moremo razvrstiti kar najrazličnejše poskuse:

a) Budizem v vseh svojih oblikah skuša nesmiselnemu kolesju časnosti (*samsara*) pobegniti z ugotavljanjem njegove ničnosti: človek morda po neskončnih ponovnih rojstvih doseže nirvano, pravo oprostitev vse ničnosti. To je »pobeg iz časa«.

b) Stoiki so sorodni: v meni je neminljiva točka, na katero se oprem, in potem me minljivi čas ne napada več (Epiktet); to točko morem kraljevsko urejati iz svoje večnostne točke, svoje »iskrice duše« (Mark Avrelij).

c) Čisto blizu temu je Ekhart, ki prevzame stoično iskrico duše: najresničnejše na meni je ideja, ki jo ima Bog o meni in je v Bogu božanska. Skriti se v njej je prava modrost, ki vse minljivo prepušča svojemu toku.

č) Kaj pa, če večnosti ne bi mogel doseči z begom iz časa, ampak v času samem? Faustova prva parola se glasi: »Trenutek je večnost« (njegova zadnja modrost, ker umirajočega zgrabijo lemurji, pa zveni seveda drugače). Prav tako zveni tudi parola obeh velikih, četudi povsem nasprotnih junakov Dostojevskega: epiktetik Kirilov dojame v trenutku, ko se zgrudi, svojo protikrščansko božanskost, epileptik Miškin pa v istem trenutku vnaprejšnji okus večne blaženosti. Prav blizu obeh pa so Zaratustrove ekstaze pri Nietzscheju, ki ga je pač treba omeniti v posebnem odstavku:

d) Za Nietzscheja je vizija večnega vračanja vseh reči nekaj dvoumnega: najvišja sreča, kolikor se sam poistoveti z usodo (fatum): »*amor fati, ego sum*« (Jaz sem ljubezen usode). In najstrašnejši padec, ker večno vračanje napravlja nesmiselno vse, tudi nadčloveka. Pri njem se ekstaza in propad menjavata glede na to, ali človek stoji v središču vrtečega se kolesa usode (kakor si je Nietzsche to včasih domišljjal) ali pa na obrobju, kjer ga premetava naokoli.

Končni čas: smiseln in nesmiseln hkrati. Ali tega ne izraža klasično beseda v pismu Rimljanom: *mataiotēs*: Bog je svet prepustil »ničnosti (ali zamanskosti), v kateri hrepeneče vzdihuje« (8,19-20), in sicer prav zato, ker noče priznati Boga in njegovega večnega življenja in s tem sam sebe razlaga kot privid (Schlier)? A prav te brezizhodnosti nas zdaj usmerjajo iz ugank končnega sveta k skrivnosti končnega časa, ki ne pozna niti smrti niti neskončne praznine, ki preigra smrt.

Zdaj poskusimo opisati tudi ta neskončni čas.

b. Neskončni čas

Ko izhajamo iz končnega človekovega časa, ki daje njegovi enkratnosti njeno dostojanstvo (kakor trdijo Simmel, Rosenzweig; Rilke), in ne le iz količinskega fizikalničnega pojma časa, kakor večinoma misli antika ali svetovna zgodovina hegeljanskega ali marksističnega kova, kjer pozabljajo smrt, prav tedaj moramo zadeti na nekakšno prapodobo časnosti, ki jo tu imenujemo neskončni čas Boga; Boga, ki seveda samo svetopisemsko in zlasti novozavezno izkazuje notranjo živost, ki ga razodeva kot pravega Stvarnika tudi končnega časa.

Kako naj si zdaj zamišljamo ali bolje: slutimo njegov neskončni čas? Nič ne bi koristilo, če bi izhajali iz svetopisemskih pojmov *aiōn* ali *olām*, v katerih je svetni čas, ki se razprostira v brezmejnost, zamišljen tako, kakor da brezoblično prehaja v večnost. Pavel spregovori tudi o *chronoi aiōnioi* (večnih časih), ki pa so še vedno na strani stvarstva. Bog *aiōn* seveda tu ne pomaga naprej, kakor »aionski čas« angelov, kakor ga je predpostavljala sholastika.

Prej bi pomagal star filozofski pojem, da je Bog čista *energeia*, *actus purus*, čisto, dejavno samouresničevanje, nasprotje nevrpšljivega preprostega bivanja, marveč temelj-njega-samega, kakor Tomaž Akvinski ugotavlja tudi za človeško svobodo: »*liber est qui sui causa est*« (svoboden je, kdor je vzrok samega sebe), »*quasi ex seipso operatur*« (deluje sam iz sebe) (S. Th. II II 19,4c, C. G. III,112, IV,22 itn.). Ko razlaga Pavlov izrek: »Kjer je Gospodov duh, tam je svoboda« (2 Kor 3,17), gre tako daleč, da reče: kdor pusti Svetemu Duhu, da deluje v njem, je »*causa sui*« (vzrok samega sebe), prav zato, ker ga vodi osvobajajoči Božji Duh. Razumemo, da je Schell na tej osnovi mogel priti do opredelitve Boga kot »*causa sui*« (vzrok samega sebe) (Tomaž Akvinski, in Cor 3, lect. 3).

Toda goli pojem Božje svobode, ki »ima čas« (kakor pravi Sveto pismo), da opazuje potrpežljivost sveta in njegove zablode, ker se je odločila, da bo v pravem trenutku posegla vmes, še ne seže v globino. V tisto globino božanstva, o kateri je rečeno, da »jo Božji Duh preiskuje« (1 Kor 2,10), kakor da bi bila ta globina neskončen

prostor, ki bi terjala tudi neskončen čas za doumevanje. Odgovor daje šele trinitarični dogodek; v njem Bog Oče »daje« možnost Sinu, da je isti Bog. Oba pa to »dovoljujeta« Svetemu Duhu. Ta pa je v sebi (kot Bog) »prostor-za-drugega« in hkrati večno »porajanje«, dogajanje in večna sedanost ... A ta sedanost se dogaja samo tako, da se Oče stalno približuje Sinu in Sin Očetu, imata torej sedanjo *pri-hodnost*, seveda ne v odhodu, ampak v nenehni navzočnosti. Torej mu ni treba svojega bivališča, svojega domovanja iskati šele iz tujine, ampak v svobodnem nenehnem posedovanju. Nobena teh treh razširitev večnega življenja ni ločljiva od drugih, vse so druga v drugi, zaradi česar je mogoče govoriti o večni ali neskončni časnosti.

Poleg tega je večni Bog v svojem najglobljem bistvu svoboden ne le do sebe, ampak do vsega: da je v trinitaričnem spočenjanju in dihlenju sebe hkrati utemeljeno ustvarjanje vsake svobode, tako da se znova odpirajo nepregledni prostori in časi pred Božjo svobodo in po njej.

Božje dogajanje je zanj samega tako mogočno, da v njem nečesa ne more biti: navajenosti. Izročanje božjih oseb drugim je večno vedno novi dar, čisto razodetje, s katerim obdarovani nikoli ne more razpolagati, kakor da bi bilo to samoumevno (Rosenzweig je tu spet videl povsem odločilne stvari). To je vedno znova nekaj čudovitega.

Morda zdaj razumemo (da bi se hitro oddaljili), da je Bog v končnem času zato predvidel spremembe, da bi bila vnaprej izključena naveličanost navajenosti:

Aeterne rerum Conditor
 Noctem diemque qui regis
 Et temporum das tempora
 Ut allevas fastidium.

O večni Stvarnik vseh reči,
 noči in dneva gospodar,
 menjavaš neprestano čas,
 da tek menjav nas poživi.

(Hvalnice, nedelja 1. tedna)

Bog je v končni čas položil menjavo in presenečenje, da bi bilo podoba njegovega neskončnega časa.

Samo tako dobi svetopisemska beseda *zōē aiōnios*, večno življenje, dojemljivi smisel. To življenje je popolno nasprotje nekega *nunc stans*, kakor so to imenovali v napačni presoji njegovega bistva. *Nunc stans* bi bil nekakšna perverzna, pravzaprav peklenska oblika brezčasnosti, v kateri zmanjkuje zraka, vsake svobode, vsakega odprtega prostora za delovanje in gibanje, manjka vsaka časovna razsežnost, kjer je mogoče živeti, delovati, ljubiti; je popolna vrženost nazaj v nespremenljivo in zato mrtvo osamljenost: to je čista podoba pogubljenja. Razumemo, da se ljudje spričo takšnega opisa večnosti bojijo, da bo dolgočasna.

V nasprotju s tem je mogoče prisoditi nekaj nenehno novega in s tem presenetljivega tudi tistim, ki imajo neposreden delež pri bistvu živega Boga v nebesih. Niso jim odprte samo globine Božje svobode v vse-času, nad-času, v katerem smejo živeti, v vsej večnosti, da raziskujejo skupaj s Svetim Duhom. Tudi njihova lastna svoboda, ki se bo po nauku visoke sholastike zares razcvetela šele v nebesih in je ne bo ogrožalo nobeno grešno skrivanje, bo v vzajemnosti stalno dajala povod za novo presenečenje v ljubezni.

Sklep, ki ga moremo napraviti, ima velikanske posledice: da je brezčasnost (ali če hočemo: večnost) pekla za tiste, ki bivajo v končnem času, zaznamovana z nasprotnimi lastnostmi kot neskončni čas (ali kakor sholastika reče za angele: večnost) bivanja pri Bogu. To more biti pomembno za eshatologijo, ki jo je treba na novo premisliti.

II. Kristusov čas

Zdaj pa k drugemu premišljevanju, ki se tiče Kristusovega časa. Cerkevni očetje enodušno poudarjajo, da je Sin Božji sprejel meso in časnost, a zaradi tega ni zapustil večnosti. Učlovečenje v njuni nepretrganosti ne napravi luknje, ki bi se zacelila šele pri njegovem vstajenju ali vnebohodu. To nam postane še jasneje z naukom sv.

Tomaža, da je poslanost (*missio*) Sina v minljivi čas samo nadaljevanje, odrešenjsko-zgodovinska oblika njegovega večnega izhajanja (*processio*) iz Očeta.

S tem se naenkrat razjasni v našem naslovu napovedana beseda »znotraj«. Potekanje njegovega zemeljskega poslanstva z njegovim bližanjem smrti se za Sina dogaja znotraj njegovega poslanstva, ki ga je prejel iz nebes. Sinovo poslanstvo pomeni, da ta svet spravi z Bogom in sprejme nase grešno odtujitev sveta (2 Kor 5,20). Zanj njegovo bivanje na zemlji ni heidegerjevska »vrženost«, ampak možnost, da sme izpolniti Očetovo voljo. Oče mu zaupa in tudi podari njegovo pot. Prav tako je vsak trenutek njegovega minljivega življenja dar, s katerim Sin odgovarja Očetu, oboje v Svetem Duhu. To ima zdaj tri odločilne posledice.

1. Prva posledica je, da je Jezusu popolnoma tuj vsak poskus, da bi zapustil čas ali ustavil čas, da bi se poskusno polastil večnosti. Torej prav to, po čemer so večinoma religije vedno težile in še vedno težijo v begu pred brezuspešnostjo časa, njegove praznine, njegove usodne poti k smrti. Lahko sicer rečemo, da gre Sin, ki ga Oče pošlje v časno bivanje, nekako proč od njega. A ker to stori, da bi izpolnil Očetovo voljo, se mu z vsakim korakom bliža in prebiva pri njem. Celó zelo zavestno se mu bliža, ko gre z nepremičnim pogledom k »uri«, ki bo zanj ura trpljenja, preobremenitve, končno smrti, kakor tudi čas najvišje izpolnitve Očetove volje.

Karkoli stori, je storjeno v Očetovi volji, vseeno naj moli ali deluje, naj govori ali molči, se posveča izključno Bogu ali pa izgubljenim Očetovim ustvarjenim bitjem. Karkoli že dela v času, se hrani z Očetovo jedjo: »Jaz imam jed, ki je vi ne poznate ... Moja jed je, da izpolnjujem voljo Očeta, ki me je poslal, in da dovršim njegovo delo« (Jn 4,32.34). V tem je druga posledica:

2. Jezusovo bivanje za smrt je bivanje za izpolnitev njegovega božjega naročila. Pot v prihodnost zanj ni smiselna samo tako kakor mladim ljudem, ki zrejo v prihodnost, ker mu ne gre za razvoj njegovih lastnih zmožnosti. Čas se mu zdi smiseln prav tudi tam, kjer se razočaranemu začenja dozdevati nesmiseln, smiseln pa prav tam, kjer se njegovo bivanje javlja kot polomija

in razvalina; tam, kjer je vse zastavil in zemeljsko ničesar dosegel, ter na koncu popolnoma pade v prazno, namreč v svojo doživeto zapuščenost od Boga na Oljski gori in na križu, ko mu izgine vsak smisel njegovega trpljenja, umiranja, vsega njegovega prehojenega življenja. V Janezovem prologu je nenavaden tožilnik/akuzativ, kjer je rečeno, da Boga ni nihče videl razen edinorojenega Sina, ki je »obrnjen k Očetovemu naročju« *»eis ton kolpon tou Patros«* (1,18). Ta obrnjenost se dovrši v odtujitvi trpljenja: »V tvoje (neobčutene) roke izročam svojega duha« (Lk 23,46). Doživeto odtujitev greha, ki ga nosi, Sin prestane v moči nezmotljive pokorščine, v svoji neomajni naravnosti na Očeta. – Tu je treba še povedati, da je bila ta izročitev vedno že osnovna naravnost njegove časnosti. V svojem delovanju kot delavec in nato kot učitelj ni nikoli vnaprej anticipiral Očetove ure, ampak jo je v času sprti sprejemal; nanjo se ni pripravljajl drugače kakor s pokorščino vsakokratnemu trenutku; vsaka tehnika obvladovanja časa mu je tuja, pusti se nositi od dneva in noči do druge: »Ne skrbite za jutrišnji dan. Dovolj je dnevu njegova lastna teža« (Mt 6,34).

3. A prav tako more, tretjič, svojo smrt narediti za resnično dejanje, kakršno si je želel Goethe, in ki v polnosti uspe samo tukaj. Tako veliko dejanje, da more v evharistični razdelitvi samega sebe že vnaprej razpolagati s svojim križanim mesom in prelito krvjo. »Nihče mi ne vzame življenja, ampak ga jaz svobodno darujem. Oblast imam, da ga dam« (Jn 10,8). In to v vsej paradoksnosti umiranja, saj je povsem pasivno od drugih prubit in še bolj pasivno zadušen od bremena greha sveta. A ta pasivnost je izraz njegove najbolj dejavne volje, da je pokoren do konca. Ta pokorščina, ki jo živi v času, pa ni nič drugega kakor njegova iz nebes privzeta večna naravnost do Očeta: njemu, kateremu se zahvaljuje zase in za vse, je na voljo v večni ljubezni, v božji pripravljenosti, ki jo v času prenese in razkrije do skrajnosti.

Ta kristološki paradokski nima nič opraviti z dialektiko. Od tod moremo nadaljevati še en korak: če je Sinova večna blaženost, da je obrnjen »k Očetovemu naročju«, da mu vrača vse prejeto in mu izroča svojo voljo, tedaj je tudi najhujša bolečina njegove

subjektivne zapuščenosti od Boga na križu končno funkcija njegove objektivne blaženosti, da nenehno izpolnjuje Očetovo voljo. Tega seveda ne smemo napačno razumeti – kakor je to storila sholastika –, da je trpel samo nižji del Jezusove duše in je njen najvišji del bival v blaženem gledanju Očeta; tako pa ne gre. Tudi človeško marveč zdaj resno jemljemo, da je večni Sin vedno že večno vse svoje vračal »v Očetovo naročje«. Oče pa medtem, ko zapuščeni Sin trpi na križu, zanj pri sebi hrani vse vrnjeno, da bi mu pri vstajenju povrnil z neskončno Očetovo hvaležnostjo. To ima v mislih pavlinska hvalnica: »Ni se krčevito oklepaj svojega božanstva, ampak se je izpraznil, ko je privzel podobo hlapca, ... bil je pokoren do smrti na križu« (Flp 2,5.8).

III. Naša minljivost v Kristusovem času

Toda kako naj zdaj od tukaj preidemo k nam, ki vendar ne prihajamo prostovoljno kakor večni Sin iz večnega časa, ampak v resnici nastajamo šele v ta minljivi čas? Ali kljub temu obstaja neko posnemanje, celo več: hoja za Jezusom v podarjeni upodobitvi po njem? S tem vstopamo v osrednjo krščansko skrivnost, ki je neločljivo objektivno-zakramentalna in subjektivno-bivanjska skrivnost, ker iz prvega vidika neizprosno potegnemo življenjske posledice. Spet moramo premišljevati o treh vidikih.

1. Jezusov klic k hoji za njim enoumno pomeni vstop v njegovo življenjsko obliko. Kdor ne zapusti vsega zemeljskega, ni njega vreden. Kdor ne vzame vsak dan svojega križa nase, ne hodi za njim do konca, ampak ga izda, zataji ali po poti zaspi. To je že pred križem predstavljeno pravilo. A nato ni nobenega opravičila za tistega, ki se oddalji od tega. Kajti zdaj je ena, nedeljiva Beseda Boga živi, križani, pokopani in vstali Kristus. Krst pa nas objektivno in načelno privzame v to nedeljivost. Po Pavlu smo s Kristusom pokopani v njegovo smrt, a smo z njim tudi obujeni, že vnaprej prestavljeni v nebesa, kjer je naše življenje z njim skrito in se bo tudi skupaj z njim razodelo (Kol 3,3). Ta deležnost pri njegovem

časnem bivanju pa ni ovira za podelitev deležnosti pri njegovem nebeškem bistvu. V njem »nas je Bog že pred stvarjenjem sveta izvolil in vnaprej določil za svoje otroke« (Ef 1,4s). Podeljuje nam »oblast, da postanemo božji otroci« (Jn 1,13s). To je nepojmljiva resnica, ki je v Novi zavezi izražena na mnogo načinov in so jo potem sholastiki in mistiki spekulativno razvijali naprej: naš zemeljsko-spolni nastanek je že utemeljen v večnem spočetju Sina. Bog Stvarnik je v enem spočetju Sina hkrati zasnoval celotni idejni svet kozmosa. Že v prvem porajanju Sina je tudi že »pred stvarjenjem sveta brezhibno in brezmadežno Jagnje« izbrano, da s svojo »dragoceno krvjo odkupi« svet (1 Pt 1,18s.). Kot nastajajoča ustvarjena bitja nikakor nismo izenačeni z večnim Sinom, toda vsa naša problematična minljivost je že vnaprej zakoreninjena v njegovem neskončnem in končno neproblematičnem večnem času, od katerega naša domnevna zastonskost doživlja svoje prevrednotenje: lahko spomnimo, da *zastonj* prvotno pomeni podarjeno brez pričakovanja povračila (mi v Švici rečemo: i han em's vergäbes gä: to sem mu dal zastonj, ne da bi kaj zahteval). Natanko v tem smislu je bil križ čista zastonskost, v katero je pritegnjeno naše krščansko bivanje. Vse je dobro, če je le dano zastonj, podarjeno. Jezus je tej zemeljski zastonskosti dodal v svojih blagih obljubo nebeškega »plačila«. Če nam ta beseda ni všeč, lahko na njeno mesto postavimo »rodovitnost« ali »trajni smisel«. S tem za verujočega ni nobene čisto znotrajsvetne zamanskosti: niti za trpljenje, bolezen, krivico, bolečino niti za smrt samo; Kristus vsemu temu podeli večni smisel, »zaklad v nebesih«. Če je zgrajeno na Kristusovem temelju, gre skupaj z nami v večno življenje kot »zlato, srebro in dragulj« (1 Kor 3,12). Za kristjana zato ni praznega časa, kateremu bi moral pobegniti, pa tudi ne večnosti, ki bi jo smel s triki in tehnikami pričarati z naprej minevajočim časom. Voda časnosti vselej nosi s seboj v svoji rečni strugi zlata zrna večnega časa.

2. S tem je drugo že nakazano. Morda to najbolj preprosto izrazi »mala pot« Terezije iz Lisieuxja: sedanji trenutek, v katerega sem postavljen, terja od mene z večno ljubeznijo in večno resnostjo, da storim minljivo-časni korak, ki ima vrednost za večnost. V sebi

tako močno združuje preteklost in prihodnost, da v svoji milosti in v svoji zahtevnosti naklanja odsev večnosti in deležnost pri njej. Ni mi treba faustovsko ustavljati drsenja časa, kar mi ne bo nikoli uspelo. Če pa se povsem podarim v njegovo zastonjskost, je storjeno najboljše. Večnost je prav zares nenehno medsebojno podarjanje, tako v Bogu kakor v občestvu svetih, tako da je večnost v sebi popolna prosojnost, ki na svoj način spremlja tok naše zastonjskosti. Jezus pravi: »Sin ne more storiti ničesar sam iz sebe, ampak dela samo to, kar vidi, da dela Oče. Kar dela Oče, dela enako tudi Sin, kajti Oče ljubi Sina in mu kaže vse, kar dela« (Jn 5,19s). Zato tudi za verujočega zares obstaja ta pogled na Boga, da bi zvedel, kaj Bog prav zdaj dela in hoče, da to stori tudi človek, tako da bi vzpostavil popolno ustrežanje med nebom in zemljo. Iste ustrežnosti nas Nova zaveza uči tudi glede prosilne molitve: vsaka prošnja, izrečena v Jezusovem duhu, je istočasno že uslišana. Jezus pravi: »Oče, zahvalim te, da si me uslišal. Saj sem vedel, da me vedno uslišiš« (Jn 11,41). Ustrezno reče učencem: »Oče vam bo dal vse, za kar ga boste prosili v mojem imenu« (Jn 13,16; 16,23). Pri Marku pravi: »Vse, za kar v molitvi prosite: verujte, da ste že prejeli, potem vam bo dano« (Mr 11,21) in še večkrat v 1. Janezovem pismu: »Ker vemo, da nas usliši, vemo tudi, da že imamo, za kar smo ga prosili« (1 Jn 5,15). Predpostavlja se, kar pravi prejšnja vrstica: »To zaupanje imamo v njega, da nas usliši, če kaj prosimo po njegovi volji«, namreč v tistem ustrežanju, na katero misli Mala Terezija, ustrežanju med večnim in časnim zdaj: kajti »vemo tudi«, pravi Janez, »da imamo večno življenje« (pr. t. 5,13) sredi naše časnosti. Samo zemlja z nevero ustvarja razdaljo do nebes. S strani nebes ni razdalje do zemlje. Pavel nenehno ponavlja »v Kristusu«. To ne pomeni nedoločene edinosti v mišljenju, ampak bitno edinost, ker so glava in udje eno telo.

3. Tu je treba dodati še poslednje. Vemo, da ni bežen samo naš minljivi čas, ampak še bolj mi sami v njem. Ali obstaja kakšno jamstvo, da vztrajamo v opisanem ustrežanju, da »ostanemo«, če uporabimo janezovsko besedo? In če pademo ven, ali smo bili resnično notri? Janez izreče zastrašujočo besedo: »Že zdaj so antikristi

... izšli iz naše srede, a niso bili z nami. Ko bi bili z nami, bi ostali z nami. Tako pa se je moralo razodeti, da niso bili vsi z nami« (1 Jn 2,18-19). Ali more znotraj minljivega časa obstajati dejanje, ki strne v eno ves naš čas, preteklost in prihodnost, to negotovo prihodnost, in ju kot celoto ponudi Bogu v njegovem večnem času ter ju pripoji tej večnosti? Če bi to obstajalo, tedaj bi kdo po Božji milosti, a tudi po vsej svoji podaritvi zaobjel vso svojo preteklost in jo spravil v neminljivi čas. Tega dejanja si danes mnogi ljudje, prav mladi, ne upajo več storiti, kajti kdo more razpolagati s svojo prihodnostjo? Zakon je objektivno neločljiv, a kdo ima subjektivno to še za mogoče?

Dejanje, o katerem je tu govor, je Ignacij Lojolski postavil v središče svojih duhovnih vaj, ki hočejo v celoti meriti samo na to dejanje in uvajati vanj. To dejanje imenuje *electio*, izvolitev, in ga opisuje natančno kot ustrežanje med večno Božjo voljo za moje osebno življenje in mojo voljo, da se svobodno uklonim tej večni volji. V tem dejansko obstaja največja možna svoboda. Ignacij pravi, naj se s premišljevanjem uvajamo v mišljenje Jezusa Kristusa, »da bi mogli priti do popolnosti v vsakem stanu ali življenju, ki nam ga podari Bog, naš Gospod, da bi ga izvolili« (D.v., 135). Nazaj in naprej razpolagam z vsem svojim minljivim časom in ga nedeljeno postavljam v večni čas Boga. V bistvu bi moral to storiti vsak kristjan, ki subjektivno potrди to, kar se objektivno zgodi pri njegovem krstu. To stori zakramentalno v dejanju potrditve, *confirmatio*, birme. To stori še resneje, bolj zavestno in dosledno v »*Suscipe*« na koncu duhovnih vaj in pri vsaki odločitvi glede celovitosti svojega bivanja: v zakramentu zakona, v zakramentu duhovniškega posvečenja in v nekakšnem nadzakramentu evangeljskih svetov, ki ga postavijo v nerazvezljivost odnosa Kristus-Cerkev, Ženin-Nevesta.

Končno bodimo pozorni, da edino to krščansko dejanje zares izpolni vse neuspešne poskuse, kako bi večnost stlačili v čas. Razen če bi kdo hotel en trenutek napihnuti v večnost, kakor Faust: »Da mogel bi trenutku reči: ‚Tako si lep, o daj, postoj!‘« Toda na koncu: »Sem skoz se le po svetu gnal, pri tem naslado vsako ujel za lase.

/ Vse drugo puščal sem za slabše čase, kar je ušlo mi, no, Bog z njim. / Skoz sem poželel in dobival v last in znova si zaželel. / S tem mi slast je rasla ko vihar.« (Faust, II, 5. Poslovenil Janko Moder.) – Razen, da vse končno razglasim za nično, da bi se budistično zatekel v nirvano ali pa ekhartovsko v večno Božjo idejo ali pa si po ideologiji blaginje v svoji končnosti zgradil meni zadostno, domnevno večno gnezdo.

Vse to ne uvidi, da je stvarstvo dobro, ker je odsev Boga. Prav tako ne uvidi, da *stvarstvo ni* Bog, ampak je *nekaj drugega* kakor Bog, saj ga je Bog večno hotel. Zato stvarstva ni treba odpraviti, da bi se gibali *znotraj* Boga. »V Bogu živimo, se gibljemo in smo« (Apd 17,28). V njem, a ne kot je on sam, ampak kot v Drugem. Vse nekrščanske religije občutijo to drugačnost kot tragično in mislijo, da jo je treba odpraviti, ker sme končno obstajati samo *Eno*. Čas mora preiti v večnost. Samo kristjan ve, da je v bistvu Boga samega Drugo: Sin, ki nikdar ne postane Oče, in Duh, ki nikdar ne postane niti Sin niti Oče, in da je to večno Drugo predpostavka za to, da moremo Boga imenovati ljubezen in zato večno ustrezanje ljubezni v Bogu opravičuje tudi ustrezanje med Bogom in ustvarjenim bitjem, kakor je to zelo dobro videla visoka sholastika: brez večnega časa Trojice ni stvarstva z njegovim minljivim časom. Bonaventura pravi: »*inaequalitates praesupponunt aequalitates*« neenakost (med Bogom in svetom) predpostavlja enakost bitja med božjimi osebami, tistega Bitja, ki nikakor ne odpravlja razlike oseb, ampak jih predpostavlja (Hexaem. XV,9; Quar. V,381).

HANS MAIER

Ali se bo krščansko štetje obdržalo?

1. Krščanska predstava o času – njena politična teža

Eden od temeljev moderne ustavnopravne države je jasno povezan s krščanskimi izročili: čut za vrednost časa, njegovo nepovratnost in neponovljivost – in »responsible government«, ki izhaja iz tega čuta, dojemanje političnih nalog v zanesljivih časih in prostorih odgovornosti, ki jih je mogoče nadzorovati. Zahodnjaku se je v stoletjih krščanske vzgoje vtisnilo globoko v srce, da je čas rok, omejen in dragocen, in se nezadržno premika naprej, proti svojemu koncu. Iz tega čuta je zrasla stroga kultura oblikovanja življenja, red štetja, merjenja, delitve, ki sega od meniškega brevirja do trgoveškega koledarja, od starokrščanskega gesla ora et labora do modernega odštevanja, od computusa »komputistov«, ki so v zgodnjem srednjem veku izračunavali datum velike noči, do modernega računalnika. Arno Borst je te jezikovne in zgodovinske kontekste izčrpno predstavil v svoji knjigi *Computus, Zeit und Zahl in der Geschichte Europas* (2. izd. 1991).

Krščanstvo je v našem zavedanju časa pustilo razločne sledi. Odvrnitev od družbeno pogojenih krajevnih časov, štetje in merjenje časa po splošnih merilih, nastanek enotnega svetovnega časa – vse to je povezano s tisto kulturo delitve in uporabe časa, ki so jo razvili od začetkov krščanstva, predvsem v samostanih (a tudi v bogoslužju, v krščanskem koledarju, v cerkvenem letu). Čisto

Hans Maier, roj. 1931, prof. političnih znanosti, bivši bavarski državni minister za kulturo, predsednik Guardianijeve stolice v Münchnu, soizdajatelj nemške izdaje revije Communio. – Članek »Wird die christliche Zeitrechnung bleiben?« je prevedel Marijan Peklaj.

samoumevno štejemo naša leta glede na dogodek, ki ne stoji na začetku, marveč sredi zgodovine, rojstvo Jezusa Kristusa. Krščansko preračunavanje časa velja pri trgovanju in občevanju, v kulturi spominjanja, pri datiranju zgodovinskih dogodkov kar po vsem svetu – celo v pokrajinah, ki imajo drugačno štetje let (Kitajska, muslimanske države itd.), ga uporabljajo, vsaj kot dopolnilo. Tudi moderni aparati za merjenje časa so nastali v krščanski civilizaciji. Moderni čas kot »šteti čas« se začinja z mehansko uro, ki temelji na zadrževalnem vretenu z nihalom. Iznašli so jo v poznem srednjem veku, »prvi moderni« Evrope. Konjunktura ur je sicer kmalu sledila lastnim gospodarskim, znanstvenim, umetniškimi in modnim zakonom. A še v času evropskega širjenja od 15. stoletja dalje, ob širjenju misijonov in kolonij, se ure najprej pojavljajo v krščanskem kontekstu. Ko evropski jezuiti v 16. stoletju nastopajo kot misijonarji na Kitajskem, s seboj prinašajo ure – te jim odpirajo celo vrata cesarske palače v Pekingu. Vse do ukinitve njihovega misijona je vedno jezuit vodil cesarsko urarsko delavnico in zbirko ur. Menda je tudi Frančišek Ksaver že leta 1550 izročil Jošitakaju Učiju, guvernerju pokrajine Jamaguči, uro – po splošnem prepričanju prvo mehansko uro evropskega izvora na Japonskem (Carlo M. Cipolla).

Ura je izraz oblasti nad časom. Tudi krščanski koledar je zrasel iz sklicevanja na oblast; Kristusova oblast nad časom je bila za kristjane povod za to, da so začeli preverjati cesarsko računanje časa. To je razvoj, ki je potem pripeljal do lastnega krščanskega računanja časa. Štetje po Kristusovem rojstvu je izpričano od leta 525.¹ Leta pred Kristusovim rojstvom so še dolgo šteli – sledeč judovski navadi – od stvarjenja sveta. Šele v novem veku, natančneje v razsvetljenstvu, je postalo tudi štetje nazaj splošen običaj – to pa zaradi večje točnosti glede na velika razhajanja o datumu stvarjenja sveta. Medtem ko je Bossuet še operiral z obema štetjema, je Voltaire uporabljal »polno« prospektivno in retrospektivno štetje: po Kristusu in pred Kristusom.

Tudi moderna ustavna država ima, vsaj posredno, enega svojih izvorov v krščanskem ravnanju s časom. Kajti krščanstvo naredi politično delovanje za nekaj, kar zahteva polaganje računov pred

Bogom in pred vestjo. S tem postanejo tradicionalne oblike politične identifikacije posameznika s skupnostjo državljanov krhke. Zdaj ni več dovolj, da tisti, ki politično deluje, skrajno tvega in se s svojo skupnostjo – če je bil uspešen in ni propadel – poveže v večni slavi. Brezpogojna državljanska predanost, »pripadnost splošnemu« (Jacob Burckhardt) – jedro antičnega političnega etosa – postane v krščanskih časih vprašljiva. Poboženje uspešnih vojskovodij, magistratov, cesarjev se zdaj kaže kot bogokletje. Medtem ko antika v liku heroja in tragedije neposredno potegne preteklost v sedanost (in jo hoče tako vzeti iz minljivosti), krščanstvo postavlja preteklost, sedanost in prihodnost jasno in ostro drugo poleg druge kot prostore odgovornosti za tiste, ki delujejo v politiki. Ob primeru časti Avguštin odkrije naravnost k sebi, prikrito nesposobnost za odgovornost v antični politični kulturi. On torej odločno postavlja državo v čas in na pravo. Kajti brez pravičnosti niso države po njegovih znamenitih besedah nič drugega kakor »velike razbojniške tolpe«.²

V krščanskih časih so odgovornost razumeli na novo in strožje: Kakor mora človek položiti račun o vsem svojem življenju pred večnim Sodnikom, tako postane zdaj tudi politično področje prostor osebne odgovornosti; vsak korak je treba premisliti, vsako dejanje preudariti in pretehtati. V »ogledalih« za kneze se razvijejo oblike religiozno-pedagoške etike. Srednjeveška politika deluje z orodji in ukrepi, ki temeljijo na veri. Katoliška Cerkev v novem veku vladarjem določa, da so dolžni polagati račun Cerkvi, duhovništvu, vesti. V protestantizmu so institucionalni poudarki šibkejši, toda notranje instance vesti ostanejo – od zavestno cerkvene politike evangeličanskih »molilnih knezov« v času reformacije do Bismarckovega individualističnega ravnanja z gesli bratskega občestva.³

Odločilni korak k organizaciji odgovornosti seveda naredi šele moderna ustavna država. Ta ustvari pregledne prostore in čase odgovornosti. Jasno določa, kdo je za kaj odgovoren, v kakšnih časovnih razmikih, pred katerimi instancami, kakšen je postopek za potrditev ali zavrnitev. Predvsem pa razčleni izvrševanje oblasti in ga tako napravi dostopnega za pregledovanje in nadzor. Nasta-

ne množstvo pravnih in političnih polj odgovornosti. V moderni demokraciji se raztezajo po vsej širini življenja države: responsible government končno pomeni, da so vladajoči odgovorni vladanim.

Čas in odgovornost – sedanjost ponuja mnogooblično podobo, ki pogosto spravlja v zadrego. Po eni strani doživljamo, kako na mnogih področjih izpeljave krščanstva v kulturi dosežejo poslednji vzpon – često ločene od svojega izvora. Po drugi strani izginja pripravljenost, da bi to dediščino prevzemali in izročali naprej – celo med kristjani. Tehniška civilizacija po eni strani pušča, da vsi ljudje, nikakor ne samo kristjani, občutijo neizprosno linearnost zgodovine – človekovo odgovornost, ki ne dopušča sence, v »svetnem svetu«. Po drugi strani človeka prevzema strah pred lastnimi dejanji: mnogi bi radi izstopili iz krščanskega »enkrat za vselej«, v katerega so bili uvedeni, in se podali v stare in nove kozmologije, v ezoteriko, v vračanje enakega, v ponovno rojevanje in novo nastajanje.

Tu ni mogoče podati poročila o širokem in razpršenem razpravljanju o tej temi. Eno pa se mi zdi gotovo: Ne smemo opustiti krščanske časovne linije – tudi je ne gre ukrivljati v krog v smislu »večnega vračanja«. Gibanja za pobeg iz stroge povezave »včeraj-danes-jutri« se ne bi odrekla samo krščanskemu pojmovanju časa, ampak tudi kulturi odgovornosti, še več, pod vprašaj bi postavila zgradbo našega javnega življenja v celoti. Kako naj bi utemeljevali politično in družbeno dolžnost polaganja računov, ko bi na mesto linearnega napredovanja stopilo večno kroženje? Ali ne bi potem veljala samo volja pred vsako pametjo, ali ne bi vsaka pravica nujno postala predpravica mogočnih, ali ne bi pristali v družbi, v kateri ni nič resnično in je zato vse dovoljeno?

Kdor to ugotavlja, ne sme biti slep za težave, s katerimi se mnogi srečujejo ob izkušnji krščanskega časa. Pogosto ga prekrije paradigma napredka; osebni in zgodovinski značaj te izkušnje se kaže kot zatemnjen. Politično delovanje kristjanov pa je več kakor mehanično premikanje naprej po zakonu »več, više, hitreje«. Gre za premikanje naprej proti cilju, koncu. Čas ima začetek in konec. Kristjan se zaveda, da je konec vedno že blizu. Zato ne zaupa programom doseganja popolnosti znotraj zgodovine. Ve,

da napredek, ki ga pozdravlja, ne more trajati brez konca, ker se svet bliža svojemu koncu in ga bo nekega dne dohitel »Božji čas«.

Tega uvida ne smemo doživljati kot nekaj morečega, lahko deluje sproščujoče. Kajti človeka usposablja, da more razmišljati o stvarnih in pragmatičnih rešitvah v političnih vprašanjih. Tudi kristjan mora in sme premisliti to, kar je drugi vatikanski koncil imenoval »avtonomija zemeljskih stvarnosti«.⁴ Ve, da večno zveličanje in zemeljska sreča nista preprosto eno in isto, da se s »svetom pod Bogom« ne gre soočati s kretnjo tistega, ki vse ve, in še manj z utvaro o izvoljenosti. In tako se lahko giblje na posvetnih področjih, kot so gospodarstvo, politika in kultura, z vsem zaupanjem in brez prisile – »v zavesti odgovornosti pred Bogom in pred ljudmi«, kot previdno in ponižno pravi nemška ustava.

2. Koristi krščanskega štetja

Naš čas štejemo od Kristusovega rojstva. Glede na to štetje trenutno živimo v letu 2016 po Kr. V Evropi, na Zahodu, a tudi v velikih delih preostalega sveta je krščansko štetje že dolgo v navadi. Zgodovinsko se je razvijalo v dveh stopnjah: Štetje po Kristusu so začeli uporabljati v šestem krščanskem stoletju in je od takrat dalje v krščanskem (in kmalu še zunaj njega!) stalno v rabi. Štetje let pred Kristusom je prišlo v navado veliko pozneje. Proti do tedaj prevladujoči tako imenovani biblicistični eri, štetju »od stvarjenja sveta«, se je dokončno uveljavilo šele v 18. stoletju.

Eden od razlogov za to, da je zmagalo krščansko retrospektivno štetje nad biblicističnim, je bila večja natančnost. Medtem ko o tem, kdaj se je začelo stvarjenje sveta, ni bilo enotnosti ne med judi in kristjani ne med kristjani samimi – ocene so se razhajale za stoletja –, je datum sredi zgodovine omogočal natančnejša datiranja, kakršna je vedno bolj nujno zahtevala predvsem napredujoča zgodovinska znanost. Zato se je »novo« štetje uveljavilo – kar nas lahko najprej spravlja v začudenje – ravno v času razsvetljenstva, torej v času, ki je krščanstvu sicer v marsičem nasprotoval. Eden

prvih, ki je v svojih zgodovinskih delih po njem računal leta, je bil Voltaire.

Danes je krščansko štetje za promet, trgovino, tehniko, zgodovinopisje in sredstva obveščanja obvezna svetovna kronologija – splošno uporabljan »časovni esperanto«. Ali bo tako tudi v prihodnje? Ali pa bo krščansko štetje nekoč obledelo ali kar odmrlo? Končno na zemlji ni nič večno, ne obdobja, veki, koledarji, niti spominjanje in ne čut za zgodovino.

Najprej je treba ugotoviti, da se je krščansko štetje sicer uveljavilo po vsem svetu, vendar v številnih deželah le kot drugotno štetje – kot popuščanje zahtevam moderne tehnike in zahodne civilizacije. Od več kot šest milijard svetovnega prebivalstva imajo štiri milijarde to štetje za drugotno. Sicer uporabljajo krščansko štetje in brez njega kot sredstva globalne omreženosti tako rekoč ne bi mogli shajati, vendar trdno vztrajajo tudi pri svojih štetjih. To velja za budiste, hindujce, muslimane, velja tudi za jude, za katere stara kronologija »od stvarjenja« nikoli ni izgubila veljave. Bilo bi torej možno misliti, da se bodo nekega dne izoblikovale nove ere in nova delitev obdobj in bodo delovale ustrezno globalno. Možno bi celo bilo, da bi jim uspelo potisniti krščansko štetje ob stran in ga nadomestiti z drugimi štetji.

Že v preteklih časih ni manjkalo alternativ in nasprotnih štetij. Prvi zares močan poskus nadomestitve krščanskega štetja je bil »republikanski koledar« francoske revolucije, ki je obstajal od leta 1793 do 1805. Manj učinkovito so v 19. stoletju z novimi koledarji in novimi štetji let eksperimentirali pristaši Comtesa in Nietzscheja; to je ostalo omejeno na manjše kroge in ni zanimalo prav veliko ljudi. Šele v 20. stoletju so se spet razširile kolektivna nasprotna štetja: v boljševiški Rusiji, v fašistični Italiji in v nacionalsocialistični Nemčiji.

Seveda nasprotna štetja nikoli niso bila uspešna. Najbrž je razlog za to tudi v tem, da so se frontalno obrnila proti več kot 1300-letni kulturni praksi. Dolgoročno bi zato znalo biti uspešnejše izginjanje krščanskih izročil v drugi polovici 20. stoletja in v sedanosti, predvsem v Evropi.

Krščanstvo je, kot je nakazano zgoraj, pustilo v našem doje-manju časa razločne sledove. Če bo izgubljalo moč, potem lahko hitro izgine tudi ravnotežje med delom in prostim časom, med doživljanjem izkoriščenega časa in takega, ki je brez vsakega na-mena. S tradicionalnim prazničnim časom, ki ga uteleša predvsem nedelja, bi prišel pod pritisk tudi socialni čas in sindikati ter de-lojemalci bi bili najbrž sami zase prešibki, da bi se mogli braniti pred moderno dinamiko dela in globalizacije. Od nedelje, če bi se sploh ohranila, ne bi ostalo nič drugega kot »vikend«. Zapletene stare povezave med delovnim in prostim časom bi se izravnale. In s počitkom sedmega dne bi lahko propadla tudi ureditev leta, kot jo zaznamujejo prazniki – z njo pa tudi štetje post in ante Christum.

Toda obstajajo tudi razlogi, ki govorijo v prid nadaljnjega obstoja krščanskega štetja. Predvsem trije so. Prvič – kot je bilo prikazano – daje »čas v času«, ki izhaja iz dogodka znotraj zgodovine, možnost natančnejšega določanja datumov kot kronologija, ki se sklicuje na začetek, pri čemer ta začetek ostaja vedno sporen. Drugič tiči v krščanskem računanju časa, v delitvi na tedne, v koledarju praznikov tudi zvrhana mera »socialnega časa«. Delitev časa na dekade, ki sta jo poskušala vpeljati francoska revolucija in Sovjetska zveza, se je ponesrečila predvsem zato, ker je raztegnila delovni čas s šest na devet dni. S tem je država ljudem odvzela velik del prostega časa. Proti temu se je tako v Robespierrovem kakor v Leninovem času vzdignil upravičen odpor delavstva. Kajti počitek na sedmi dan je bil že davno splošno veljavno pravilo moderne civilizacije – v 20. in 21. stoletju je po vsem svetu pridobil stopnjo ustavnosti.

Končno naj bo omenjen razlog, ki ne spada na področje upo-rabnega, praktičnega, obračunskega: krščanski način računanja časa in z njim povezani praznični koledar ter členitev leta so nekaj lepega – lepega ne v smislu vedno enakega, ampak ravno v smislu spreminjajočega se in presenečajočega.

Odkar je to odločil nicejski koncil (325), se, kakor vemo, velika noč obhaja na prvo nedeljo po pomladanski polni luni. To je stoletja ne samo dajalo plačilo in kruh množici komputistov (in v »mračnih stoletjih« preprečevalo, da bi matematično in astronomsko znanje

padlo pod minimalni standard!), tudi razlikovanju v cerkvenem letu (in pozneje v delovnem letu!) je odprlo spreminjajoče se, vedno nove povezave z naravnim časom. Velika noč ni stalen datum – kot vsi prazniki, ki so odvisni od dneva v tednu, lahko niha za sedem dni, zraven tega pa je treba upoštevati še razliko v Luninih menah in datum Sončevega meseca. Tako lahko velika noč pade na 35 različnih datumov med 22. marcem in 25. aprilom. Povrhu se za teh 35 dni premikajo tudi dnevi, ki so vezani na datum velike noči, od nedelj štiridesetdnevnega posta in petdesetdnevnega časa po veliki noči do binkošti, vnebohoda in telovega. Zlasti v veliko-nočnem krogu prazničnih dni je vse polno zmed in presenečenj; šele v drugi polovici leta zaplovemo v mirnejši čas. Tako se vrtiljaki krščanskega leta – kot je zapisal marburški zgodovinar Peter Rück – »ne monotonno v krogu kakor ura, temveč nasprotno kakor vrtiljak, ki se blesketa in ziblje nad ekscentrom«.⁵

Je ta pogled nekaj postranskega ali »zgolj estetski«? V svetu, ki nosi vedno bolj poenotene poteze, v katerih vse lastno, nezamenljivo in odporno prehaja pod pritisk primerljivosti in prilagajanja, bi najbrž morali poskušati krepiti vse, kar deluje proti temu trendu. V tem oziru bi mogel napis »Christus heri – hodie – semper«, s katerim je Nemška zvezna pošta na svoji spominski znamki spomnila na leto 2000 po krščanskem štetju, naleteti na sprejemanje tudi pri nekristjanih in neverujočih. Kajti tu ne gre samo za spomin na jubilej, ki ga po praznovanju hitro pozabimo – tu je opozorilo na nekaj, kar je skupna dediščina številnih ljudi in kar jim more dati oporo in orientacijo v času, ki urno mineva.

Opombe

¹ Hans Maier, *Die christliche Zeitrechnung. Ihre Geschichte – ihre Bedeutung*, Freiburg 2008, 20 sl., 35.

² Aug., *De civitate Dei* IV, 4,1.

³ Bratsko občestvo (Brüdergemeine, tudi Herrnhuter Brüdergemeine ali Evangelische Brüder-Unität) je protestantska verska skupnost, ki izhaja iz češkega reformacijskega gibanja v 15. stoletju in je bila na novo ustanovljena v 18. stoletju v kraju Herrnhut na Saškem. Od leta 1731 vsako leto izdaja molitvenik (v nemškem in v številnih drugih

jezikih) *Losungen* (gesla) z izbranimi svetopisemskimi vrsticami za vsak dan v letu (op. prev.).

⁴ CS 36; k temu Anton Losinger, *Iusta autonomia. Studien zu einem Schlüsselbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Paderborn 1989, in Hans-Joachim Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*, v: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, izd. Peter Hünemann in Bernd Jochen Hilberath, Bd. 4, Freiburg 2005, 581–886.

⁵ Peter Rück, *Die Dynamik mittelalterlicher Zeitmaße und die mechanische Uhr*, v: *Die Mechanik in den Künsten*, izd. Hanno Möbius und Jörg Jochen Berns, 1990, 26.

IVICA RAGUŽ

Teološko razmišljanje o mestu

Ni puščave, kjer je vera.

*Sahara je bolj življenjska kot metropola, vsako prepolno mesto postane prazno, če so osnovni poli izgubili svojo magnetno moč.
(Antoine de Saint-Exupéry, Pismo talcu)*

V svetopisemskem pomenu ima mesto že od nekdaj dvojni pomen. Spomniti se moramo, da velja Kajn za graditelja mest (1 Mz 4,17), v mestih Sodome in Gomore pa se je dogajalo toliko hudega, da je Bog potopil ves svet (1 Mz 18,16-18). V mestu so gradil tudi babilonski stolp, simbol človekove želje po moči in dokaz, da Boga ni (1 Mz 11,1-10). V novi zavezi mesto Babilon ni brez razloga postalo simbol zla in vsega, kar je nasprotno krščanski veri. Toda po drugi strani je v Svetem pismu prav mesto, ne pa vas, podoba uresničene skupnosti z Bogom. Mišljeno je seveda mesto Jeruzalem, nato nebeški Jeruzalem: »Videl sem sveto mesto, novi Jeruzalem, ko je prihajal z neba od Boga, pripravljen kakor nevesta, ki se je ozaljšala za svojega ženina« (Raz 21,2). Tako podoba mesta razlaga popoln in nov odnos Boga in človeka ter tudi človeka in človeka. Mesto postane ideal človečnosti. V tem kratkem razmišljanju o današnjem mestu želimo opozoriti na dvojnost doživljanja mesta s krščanskega vidika.

Mesto kot ideal

Resničnost mesta lahko razumemo, če ga primerjamo z drugo resničnostjo, z vasjo.¹ Našteli bomo nekaj osnovnih razlik med vasjo in mestom, kar bo osvetlilo posebnost mesta. Vas pomeni doživljanje zemlje, navezanost nanjo in nato odvisnost od nje. Vaščan, kmet, je človek zemlje, z njo živi, se je dotika. Mesto pa je odmik od zemlje in od zemeljskega. V mestu človek živi z betonom, z opeko in s stavbami; z zemljo pa je redko v stiku. Meščana določa neodvisnost od zemlje in ta neodvisnost postane glavna vsebina mesta in mestnega mišljenja. Meščan sebe razume kot samostojno osebo, neodvisno od drugih.

Neodvisnost kot prvi vidik mesta razodeva veliko prednost pred vasjo. Meščanu omogoča ustvarjalnost. Na vasi je človek večinoma vezan in odvisen: vezan je na preteklost, na družino in rodbino, na medsebojne odnose. Vsak *ve vse* o drugem; to vedenje je kot okvir, iz katerega se ne more rešiti, omejuje ga v razvijanju lastne ustvarjalnosti. Prav to pa ponuja mesto: tukaj ničesar ne vedo o posamezniku; človeka nihče ne ovira pri rasti njegove osebne sposobnosti, individualnosti; človek poskuša iskati nekaj novega, nenavadnega. Stalno lahko išče nove možnosti človečnosti, preprosto rečeno: brez težav postaja drugačen. V tem pomenu je mesto neke vrste laboratorij človečnosti, s tem tudi kulture, če kulturo razumemo kot kult, gojenje duhovnega v najbolj različnih vidikih zemeljskega.

Ne smemo se čuditi, da se je krščanstvo prav zaradi tega razloga prvenstveno razširilo najprej v mestih in je postalo mestna religija, religija mesta. Prav krščanstvo predstavlja korenito novost v pojmovanju Boga in človeka. V sebi nosi temeljit odmik od zemeljskosti, v smislu tega, kar zemlja – človek more misliti o Bogu in o človeku. V Jezusu Kristusu je Bog res postal zemlja, človek; toda ta vstop v zemeljsko, v človeško je prišel nepričakovano in nepojmljivo, kar je prav v skladu z mestom in mestno miselnostjo. Dogaja se namreč odmik od pričakovano zemeljskega. Božje razodetje v Jezusu Kristusu je to mestno, ta novi laboratorij človečnosti, v katerem se

človek more otresti starega človeka in si obleči novega, povedano s Pavlovimi besedami (Ef 4,24; Kol 3,9-10).

Druga posebnost mesta in mestne miselnosti je odmik od drugega, občutek za posebnost drugega. Drugače povedano: v mestu vlada kultura oddaljenosti in spoštovanja. Na vasi prevladuje zavest tako močne medsebojne povezanosti, da ima vsak pravico biti blizu drugemu in se ukvarjati z njim. Zato vas ne prenaša odmika in spoštovanja, ker bi tako bila ogrožena lastna skupnost. V mestu bivajo ljudje različnega porekla, tudi različne narodnosti, vere in rase, zato se posameznik uči oddaljenosti in spoštovanja posebnosti svojega bližnjega. Lahko rečemo, da človek uživa v tem, da je tujec bližnjemu, uživa v svoji brezimnosti, veseli se ravnodušnosti do sebe in do bližnjega. Ta občutek tujosti in ravnodušnosti omogoča meščanu, da prenaša drugačnost drugega in da je strpen. Mesto je poseben prostor tolerance, je prostor potrpljenja in prenašanja drugačnosti, zato je tudi prostor vljudnosti, ljubeznivosti in uglajenosti.

Po vsem tem je razvidno, zakaj se je krščanstvo pojavilo kot vera mesta, kristjani pa kot verniki meščani. Lahko rečemo, da je krščanstvo prineslo v polnem pomenu besede religijo v mesto, s tem pa samo religijo pomeščanilo. Ko pogledamo delovanje Jezusa Kristusa in prve krščanske skupnosti, nas preseneča, s kakšno nevsiljivostjo, s kakšno vljudnostjo, ljubeznivostjo in enostavnostjo, skoraj vsakdanjostjo in brez grenkobe so poskušali za vsako ceno pridobivati druge za vero. Tudi sam Bog se v Jezusu Kristusu pojavlja kot tujec in prenaša, da je tujec in kot tak pristopa k vsakemu človeku s spoštovanjem, obzirnostjo in razumevanjem. V tem pomenu je krščanstvo meščanska religija, religija odmaknjenosti in spoštovanja.

Mesto kot Babilon

Mesto pa ima tudi drugo stran, nas opozarja Sveto pismo. Tako prijazni vidik odmika in neodvisnosti od narave prehaja v drugo skrajnost prav v mestu. Odmik od zemeljskosti prehaja v smer

nenaravnega, izumetničenega in sprevrženega načina življenja v mestu. Človek v mestu s svojo pretirano refleksivnostjo neredko ogroža, zastruplja in uničuje vse, naravo in svojo telesnost. Pretirana refleksivnost je poskus, da bi vse, zemljo in telo, podredili človekovi refleksivnosti. Človek s tem postane neobčutljiv, zaprt za vse resničnosti, kar poudarja nemški sociolog Hartmut Rosa.² Zato se mestna miselnost razodeva v svoji skrajnosti kot nenaravna, zapletena, nesproščena. Manjka sproščenosti, svobodnega delovanja brez obremenjenosti z refleksijo, ker je treba vse domisliti in preveriti z refleksijo. Zato v mestnem ozračju, na videz svobodnem, vlada krčevitost nenaravnega, mešanega in izumetničenega, teža pretirane refleksije in modrovanja.

Ta hibridnost se posebej izraža v dejstvu, ki ga sociolog Gernot Boehme imenuje estetska ekonomija.³ V mestih so dane osnovne za preživetje, to pa hkrati rojeva poželenja, ki se nanašajo na človekove potrebe po čim večjih življenjskih ugodnostih. Logika poželenja je nenasitnost, žeja po njih je nepotešljiva. V tem pomenu je današnja ekonomija estetska. Ustvarja izdelke, ki nimajo več vloge potešitve osnovnih življenjskih potreb ali porabe, temveč vlogo »uprizarjanja«, prikazovanja moči, položaja v družbi, določene življenjske kakovosti. Boehme poudarja, da človek, tukaj recimo meščan, postane ujetnik teh poželenj. Estetska ekonomija ga sili v stalno nezadovoljstvo, v nenehno porabo in potrošnjo. Današnji kapitalizem ni več kapitalizem varčevanja in askeze, resnosti, temveč kapitalizem zapravljanja, potrošnje in lahkoživosti. Hibridnost meščanske miselnosti se odraža v visokih stavbah, nebotičnikih, ki so v svoji velikosti, nepreglednosti in čezmernosti simbol nehumanosti mest, njihove nenaravnosti in ošabnega modernega mestnega človeka.

Krščanstvo želi pomagati mestnemu človeku, da bi našel v veri odmik od refleksivnosti, intelektualiziranja, seveda če je vera predanost Bogu onkraj sebičnih teženj. Pomaga mu molitev, zakramenti (evharistija kot ozdravljanje od nenaravnosti in hibridnosti). Bog je v Jezusu Kristusu postal zemlja, telo; krščanstvo vabi meščana, naj odkrije zemljo, telo, s tem pa tudi preprostost in sproščenost.

Krščanstvo se mora upreti estetski ekonomiji pohlepa, ki ustvarja nezadovoljstvo in logiko potrošnje, z logiko polnosti, obvladovanja sebe in kritičnega odmika od različnih »poželenj« današnjega časa. Učiti ga mora preprostega načina življenja in zadovoljstva ter polnosti, ki izhaja iz izkustva vere v Boga, izkustva bogate Božje milosti.

Isto velja za neodvisnost, ker se v mestu samostojnost zlahka spremeni v individualizem. Človek ne potrebuje več bližnjega, ne želi se mu prilagoditi, obrača se k logiki samozadostnosti, ki razume vsak poskus podrejenosti drugemu kot ogrožanje svoje osebne svobode in neodvisnosti. Zato mestni človek največkrat ni sposoben oblikovati skupnosti, težko vstopa v odnos, z veliko težavo udejanja ljubezen, ki zahteva predanost in morda čisto določen okvir življenja, kakršen je na primer zakonsko življenje. Zato se v mestih zakonci z lahkoto razidejo in spet oblikujejo nove vezi in nove odnose. Vloga krščanstva je prav v tem, da mestnemu človeku priključijo v zavest in tudi stvarno pokaže z zgledi krščanskega življenja, da obstaja odvisnost, ki osvobaja, in to je odvisnost od ljubezni. Človekova sreča ni v tem, da je vsak čim bolj svoboden in neodvisen od drugega, marveč čim bolj svoboden in neodvisen z drugim. V mestnih brezpotjih samote mora krščanstvo ponujati okrilje sprejetosti, skupnosti, osvobajajoče odvisnosti.

Tudi odmik, spoštovanje, mestna osvobajajoča ravnodušnost lahko preraste v skrajno sebičnost in popolno ravnodušnost do drugega. Odnosi do drugih večkrat prav zaradi svoje vljudnosti, ljubeznivosti in odmaknjenosti pričajo o veliki hladnosti med ljudmi. Včasih imam vtis, da je več človečnosti v pivnicah, kjer ljudje drug drugemu s steklenico razbijajo glave, kakor pa v ljubeznivi in plemeniti uglajenosti v uradih in na dvorcih. Dogaja se, da se z večjo ljubeznivostjo in spoštovanjem povečuje tudi hladna ravnodušnost in nezanimanje. Meščan je včasih podoben Kajnu, utemeljitelju mest, ki pomenljivo pravi Bogu: »Sem mar jaz varuh svojega brata?« (1 Mz, 4,9). V mestu vsak skrbi le zase, vsak živi v svojem malem svetu, družijo se vedno z istimi ljudmi, živi z drugim brez drugega, niti ne pozna in se ne zanima za soseda v isti hiši. Zlahka postane anonimnež, tujec, pekel za samega sebe. To se posebej pokaže tedaj,

ko doživi polom, morda neuspeh na delovnem mestu, v poklicu ali v medčloveških odnosih. Tedaj mestni človek doživlja vso muko in težo brezimnosti in odtujenosti. V tej povezanosti bi moralo krščanstvo v mestih odpirati človeka za bližino, neposrednost in skrb za drugega. Prinašati človeku zavest, da je človek, tudi če je stalni tujec na tem svetu (Heb 11,13), sodržavljan nebeškega mesta (Ef 2,19), da sme v Cerkvi že zdaj občutiti Božjo bližino in skrb zanj, da sme zdaj on sam skrbeti za drugega z ustvarjanjem bližine v mestnih okoljih.⁴

Cerkev v današnjih mestih

Na koncu ostane vprašanje, koliko je današnje krščanstvo oziroma katoliška Cerkev na Hrvaškem sama dovolj urbana, to je občutljiva za posebno mestno ozračje, v katerem živi večina vernikov. Zlahka dobimo vtis, da Cerkev danes, za razliko od njenih začetkov, v marsičem ni pripravljena na oznanjevanje evangelija v mestnih središčih, to velja posebej za dušne pastirje. Zdi se, da med duhovniki še vedno prevladuje podeželska miselnost, zato preprosto ne poznajo problematike mestnega življenja in se težko znajdejo v njem. Včasih jim manjka občutljivosti za posebnosti mesta, ki smo jih omenili: to so neodvisnost, individualnost, odmaknjenost, brezimnost, pozitivna ravnodušnost kot izraz spoštovanja.

Pastorala v mestu mora računati s temi posebnostmi mestne miselnosti.⁵ K osebam mora pristopati z upoštevanjem njihove svobode in individualnosti. Dušni pastirji morajo biti pozorni tudi do tistih vernikov, ki razmišljajo drugače. Verniki v mestih radi iščejo svojo posebno pot in rast vere, zato mora duhovnik vsakega vernika na tej poti voditi v skupnost Cerkve. To mora delati poln spoštovanja, brez nevsiljivosti; računati mora na dolgotrajno in mučno rast v veri. Prav tako sta v mestih bolj navzoča racionalnost in intelektualnost, od duhovnika se pričakuje večji »intellectus fidei«, razumska preišljenost tega, kar veruje. Končno mora biti

dušni pastir zelo občutljiv za raziskovalno razsežnost vere, ki je posebej navzoča v mestnih okoljih.

Žal se dogaja prav nasprotno. Dušni pastirji s podeželsko, ruralno miselnostjo imajo večkrat prav malo razumevanja za to raziskovalno razsežnost svojih mestnih okolij. K vsem vernikom pristopajo enako, takoj pričakujejo popolno potrditev vsebine vere, težko prenašajo vprašanja in neujemanje z vsebino oznanjene vere. Niso navajeni osebno spremljati vsakega vernika; splošnost prevladuje nad posameznostjo. Morda niso niti intelektualno usposobljeni za soočanje z vprašanji meščanov o veri in njenih vsebinah, kar je opazno v slabo pripravljenih pridigah in tudi v katehezi, kjer je potrebno sistematično in razumsko predstavljanje vere. V mestih morajo biti pastoralni delavci dobro teološko izobraženi.

Upamo, da bo Cerkev mogla v mestih oblikovati nekaj tistega eshatološkega, nebeškega Jeruzalema, ki je »svoboden in je naša mati« (Gal 4,26), da bi današnja mesta postala prostor svobode in materinske varnosti.

Opombe

¹ O današnji problematiki mest glej: W. Siebel, *Die Kultur der Stadt*, Berlin, 2015.

² H. Rosa, *Resonanz: eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin, 2016. O knjigi glej: I. Raguz, *Rezonantnost i bol u leđima*, v: *Svjetlo riječi* 5 (2016.), 82

³ H. Bohme, *Ästhetischer Kapitalismus*, Berlin, 2016

⁴ Kolikor je danes teritorialno razumevanje župnije vprašljivo, dobiva svoj pomen prav za mesto. Teritorialne župnije, posebej v mestih, so danes potrebne bolj kot kadar koli. Imajo vlogo oblikovanja na nekem prostoru, seveda v nekem predelu, v mestnih četrtih, so neke vrste celice, mreže bližine, skrbi, topline in skupnosti.

⁵ O konkretnih smernicah za pastoralno mesta glej: S. Nimac, *Pastoral grada*, Lepuri, 2008. in J. Moltmann, *Hoffen und Denken*, Neukirchen-Vlyn, 2016, 51–64.

KONGREGACIJA ZA VERSKI NAUK

Iuvenescit Ecclesia – Cerkev se pomlaja

Pismo škofom katoliške Cerkve o odnosu med hierarhičnimi in karizmatičnimi darovi v življenju in poslanstvu Cerkve

Uvod

Darovi Svetega Duha v misijonarski Cerkvi

1. Cerkev se pomlaja z močjo evangelija. Duh jo vedno prenavlja, gradi in vodi »z različnimi hierarhičnimi in karizmatičnimi darovi«. ¹ Drugi vatikanski koncil je vedno znova opozarjal na čudovito delovanje Svetega Duha, ki posvečuje in vodi Božje ljudstvo, ga napolnjuje z močjo in bogati ter gradi s posebnimi darovi. Dejavnost Božjega Tolažnika v Cerkvi je mnogovrstna, kakor so radi poudarjali cerkveni očetje. Janez Zlatousti piše: »Katero milosti, ki uresničujejo naše zveličanje, nam niso podeljene po Svetem Duhu? Po njem smo osvobojeni suženjstva in poklicani k svobodi, sprejeti smo za Božje otroke in tako rekoč na novo ustvarjeni, potem ko smo odložili težek in odvraten jarem svojih grehov. Po Svetem Duhu gledamo duhovniške zборе in imamo množice učiteljev. Iz tega vira pritekajo darovi razodetja, milosti ozdravljenja in vse druge karizme, ki krasijo Božjo Cerkev.« ² Po zaslugi življenja Cerkve same, številnih izjav cerkvenega učiteljstva in teološkega raziskovanja se je okrepila zavest o mnogovrstni dejavnosti Svetega Duha v Cerkvi. Tako posvečamo posebno pozornost karizmatičnim darovom, s katerimi je Božje ljudstvo v vsakem času obogateno za izpolnjevanje svojega poslanstva.

V naših dneh je posebno nujna naloga, da učinkovito posredujemo evangelij. Papež Frančišek opozarja v svoji apostolski spodbudi *Evangelii gaudium*: »Če naj nas kaj navdaja s sveto skrbjo in vznemirja našo vest, tedaj je to dejstvo, da mnogi naši bratje in sestre živijo brez moči, luči in tolažbe prijateljstva z Jezusom Kristusom, brez skupnosti vernikov, ki jih sprejme, brez obzorja smisla in življenja.«³ Povabilo, da smo »potujoča« Cerkev, nas navaja, da celotno krščansko življenje na novo beremo v misijonarski perspektivi.⁴ Naloga evangelizacije nagovarja vsa področja Cerkve: navadno dušno pastirstvo, oznanjevanje tistim, ki so sprejeli krščansko vero, in posebej ljudem, ki jih Jezusov evangelij še ni dosegel ali so Jezusa vedno odklanjali.⁵ Pri tej obsežni nalogi je treba bolj kot kdajkoli priznavati in ceniti številne karizme, ki morejo prebujati in hraniti versko življenje Božjega ljudstva.

Mnogovrstna cerkvena združenja

2. Pred drugim vatikanskim koncilom in po njem so nastala številna cerkvena združenja, ki sestavljajo velik vir prenove za Cerkev in nujno »novo pastoralno in misijonarsko usmeritev«⁶ celotnega cerkvenega življenja. Dragocenemu zakladu dosedanjih združenj, ki jih zaznamujejo posebni cilji, kakor tudi ustanov posvečenega življenja in družb apostolskega življenja se pridružujejo te novejša skupnosti, ki jih moremo opisati kot združenja vernikov, cerkvena gibanja in nove skupnosti. Ta dokument govori prav o teh skupnostih, ki jih ne moremo razumeti kot svobodna združenja oseb za doseganje posebnega verskega ali družbenega cilja. Kot »gibanja« se v cerkveni panorami odlikujejo s tem, da morejo kot močne skupine prebujati posebno privlačnost za evangelij in si za cilj zastavljajo obsežno krščansko pojmovanje življenja, ki vsebuje vse vidike človeškega bivanja. Povezava vernikov, ki si prizadevajo za globoko krščansko življenje, da bi okrepili vero, upanje in ljubezen, dobro izraža dinamiko Cerkve kot skrivnosti občestva za poslanstvo in se razkriva kot znamenje edinosti Cerkve v Kristusu. Ta cerkvena združenja, ki izhajajo iz medsebojno podeljene karizme,

si v tem smislu postavljajo za cilj »splošni apostolat Cerkve«. ⁷ V tem pogledu so takšna združenja vernikov, cerkvena gibanja in nova občestva prenovljene oblike hoje za Kristusom. V njih se pogloblja občestvo z Bogom (*communio cum Deo*) in občestvo med verniki (*communio fidelium*). Hkrati se v nove družbene plasti vnaša tako veselje nad srečanjem z Gospodom Jezusom, kakor tudi lepota povsem krščanskega življenja. V teh skupinah se kaže tudi posebna oblika poslanstva in pričevanja, ki pospešuje in razvija živo zavest lastne krščanske poklicanosti, kakor tudi trajne poti krščanskega oblikovanja in pomoči za evangeljsko popolnost. V skladu z različnimi karizmami morejo tem združenjem pripadati verniki raznih življenjskih stanov (laiki, kleriki, osebe posvečenega življenja). Tako izražajo mnogovrstno bogastvo cerkvenega občestva. Moč, ki poraja občestvo, je v teh skupinah pomembno znamenje za to, da »Cerkev ne raste s prozelitizmom, ampak ‚s privlačnostjo‘«. ⁸

Ko je Janez Pavel II. nagovoril predstavnike gibanj in novih skupnosti, je rekel, da v njih prepozna »odgovor Božje previdnosti«. ⁹ Ta odgovor je vzbudil Sveti Duh, da bi evangelij podarjali naprej po vsem svetu, upoštevajoč velike spremembe, ki se dogajajo v njem in jih pogosto zaznamuje močno sekularizirana kultura. Ta kvas Duha je vnesel »v življenje Cerkve nepričakovano novost, ki delno celo utira pot«. ¹⁰ Isti papež je spomnil, da prihaja za vsa ta cerkvena združenja čas »cerkvene zrelosti«, ki vodi do njihovega polnega ovrednotenja in vključenja »v krajevne Cerkve in v župnije ter vedno ostajajo v občestvu s pastirji in v soglasju z njihovimi smernicami«. ¹¹ Te nove skupine, ki napolnjujejo srce Cerkve z veseljem in hvaležnostjo, so poklicane, da se povežejo z vsemi drugimi darovi v cerkvenem življenju.

Namen tega dokumenta

3. Kongregacija za verski nauk želi s tem dokumentom v luči odnosa med hierarhičnimi in karizmatičnimi darovi spomniti na tiste teološke in cerkvenostne prvine, katerih razumevanje more pospeševati rodovitno in urejeno deležnost novih združenj

pri občestvu in poslanstvu Cerkve. Zato so najprej predstavljeni nekateri temeljni vidiki nauka o karizmah v Novi zavezi in nauka o teh skupnostih v cerkvenem učiteljstvu. Izhajajoč iz določenih teoloških načel, so nato predložene nekatere prvine istovetnosti hierarhičnih in karizmatičnih darov in tudi nekateri kriteriji za razlikovanje novih cerkvenih združenj.

I. Karizme v Novi zavezi

Milost in karizma

4. Izraz »karizma« prihaja iz grške besede *chárisma*, ki se pogosto uporablja v Pavlovih pismih in se pojavi tudi v Prvem Petrovem pismu. Beseda na splošno pomeni »velikodušen dar« in se v Novi zavezi uporablja samo za Božje darove. Kontekst daje besedi na nekaterih mestih (prim. Rim 12,6; 1 Kor 12,4.31; 1 Pt 4,10) natančnejši pomen, njegova glavna značilnost je različno dodeljevanje darov.¹² To je tudi prevladujoči pomen besed, ki jih v modernih jezikih izpeljemo iz tega grškega izraza. Ni vsaka posamezna karizma podeljena vsem (prim. 1 Kor 12,30), kot je značilno za temeljne milosti, npr. posvečujočo milost ali dar vere, upanja in ljubezni, ki so za vsakega kristjana nujno potrebne. Da bi različne karizme v Cerkvi ustrezno upoštevali, obe najpomembnejši besedili (Rim 12,4–8; 1 Kor 12,12–30) uporabljata primerjavo s človeškim telesom: »Kajti, kakor imamo v enem telesu mnogo udov, a vsi udje nimajo istega delovanja, tako smo tudi mi, čeprav nas je več, eno telo v Kristusu, kot posamezniki pa smo si udje, ki spadajo skupaj. Imamo različne darove, glede na milost, ki nam je bila dana« (Rim 12,4–6). Med udi telesa različnost ni anomalija, ki se ji je treba izogibati, ampak je nasprotno nujno potrebna za izpolnjevanje različnih vitalnih funkcij: »Če bi bili vsi skupaj en sam ud, kje bi bilo telo? Tako pa je mnogo udov, a vendar eno samo telo« (1 Kor 12,19–20). O tesni povezanosti med posebnimi karizmami (*charísmata*) in Božjo milostjo (*cháris*) govori Pavel v

Rim 12,6 in Peter v 1 Pt 4,10.¹³ Karizme so priznane kot znamenje mnogovrstne Božje milosti (1 Pt 4,10). Torej ne gre zgolj za človeške zmožnosti. Njihov božji izvor je različno izražen: po nekaterih besedilih prihajajo od Boga (prim. Rim 12,3; 1 Kor 12,28; 2 Tim 1,6; 1 Pt 4,10); po Ef 4,7 prihajajo od Kristusa; po 1 Kor 12,4–11 od Duha. Ker je slednje mesto najbolj zgoščeno (sedemkrat omenja Duha), so karizme običajno predstavljene kot »razodetje Duha« (1 Kor 12,7). Jasno pa je, da to pripisovanje ni izključno in ne nasprotuje obema predhodnima. Božji darovi se vedno nanašajo na celotno trinitarično obzorje, kakor je teologija na Zahodu in na Vzhodu nenehno zatrjevala.¹⁴

Darovi v korist drugih in prvenstvo ljubezni

5. Pavel v 1 Kor 12,7 pojasnjuje: »Vsakemu pa je razodetje Duha podarjeno, da koristi,« ali kakor dodajajo mnogi prevajalci: »da koristi drugim.« Kajti večina karizem, četudi ne vse, ki jih apostol omenja, imajo neposredno korist za druge. Ta namen v korist vseh na primer dobro izraža Bazilij Véliki, ki pravi: »Te darove prejme vsakdo bolj za druge kakor sam zase. [...] V življenju občestva je nujno, da je moč Svetega Duha, ki jo je prejel eden, naprej podarjena vsem. Kdor živi sam zase, ima morda karizmo, a je ne uporabi koristno za druge, ker jo obdrži sam pri sebi.«¹⁵ Pavel pa ne izključuje, da je karizma morda koristna samo za osebo, ki jo je prejela. Tako je pri daru govorjenja jezikov, ki se v tem pogledu razlikuje od preroškega daru.¹⁶ Karizme, ki so splošno koristne, bodisi karizme besede (modrosti, spoznanja, prerokovanja, spodbude) ali delovanja (čudežnih moči, služenja, vodenja), imajo tudi osebno korist, ker njihovo zavzemanje za skupno dobro pospešuje rast v ljubezni pri tistih, ki jih imajo. Pavel tako piše, da tudi najbolj vzvišene karizme nič ne koristijo osebi, ki jih je prejela, če ni ljubezni (1 Kor 13,1–3). Resen odlomek v Matejevem evangeliju izraža isto: izvrševanje pozornost vzbujajočih karizem (prerokovanje, izganjanje hudih duhov, čudeži) je na žalost mogoče celo brez pristnega odnosa z Odrešenikom (prim. Mt 7,22–23). Zato

Peter in Pavel poudarjata nujnost, da vse karizme naravnavamo na ljubezen. Peter daje splošno pravilo: »Služite drug drugemu kot dobri oskrbniki mnogovrstne Božje milosti, vsak z darom, ki ga je prejel« (1 Pt 4,10). Pavel se zavzema zlasti za izvrševanje karizem pri zbiranjih krščanske skupnosti in pravi: »Vse naj se godi v izgrajevanje« (1 Kor 14,26).

Mnogovrstnost karizem

6. V nekaterih besedilih najdemo seznam karizem, včasih skupaj, ponekod posamezno (prim. 1 Pt 4,10), drugič spet podrobneje (prim. 1 Kor 12,8–10.28–30; Rim 12,6–8). Med naštetimi karizmami so izredni darovi (ozdravljanja, čudežnih moči, govorjenja jezikov) in navadni darovi (poučevanja, služenja, dobrotelosti), službe za vodenje skupnosti (prim. Ef 4,11) in darovi, ki so posredovani s polaganjem rok (prim. 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6). Ni vedno jasno, ali naj vsi ti darovi veljajo za »karizme« v dejanskem pomenu ali ne. O izrednih darovih, ki so ponovno omenjeni v 1 Kor 12–14, namreč v poznejših besedilih ni več govora. Seznam v Rim 12,6–8 vsebuje samo manj pozornost vzbujajoče karizme, ki imajo trajno korist za življenje krščanske skupnosti. Nobeden od teh seznamov ni popoln. Na drugem mestu Pavel opozarja, naj izbiro neporočenosti iz ljubezni do Kristusa – kakor tudi izbiro zakona – razumemo kot sad karizme (prim. 1 Kor 7,7 v okviru celotnega poglavja). Navedeni sezname so odvisni od stanja razvoja, ki ga je Cerkev dosegla v določenem času, in jim je mogoče dodati še druge karizme. Cerkev namreč vedno raste v času po oživljajočem delovanju Duha.

Pravilno izvrševanje karizem v cerkveni skupnosti

7. Iz povedanega jasno izhaja, da v svetopisemskih besedilih ni nasprotja med različnimi karizmami, ampak harmonična povezanost in dopolnjevanje. V Novi zavezi ni nobene osnove za to, da bi institucionalno Cerkev judovsko-krščanske zasnove postavljali nasproti karizmatični Cerkvi pavlinske vrste, kakor so trdile neka-

tere ozke ekleziološke interpretacije. Ni mogoče videti karizem na eni strani in institucije na drugi ali pa postavljati Cerkev »ljubezni« nasproti Cerkvi »institucije«. Pavel namreč v skupnem seznamu navaja karizme vodstva in ljubezni, karizme, ki koristijo običajnemu življenju skupnosti, in karizme, ki vzbujajo večjo pozornost.¹⁷ Isti Pavel opisuje svojo apostolsko službo kot »službo Duha« (2 Kor 3,8). Ve, da je obdarjen z oblastjo (*exousía*), ki mu jo je podelil Gospod (prim. 2 Kor 10,8; 13,10). Ta oblast se razteza tudi na karizmatike. Tako on kakor tudi Peter dajeta karizmatikom navodila, kako je treba uporabljati karizme. Oba dobrohotno sprejemata karizme in sta prepričana, da so božjega izvora. Nimata pa jih za darove, ki bi koga opravičevali, da se izmakne pokorščini do cerkvene hierarhije, ali mu podeljujejo pravico do neodvisnega služenja. Pavel se zaveda, da neurejeno izvajanje karizem lahko povzroči škodo v krščanski skupnosti.¹⁸ Apostol zato posega z oblastjo, da bi vzpostavil natančne določbe za izvajanje karizem »v Cerkvi« (1 Kor 14,19.28), torej pri shodih skupnosti (prim. 1 Kor 14,23.26). Tako na primer omeji izvajanje govorenja jezikov.¹⁹ Podobna pravila daje Pavel tudi za dar prerokovanja (prim. 1 Kor 14,29–31).²⁰

Hierarhični in karizmatični darovi

8. Iz pregleda svetopisemskih besedil torej izhaja, da Nova zaveza sicer ne daje popolnega sistematičnega nauka o karizmah, a vendar vsebuje zelo pomembne izjave, ki usmerjajo premislek in cerkveno ravnanje. Priznati moramo tudi, da tam ne najdemo enotne rabe besede »karizma«, ampak mnogovrstnost pomenov, ki jih teološki premislek in cerkveno učiteljstvo pomagata razumeti v okviru obsežnega pogleda na skrivnost Cerkve. V predloženem dokumentu je pozornost usmerjena na oba izraza: na »hierarhične in karizmatične darove«. Najdemo ju v dogmatični konstituciji o cerkvi *Lumen gentium* (C 4). Med njima so tesne in jasno izražene povezave. Oba izraza imata isti izvor in isti cilj: sta darova Boga, Svetega Duha, Kristusa, da bi na različen način prispevala k izgradnji Cerkve. Kdor je v Cerkvi prejel dar vodenja, ima tudi

nalogo, da bedi nad pravilnim izvajanjem drugih karizem, tako da vse služi blagru Cerkve in poslanstvu evangelizacije. Zato ve, da Sveti Duh vsakemu deli karizmatične darove, kakor hoče (prim. 1 Kor 12,11). Isti Duh daje hierarhiji Cerkve zmožnost, da razlikuje pristne karizme, jih z veseljem in hvaležnostjo sprejema, velikodušno podpira ter jih očetovsko in budno spremlja. Zgodovina nam izpričuje mnogovrstno delovanje Duha, po katerem Cerkev, ki je »zgrajena na temelju apostolov in prerokov« in katere temeljni kamen je »Kristus Jezus sam« (Ef 2,20), živi svoje poslanstvo v svetu.

II. Odnos med hierarhičnimi in karizmatičnimi darovi v novejšem cerkvenem učiteljstvu

Drugi vatikanski koncil

9. V stoletni zgodovini Cerkve so bile vedno navzoče različne karizme, a šele v novejšem času je prišlo do sistematičnega pre-mišljevanja o njih. Učiteljska služba Pija XII. v okrožnici *Mystici corporis*²¹ odmerja veliko prostora nauku o karizmah. Odločilen korak v pravem razumevanju odnosa med hierarhičnimi in karizmatičnimi darovi napravi drugi vatikanski koncil. Posamezna mesta o tej temi²² kažejo, da so v življenju Cerkve poleg zapisane in izročene Božje besede, zakramentov in hierarhične posvečevalne službe tudi darovi, posebne milosti ali karizme, ki jih Sveti Duh podeljuje vernikom vseh stanov. Najpomembnejši odlomek o tem je v dogmatični konstituciji o Cerkvi *Lumen gentium* (C 4): »Sveti Duh [...] uvaja Cerkev v vso resnico (prim. Jn 16,13) in jo zedinja v občestvu in služenju, obdarja in vodi z različnimi hierarhičnimi in karizmatičnimi darovi ter krasi s svojimi sadovi (prim. Ef 4,11–12; 1 Kor 12,4; Gal 5,22).«²³ Dogmatična konstitucija *Lumen gentium* predstavlja darove istega Duha, z razlikovanjem hierarhičnih in karizmatičnih darov pa poudarja njihovo različnost v edinosti. Pomembna je tudi trditev o karizmah v *Lumen gentium* (C 12), kjer je v povezavi z deležnostjo Božjega ljudstva pri Kristusovi pre-

roški službi rečeno: »Isti Sveti Duh ne le z zakramenti in službami posvečuje in vodi Božje ljudstvo ter ga krasi s krepostmi, marveč [...] razdeljuje med vernike vsakega stanu tudi posebne milosti, s katerimi jih usposablja in pripravlja, da prevzemajo različna dela in naloge, koristne za prenovitev in obsežnejšo graditev Cerkve.«

Končno sta opisani tudi mnogovrstnost karizem in njihova vloga v načrtu Božje previdnosti: »Takšne karizme, bodisi izredne bodisi tudi preprostejše in bolj razširjene, so potrebam Cerkve nadvse koristne in primerne, zato jih je treba sprejemati z zahvaljevanjem in tolažbo.«²⁴ Podobne misli najdemo tudi v koncilskem odloku o laiškem apostolatu.²⁵ Isti dokument podčrtuje, da teh darov v življenju Cerkve ne smemo imeti za postranske. Kajti »za vsakega vernika, ki je prejel te, čeprav najnavadnejše karizme, izvira iz njih pravica in dolžnost, da jih v Cerkvi in v svetu uporablja v prid ljudem in za graditev Cerkve. To naj seveda dela v svobodi Svetega Duha, ki veje, ‚kjer hoče‘ (Jn 3,8), a hkrati v zedinjenju z brati v Kristusu, zlasti z njihovimi pastirji.«²⁶ Pristine karizme je zato treba imeti za darove, ki so za življenje in poslanstvo Cerkve tako pomembni, da se jim ne moremo odpovedati. Končno koncil stalno uči, da imajo pastirji znotraj cerkvenega občestva bistveno vlogo pri razločevanju karizem in njihovem urejenem izvajanju.²⁷

Cerkveno učiteljstvo po koncilu

10. V času po drugem vatikanskem koncilu so se izjave cerkvenega učiteljstva o tej zadevi pomnožile.²⁸ K temu je prispevala vedno večja živost novih gibanj, združenj vernikov in cerkvenih občestev, a tudi nujnost natančnejše postavitve posvečenega življenja znotraj Cerkve.²⁹ Janez Pavel II. je v svoji učiteljski službi poudarjal zlasti načelo isto bistvenosti teh darov: »Večkrat sem imel priložnost podčrtati, da v Cerkvi ni nobenega nasprotja ali protislovja med institucionalno in karizmatično razsežnostjo, kar pomembno izražajo gibanja. Obe razsežnosti sta enako bistveni za božjo strukturo Cerkve, ki jo je ustanovil Jezus, da skupaj ponavzočujeta Kristusovo skrivnost in njegovo odrešenjsko delo

v svetu.«³⁰ Benedikt XVI. je podkrepil isto bistvenost karizem in poglobil izjave svojega predhodnika, ko je spomnil: »V Cerkvi so tudi bistvene institucije karizmatične. Po drugi strani pa se morajo tudi karizme na ta ali na oni način institucionalizirati, da jim je zagotovljena notranja trdnost in trajnost. Tako sodelujeta obe razsežnosti, ki ju je vendar isti Sveti Duh priklical v življenje za isto Kristusovo telo, da bi ponavzočevali Kristusovo skrivnost in njegovo zveličavno delovanje v svetu.«³¹ Hierarhični in karizmatični darovi ostajajo na ta način že po svojem izvoru naravnani druga na drugega. Papež Frančišek je končno spomnil na »harmonijo«, ki jo Duh ustvarja med različnimi darovi, in pozval karizmatična združenja k misijonarski odprtosti, k nujni pokorščini pastirjem in povezanosti s Cerkvijo.³² Kajti »v občestvu brstijo in cvetijo darovi, s katerimi nas Oče napolnjuje. V občestvu se tudi učimo sprejemati jih kot znamenje njegove ljubezni do vseh njegovih otrok.«³³ Končno moremo ugotoviti soglasnost novejšega cerkvenega učiteljstva v tem, da so hierarhični in karizmatični darovi enako bistveni. Nasprotje ali celo protislovje med temi darovi bi pomenilo isto kot zmotno in nepopolno pojmovanje delovanja Svetega Duha v življenju in poslanstvu Cerkve.

III. Teološki temelj odnosa med hierarhičnimi in karizmatičnimi darovi

Trinitarično in kristološko obzorje darov Svetega Duha

11. Da bi dojali globoke razloge za odnos med hierarhičnimi in karizmatičnimi darovi, je primerno, da si priključimo v spomin njihov teološki temelj. Kajti odrešenjski red sam, ki obsega poslanstvi učlovečene Besede in Svetega Duha, poslanstvi, ki sta notranje naravnani druga na druga, nujno terja, da premagamo vsako nerodovitno protislovje ali zunanje nasprotje med hierarhičnimi in karizmatičnimi darovi. V resnici vsak Očetov dar vključuje odnos do skupnega in različnega delovanja božjih poslanstev: vsak dar

prihaja od Očeta po Sinu v Svetem Duhu. Dar Duha v Cerкви je vezan na Sinovo poslanstvo, ki se je neprekosljivo izpolnilo v njegovi velikonočni skrivnosti. Jezus sam povezuje izpolnitev svojega poslanstva s poslanjem Svetega Duha v občestvo vernikov.³⁴ Zato Sveti Duh ne more vpeljati nobenega drugega odrešenjskega reda, ki bi bilo različno od odrešenjskega reda učlovečenega, križanega in vstalega božjega *Logosa*.³⁵ Kajti celotna zakramentalna ureditev Cerkvje je uresničenje učlovečenja po Svetem Duhu. Zato izročilo označuje Svetega Duha kot dušo Cerkvje, Kristusovega telesa. Božje delovanje v zgodovini vedno vsebuje odnos med Sinom in Svetim Duhom, ki ju Irenej Lionski posrečeno imenuje »obe Očetovi roki«.³⁶ V tem smislu je vsak dar Duha v odnosu do učlovečene Besede.³⁷

Izvirna vez med hierarhičnimi darovi, ki se podeljujejo z zakramentalno milostjo posvečenja, in karizmatičnimi darovi, ki jih Sveti Duh svobodno deli, ima zato svojo poslednjo korenino v odnosu med učlovečenim božjim *Logosom* in Svetim Duhom, ki je vedno Duh Očeta in Sina. Prav zato, da bi se izognili dvoumnim teološkim gledanjem, ki zahtevajo »Cerkev Duha«, različno in ločeno od hierarhično-institucionalne Cerkvje, moramo poudariti, da se obe božji poslanstvi medsebojno vključujeta v vsakem daru, ki je podeljen Cerкви. V resnici že poslanstvo Jezusa Kristusa v sebi vključuje delovanje Duha. Janez Pavel II. je v svoji okrožnici o Svetem Duhu *Dominum et vivificantem* pokazal, da je delovanje Duha v Sinovem poslanstvu odločilnega pomena.³⁸ Benedikt XVI. je v svoji apostolski spodbudi *Sacramentum caritatis* to poglobil in priklical v spomin naslednje: Sveti Duh Tolažnik, »ki je deloval že pri stvarjenju sveta (prim. 1 Mz 1,2), je v polnosti navzoč v življenju učlovečene Besede: Jezus Kristus je v resnici spočet v Devici Mariji v moči Svetega Duha (prim. Mt 1,18; Lk 1,35); v začetku Jezusovega javnega delovanja, ob bregovih reke Jordana, je prišel nadenj v podobi goloba (prim. Mt 3,16 in vzp.); v tem Duhu Jezus deluje, govori in se veseli (prim. Lk 10,21); v istem Duhu je pripravljen na darovanje samega sebe (prim. Heb 9,14). V tako imenovanem ‚poslovilnem govoru‘ ki ga navaja evangelist Janez, Jezus daritev svojega življenja v velikonočni skrivnosti jasno

povezuje z darom Svetega Duha apostolom (prim. Jn 16,7). Kot Vstali, ki je nosil na svojem telesu znamenje trpljenja, je apostolom vdihnil Svetega Duha (prim Jn 20,22) in jih tako naredil deležne svojega poslanstva (prim. Jn 20,21). Sveti Duh bo nato učence učil vsega in jih spominjal vsega, kar jim je Kristus povedal (prim. Jn 14,26), kajti kot Duh resnice (prim. Jn 15,26) ima nalogo, da uvaja apostole v vso resnico (prim. Jn 16,13). Apostolska dela poročajo, kako je Sveti Duh prišel nad apostole, zbrane na binkoštni dan v molitvi z Marijo (prim. 2,1–4), in jih razvnel za nalogo, da vsem narodom oznanjajo veselo oznanilo.«³⁹

Delovanje Svetega Duha v hierarhičnih in karizmatičnih darovih

12. Trinitarično in kristološko obzorje Božjih darov kaže in osvetljuje tudi odnos med hierarhičnimi in karizmatičnimi darovi. V hierarhičnih darovih se na osnovi njihove vezanosti na zakrament svetega reda v prvi vrsti kaže odnos do Kristusovega odrešenjskega delovanja, na primer do postavitve evharistije (prim. Lk 22,19s.; 1 Kor 11,25), do oblasti odpuščati grehe (prim. Jn 20. 22s.), do apostolskega poslanstva z naročilom, naj oznanjujejo evangelij in krščujejo (prim. Mr 16,15s.; Mt 28,18–20). Prav tako jasno je, da nobenega zakramenta ni mogoče podeljevati brez delovanja Svetega Duha.⁴⁰ Karizmatični darovi, ki jih podeljuje Duh, ki »veje, kjer hoče« (Jn 3,8), in deli svoje darove, »kakor hoče« (1 Kor 12,11), so objektivno v odnosu do novega življenja v Kristusu, kolikor je »vsak posameznik« ud njegovega telesa (1 Kor 12,27). Zaradi tega je mogoče karizmatične darove pravilno razumeti samo v odnosu do Kristusove navzočnosti in njegove službe. Janez Pavel II. je zatrdil: »Prave karizme morejo voditi samo k srečanju s Kristusom v zakramentih«⁴¹. Hierarhični in karizmatični darovi so torej medsebojno povezani v svoji naravnosti na notranji odnos med Jezusom Kristusom in Svetim Duhom. Paraklet, Tolažnik, po zakramentih učinkovito razdeljuje zveličavno milost, ki jo naklanja umrli in vstali Kristus. Tolažnik hkrati podeljuje tudi karizme. V liturgičnem izročilu vzhodnih kristjanov, zlasti v sirskega izročila,

je vse to zelo nazorno, ko je vloga Svetega Duha predstavljena v podobi ognja. Veliki teolog in pesnik Efrem Sirski pravi: »Ogenj sočutja je stopil navzdol in se naselil v kruhu.«⁴² S tem ne kaže samo na preoblikujočo moč Duha do darov, ampak tudi do vernikov, ki jedo evharistični kruh. Gledanje vzhodne Cerkve nam s svojimi izrazitimi podobami pomaga razumeti, kako nam Kristus pri vstopu v evharistijo podarja Duha. S svojim delovanjem v vernikih Duh hrani življenje v Kristusu in jih vodi tudi v globlje zakramentalno življenje, predvsem z evharistijo. Na ta način svobodno delovanje Presvete Trojice v zgodovini dosega vernike z darom zveličanja in jih hkrati priganja, da svobodno in celovito odgovorijo na ta dar z zavzetostjo svojega življenja.

IV. Odnos med hierarhičnimi in karizmatičnimi darovi v življenju in poslanstvu Cerkve

V Cerkvi kot skrivnosti občestva

13. Cerkev stopa pred nas kot »ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha.«⁴³ V njem je odnos med hierarhičnimi in karizmatičnimi darovi naravnani na polno deležnost vernikov pri občestvu in oznanjevalnem poslanstvu. K temu novemu življenju smo poklicani po milosti v Kristusu (prim. Rim 8,29–31; Ef 1,4–5). Sveti Duh »uresničuje to čudovito občestvo vernikov in vse tako tesno združuje s Kristusom, da je on počelo edinosti Cerkve.«⁴⁴ Kajti v Cerkvi so ljudje zbrani, da bi postali Kristusovi udje,⁴⁵ in v cerkvenem občestvu se zedinjajo s Kristusom kot udje med seboj. Občestvo je vedno »dvojna življenjska deležnost: včlenitev kristjanov v Kristusovo življenje in izlivanje iste ljubezni v celotni skupnosti vernikov v tem in prihodnjem svetu. Zedinjenje s Kristusom in v Kristusu; zedinjenje med kristjani v Cerkvi.«⁴⁶ V tem smislu je skrivnost Cerkve »v Kristusu nekak zakrament, to je znamenje in orodje za notranje zedinjenje z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu.«⁴⁷ Tu se zakramentalna korenina Cerkve

razodeva kot skrivnost občestva: »V bistvu gre za občestvo z Bogom po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu. To občestvo se uresničuje po Božji besedi in zakramentih.« Krst – tesno povezan z birmo – »je vrata in temelj občestva Cerkve. Evharistija je vir in vrhunec celotnega krščanskega življenja.«⁴⁸ Zakramenti uvajanja so bistveni za krščansko življenje, nanje se opirajo hierarhični in karizmatični darovi. Življenje cerkvenega občestva, ki je tako urejeno v svoji notranjosti, živi od trajnega spoštljivega poslušanja Božje besede in se hrani z zakramenti. Ista Božja beseda se nam kaže globoko povezana z zakramenti, zlasti z evharistijo,⁴⁹ znotraj enega zakramentalnega obzorja razodetja. Vzhodno izročilo vidi Cerkev, od Kristusa oživljeno telo, kot urejeno edinstvo, kar se izraža na ravni duhovnih darov. Učinkovita navzočnost Duha v srcu vernih (prim. Rim 5,5) je korenina te edinstva tudi v karizmatičnih izraznih oblikah.⁵⁰ Karizme, ki so podeljene posameznikom, spadajo namreč k isti Cerkvi in so naravnane na globoko cerkveno življenje. Takšen pogled izraža tudi John Henry Newman v svojih spisih: »Tako bi torej moralo srce vsakega kristjana predstavljati katoliško Cerkev v malem, saj vendar eden in isti Duh napravi celotno Cerkev in vsak njen ud za svoje svetišče.«⁵¹ Na ta način je še razločnejši razlog, zakaj ne more biti nasprotij ali protislovij med hierarhičnimi in karizmatičnimi darovi.

V povzetku moremo reči, da odnos med karizmatičnimi darovi in zakramentalno zgradbo Cerkve potrjuje isto bistvenost hierarhičnih darov, ki so v sebi trajni, obstoječi in nepreklicni, ter karizmatičnih darov. Tudi če karizme v svojih zgodovinskih oblikah niso nikdar zajamčene za vedno,⁵² pa karizmatična razsežnost za življenje in poslanstvo Cerkve nikoli ne more manjkati.

Istovetnost hierarhičnih darov

14. Glede na posvečenje vsakega uda Božjega ljudstva in na poslanstvo Cerkve v svetu izstopa med različnimi darovi »milost apostolov, katerih oblasti sam Duh podreja tudi karizmatike«.⁵³ Jezus Kristus sam je hotel karizmatične darove, da bi v vseh ča-

sih zagotovil svoje edinstveno posredovanje zveličanja. Zato je »Kristus obdaril apostole za izpolnjevanje tolikšnih nalog s posebnim izlitjem Svetega Duha, ki je prišel nanje (prim. Apd 1,8; 2,4; Jn 20,22–23). Sami pa so svojim pomočnikom s polaganjem rok izročali duhovni dar (prim. 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6–7).«⁵⁴ Dodeljevanje hierarhičnih darov je torej treba izpeljati predvsem iz polnosti zakramenta svetega reda, ki se podeljuje s škofovskim posvečenjem. »Škofovsko posvečenje podeljuje skupaj s posvečevalno službo tudi službo učiteljstva in vodstva, ki pa se po svoji naravi moreta opravljati le v hierarhičnem občestvu z glavo in udi zbora.«⁵⁵ »V škofih, ki jim stojijo ob strani duhovniki, je torej med verujočimi navzoč Gospod Jezus Kristus, veliki duhovnik [...]; po njihovi odlični službi oznanja Božjo besedo vsem narodom in verujočim neprestano podeljuje zakramente vere. Po njihovem očetovskem opraviilu (prim. 1 Kor 4,15) včlenja z nadnaravnim prerobenjem nove ude v svoje telo. Z njihovo modrostjo in izkušnostjo končno vodi ter ureja ljudstvo nove zaveze na njihovem potovanju k večni blaženosti.«⁵⁶ Izročilo vhodne Cerkve, ki je zlasti močno povezano s cerkvenimi očeti, vse to razume v posebni predstavitvi reda (*taxis*). Bazilij Véliki poudarja, da je cerkveni red delo Svetega Duha. Ta red, v povezavi s katerim Pavel našteva karizme (prim. 1 Kor 12,28), obstaja »v skladu z dodeljevanjem darov Duha.«⁵⁷ Bazilij omenja najprej dar apostolov. Glede na škofovsko posvečenje so razumljivi tudi hierarhični darovi, povezani z drugimi stopnjami posvečenja; duhovniki »so posvečeni za oznanjevanje evangelija, za pastirje vernikov ter za obhajanje bogoslužja [...] in pod škofovim vodstvom posvečujejo in vodijo sebi izročeni del Gospodove črede«; kot vzor čredi »naj vodijo svoje krajevno občestvo in mu tako služijo.«⁵⁸ Škofje in duhovniki se v zakramentu posvečenja z duhovniškim maziljenjem »upodobijo po Kristusu duhovniku, da morejo delovati v osebi Kristusa, ki je glava Cerkve.«⁵⁹ Duhovniškimi darovom je treba dodati tiste, ki so podeljeni diakonom, »na katere se polagajo roke ,ne za duhovništvo, ampak za strežništvo'. Okrepljeni z zakramentalno milostjo v občestvu s škofom in z zborom njegovih duhovnikov

služijo Božjemu ljudstvu v strežništvu svetega bogoslužja, besede in ljubezni.«⁶⁰ Hierarhični darovi, ki so lastni zakramentu svetega reda na njegovih različnih stopnjah, so torej podeljeni, da v občestvu Cerkve verniku nikoli ne bo manjkala objektivna ponudba milosti zakramentov, opolnomočeno oznanjevanje Božje besede in pastoralna skrb.

Istovetnost karizmatičnih darov

15. Z izvrševanjem hierarhičnih darov je v teku zgodovine zagotovljena celotnemu Božjemu ljudstvu ponudba Kristusove milosti. Vsi verniki pa so poklicani, da to ponudbo sprejmejo in osebno odgovorijo nanjo v stvarnih okoliščinah svojega življenja. Sveti Duh svobodno podeljuje karizmatične darove, da bi zakramentalna milost obrodila sad v krščanskem življenju na različen način in na vseh ravneh. Ker so te karizme »potrebam Cerkve nadvse primerne in koristne«,⁶¹ more Božje ljudstvo z njihovim mnogovrstnim bogastvom v polnosti živeti poslanstvo za evangelizacijo, preiskovati znamenja časa in jih razlagati v luči evangelija.⁶² Karizmatični darovi namreč priganjajo vernike, da odgovorijo na dar zveličanja povsem svobodno in času ustrezno, s tem da iz svojega življenja napravijo dar ljubezni za druge in pristno pričevanje evangelija pred vsemi ljudmi.

Karizmatični darovi za druge

16. Ob tem je koristno spomniti, kako različni so lahko karizmatični darovi, in sicer ne le zaradi svoje posebne lastnosti, ampak tudi zaradi svoje razširjenosti v cerkvenem občestvu. Karizmatični darovi »so dani posamezniku, lahko pa so jih deležni tudi drugi. Tako trajajo naprej kot dragocena in živa dediščina v času in ustvarjajo posebno duhovno sorodstvo med posameznimi ljudmi.«⁶³ Odnos med osebno naravo karizme in možnostjo, da smo je deležni, izraža odločilno prvino njene dinamike, ker je v cerkvenem občestvu oseba vedno povezana z občestvom.⁶⁴ Kariz-

matični darovi v življenju lahko ustvarjajo povezanost, bližino in duhovno sorodstvo. S tem se karizmatična dediščina, ki prihaja od Ustanovitelja, razdeljuje in pogloblja; tako nastajajo prave in zares duhovne družine. Cerkevna združenja predstavljajo v svojih različnih oblikah karizme, ki jih delijo z drugimi. Cerkevna gibanja in nove skupnosti kažejo, kako more neka izvirna karizma povezovati vernike in jim pomagati, da živijo svojo krščansko poklicanost in svoj življenjski stan v služenju cerkvenemu poslanstvu. Dejanske zgodovinske oblike te deležnosti so lahko različne. Zato je mogoče, da iz prvotne karizme neke ustanove izhajajo različne ustanove, kakor kaže zgodovina duhovnosti.

Cerkvena avtoriteta priznava karizme

17. Med karizmatičnimi darovi, ki jih Duh svobodno naklanja, je zelo veliko takih, ki jih ud krščanskega občestva sprejme in živi, ne da bi zato potreboval posebno ureditev. Če gre za izvirno ali ustanovitveno karizmo, je potrebno posebno priznavanje, da se to bogastvo pravilno izoblikuje v cerkvenem občestvu in se zvesto predaja naprej v času. Tu se kaže merodajna naloga razlikovanja, ki pripada cerkveni avtoriteti.⁶⁵ Priznavanje pristnosti karizme ni vedno enostavna naloga, je pa nujno služenje, ki ga morajo opraviti pastirji. Verniki imajo namreč »pravico, da jih pastirji seznanijo o pristnosti karizem in o zanesljivosti tistih, ki se predstavljajo kot njihovi nositelji«. ⁶⁶ Zato se mora avtoriteta zavedati, da karizem, ki jih prebujata Sveti Duh, v resnici ni mogoče predvidevati in jih je treba vrednotiti v skladu s pravilom vere glede na izgradnjo Cerkve.⁶⁷ Pri tem gre za dolgotrajen proces, ki zahteva primerne korake za njihovo overitev in z resnim preverjanjem sega do priznavanja njihove pristnosti. Združenje, ki se rodi iz karizme, potrebuje primeren čas preizkušanja in utrditve, ki od začetne vznesenosti vodi k ustaljenosti. Cerkevna avtoriteta mora novo združenje dobrohotno spremljati na celotni poti preverjanja. Cerkevni voditelji tega spremljanja ne bodo nikoli opustili, saj nikdar ne manjka očetovske pozornosti tistim, ki so v Cerkvi poklicani,

da nadomeščajo dobrega pastirja, ki nikoli ne neha spremljati svoje črede s skrbno ljubeznijo.

Kriteriji za razločevanje karizmatičnih darov

18. Na tem mestu lahko navedemo nekaj kriterijev za razločevanje karizmatičnih darov glede cerkvenih združenj, ki jih je cerkveno učiteljstvo poudarilo v zadnjih letih. Cilj teh kriterijev je, da prispevajo k priznavanju pristne cerkvenosti karizem.

a) *Prvenstvo poklicanosti vsakega kristjana k svetosti.* Vsako občestvo, ki se porodi iz deležnosti pri pristni karizmi, mora vedno biti orodje posvečenja v Cerkvi in zato okrepitev v ljubezni in pristne naravnosti na popolnost v ljubezni.⁶⁸

b) *Zavzemanje za misijonarsko razširjanje evangelija.* Pristne karizme so »darovi Duha, ki so vključeni v telo Cerkve in pritegnjeni v središče, ki je Kristus, od koder se zlivajo v evangelizacijsko pobudo«. ⁶⁹ Tako morajo »biti deležne soglasja z apostolsko naravnostjo Cerkve«, izražati in razločno izpričevati »misijonarski polet, ki jih vedno bolj napravlja za nositelje nove evangelizacije«. ⁷⁰

c) *Izpovedovanje katoliške vere.* Vsaka karizma mora biti kraj vzgoje za vero v njeni polnosti, sprejemati in oznanjati mora »resnico o Kristusu, Cerkvi in ljudeh v poslušnosti cerkvenemu učiteljstvu, ki jo verodostojno razlaga«. ⁷¹ Zato se je treba izogibati, »da bi delovali onkraj (*proagon*) cerkvenega občestva«; če namreč »ne ostanemo v tem, nismo povezani z Bogom Jezusa Kristusa (prim. 2 Jn 9)«. ⁷²

d) *Pričevanje resničnega občestva s Cerkvijo.* To vsebuje »otroško odvisnost od papeža, trajnega in vidnega počela edinosti vesoljne Cerkve, in od škofa, vidnega počela in temelja edinosti v delni Cerkvi«. ⁷³ Zraven spadajo tudi »iskrena pripravljenost za sprejemanje njunega cerkvenega učiteljstva in njunih pastoralnih smernic« ⁷⁴ kakor tudi »pripravljenost za sprejemanje programov in pobud Cerkev na krajevni ravni, na narodni in mednarodni ravni, zavzemanje v katehezi in pedagoška sposobnost za oblikovanje kristjanov«. ⁷⁵

e) *Spoštovanje in priznavanje drugih karizem v Cerkvi v njihovem medsebojnem dopolnjevanju.* Iz tega izhaja tudi pripravljenost za

medsebojno sodelovanje⁷⁶. Kajti »razločno znamenje za pristnost karizme je njena cerkvenost, njena sposobnost, da se harmonično vključi v življenje svetega Božjega ljudstva v blagor vseh. Pristna novost, ki jo prebujata Duh, nikakor ne meče sence na druge duhovnosti in darove, da bi uveljavila sebe.«⁷⁷

f) *Sprejem časov preizkušanja v razlikovanju karizem*. Ker more karizmatični dar prinašati s seboj »breme novosti v duhovnem življenju za vso Cerkev, breme, ki more biti na prvi pogled tudi neprijetno«, se kaže kriterij pristnosti v »ponižnosti za prenašanje nasprotovanj. Prava povezanost med pristno karizmo kot razsežnostjo novega in notranjim trpljenjem ustvarja trajno zgodovinsko povezavo med karizmo in križem.«⁷⁸ Pojavljanje morebitnih napetosti zahteva od vseh strani prizadevanje za večjo ljubezen s pogledom na vedno globlje cerkveno občestvo in edinost.

g) *Prisotnost duhovnih sadov*. Sem spadajo ljubezen, veselje, mir, neka človeška zrelost (prim Gal 5,22); »še globlje življenje s Cerkvijo«, ⁷⁹ večja vnema za »poslušanje in premišljevanje Božje besede«, ⁸⁰ »obnovljeno veselje do molitve, kontemplacije, bogoslužnega in zakramentalnega življenja; zavzemanje za razcvet poklicanosti v krščanski zakon, v duhovništvo, v posvečeno življenje«. ⁸¹

h) *Družbena razsežnost evangeliziranja*. Priznati moramo, da ima kerigma, oznanilo zaradi nagiba ljubezni, »neizbežno družbeno vsebino: v središču evangelija samega sta občestveno življenje in obveznost do drugih«. ⁸² Ta kriterij razločevanja, ki se ne nanaša samo na laiška združenja v Cerkvi, podčrtuje nujnost, »da priključijo živo zavzemanje v udeleženi in vzajemnosti, da bi v družbi ustvarili pravičnejše in bolj bratske življenjske pogoje«. ⁸³ Zato je pomembna »motivacija za krščansko navzočnost na različnih področjih družbenega življenja in za ustvarjanje in vodenje dobrodelnih, kulturnih in duhovnih del; duh odpovedi in uboštva v smislu evangelija v prid velikodušne ljubezni do vseh«. ⁸⁴ Odločilno je tudi upoštevanje cerkvenega družbenega nauka. ⁸⁵ »Iz naše vere v Kristusa, ki je postal ubog in je vedno blizu ubogim in izključenim, izhaja skrb za celovit razvoj najbolj zapostavljenih članov družbe«, ⁸⁶ ki ne sme manjkati v cerkvenem občestvu.

V. Cerkevno uresničevanje odnosa med hierarhičnimi in karizmatičnimi darovi

19. V zadnjem delu besedila moramo obravnavati nekatere vidike konkretnega cerkvenega ravnanja, in sicer glede na odnos med hierarhičnimi in tistimi karizmatičnimi darovi, iz katerih so nastala karizmatična združenja znotraj cerkvenega občestva.

Medsebojni odnos

20. Uresničevanje dobrega odnosa med različnimi darovi v Cerkvi najprej zahteva, da se karizme zares vključijo v pastoralno življenje delnih Cerkev. To predvsem pomeni, da različna združenja priznavajo oblast pastirjev Cerkve kot bistveno sestavino krščanskega življenja in iskreno stremijo za tem, da bi bila priznana, sprejeta in morda tudi očiščena, da bi se postavila v služenje cerkvenega poslanstva. Na drugi strani pa morajo tisti, ki so obdarjeni s hierarhičnimi darovi, pri razločevanju in spremljanju karizem s prisrčno odprtostjo sprejeti tiste darove, ki jih Duh prebuja znotraj cerkvenega občestva, jih upoštevati v dušnem pastirstvu in ceniti njihov prispevek kot pristno bogastvo v blagor vseh.

Karizmatični darovi v vesoljni in delni Cerkvi

21. Glede na razširjenost in posebnost karizmatičnih skupin je nujno upoštevati bistveni odnos med vesoljno Cerkvijo in delnimi Cerkvami. V tej povezavi je treba poudariti, da je Kristusova Cerkev »vesoljna Cerkev«, kakor jo izpovedujemo v apostolski veroizpovedi. »To pomeni vesoljno občestvo Gospodovih učencev, ki je navzoče in dejavno v dejanski posebnosti in različnosti oseb, skupin, časov in krajev.«⁸⁷ Razsežnost delnega notranje spada k razsežnosti vesoljnega in obratno; med delnimi Cerkvami in vesoljno Cerkvijo namreč obstaja odnos »medsebojne povezanosti«.⁸⁸ Hierarhični darovi, ki so lastni Petrovemu nasledniku, se v tej povezavi uresničujejo tako, da Petrov naslednik jamči in pospešuje navzočnost vesoljne Cerkve

v krajevnih Cerkvah. Podobno tudi apostolska služba posameznih škofov ne ostaja omejena na lastno škofijo, ampak se mora ozirati na celotno Cerkev – tudi z ljubečo in učinkovito zbornostjo in predvsem v občestvu s tistim središčem edinosti Cerkve, ki ga predstavlja papež. Rimski škof je namreč »kot Petrov naslednik trajno ter vidno počelo in temelj edinosti tako škofov kakor množice vernikov. Posamezni škofje pa so vidno počelo in temelj edinosti v svojih delnih Cerkvah, ki so oblikovane po podobi vesoljne Cerkve. V njih in iz njih sestoji ena in edina katoliška Cerkev.«⁸⁹ To pomeni, da v vsaki delni Cerkvi »resnično živi in deluje ena, sveta, katoliška in apostolska Kristusova Cerkev«.⁹⁰ Zato je glede na oblast Petrovega naslednika občestvo *cum Petro et sub Petro* bistveno za vsako krajevno Cerkev.⁹¹

Na ta način so položeni temelji, da bi hierarhične in karizmatične darove povezali znotraj razmerja med vesoljno Cerkvijo in delnimi Cerkvami. Kajti po eni strani so karizmatični darovi zaupani celotni Cerkvi; po drugi strani pa se more življenjska moč teh darov uresničevati samo v služenju dejanski škofiji, ki je »del Božjega ljudstva, ki je izročena pastirski službi škofa, s katerim sodeluje zbor duhovnikov«.⁹² V tej povezavi je koristno spomniti na zaklad posvečenega življenja; ta zaklad namreč ni tuj življenju krajevne Cerkve ali od nje neodvisen, ampak predstavlja poseben, z evangeljsko korenitostjo in s svojimi posebnimi darovi zaznamovan način navzočnosti v notranjosti krajevne Cerkve. Znana ustanova »izvzetosti« prenekaterih institutov posvečenega življenja⁹³ ne pomeni medle nadkrajevnosti ali napačno pojmovane samostojnosti, ampak globljo vzajemnost med vesoljno in delno razsežnostjo Cerkve.⁹⁴ Podobno se nova karizmatična občestva, ki želijo biti medškofijska, ne smejo pojmovati povsem neodvisno od krajevne Cerkve; to morajo namreč obogatiti in ji služiti v moči svojih posebnosti, ki se podeljujejo onkraj meja posamezne škofije.

Karizmatični darovi in življenjski stanovi vernikov

22. Karizmatični darovi, ki jih podeljuje Sveti Duh, morejo stopiti v odnos s celoto cerkvenega občestva – tako glede na zakra-

mente kakor tudi na Božjo besedo. V skladu s svojimi različnimi posebnostmi morejo pri izpolnjevanju nalog, ki izvirajo iz krsta, birme, zakona in zakramenta svetega reda, prispevati k večji rodovitnosti in omogočati tudi globlje duhovno razumevanje apostolskega izročila. To razumevanje raste ne le iz premissljevanja in študija ter oznanjevanja tistih, ki so prejeli zanesljivo karizmo resnice,⁹⁵ ampak tudi »po notranjem uvidevanju duhovnih stvarnosti, kakršnega dobivajo iz izkustva.«⁹⁶ V tej povezavi je koristno omeniti bistvena vprašanja o razmerju med karizmatičnimi darovi in različnimi življenjskimi stanovi. Pri tem je treba opozoriti zlasti na odnos s skupnim duhovništvom Božjega ljudstva in hierarhičnim duhovništvom. »Čeprav se skupno duhovništvo vernikov in službeno ali hierarhično duhovništvo med seboj razlikujeta po bistvu in ne samo po stopnji, sta vendarle naravnani drugo na drugo; kajti eno in drugo, vsako na svoj poseben način, je deležno edinega Kristusovega duhovništva.«⁹⁷ Saj gre za »dve obliki deležnosti pri enem Kristusovem duhovništvu, v katerem sta navzoči dve razsežnosti, ki sta povezani v najvišjem dejanju žrtve na križu.«⁹⁸

a) Najprej je potrebno priznati vrednost različnih karizem, ki utemeljujejo cerkvena združenja med vsemi verniki in napravljajo rodovito zakramentalno milost pod vodstvom zakonitih pastirjev. Ti na pristen način omogočajo, da združenja živijo in razvijajo svojo krščansko poklicanost.⁹⁹ Ti karizmatični darovi pomagajo vernikom, da v vsakdanjosti živijo skupno duhovništvo Božjega ljudstva: »Zato naj bodo vsi Kristusovi učenci stanoviti v molitvi in naj skupno hvalijo Boga (prim. Apd 2,42–47) ter dajejo sebe v živo, sveto, Bogu prijetno daritev (prim. Rim 12,1); po vsem svetu naj pričujejo za Kristusa in dajejo odgovor tistim, ki hočejo vedeti za razlog njihovega upanja v večno življenje (prim. 1 Pt 3,15).«¹⁰⁰ Na isti ravni so tudi cerkvena združenja, ki so pomembna zlasti za krščansko življenje v zakonu, in ki »mlade ljudi in zakonce same, posebno še novoporočence, podpirajo z nasveti in dejanji in jih uvajajo v družinsko, socialno in apostolsko življenje.«¹⁰¹

b) Tudi posvečeni nosilci službe morejo s pripadnostjo karizmatični skupnosti odkriti klic, da bi poglobili smisel svojega krsta, po

katerem so postali Božji otroci, in tudi svojo posebno poklicanost in poslanstvo. Vernik, ki je prejel zakrament duhovniškega posvečenja, more v nekem cerkvenem združenju najti moč in pomoč, da bi temeljito živel svoje posebno služenje v odnosu do Božjega ljudstva in predvsem njemu zaupane skupnosti, upoštevajoč iskreno pokorščino, ki jo dolguje svojemu škofu.¹⁰² Podobno velja tudi za bogoslovce, ki prihajajo iz katerega izmed cerkvenih združenj, kakor kliče v spomin posinodalna spodbuda *Pastores dabo vobis*: takšna duhovna ukoreninjenost se mora izražati v pristni učljivosti pri posebnem oblikovanju, ki gotovo more sprejeti bogastvo ustreznih karizem.¹⁰³ Dušnopastirska pomoč, ki jo duhovnik more ponuditi cerkvenemu združenju v skladu z značilnostmi gibanja samega, naj vedno upošteva tisto ureditev, ki je predvidena v cerkvenem občestvu za sveti red glede na inkardinacijo¹⁰⁴ in pokorščino, ki jo dolgujemo svojemu ordinariju.¹⁰⁵

c) Prispevek karizmatičnega daru za krstno duhovništvo in tudi za službeno duhovništvo se na primer zgledno pokaže v posvečenem življenju, ki že samo predstavlja karizmatični dar Cerkve.¹⁰⁶ Ta karizma z zaobljubami evangeljskih svetov uresničuje »posebno upodobitev po deviškem, ubogem in pokornem Kristusu«¹⁰⁷ v trajni življenjski obliki.¹⁰⁸ Ta karizma je podeljena zato, da »bi mogli sprejeti bogatejši sad iz krstne milosti«.¹⁰⁹ Duhovnost ustanov posvečenega življenja more postati dragoceno bogastvo za krščanske laike in tudi za duhovnike, da bi živeli svojo poklicanost. Poleg tega morejo člani ustanov posvečenega življenja, seveda s soglasjem svojih predstojnikov,¹¹⁰ neredko najti pomembno oporo v povezanosti z novimi združenji, da bi živeli svojo posebno poklicanost in dajali »veselo, zvesto in karizmatično pričevanje posvečenega življenja«, ki more obroditi »medsebojno obogatitev«.¹¹¹

d) Končno je pomembno, da cerkveno učiteljstvo priporoča duha evangeljskih svetov vsakemu posvečenemu nosilcu službe.¹¹² Tudi celibat, ki se zahteva od duhovnikov v častivrednem latinskem izročilu,¹¹³ je jasno med karizmatičnimi darovi. Celibat nima v prvi vrsti funkcionalne narave, ampak je »posebna upodobitev po življenjskem slogu Kristusa samega«,¹¹⁴ v katerem se izraža tudi

popolna podaritev samega sebe v poslanstvu, ki je podeljeno z duhovniškim posvečenjem.¹¹⁵

Oblike cerkvenega priznavanja

23. Predloženi dokument bi rad pojasnil teološko in cerkvenostno mesto novih cerkvenih združenj na osnovi odnosa med hierarhičnimi in karizmatičnimi darovi, da bi podpiral iskanje ustreznih načinov cerkvenega priznavanja teh združenj. Veljavni *Zakonik cerkvenega prava* pozna različne pravne oblike priznavanja za nove cerkvene skupnosti, ki se porajajo iz karizmatičnih darov. Te oblike je treba skrbno preudariti.¹¹⁶ Pri tem se je treba izogibati tistim potem, ki ne upoštevajo ustrezno osnovnih načel prava ali narave in posebnosti različnih karizmatičnih skupin.

Ob pogledu na odnos med hierarhičnimi in karizmatičnimi darovi je nujno paziti na dva temeljna kriterija, ki ju moramo upoštevati skupaj. a) Po eni strani je treba spoštovati karizmatično posebnost posameznih cerkvenih združenj, ki nam pomaga, da se izognemo pravnim zožitvam, kar bi odpravilo tisto novost, ki jo prinaša posebna karizma. Različnih karizem namreč ne smemo imeti zgolj za splošen vir znotraj Cerkve. b) Po drugi strani je treba upoštevati temeljno cerkveno ureditev in pospeševati pristno uvrstitev karizmatičnih darov v življenje vesoljne in delne Cerkve. Pri tem je treba zagotoviti, da karizmatičnih skupin ne bi pojmovali kot vzporednega občestva v cerkvenem življenju, ki ni v urejenem odnosu do hierarhičnih milosti.

Sklep

24. Učenci so skupaj z Marijo, Jezusovo materjo, enodušno vztrajali v molitvi in pričakovanju izlitja Svetega Duha (prim. Apd 1,14). Marija je izredne milosti, s katerimi jo je presveta Trojica obdarovala v prekipevajoči meri, sprejela in napravila rodovitne na popoln način. Mi vsi moremo kot sinovi in hčere Cerkve občudo-

vati njeno neomejeno razpoložljivost za delovanje Svetega Duha, razpoložljivost v veri, brez ugovora in v sijajni ponižnosti. Marija v polnosti izpričuje pokorno in zvesto sprejemanje vsakega daru Svetega Duha. Hkrati pa se »v svoji materinski ljubezni zavzema za brate svojega Sina, ki še potujejo in so v nevarnosti in stiskah, dokler ne bodo prišli v blaženo domovino«, kakor uči drugi vati-kanski koncil.¹¹⁷ »Marija se je dala voditi Svetemu Duhu na poti vere za poslanstvo služenja in rodovitnosti. Danes se oziramo nanjo, da bi nam vsem pomagala oznanjati sporočilo zveličanja in da bi novi učenci postali oznanjevalci evangelija.«¹¹⁸ Zato Marijo priznavamo za mater Cerkve. Zaupno se obračamo nanjo, da bi karizme, ki jih Sveti Duh podeljuje v preobilju, z njeno učinkovito pomočjo in njeno mogočno priprošnjo z odprtim srcem sprejemali in jih napravljali rodovitne za življenje in poslanstvo Cerkve ter tudi za blagor sveta.

Papež Frančišek je v avdienci, ki jo je dodelil podpisanimu kardinalu prefektu kongregacije za verski nauk, dne 14. marca 2016, ta dokument, ki je bil sklenjen na plenarnem zasedanju te kongregacije, potrdil in naročil, naj se objavi.

Dano v Rimu, na sedežu kongregacije za verski nauk, dne 15. maja 2016, na slovesni binkoštni praznik.

Kardinal Gerhard Müller
prefekt
Luis F. Ladaria, S. I.
naslovni nadškof tibijski
tajnik

Opombe

- ¹ DRUGI VATIKANSKI KONCIL, dogm. konst. o Cerkvi *Lumen gentium*, C 4.
- ² JANEZ ZLATOUSTI, *Homilia de Pentecoste*, II, 1: PG 50, 464.
- ³ FRANČIŠEK, posinodalna spodbuda *Evangelii gaudium* (24. november 2013), št. 49: AAS 105 (2013), 1040.
- ⁴ Prim. *pr. t.*, št. 20–24: n. m., 1028–1029.
- ⁵ Prim. *pr. t.*, št. 14: n. m., 1025.
- ⁶ *Pr. t.*, št. 25: n. m., 1030.
- ⁷ DRUGI VATIKANSKI KONCIL, odlok o laiškem apostolatu *Apostolicam actuositatem*, LA. 19.
- ⁸ FRANČIŠEK, posinodalna spodbuda *Evangelii gaudium* (24. november 2013), 14: AAS 105 (2013), 1026; prim. BENEDIKT XVI., *HOMILIE WÄHREND DER EUCHARISTIEFEIER ZUR ERÖFFNUNG DER V. GENERALVERSAMMLUNG DER BISCHÖFE VON LATEINAMERIKA UND DER KARIBIK IM HEILIGTUM „LA APARECIDA“* (13. Mai 2007): AAS 99 (2007), 437.
- ⁹ JANEZ PAVEL II., *Nagovor članom cerkvenih gibanj in novih skupnosti* (30. maj 1998), št. 7: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXI,1 (1998), 1123.
- ¹⁰ *Pr. t.*, št 6: n. m., 1122.
- ¹¹ *Pr. t.*, št. 8: n. m., 1124.
- ¹² »Različni so milostni darovi (*charísmata*)« (1 Kor 12,4); »imamo različne darove (*charísmata*)« (Rim 12,6); »vsak ima svoj milostni dar (*charisma*) od Boga, eden tako, drugi tako« (1 Kor 7,7).
- ¹³ V grškem jeziku imata obe besedi (*chárisma*, *cháris*) isti koren.
- ¹⁴ Prim. ORIGEN, *De principiis*, I, 3, 7: PG 11, 153: »Kar označujemo kot dar Duha, nam posreduje Sin in podarja Oče.«
- ¹⁵ BAZILIJ VÉLIKI, *Regulae fusius Tractae*, 7, 2: PG 31, 933–934.
- ¹⁶ »Kdor govori z darom jezika, izgrajuje samega sebe; kdor pa prerokuje, izgrajuje Cerkev« (1 Kor 14,4). Apostol ne prezira daru govorjenja v jezikih, ki je lahko koristen za osebni odnos z Bogom v molitvi, in priznava ta dar kot pravo karizmo, tudi če nima neposredno splošne koristi: »Zahvaljujem se Bogu, da bolj kakor vi vsi govorim jezike. Toda v Cerkvi hočem raje povedati pet besed z razumom, da bi tudi druge poučil, kakor da bi deset tisoč besed jecljal v jezikih« (1 Kor 14,18–19).
- ¹⁷ Prim. 1 Kor 12,28: »Tako je Bog v Cerkvi postavil ene kot apostole, druge kot preroke, tretje kot učitelje; nadalje je podelil moč delati čudeže, nato darove ozdravljati bolnike, pomagati, voditi, končno različne oblike govorjenja jezikov.«
- ¹⁸ Pri shodih skupnosti lahko pretirano izražanje karizmatičnosti povzroči škodo in vodi do ozračja tekmovalnosti, nereda in zmede. Kristjani, ki imajo manj darov, bi lahko zašli v nevarnost, da razvijejo manjvrednostni kompleks (prim. 1 Kor 12,21), veliki karizmatiki pa bi lahko podlegli skušnjavi, da postanejo domišljavi in prezirajo druge.
- ¹⁹ Če v zboru ni nikogar, ki more razložiti skrivnostne besede tistega, ki govori v jezikih, tedaj Pavel zapoveduje, naj molčijo. Če pa kdo more razložiti takšne besede, Pavel dovoli, da dva ali največ trije govorijo v jezikih (prim. 1 Kor 14,27–28).
- ²⁰ Pavel je proti nevzdržnim preroškim navdihom in zatrjuje: »Govorjenje preroških navdihov se namreč podreja volji prerokov. Saj Bog ni Bog nereda, ampak miru« (1 Kor

14,32–33). Nadalje piše: »Če kdo misli, da je prerok ali napolnjen z Duhom, naj spoznava, da je to, kar pišem, Gospodova zapoved. Kdor tega ne priznava, tudi sam ne bo priznan« (1 Kor 14,37–38). Pavel zaključuje pozitivno in vabi, naj hrepenimo po preroških darovih in nikogar ne oviramo pri govorjenju jezikov (prim. 1 Kor 14,39).

²¹ Prim. Pij XII., okrožnica *Mystici corporis* (29. junij 1943): AAS 35 (1943), 206–230.

²² Prim. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, dogm. konstit. o Cerkvu *Lumen gentium*, C 4, 7, 11, 12, 25, 30, 50; dogm. konst. o božjem razodetju *Dei Verbum*, BR 8; odlok o laiškem apostolatu *Apostolicam actuositatem*, LA 3, 4, 30; odlok o službi in življenju duhovnikov *Presbyterorum ordinis*, D 4, 9.

²³ ISTI, dogm. konst. o Cerkvu *Lumen gentium*, C 4.

²⁴ *Pr. t.* št. 12.

²⁵ Prim. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, odlok o laiškem apostolatu, LA 3: »Sveti Duh, ki po službi in zakramentih posvečuje Božje ljudstvo, podeljuje vernikom za izvajanje tega apostolata tudi posebne darove (prim. 1 Kor 12,7); ‚Slehnemu jih deli, kakor hoče‘ (1 Kor 12,11), da ‚bi vsi z darom, kakor so ga prejeli, stregli drug drugemu‘ in bi tudi oni ‚kot dobri oskrbniki mnogotere milosti Božje‘ (1 Pt 4,10) prispevali h graditvi celotnega telesa v ljubezni‘ (prim. Ef 4,16).«

²⁶ *Pr. t.*

²⁷ Prim. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, dogm. konst. o Cerkvu *Lumen gentium*, C 12: »Sodba o njihovi pristnosti in urejeni uporabi pa gre tistim, ki so v Cerkvu predstojniki in ki jim gre posebej naloga, da ne ugašajo Duha, ampak vse preizkušajo in, kar je dobro, ohranijo (prim. 1 Tes 5,12. 19–21).« Tudi če se to neposredno nanaša na razločevanje izrednih darov, velja povedano podobno za vsako karizmo na splošno.

²⁸ Prim. PAVEL VI., spodbuda *Evangelii nuntiandi* (8. december 1975), št. 58: AAS 68 (1976), 46–49; KONGREGACIJA ZA REDOVNIKE IN SVETNE INSTITUTE – KONGREGACIJA ZA ŠKOFE, smernice *Mutuae relationes* (14. maj 1978): AAS 70 (1978), 473–506; JANEZ PAVEL II., apostolska spodbuda *Christifideles laici* (30. december 1988): AAS 81 (1989), 393–521; apostolska spodbuda *Vita consecrata* (25. marec 1996): AAS 88 (1996), 377–486.

²⁹ Značilna je izjava v zgoraj omenjenem dokumentu dveh kongregacij *Mutuae relationes*, v katerem je rečeno: »Bila bi huda zmota, če bi ločevali redovno življenje in cerkvene ustanove. Še veliko hujša pa bi bila zmota, če bi hoteli postavljati eno nasproti drugemu, kakor da bi bili dve Cerkvi: karizmatična in institucionalna. Oba vidika – duhovni darovi in cerkvene strukture – namreč sestavljata eno samo, četudi obsežno stvarnost« (št. 34).

³⁰ JANEZ PAVEL II., *Poslanica udeležencem svetovnega kongresa cerkvenih gibanj* (27. maj 1998), št. 5: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXI, 1 (1998), 1065; prim. ISTI, *Poslanica cerkvenim gibanjem na drugem mednarodnem srečanju* (2. marec 1987): *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, X,1 (1987), 476–479.

³¹ BENEDIKT XVI., *Nagovor članom cerkvenega gibanja »Comunione e Liberazione«* (24. marec 2007). *Insegnamenti di Benedetto XVI*, III, 1 (2007), 558.

³² »Skupno popotništvo v Cerkvu pod vodstvom pastirjev, ki imajo posebno karizmo in nalogo, je znamenje za delovanje Svetega Duha; cerkvenost je bistvena značilnost za vsakega kristjana, za vsako občestvo, za vsako gibanje.« FRANČIŠEK, *Homilija na binkošti* (19. maj 2013): *Insegnamenti di Francesco*, I, 1 (2013), 208.

³³ ISTI, *Splošna avdiencia* (1. oktober 2014): *L'Osservatore Romano* (2. oktober 2014), 8.

- ³⁴ Prim. Jn 7,39; 14,26; 15,26; 20,22.
- ³⁵ Prim. KONGREGACIJA ZA VERSKI NAUK, izjava *Dominus Iesus* (6. avgust 2000), št. 9–12: AAS 92 (2000), 749–754.
- ³⁶ IRENEJ LYONSKI, *Adversus haereses*, IV, 7, 4: PG 7, 992–993; V, 1, 3: PG 7, 1123; V, 6, 1: PG 7, 1137; V, 28, 4: PG 7, 1200.
- ³⁷ Prim. KONGREGACIJA ZA VERSKI NAUK, izjava *Dominus Iesus*, št. 12: AAS 92 (2000), 752–754.
- ³⁸ Prim. JANEZ PAVEL II., okrožnica *Dominum et vivificantem* (18. maj 1986), št. 50: AAS 78 (1986), 869–870; *Katekizem katoliške Cerkve*, št. 727–730.
- ³⁹ BENEDIKT XVI., apostolska spodbuda *Sacramentum caritatis* (22. februar 2007), št. 12: AAS 99 (2007), 114.
- ⁴⁰ Prim. *Katekizem katoliške Cerkve*, št. 1104–1107.
- ⁴¹ JANEZ PAVEL II., *Nagovor članom cerkvenih gibanj in novih skupnosti* (30. maj 1998), št. 7: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XX,1 (1998), 1123.
- ⁴² EFREM SIRSKI, *Hymnen über den Glauben*, X, 12: CSCO 154, 20.
- ⁴³ CIPRIJAN IZ KARTAGINE, *De oratione dominica*, 23: PL 4, 553; prim. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, dogm. konst. o Cerkvi *Lumen gentium*, C 4.
- ⁴⁴ DRUGI VATIKANSKI KONCIL, odlok o ekumenizmu *Unitatis redintegratio*, E 2.
- ⁴⁵ Prim. KONGREGACIJA ZA VERSKI NAUK, izjava *Dominus Iesus*, št. 16: AAS 92 (2000), 757: »Polnost Kristusove odrešenjske skrivnosti pripada tudi Cerkvi, ki je s svojim Gospodom neločljivo povezana.«
- ⁴⁶ PAVEL VI., *Splošna avdienca* (8. junij 1966): *Insegnamenti di Paolo VI*, IV (1966), 794.
- ⁴⁷ DRUGI VATIKANSKI KONCIL, dogm. konst. o Cerkvi *Lumen gentium*, C 1.
- ⁴⁸ DRUGO IZREDNO PLENARNO ZASEDANJE ŠKOFOVSKE SINODE, *Ecclesia sub Verbo mysteria Christi celebrans pro salute mundi. Relatio finalis* (7. december 1985), II, C, 1: *Enchiridion Vaticanum*, 9, 1800; prim. KONGREGACIJA ZA VERSKI NAUK, pismo *Communione notio*, št. 4–5: AAS 85 (1993), 839–841.
- ⁴⁹ Prim. BENEDIKT XVI., apostolska spodbuda *Verbum Domini* (30. september 2010), št. 54: AAS 102 (2010), 733–734; FRANČIŠEK, apostolska spodbuda *Evangelii gaudium*, št. 174: AAS 105 (2013), 1092–1093.
- ⁵⁰ Prim. BAZILIJ VÉLIKI, *De Spiritu Sancto*, 26: PG 32, 181.
- ⁵¹ JOHN HENRY NEWMAN, *Sermons Bearing on Subjects of the Day*, London 1869, 132.
- ⁵² Prim. JANEZ PAVEL II. – njegova paradigmatična ugotovitev za posvečeno življenje: *Splošna avdienca* (28. september 1994), št. 5: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVII, 2 (1994), 404–405.
- ⁵³ DRUGI VATIKANSKI KONCIL, dogm. konst. o Cerkvi *Lumen gentium*, C 7.
- ⁵⁴ *Pr. t.*, št. 21.
- ⁵⁵ *Pr. t.*
- ⁵⁶ *Pr. t.*
- ⁵⁷ BAZILIJ VÉLIKI, *De Spiritu Sancto*, 16, 38: PG 32, 137.
- ⁵⁸ DRUGI VATIKANSKI KONCIL, dogm. konst. o Cerkvi *Lumen gentium*, C 28.

- ⁵⁹ ISTI, odlok *Presbyterorum ordinis*, D 2.
- ⁶⁰ ISTI, dogm. konst. o Cerkvu *Lumen gentium*, C 29.
- ⁶¹ *Pr. t.*, št. 12.
- ⁶² Prim. DRUGI Vatikanski koncil, pastoralna konst. o Cerkvu v sedanjem svetu *Gaudium et spes*, CS 4, 11.
- ⁶³ JANEZ PAVEL II., apostolska spodbuda *Christifideles laici*, št. 24: AAS 81 (1989), 434.
- ⁶⁴ Prim. *pr. t.* št. 29: n. d., 443–446.
- ⁶⁵ DRUGI Vatikanski koncil, dogm. konst. o Cerkvu *Lumen gentium*, C 12.
- ⁶⁶ JANEZ PAVEL II., *Splošna avdienca* (9. marec 1994), št. 6: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVII, 1 (1994), 641.
- ⁶⁷ Prim. *Katekizem katoliške Cerkvu*, št. 799s.; KONGREGACIJA ZA REDOVNIKE IN SVETNE INSTITUTE – KONGREGACIJA ZA ŠKOFU, smernice *Mutuae relationes* (14. maj 1978) št. 51: AAS 70 (1978), 499–500; JANEZ PAVEL II., apostolska spodbuda *Vita consecrata*, št. 48: AAS 88 (1996), 421–422; ISTI, *Splošna avdienca* (24. junij 1992), št. 6: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XV, 1 (1992), 1935–1936.
- ⁶⁸ Prim. DRUGI Vatikanski koncil, dogm. konst. o Cerkvu *Lumen gentium*, C 39–42; JANEZ PAVEL II., apostolska spodbuda *Christifideles laici*, št. 30: AAS 81 (1989), 446.
- ⁶⁹ FRANČIŠEK, apostolska spodbuda *Evangelii gaudium*, št. 130: AAS 105 (2013), 1074.
- ⁷⁰ JANEZ PAVEL II., apostolska spodbuda *Christifideles laici*, št. 30: AAS 81 (1989), 447; prim. PAVEL VI., apostolska spodbuda *Evangelii nuntiandi*, št. 58: AAS 68 (1976), 49.
- ⁷¹ JANEZ PAVEL II., apostolska spodbuda *Christifideles laici*, št. 30: AAS 81 (1989), 446–447.
- ⁷² FRANČIŠEK, *Homilija na binkošti* (19. maj 2013): *Insegnamenti di Francesco*, I, 1 (2013), 208.
- ⁷³ JANEZ PAVEL II., apostolska spodbuda *Christifideles laici*, št. 30: AAS 81 (1989), 447; prim. PAVEL VI., apostolska spodbuda *Evangelii nuntiandi*, št. 58: AAS 68 (1976), 48.
- ⁷⁴ JANEZ PAVEL II., apostolska spodbuda *Christifideles laici*, št. 30: AAS 81 (1989), 447.
- ⁷⁵ *Pr. t.*, 448.
- ⁷⁶ Prim. *pr. t.*, 447.
- ⁷⁷ FRANČIŠEK, apostolska spodbuda *Evangelii gaudium*, št. 130: AAS 105 (2013), 1074–1075.
- ⁷⁸ KONGREGACIJA ZA REDOVNIKE IN SVETNE INSTITUTE – KONGREGACIJA ZA ŠKOFU, smernice *Mutuae relationes* št. 12: AAS 70 (1978), 480–481; prim. JANEZ PAVEL II., *Nagovor članom cerkvenih gibanj in novih skupnosti* (30. maj 1998), št. 6: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXI, 1 (1998), 1122.
- ⁷⁹ PAVEL VI., apostolska spodbuda *Evangelii nuntiandi*, št. 58: AAS 68 (1976), 48.
- ⁸⁰ *Pr. t.*; prim. FRANČIŠEK, posinodalna spodbuda *Evangelii gaudium* (24. november 2013), št. 174–175: AAS 105 (2013), 1092–1093.
- ⁸¹ JANEZ PAVEL II., apostolska spodbuda *Christifideles laici*, št. 30: AAS 81 (1989), 448.
- ⁸² FRANČIŠEK, posinodalna spodbuda *Evangelii gaudium* (24. november 2013), št. 177: AAS 105 (2013), 1094.
- ⁸³ JANEZ PAVEL II., apostolska spodbuda *Christifideles laici*, št. 30: AAS 81 (1989), 448.
- ⁸⁴ *Pr. t.*
- ⁸⁵ Prim. FRANČIŠEK, posinodalna spodbuda *Evangelii gaudium* (24. november 2013), št.

184, 221: AAS 105 (2013), 1097, 1110–1111.

⁸⁶ *Pr. t.*, št. 186: n. d., 1098.

⁸⁷ KONGREGACIJA ZA VERSKI NAUK, pismo *Communio notio*, št. 7: AAS 85 (1993), 842.

⁸⁸ *Pr. t.*, št. 843.

⁸⁹ DRUGI VATIKANSKI KONCIL, dogm. konst. o Cerкви *Lumen gentium*, C 23.

⁹⁰ ISTI, odlok o pastirski službi škofov v Cerкви *Christus Dominus*, Š 11.

⁹¹ Prim. *pr. t.*, št 2; KONGREGACIJA ZA VERSKI NAUK, pismo *Communio notio*, št. 13–14, 16: AAS 85 (1993), 846–848.

⁹² DRUGI VATIKANSKI KONCIL, odlok o pastirski službi škofov v Cerкви *Christus Dominus*, Š 11.

⁹³ Prim. *pr. t.*, št. 35; *CIC*, can. 591; *CCEO*, can. 412, § 2; KONGREGACIJA ZA REDOVNIKE IN SVETNE INSTITUTE – KONGREGACIJA ZA ŠKOFE, smernice *Mutuae relationes* št. 22: AAS 70 (1978), 487.

⁹⁴ Prim. KONGREGACIJA ZA VERSKI NAUK, pismo *Communio notio*, št. 15: AAS 85 (1993), 847.

⁹⁵ Prim. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, dogm. konst. o božjem razodetju *Dei Verbum*, BR 8; *Katekizem katoliške Cerkve*, št. 888–892.

⁹⁶ DRUGI VATIKANSKI KONCIL, dogm. konst. o božjem razodetju *Dei Verbum*, BR. 8.

⁹⁷ ISTI, dogm. konst. o Cerкви *Lumen gentium*, C 10.

⁹⁸ JANEZ PAVEL II., apostolska spodbuda *Pastores gregis* (16. oktober 2003), št. 10: AAS 96 (2004), 838.

⁹⁹ Prim. ISTI, apostolska spodbuda *Christifideles laici*, št. 29: AAS 81 (1989), 443–446.

¹⁰⁰ DRUGI VATIKANSKI KONCIL, dogm. konst. o Cerкви *Lumen gentium*, C 10.

¹⁰¹ ISTI, pastoralna konst. o Cerкви v sedanjem svetu *Gaudium et spes*, CS 52; prim. JANEZ PAVEL II., apostolska spodbuda *Familiaris consortio* (22. november 1981), št. 72: AAS 74 (1982), 169–170.

¹⁰² Prim. JANEZ PAVEL II., apostolska spodbuda *Pastores dabo vobis* (25. marec 1992), št. 68: AAS 84 (1992), 777.

¹⁰³ Prim. *p. t.*, št. 31, 68: n. m., 708–709, 775–777.

¹⁰⁴ Prim. *CIC*, can. 265; *CCEO*, can. 357, § 1.

¹⁰⁵ Prim. *CIC*, can. 273; *CCEO*, can. 370.

¹⁰⁶ Prim. KONGREGACIJA ZA REDOVNIKE IN SVETNE INSTITUTE – KONGREGACIJA ZA ŠKOFE, Smernice *Mutuae relationes* št. 19, 34: AAS 70 (1978), 485–486, 493.

¹⁰⁷ JANEZ PAVEL II., apostolska spodbuda *Vita consecrata*, št. 31: AAS 88 (1996), 404–405.

¹⁰⁸ Prim. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, dogm. konst. o Cerкви *Lumen gentium*, C 43.

¹⁰⁹ *Pr.t.*, št. 44; prim. odlok o času primerni prenovi redovniškega življenja *Perfectae caritatis*, R 5; JANEZ PAVEL II., apostolska spodbuda *Vita consecrata*, št. 14, 30: AAS 88 (1996), 387–388, 403–404.

¹¹⁰ Prim. *CIC*, can. 307, § 3; *CCEO*, can. 578, § 3.

¹¹¹ KONGREGACIJA ZA USTANOVE POSVEČENEGA ŽIVLJENJA IN DRUŽBE APOSTOLSKEGA ŽIVLJENJA, navodilo *Začnimo pri Kristusu* (19. maj 2002), št. 30: *Enchiridion Vaticanum*,

21, 472.

¹¹² Prim. JANEZ PAVEL II., apostolska spodbuda *Pastores dabo vobis*, št. 27–30: AAS 84 (1992), 700–707.

¹¹³ Prim. PAVEL VI., okr. *Sacerdotalis caelibatus* (24. junij 1967): AAS 59 (1967), 657–697.

¹¹⁴ BENEDIKT XVI., apostolska spodbuda *Sacramentum caritatis*, št. 24: AAS 99 (2007), 124.

¹¹⁵ Prim. JANEZ PAVEL II., apostolska spodbuda *Pastores dabo vobis*, št. 29: AAS 84 (1992), 703–705; DRUGI VATIKANSKI KONCIL, odlok o službi in življenju duhovnikov *Presbyterorum ordinis*, D 16.

¹¹⁶ Najpreprostejša pravna oblika priznavanja občestev karizmatične vrste je vse do danes oblika zasebnih združenj vernikov (prim. *CIC*, cann. 321–326; *CCEO*, cann. 573, § 2–583). Dobro pa je upoštevati tudi druge pravne oblike z njihovimi svojskimi posebnostmi, kakor so na primer javna združenja vernikov (prim. *CIC*, cann. 312–320; *CCEO*, cann. 573, § 1–583), duhovniška združenja vernikov (prim. *CIC*, can. 302), ustanove posvečenega življenja (prim. *CIC*, cann. 573–730; *CCEO*, cann. 410–571), družbe apostolskega življenja (prim. *CIC*, cann. 731–746; *CCEO*, can. 572) in osebne prelature (prim. *CIC*, cann. 294–297).

¹¹⁷ DRUGI VATIKANSKI KONCIL, dogm. konst. o Cerkvi *Lumen gentium*, C 62.

¹¹⁸ FRANČIŠEK, posinodalna spodbuda *Evangelii gaudium* (24. november 2013), št. 287: AAS 105 (2013), 1136.

P. ILDEFONS M. FUX OSB

Lepota Jezusovega Srca

Jezus ni šel brezbrizno mimo lepote narave. Vabi nas, naj se učimo od lilij: Bog je travo napravil tako sijajno, da se še Salomon pri vsem svojem razkošju ni oblačil kakor ena teh lilij (prim. Mt 6,28-30). Lepota gorovja ali morja je res lepota. Ni narobe, če jo občudujemo in se je veselimo, če le v njej prepoznavamo in slavimo Stvarnika. »V delih stvarjenja je mogoče z umom zreti njegovo večno mogočnost in božanskost« (Rim 1,20). »Bog je začetnik in stvarnik vse lepote« (Mdr 13,3).

Ko vrednotimo človekovo lepoto, ni mogoče prezreti neenotnosti v presojanju. Pojem lepote je v veliki meri sekulariziran in prepuščen poljubnosti. Zdi se, da so tudi umetniki zbegani in ne obvladajo zmešnjave, ker so se odvadili gledati na ustvarjena bitja s Stvarnikovim pogledom. Lepoto več ali manj postavljajo na erotična področja. Duša kot oblikovalka človekove zunanje podobe (J. W. Goethe) je zašla v pozabo. Pa vendar: če Sveto pismo pravi, da je mogoče iz veličine in lepote ustvarjenih bitij sklepati na njihovega Stvarnika (Mdr 13,5), je v tej trditvi vključen tudi človek.

Kako čudovita mora biti lepota Boga samega! Premisleka je vreden prizor, kjer Mojzes prosi Boga: »Daj mi videti tvoje veličastvo!« In Bog mu odgovori: »Dal bom, da bo šla vsa moja lepota mimo tebe« (2 Mz 33,18).

V Kristusu Jezusu je dokončno razodeta lepota Boga. On je »odsvit njegovega veličastva« (Heb 1,3), »podoba njegovega bitja« in »Očetova ikona«. V njem se javlja »Božja dobrota in ljudomilost« med nami (Tit 3,4). S tem je povezana tudi njegova lepota, ki ima svoj vir čisto v notranjosti. Lepota prihaja iz srca in navzven razodeva

P. Ildefons M. Fux OSB, AVE COR. Pozdravljeno Srce! Trideset premišljevanj, da spoznali in vzljubili Presveto Jezusovo Srce. Knjižica je pred izidom. – Prevedel Anton Štrukelj.

notranjo, skrito resničnost. *Anima forma corporis*, duša je oblikujoče počelo telesa. Bilo bi dobro, da bi to osnovo filozofsko načelo spet uveljavili: duša namreč daje telesu lik in lepoto. Kristusova podoba pričuje o *summum pulchrum*, o največji lepoti njegovega Srca. Cerkevne pesmi pogosto opevajo Jezusovo lepoto. Najlepše Jezusovo Srce! *Vsa lepota nebes in zemlje je zajeta edino v tebi!*

Sv. Tomaž nam pomaga bolje razumeti lepoto Jezusovega Srca v različnih razsežnostih. Po njem tri prvine določajo lepoto vsakega bitja: *integritas, consonantia, claritas* (S.Th. 2/2, q.145 a. 2). Integriteta, neokrnjenost pomeni celovitost presvetega Srca, na katero nikoli ni padla niti senca nasprotovanja Bogu. Živi v nepretrgani harmoniji z Očetom. S konsonanco, sozvočjem Tomaž razume izravnano proporcijo. Srce našega Zveličarja je polno poguma, potrpežljivosti, moči, krotkosti, usmiljenja, veličastnosti. Vse brez enostranskih poudarkov ali prevlade. Temu se pridružuje žareča svetloba, sijaj poln privlačnosti, o čemer nam priča dogodek spreminjenja na gori Tabor (Mt 17,1-8 par). Lepota presvetega Srca nato pomirja naše duše, in spoznamo: tu je naša tolažba in naša domovina. »Kaj je čudovitejše kot lepota Boga?«, sprašuje sv. Bazilij in vzklika: »Povsem neizrekljiv je sijaj božanske lepote!« Naša lepota pa je deležnost pri božji, je njen odmev in odsev.

V naročju Device Marije

V družbeni razpravi je boj »rojenih za nerojene« podoben umiku iz bitke. Večina je, tako se zdi, že zdavnaj zaključila vprašanje splava, da to sploh ni več vprašanje in se posveča drugim temam. Pri tem pa tudi pogosto prezremo, da se je nekaj podobnega zgodilo tudi v teologiji. Danes nič več ne govorijo o Jezusovem življenju pred rojstvom, torej *v naročju Device Marije*. V prejšnjih časih ni bilo tako. Zdi se, kakor da je to vprašanje teološkega skepticizma, ki zanika, da bomo kdaj prišli onkraj golih spekulacij. Morali pa bomo pomisliti tudi na pomanjkanje vere, kar ovira, da bi se temeljiteje soočili z Jezusovim božanstvom in skrivnostjo učlovečenja. Nujna so postala druga, ne vedno globlja vprašanja. Nezanimanju sedanje

teologije pa zanimivo nasprotuje zanimanje današnje psihologije, ki se pač zelo ukvarja s predporodnim obdobjem človekovega razvoja in opozarja na njegov odločilen pomen.

Cerkev v svojih hvalnicah tudi danes opeva Jezusovo skrito življenje v Marijinem materinskem naročju:

Boga, ki zemlja ga časti, nebo in morje ga slavi, Vladarja stvarstva trojnega Marija nosi skritega.	Rodovi vsi so čakali, da se Odrešenik rodi: po moči Svetega Duha se učloveči Kralj sveta.
--	--

Naročje je brezmadežno objelo njega, ki pojo mu sonce, mesec, zvezd sijaj in služijo mu vekomaj.	Naj, Jezus, tebi slava bo, ki iz Device rojen si, Očetu, Duhu Svetemu od vekomaj do vekomaj.
---	---

Meditacija kroži okoli dejstva, da v Marijinem naročju raste živi Bog, Stvarnik in vesoljni Sodnik.

Druga božja Oseba, Božji Sin, ki si privzema človeško naravo iz Marije in v njej. Nastajanje in razvoj pa obstajata samo v Kristusovi človeški naravi: »*Ostal je, kar je bil; privzel si je, kar ni bil*« (MB, odpev v hvalnicah 1. januarja; prim. sv. Leon Veliki; KKC 469).

Iz božje narave Otroka sledi, da za njegov razvoj pred rojstvom ni nobene naravne nujnosti; smo pred skrivnostjo Božje svobode. *Ker je sam to hotel*: beseda iz Iz 53,7 se ne nanaša samo konec njegovega življenja, ampak velja tudi za njegov začetek. V svobodi se je zaupal Devici, prvi tabernakelj sveta se imenuje Marija, in njegov zgled vsebuje za nas zahtevno sporočilo: *Ti pa hodi za menoj!* (prim. Jn 21,22). Spoštovanje skritega življenja nas uvaja v Marijino skrivnost.

Svet in naravno mišljenje tukaj seveda ugovarjata. Mnogi iščejo svoje zveličanje in rešitev Cerkve v javnosti, pod vtisom stopnje gledanosti in količinske medijske veljave. Ali je bilo devet mesecev, ki jih je Jezus preživel v Marijinem naročju, izgubljeni čas? Nikakor! Ko bi Gospod na drugačen način mogel bolj povečati svoje Očeta in več storiti za ozdravitev sveta, bi brez dvoma izbral drugačna pota (Grignon Montfortski).

Gospod se na tem kraju svoje skritosti pusti v svoji človeški naravi oblikovati svoji materi. Marija ne oblikuje le fizične razsežnosti telesnega sadu, ampak s tem povezano tudi Jezusov značaj, človeške lastnosti njegovega Srca. Jezus nam je hotel biti enak v vsem, ne da bi si lastil kakšno izjemo. Marija zato hkrati kot sodelavka Svetega Duha oblikuje Kristusovo Srce. *Kost iz moje kosti in meso iz mojega mesa* (1 Mz 2,23). Marija bi mogla dodati: *Srce iz mojega Srca*. Litanije že v enem prvih vzklikov izpovedujejo: *Srce Jezusovo, v Materi Devici od Svetega Duha upodobljeno*. S tem ni mišljena samo »navedba kraja«. Marijino naročje je označeno kot oblikujoče počelo.

Vsestranska Jezusova odvisnost od njegove matere potemtakem od nas brez dvoma zahteva, da se izročimo Mariji; da se v Marijo potopimo in se ji pustimo oblikovati.

Z otroškim srcem

Sv. Terezija Deteta Jezusa je svoji 36. Pesmi dala naslov: *Jesus edini*. Potem ko je na začetku izrekla svoje prepričanje, da razen Jezusa edinega nihče ne more zadovoljiti njene duše, spregovori o srcu mater. Materinsko srce svoje edinstvene, posebne kakovosti nima samo iz sebe; v celoti dolguje svoje hvaležnost Jezusu Kristusu: »V njem je bilo vse ustvarjeno« (Kol 1,16). Terezijino besedilo je presenetljivo bogato: *O, ti si znal ustvariti srca mater, v tebi najdem najnežnejšega Očeta! ... Zame je tvoje Srce več kakor materino* (P 36,2). Gospod je Stvarnik materinske srčne dobrote, ki spet kaže nazaj na svoj izvor: *Omne creatum in creatore causa exemplaris*: Vsa ustvarjena kakovost dosega najvišjo izpolnitev v Stvarniku samem – tako materinstvo kakor očetovstvo. Oboje, združeno v Jezusovem Srcu in povezano v edinosti Izvora, ima svoje ustrezanje v otroškem mišljenju in čutenju svetnikov.

Terezija ima srce neveste: *Poznam tvoje skrivnosti, ker sem tvoja nevesta ... Na tvojem srcu zaspim. Pripada mi!* (P 24,20). Njeno srce je srce matere: *Ko se zedinim s teboj, sem mati duš* (P 24,22). Njeno srce pa je prav tako srce otroka: *Hočem te ljubiti kakor majhen otrok*

... *Kot otrok poln obzirnosti te hočem, Gospod, obsipati s ljubkovanji* (P 36,3). Tudi kakovost pravega otroštva ima Gospoda za izvor.

Jezus, ki je ustvaril srca otrok, je sam ostal Otrok. Morda bo kakšen poznejši rod očital našemu, da smo pozabili resno vzeti in preudariti Jezusove besede o otroštvu. V resnici se ne zanimamo zanje. In vendar: »Nebo in zemlja bosta prešla, moje besede pa ne bodo prešle« (Mt 24,35). Zato obvelja: »Če se ne spreobrnete in ne postanete kakor otroci, ne morete priti v nebeško kraljestvo« (Mt 18,3). Jezus, ki je postavil otroka v sredo učencev in jim ga dal za zgled, ni imel pred očmi njegovih razvad, ampak nedolžnost zaupanja. Objemal je otroke (prim. Mr 9,36), ki so se počutili varne kakor na srcu očeta in matere. Tu se ni bati ničesar hudega, tu je vse verodostojno; besedi staršev odgovarja samoumevnost zaupanja. Otrok ne preverja te besede; vzame jo resno in ji verjame.

Takšen naj bi bil odnos Božjih otrok do njihovega nebeškega Očeta. Odraslost prinaša tudi izgube, ki jih moramo nadomestiti in sicer s spreobrnjenjem. Na očetovsko besedo Boga naj bi odgovorili in jo sprejeli brezpogojno v njeni dobroti. Kako naj bi nameni in načrti Previdnosti imeli karkoli pomanjkljivega? Oče ne pusti, da njegov otrok pade na tla.

A to, kar Jezus zapoveduje drugim, najprej sam uresničuje. On, ki je ustvaril srca otrok, je v svoji človeški duši sam ostal otrok. Dozorevanje do polne močatosti (prim. Ef 4,13) zanj ni bilo povezano z izgubo njegovega otroštva, ki se je ohranilo po svojem bistvu. Jezus je napredoval v starosti (prim. Lk 2,52) in vendar ni izgubi moči zaupanja. Vse nas jemlje resno. Zaupa se nam, in če bi danes šestinšestdesetih prišli k njemu in mu zagotovili: hočem se poboljšati! – ne bi zavrnil te besede kot neverodostojne (prim. Mt 18,22; Lk 17,4).

Jezusovo Srce je torej otroško srce. Vse, kar je bilo v Jezusovem zgodovinskem otroštvu pred Bogom dragoceno in vredno, še naprej bistveno traja v njegovi duši. Kardinal Bérulle je dosledno izpeljal ta nauk o »Jezusovih stanjih« in Terezija iz Lisieuxja je mogla brez nadaljnega zapisati: *Ti si ustvaril srca otrok, in tvoje Srce sámo je otroško Srce*. Zdaj morda tudi razumemo celotno težo prestopka, če pohujšamo kakega otroka (Mt 18,6). Ali nismo dolžni z vsemi močmi poskušati opravičiti zaupanje Otroka Jezusa?

Vsebinsko kazalo za Communio 2016

2016-1: Usmiljeni kakor Oče

Sv. Janez Pavel II., Okrožnica O Božjem usmiljenju, 1–46.

Thomas Söding, Vprašanje usmiljenja, 47–61.

Anton Štrukelj, Božje usmiljenje – vir upanja, 62–75.

Serge-Thomas Bonino OP, Božja pravičnost in usmiljenje po svetem Tomažu Akvinskem, 76–86.

Ivica Raguž, Kaj je boljše: usmiljenje ali ljubezen?, 87–90.

Janez Ferkolj, Zavest usmiljenja v življenju Cerkve, 91–104.

2016-2: 25 let Communio

Anton Štrukelj, 25 let revije Communio. Uvodnik, 105–108.

Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., Gospodova molitev. Prve tri prošnje, 109–114.

Jean-Robert Armogathe, Očenaš. Duhovna branja prvih treh prošenj, 115–121.

Papež Benedikt XVI., Krščanska vera ni ideja, ampak življenje, 122–130.

Kardinal Gerhard Ludwig Müller, Kaj smemo pričakovati od družine?, 131–147.

Kardinal Pietro Parolin, Duhovnik, posvečen v Kristusovi osebi, 148–164.

Leo Maasburg, Mati Terezija – ikona usmiljenja, 165–169.

Jan-Heiner Tüch, V velikonočni svetlobi, 170–172.

Poslovilni govori za Janeza Zupeta. Več avtorjev, 173–188.

Janez Zupet. Bibliografija 1978–2016, 189–208.

2016-3: Fatima

Joseph Ratzinger/ Benedikt XVI., Teološki komentar k fatimski skrivnosti, 209–220.

Papež Benedikt XVI., Preroško poslanstvo Fatime za rešitev sveta, 221–225.

Anton Nadrah OCist, Kristus bo zmagal po Mariji, 226–263.

Mojca in Severin Maffi, Stoletje v znamenju Marijinih sporočil, 264–272.

Janez Ferkolj, Nebesno sporočilo, 273–283.

Nadškof Juliusz Janusz, Marija in evharistija, 284–291.

Škof Egon Kapellari, Nimamo rešitev ..., 292–294.

Anton Štrukelj, Hvaljeno bodi presveto Jezusovo Srce!, 295–299.

Anton Štrukelj, Posvetitev Mariji, 300–304.

2016-4: Moč tihote

Kardinal Robert Sarah, Moč tihote, 305–318

Nadškof Georg Gänswein, Zadnji amen, 319–329

Nadškof Juliusz Janusz, Kristusovi pričevalci, 330–333

Hans Urs von Balthasar, Končni čas znotraj večnega časa, 334–347

Hans Maier, Ali se bo krščansko štetje obdržalo?, 348–356

Ivica Raguž, Teološko razmišljanje o mestu, 357–363

Kongregacija za verski nauk, Iuvenescit Ecclesia – Cerkev se pomlaja, 364–394

P. Ildefons Fux OSB, Lepota Jezusovega Srca, 395–399

Vsebinsko kazalo za leto 2016, 400

MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIJA COMMUNIO

Nemška: INTERNATIONALE KATOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO
Schenkenstrasse 8-10, A-1010 Wien, Dr. Jan-Heiner Tüch, 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@rodfluc.nl

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

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

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

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

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

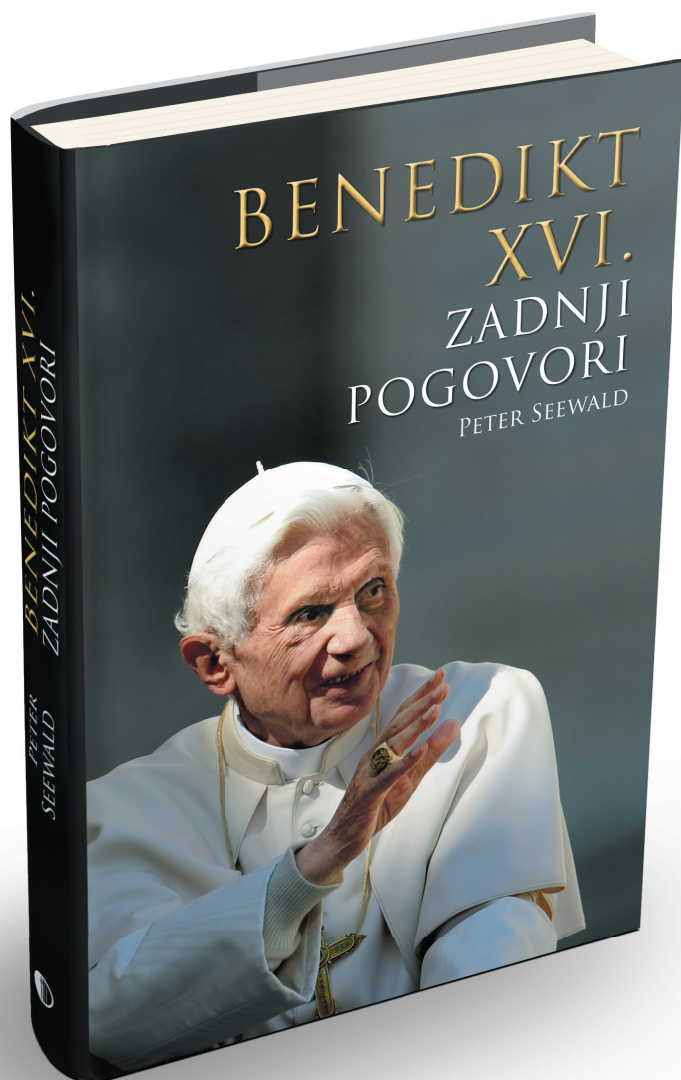
Ukrajinska: МІЖНАРДНИЙ БОГОСЛОВСЬКИЙ ЧАСОПИС СОПРИЧАСТЯ
МОНАСТІР МОНАХІВ СТУДІЙСЬКОГО УСТАВУ, Užgorod/Lviv

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

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

Mednarodna katoliška revija Communio. Naslov uredništva in uprave: Družina d.o.o., Krekov trg 1, 1001 Ljubljana, p.p. 95, tel. 01/360-28-28, faks 01/360-28-29. E.mail: *anton.strukelj@guest.arnes.si* – Revija izhaja štirikrat letno. Cena posameznega zvezka: 8,50 €. Letna naročnina: 34,00 €, za tujino 41,60 €, letalska 43,20 €. DDV je vključen v ceno. Domači naročniki nakazujejo naročnino na transakcijski račun Družina d.o.o. NLB 02014-0015204714, Krekov trg 1, 1000 Ljubljana; naročniki iz tujine nakazujejo denar na devizni račun pri NLB d.d., Trg republike 2, 1520 Ljubljana, IBAN: SI56020140015204714, Družina d.o.o., Krekov trg 1, Ljubljana, SLO SWIFT oz. BIC: LJBAS12X.
ISSN 1408-9580

Priporočamo!



Naročila:

telefon **01/360-28-28**,

e-pošta: **narocila@druzina.si**,

spletna knjigarna:

www.druzina.si ali nas
obiščete v naši knjigarni

• Krekov trg 1, Ljubljana

• Štula 23, Ljubljana-Sentvid

8,50 €



3 830031 150361