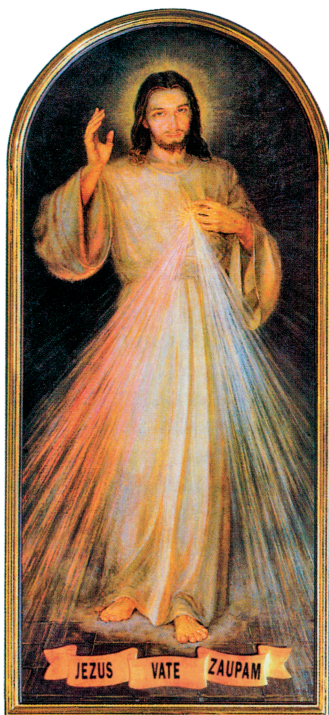


MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIJA

COMMUNIO



Usmiljeni kakor Oče

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, JANEZ ZUPET

Glavni in odgovorni urednik: ANTON ŠTRUKELJ

© Slovenska škofovska konferenca

Jezikovni pregled: JANEZ ZUPET

Izhaja pri založbi: DRUŽINA d.o.o.

Za založbo Tone Rode

Tisk: Tiskano v Sloveniji

Naklada: 1000 izvodov

Ljubljana 2016

Sv. JANEZ PAVEL II.	1	OKROŽNICA O BOŽJEM USMILJENJU DIVES IN MISERICORDIA
THOMAS SÖDING	47	VPRAŠANJE USMILJENJA
ANTON ŠTRUKELJ	62	BOŽJE USMILJENJE – VIR UPANJA
SERGE-THOMAS BONINO OP	76	BOŽJA PRAVIČNOST IN USMILJENJE PO SVETEM TOMAŽU AKVINSKEM
IVICA RAGUŽ	87	KAJ JE BOLJŠE: USMILJENJE ALI LJUBEZEN?
JANEZ FERKOLJ	91	ZAVEST USMILJENJA V ŽIVLJENJU CERKVE

SV. JANEZ PAVEL II.

Okrožnica O Božjem usmiljenju Dives in misericordia

I. KDOR VIDI MENE, VIDI OČETA

1. Razodetje usmiljenja

»Bog, ki je bogat v usmiljenju«,¹ je tisti, ki nam ga je Jezus Kristus razodel kot Očeta: On, njegov Sin, nam ga je v sebi razkril in priobčil.²

Znamenit je v tem pogledu prizor, ko se Filip, eden dvanajsteh apostolov, obrne h Kristusu in mu reče: »Gospod, pokaži nam Očeta in zadosti nam bo«; pa mu Jezus odgovori: »Toliko časa sem med vami in me nisi spoznal ...? Kdor vidi mene, vidi Očeta«.³ Te besede so bile izgovorjene med poslovnim govorom, ob koncu velikonočnega obeda, sledili pa so jim dogodki svetih dni, ki so za vselej potrdili, da »nas je Bog, ki je bogat v usmiljenju, zaradi svoje velike ljubezni, s katero nas je vzljubil, čeprav smo bili mrtvi zaradi prestopkov, oživil s Kristusom«.⁴

V skladu z naukom 2. vatikanskega cerkvenega zbora in ob upoštevanju posebnih zahtev časa, v katerem živimo, sem okrožnico Odrešenik človeka (Redemptor hominis) posvetil resnici o človeku, resnici, ki se nam v svoji polnosti in globini razodeva v

Janez Pavel II., okr. O Božjem usmiljenju (Dives in misericordia) je bila objavljena v Ljubljani leta 1981 (CD 10) in leta 1999 v knjigi: Janez Pavel II., V znamenju svete Trojice, Družina, Ljubljana 2000, 95-163.

Kristusu. Nič manj pomembna zahteva tega resnobnega in težkega časa me sili, da se še enkrat potopim v Kristusovo skrivnost, da bi v njej odkril obraz Očeta, ki je »Oče usmiljenja in Bog vse tolažbe«. ⁵ V konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu (*Gaudium et spes*) beremo: »Kristus, novi Adam ... v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost«; in to dela »ravno z razodetjem skrivnosti Očeta in njegove ljubezni«. ⁶ Te besede zelo jasno pričajo o tem, da človeka ne moremo prikazati v polnem dostojanstvu njegove narave brez povezanosti in to ne le pojmovne, marveč v polnem smislu bivanjske povezanosti z Bogom. Človek in njegova najvišja poklicanost se razkrivata v Kristusu z razodetjem skrivnosti Očeta in njegove ljubezni.

Zato je prav, da se zdaj obrnemo k tej skrivnosti: k temu nas vabijo mnogotere izkušnje Cerkve in današnjega človeka, to terjajo tudi hrepenenje toliko človeških src, njihove bolečine in upanja, bojazni in pričakovanja. Če je res, da je človek v nekem smislu pot Cerkve – kakor sem rekel v okrožnici *Odrešenik človeka* –, potem nam evangelij in celotno izročilo obenem stalno prigovarjata, da moramo z vsakim človekom hoditi po tej poti tako, kakor jo je začrtal Kristus, ko je v sebi razodel Očeta in njegovo ljubezen. ⁷ V Jezusu Kristusu je vsaka pot k človeku, kakor je bila enkrat za vselej v spremenljivosti časov naložena Cerkvi, hkrati pot k Očetu in njegovi ljubezni. Drugi vatikanski cerkveni zbor je to resnico na novo potrdil za naš čas.

Bolj in bolj ko se poslanstvo Cerkve obrača k človeku, bolj ko je – kot pravimo – antropocentrično, toliko bolj se mora tudi teocentrično izražati in uresničevati, v Jezusu Kristusu se mora usmerjati k Očetu. Medtem ko so različni miselni tokovi v preteklosti in sedanjosti hoteli in še hočejo teocentričnost in antropocentričnost ločevati ali ju celo postavljati v nasprotje, pa skuša Cerkev, ki hodi v tem za Kristusom, nasprotno zagotoviti njuno organsko in globoko povezanost v zgodovini človeka. To je tudi eno temeljnih načel, in morda celo najpomembnejše, v nauku zadnjega cerkvenega zbora. Če torej v sedanjem obdobju zgodovine Cerkve vidimo svojo glavno nalogo v tem, da uresničujemo nauk

tega velikega cerkvenega zbora, tedaj se moramo tej temeljni misli posvetiti z vero, odprtostjo duha in z vsem srcem. Že v svoji pravkar omenjeni okrožnici sem skušal naglasiti, da morata poglobitev in mnogovrstna obogatitev zavesti glede Cerkve – kar je sad koncila – našega duha in naše srce bolj odpreti za Kristusa. Danes pa bi rad povedal, da se ta odprtost za Kristusa, ki kot Odrešenik sveta človeku v polnosti razodeva človeka, lahko uresniči samo v vedno globlji povezanosti z Očetom in njegovo ljubeznijo.

2. Utelesenje usmiljenja

Bog, »ki prebiva v nedostopni svetlobi«,⁸ govori obenem človeku z govorico veseljstva:

»Zakaj to, kar je v njem nevidno, se od stvarjenja sveta po delih spoznano vidi, njegova večna moč in božanstvo.«⁹ To posredno in nepopolno spoznanje, delo razuma, ki v vidnem svetu išče Boga v njegovih stvareh, še ni »gledanje Očeta«. »Boga ni nikoli nihče videl,« piše sveti Janez, da bi tako bolj poudaril resnico:

»Edinorojeni Sin, ki je v Očetovem naročju, on je pripovedoval.«¹⁰ To »razodetje« odkriva troedinega Boga v brezdanji skrivnosti njegovega bistva, obdanega z »nedostopno svetlobo«. ¹¹ Vendar po tem Kristusovem »razodetju« Boga najprej spoznamo v njegovi ljubezni do človeka, v njegovi »človekoljubnosti«. ¹² Prav v tem postanejo »njegove nevidne popolnosti vidne«, neprimerno vidnejše kot v vseh drugih delih, »ki jih je storil«: vidne postanejo v Kristusu in po Kristusu, v njegovih dejanjih in besedah, in končno v njegovi smrti na križu in njegovem vstajenju.

Tako postaja Bog – v Kristusu in po Kristusu – še zlasti viden v svojem usmiljenju, se pravi: do veljave prihaja tista božja lastnost, ki jo je že Stara zaveza z različnimi izrazi in pojmi označila kot »usmiljenje«. Kristus daje celotnemu starozaveznemu izročilu o Božjem usmiljenju dokončen pomen. Ne govori le o njem in ga ne razlaga le s podobami in prilikami, ampak ga predvsem uteleša in pooseblja. On sam je v nekem smislu utelesenje usmiljenja. Za

tistega, ki ga vidi in odkrije v njem, postane Bog »viden« kot Oče, »ki je bogat v usmiljenju«.¹³

Zdi se, da današnja miselnost – morda bolj kot nekdanja – nasprotuje Bogu usmiljenja in skuša že sam pojem usmiljenja izločiti iz življenja ter ga iztrgati iz človekovega srca. Beseda in pojem »usmiljenje« kažeta, da nista pogodu človeku, ki je spričo znanstvenega in tehničnega napredka, kot ga zgodovina doslej ni poznala, postal gospodar zemlje, ki si jo je podvrgel in ji gospoduje.¹⁴ Ta oblast nad zemljo, ki jo včasih enostransko in površno pojmujejo, se zdi, da ne trpi usmiljenja. Glede tega se lahko opremo na podobo »človekovega položaja v današnjem svetu«, kakor je zarisana na začetku konstitucije Cerkev v sedanjem svetu. Tam med drugim beremo: »Tako se današnji svet izkazuje hkrati kot močan in slaboten, kot sposoben napraviti to, kar je najboljše in kar je najslabše, in odprta mu je pot ali v svobodo ali v suženjstvo, ali k napredku ali v zaostalost, ali v bratstvo ali v sovraštvo. Človeku poleg tega prihaja v zavest njegova dolžnost, da pravilno usmerja sile, ki jih je sam prebudil in ga lahko strejo ali pa mu služijo.«¹⁵

Položaj v današnjem svetu ne kaže samo spremembe, ki budijo upanje na boljšo prihodnost človeka na zemlji, ampak razkriva tudi mnogovrstne grožnje, veliko hujše od tistih, ki smo jih doslej poznali. Cerkev mora ob različnih priložnostih (npr. s posegi v OZN, na UNESCO, FAO in drugod) na te grožnje opozarjati, hkrati pa nanje gledati v luči resnice, ki jo je prejela od Boga. Resnica o Bogu, »Očetu usmiljenja«,¹⁶ kakor se je razodela v Kristusu, nam omogoča, da »vidimo«, kako neizmerno blizu je Bog človeku, zlasti tedaj, ko trpi, ko je ogrožen v jedru svoje biti in svojega dostojanstva. Prav zato se v današnjem položaju Cerkve in sveta mnogi ljudje in mnoga občestva, ki jih vodi živ verski čut, tako rekoč sami od sebe obračajo k božjemu usmiljenju. K temu jih gotovo nagiblje Kristus, čigar Duh deluje na dnu človeških src. Skrivnost Boga kot »Očeta usmiljenja«, ki nam jo je razodel, postaja spričo današnjih groženj človeku svojevrsten klic Cerkvi.

V pričujoči okrožnici bi rad na ta klic odgovoril. Zajemati hočem iz večne in obenem brezprimerno preproste in globoke

govorice razodetja in vere ter z njeno pomočjo pred Bogom in ljudmi še enkrat izraziti veliko zaskrbljenost našega časa.

Razodetje in vera nas dejansko ne uči tako abstraktno razmišljati o skrivnosti Boga kot »Očeta usmiljenja«, temveč nas bolj spodbujata zatekati se k temu usmiljenju v Kristusu imenu in se povezovati z njim. Ali nas ni Kristus učil, da naš Oče, »ki vidi na skrivnem«, ¹⁷ tako rekoč stalno čaka, da se v vseh svojih potrebah zatekamo k njemu in se tako vedno poglobljamo v njegovo skrivnost, skrivnost Očeta in njegove ljubezni? ¹⁸

Zato želim, da ta razglabljanja vsem še bolj približajo to skrivnost in hkrati postanejo goreč klic Cerkve k usmiljenju, ki sta ga človek in današnji svet tako potrebna. Potrebujeta ga, čeprav se marsikdaj tega ne zavedata.

II. MESIJANSKO OZNANILO

3. Ko je Kristus začel delovati in učiti

Pred svojimi rojaki v Nazaretu Kristus obrača nase besede preroka Izaija: »Gospodov Duh je nad menoj, zato me je mazilil. Poslal me je, da oznanim blagovest ubogim; da naznanim jetnikom oproščenje in slepim pogled, da izpustim zatirane v prostost in oznanim leto božjega usmiljenja«. ¹⁹ Po sv. Luku so ti stavki Jezusova prva mesijanska izjava, kateri bodo sledila dejanja in besede, ki jih poznamo iz evangelija. Po teh dejanjih in besedah Kristus ponavzoča Očeta med ljudmi. Silno pomenljivo je, da so ti ljudje predvsem reveži, ki nimajo sredstev za preživetje, tisti, ki so oropani svobode, slepi, ki ne vidijo lepote stvarstva, tisti, ki živijo v stiski srca ali trpijo zaradi socialne krivičnosti, in končno grešniki. Zlasti za te ljudi postaja Mesija še posebej očitno znamenje, da je Bog ljubezen; postaja znamenje Očeta. V tem vidnem znamenju morejo ljudje kakor nekdanji tudi danes videti Očeta.

Značilno je, da se je Jezus tedaj, ko sta prišla k njemu odposlanca, ki ju je poslal Janez Krstnik, da ga vprašata: »Ali si ti, kateri mora priti, ali naj čakamo drugega?«²⁰ oprl na pričevanje, s katerim je začel učiti v Nazaretu, in jima odgovoril: »Pojdita in Janezu sporočita, kar sta videla in slišala: slepi spregledujejo, hromi hodijo, gobavi se očiščujejo, gluhi dobivajo sluh, mrtvi se obujajo in ubogim se oznanja blagovest«, in da je ob koncu dodal: »in blagor mu, kdor se nad menoj ne spotakne«.²¹

Jezus je zlasti s svojim življenjem in svojimi dejanji razodeval, kako je v svetu, v katerem živimo, navzoča ljubezen, dejavna ljubezen, ljubezen, ki se obrača k človeku in objema vse, kar sestavlja njegovo človeškost. Ta ljubezen se javlja zlasti v stiku s trpljenjem, krivicami, revščino, v stiku s celotno zgodovinsko »človekovo danostjo«, ki različno razkriva človekovo omejenost in krhkost, tako v fizičnem kot v moralnem pogledu. Prav glede na to, kako in kje se ta ljubezen razodeva, se v svetopisemski govorici imenuje tudi »usmiljenje«.

Tako Kristus razodeva Boga, ki je Oče, ki je »ljubezen«, kot je dejal sv. Janez v svojem Prvem pismu;²² razodeva Boga, »ki je bogat v usmiljenju«, kot beremo pri sv. Pavlu.²³ Ta resnica ni toliko predmet učenja, temveč predvsem stvarnost, ki nam jo Kristus ponavzoča. Razodevati Očeta kot ljubezen in usmiljenje je v Kristusovi zavesti temeljno uresničevanje njegovega mesijanskega poslanstva. Besede, ki jih je izrekel najprej v nazareški shodnici in potem pred svojimi učenci in odposlancema Janeza Krstnika, nas v tem potrjujejo.

Ko Jezus tako razodeva navzočnost Boga, ki je Oče, ljubezen in usmiljenje, postavlja usmiljenje za eno glavnih tem svojega oznanila. Kot navadno, tudi tu uči zlasti »v prilikah«, saj te bolje izražajo samo bistvo stvari. Dovolj je, če spomnimo na priliko o izgubljenem sinu²⁴ ali na priliko o usmiljenem Samarijanu,²⁵ pa tudi – kot nasprotje – na priliko o neusmiljenem služabniku.²⁶ Številni odlomki iz Kristusovega nauka kažejo ljubezen – usmiljenje pod vedno novimi vidiki. Dovolj je, da imamo pred očmi dobrega pastirja, ki gre iskat izgubljeno ovco,²⁷ ali pa ženo, ki pomete hišo, ko išče izgubljeno drahmo.²⁸ Te teme Kristusovega nauka obravnava zlasti evangelist Luka, čigar evangelij se po pravici imenuje »evangelij usmiljenja«.

V zvezi s tem Jezusovim oznanilom se javlja pomembno vprašanje: kaj pomenijo izrazi in vsebina pojmov, zlasti pojma usmiljenje (v zvezi s pojmom »ljubezni«). Če ju razumemo, dobimo ključ, da razumevamo stvarnost usmiljenja. In prav za to nam predvsem gre. A preden bomo naslednji del naših razglabljanj posvetili tej zadevi, se pravi, preden bomo skušali dognati pomen besed in vsebino pojma »usmiljenje«, moramo ugotoviti, da je Kristus z razodevanjem božje ljubezni-usmiljenja obenem zahteval od ljudi, naj se tudi ti v svojem življenju prepuste ljubezni in usmiljenju, da jih vodita. Ta zahteva spada k bistvu mesijanskega oznanila in je jedro evangelijskega etosa. Učenik jo izraža tako z zapovedjo, ki jo je sam označil kot »največjo«, ²⁹ kakor z blagrovanjem, ko v govoru na gori vzklika: »Blagor usmiljenim, ker bodo usmiljenje dosegli«. ³⁰

Potemtakem ima mesijansko oznanilo o usmiljenju posebno božjo in človeško razsežnost. Ko Kristus postane – s tem se izpolnijo mesijanske prerokbe – utelešena ljubezen, ki se s posebno močjo razodeva v odnosu do trpečih, nesrečnih in grešnikov, ponavzočuje s tem in polneje razodeva Očeta, ki je Bog, »bogat v usmiljenju«. Obenem pa postane Kristus za ljudi vzor usmiljene ljubezni do drugih in s tem jasno kliče, še bolj s svojimi dejanji kakor z besedami, k usmiljenju, ki je ena bistvenih sestavin evangelijske morale. Tu ne gre le za zadostitev zapovedi ali nramni zahtevi, ampak za izpolnitev temeljnega pogoja, da se more Bog razodeti v svojem usmiljenju do človeka: »Usmiljeni ... bodo dosegli usmiljenje.«

III. STARA ZAVEZA

4. *Usmiljenje v Stari zavezi*

Pojem »usmiljenje« ima v Stari zavezi dolgo in bogato zgodovino. Vanjo moramo poseči, da bo lahko v večji polnosti zableščalo usmiljenje, ki ga je razodel Kristus. Ko ga je razodeval s svojimi dejanji in s svojim naukom, se je obračal na ljudi, ki so ne samo

poznali besedo usmiljenje, ampak so tudi kot starozavezno božje ljudstvo v svoji večstoletni zgodovini še posebno izkušali božje usmiljenje. To izkustvo je bilo tako socialno in občestveno kakor individualno in notranje.

Izrael je bil res ljudstvo zaveze z Bogom, zaveze, ki jo je mnogo-krat prelomil. Kadar se je zavedel svoje nezvestobe – v vsej izraelski zgodovini ni manjkalo ljudi in prerokov, ki so to zavest prebujali –, se je zatekel k usmiljenju. Starozavezne knjige nam prinašajo številna pričevanja o tem. Kot najbolj pomembna dejstva in besedila lahko navedemo: začetek zgodovine sodnikov,³¹ Salomonova molitev ob posvečenju templja,³² sklepna hvalnica preroka Miheja,³³ tolažljiva zagotovila, ki jih daje Izaija,³⁴ ponižna prošnja izgnanih Hebrejcev,³⁵ obnovitev zveze po vrnitvi iz izgnanstva.³⁶

Ko preroki oznanjajo usmiljenje, o katerem pogosto govorijo zaradi grehov ljudstva, je pomenljivo, da ga povezujejo s podobo goreče ljubezni, ki mu jo Bog poklanja. Gospod ljubi Izraela z ljubeznijo posebne izvolitve, podobno ljubezni ženina;³⁷ zato mu odpušča njegove prestopke, celo njegove nezvestobe in izdaje. Če vidi kesanje, resnično spreobrnjenje, svojemu ljudstvu znova nakloni svojo milost.³⁸ V oznanilu prerokov pomeni usmiljenje posebno moč ljubezni, ki je močnejša od greha in nezvestobe izvoljenega ljudstva.

V tej široki »družbeni« povezavi se usmiljenje kaže v odvisnosti z notranjim izkustvom vseh tistih, ki jih teži greh, tare trpljenje ali nesreča. Tako telesno kakor moralno zlo ali greh nagibata sinove in hčere Izraela k temu, da se obračajo h Gospodu in ga prosijo usmiljenja. V tem duhu se David popolnoma zaveda teže svojega greha in se obrača k njemu.³⁹ Prav tako Job v svoji grozni nesreči, ko se neha upirati.⁴⁰ Tudi Estera se tako obrača k njemu, ko ima pred očmi smrtno nevarnost, ki grozi njenemu ljudstvu.⁴¹ V starozaveznih knjigah najdemo še polno drugih zgledov.⁴²

Na začetku tega mnogoterega občestvenega in osebnega pre-pričanja, ki zanj skozi stoletja priča vsa Stara zaveza, stoji temeljno izkustvo izvoljenega ljudstva ob izhodu iz Egipta: Gospod vidi bedo svojega zaslužjenega ljudstva, sliši njegove klice, ve za njegove bo-

jazni in se odloči, da jih reši.⁴³ V tej rešitvi, ki jo uresniči Gospod, vidi prerok njegovo ljubezen in sočutje.⁴⁴ Tu korenini zaupanje celotnega ljudstva in vsakega njegovega člana v božje usmiljenje, ki si ga moreš izprositi v vsakršni stiski.

Tu se pokaže, da je človekova beda tudi njegova grešnost. Starozavezno ljudstvo je to bedo spoznalo že ob izhodu iz Egipta, ko je napravilo zlato tele. Ob tem dejanju, ki je zavezo prelomilo, je Gospod slavil zmago, s tem da se je Mojzesu slovesno razodel kot »usmiljen in milostljiv Bog, prizanesljiv in velik v milosti in zvestobi«.⁴⁵ V tem osrednjem razodetju bosta izvoljeno ljudstvo in vsak njegov član po vsakem grehu našla moč in razlog, da se obrneta h Gospodu, ga spomnita, kaj je sam o sebi razodel,⁴⁶ in ga ponižno prosita odpuščanja.

Tako je Gospod v dejanjih in besedah razodel svoje usmiljenje že na začetkih izvoljenega ljudstva, to ljudstvo pa se je v vsej svoji zgodovini v nesrečah in v zavesti svoje krivde stalno zatekalo k Bogu usmiljenja. V Gospodovem usmiljenju do njegovih se razkrivajo vsi odtenki ljubezni: on je njihov Oče,⁴⁷ ker je Izrael njegov prvorojenec;⁴⁸ on je tudi ženin tiste, ki ji prerok naznanja novo ime: ruhamah, »ljubljena«, ker bo deležna usmiljenja.⁴⁹ Tudi kadar se Gospod razjezi zaradi nezvestobe svojega ljudstva in sklene, da ga bo zapustil, sta vendar njegova dobrohotnost in velikodušna ljubezen do njegovih močnejši od njegove jeze.⁵⁰ Zato razumemo, zakaj psalmisti takrat, kadar želijo zapeti najvišjo hvalnico Gospodu, zapoje slavospeve Bogu ljubezni, dobrotljivosti, usmiljenja in zvestobe.⁵¹

Vse to kaže, da usmiljenje ne sodi samo k pojmu Boga, ampak je sestavni del življenja celotnega izraelskega ljudstva, vsakega njegovega sina in njegove hčere: usmiljenje je vsebina njihovega notranjega odnosa do Gospoda, vsebina njihovega pogovora z njim. Ta vidik usmiljenja izražajo razne starozavezne knjige z velikim bogastvom izrazov. Najbrž bi bilo težko v teh knjigah najti čisto teoretičen odgovor na vprašanje, v čem je bistvo usmiljenja. Vendar že izrazoslovje, ki ga uporabljajo, o tem zelo veliko pove.⁵²

Ko Stara zaveza razglša Gospodovo usmiljenje, uporablja številne izraze z zelo sorodnim pomenom. Njihovi pomeni so

po vsebini sicer različni, vendar se, smemo reči, v jedru stekajo v eno samo vsebino in s tem izražajo njeno presežno bogastvo ter ga obenem pod različnimi vidiki približujejo človeku. Stara zaveza spodbuja nesrečne, zlasti tiste, ki jih težijo grehi – kakor tudi celoten Izrael, ki je sklenil zavezo z Bogom –, naj se sklicujejo na usmiljenje in se nanj zanašajo; usmiljenje jim kliče v zavest med padcem in malodušjem. In kakor hitro se je usmiljenje pokazalo in uresničilo v življenju naroda ali posameznika, ga hvali in slavi.

Tako se usmiljenje v nekem smislu postavlja nasproti božji pravičnosti in se v mnogih primerih kaže ne le močnejše, ampak tudi globlje od nje. Že Stara zaveza nas uči, da je pravičnost sicer pristna človeška krepost in v Bogu transcendentalna popolnost, vendar je ljubezen »večja« od nje: večja je v tem smislu, da je prva in temeljna. Ljubezen je tako rekoč pogoj pravičnosti in pravičnost je končno v službi ljubezni. Prvenstvo in vzvišenost ljubezni nad pravičnostjo (to je značilnost vsega razodetja) se kažeta ravno v usmiljenju. To je bilo psalmistom in prerokom tako jasno, da so tudi izraz pravičnost začeli uporabljati v pomenu rešitve, ki jo urešničuje Gospod in njegovo usmiljenje.⁵³ Usmiljenje je različno od pravičnosti; vendar ji ne nasprotuje, čeprav priznavamo – in Stara zaveza to ravno ve –, da je Bog navzoč v človeški zgodovini in je že kot stvarnik s posebno ljubeznijo povezan s svojim stvarstvom. Ljubezen že po naravi izključuje sovraštvo in škodoželjnost do tistega, ki mu je podarila samo sebe: »Nihil odisti eorum quae fecisti,« – »Ničesar ne sovražiš, kar si naredil.«⁵⁴ Te besede kažejo na globok temelj razmerja, ki je v Bogu med pravičnostjo in usmiljenjem, v njegovem odnosu do človeka in do sveta. Govorijo nam, da moramo oživljajoče korenine in najbolj notranje nagibe tega razmerja iskati v povratku »na začetek«, v samo skrivnost stvarjenja. Že v Stari zavezi napovedujejo polno razodetje Boga, ki »je ljubezen«.⁵⁵

S skrivnostjo stvarjenja je povezana skrivnost izvolitve, ki je na poseben način oblikovala zgodovino ljudstva, katerega duhovni oče je v moči svoje vere Abraham. A prek tega ljudstva, katerega pot vodi skozi zgodovino stare in nove zaveze, se ta skrivnost izvolitve tiče vsakega človeka, vse velike človeške družine. »Z večno ljubeznijo

te ljubim, zato ti ohranjam svojo naklonjenost«. ⁵⁶ »Naj se tudi gore umaknejo ..., moja ljubezen se ne umakne od tebe in moja zaveza miru se ne omaje«. ⁵⁷ V tej resnici, ki je bila nekoč oznanjena Izraelu, je že obsežen vnaprejšnji razgled čez vso človeško zgodovino: časna in obenem eshatološka perspektiva. ⁵⁸ Kristus razodeva Očeta v tej perspektivi in na že pripravljenih tleh, kot dokazujejo številne strani Stare zaveze. Ob koncu tega razodetja, na večer pred svojo smrtjo, izreka apostolu Filipu znamenite besede: »Toliko časa sem med vami in me nisi spoznal ...? Kdor vidi mene, vidi Očeta«. ⁵⁹

IV. PRILIKA O IZGUBLJENEM SINU

5. *Prispodoba*

Že na pragu nove zaveze nam Lukov evangelij osvetljuje presenetljivo skladnost med dvema omembama božjega usmiljenja, v katerih močno odmeva celotno starozavezno izročilo. Pomenska vsebina izrazov, ki jih uporabljajo starozavezne knjige, se tu v polnosti uveljavlja. Vidimo, kako Marija ob vstopu v Zaharijevo hišo iz vsega srca poveličuje Gospoda zaradi njegovega »usmiljenja«, ki ga skazuje »iz roda v rod« ljudem, ki se Boga bojijo. Takoj zatem slavi izvolitev Izraela in razglša usmiljenje, ki se ga od vekomaj »spominja« tisti, ki jo je izbral. ⁶⁰ Pozneje, ob rojstvu Janeza Krstnika njegov oče Zaharija v isti hiši hvali Izraelovega Boga in slavi usmiljenje, ki ga je »izkazal ... našim očetom in se spomnil svoje svete zaveze«. ⁶¹

V Kristusovem nauku se ta, iz Stare zaveze prevzeta podoba poenostavi in obenem poglobi. To se morda najočitneje kaže v priliki o izgubljenem sinu, ⁶² kjer je bistvo božjega usmiljenja – čeprav besede »usmiljenje« ni v njej – še posebno jasno izraženo. Ta jasnost ne izhaja toliko iz izrazov kakor v starozaveznih knjigah, temveč bolj iz uporabljene primere, ki omogoča, da bolje dojemamo skrivnost usmiljenja, to globoko dramo, ki se odigrava med očetovo ljubeznijo ter sinovo izgubljenostjo in grehom.

Ta sin dobi od očeta delež imetja, ki mu pripada, gre od doma in v daljni deželi »z razuzdanim življenjem« vse zapravi; v nekem smislu je to človek vseh časov, začeni s tistim, ki je prvi izgubil delež milosti in prvotne pravičnosti. Prispodoba je torej izredno široka. Prilika se posredno nanaša na sleherno prelomitev zaveze ljubezni, vsako izgubo milosti, na vsak greh. Nezvestoba izraelskega ljudstva je tu manj poudarjena, kakor v izročilu prerokov, čeprav se prispodoba o izgubljenem sinu lahko nanaša tudi nanjo. Sinu je, »ko je vse potrošil ..., začelo iti slabo«, tem bolj, ker »je v tistem kraju«, kamor se je napotil z očetovega doma, »nastala velika lakota«. In tedaj »se je želel nasititi« s čimerkoli že, tudi »z rožiči, ki so jih jedle svinje«, ki jih je pasel »nekemu meščanu tiste dežele«. A še tega mu niso pustili.

Podobnost se očitno usmerja v človekovo notranjost. Premoženje, ki ga je dobil od očeta, je obsegalo gmotne dobrine, a pomembnejše od teh dobrin je bilo njegovo sinovsko dostojanstvo v očetovem domu. Položaj, v katerem se je znašel, ko je zapravlil svoje imetje, bi mu moral poklicati v zavest izgubo tega dostojanstva. Prej, ko je od očeta zahteval, naj mu izroči njegov delež imetja, ker gre po svetu, na to ni mislil. In zdi se, da do tega še takrat ni prišel, ko si je dejal: »Koliko najemnikov mojega očeta ima kruha v izobilju, jaz pa tukaj od lakote ginem«. Sebe presoja po meri dobrin, ki jih ne »premore« več, saj jih je izgubil, medtem ko jih najemniki v hiši njegovega očeta »premorejo«. Te besede izražajo predvsem njegov odnos do gmotnih dobrin. Vendar se pod površjem teh besed skriva drama izgubljenega dostojanstva, zavest o zapravljenem sinovstvu.

In tedaj se odloči: »Vstal bom in pojdem k svojemu očetu in mu porečem: Oče, grešil sem zoper nebesa in pred teboj. Nisem več vreden, da bi se imenoval tvoj sin, sprejmi me kot katerega svojih najemnikov«. ⁶³ Besede, ki globoko razkrivajo jedro zadeve. V slabem gmotnem položaju, v katerem se je izgubljeni sin znašel zavoljo svoje lahkomišelnosti in svojega greha, je v njem dozorel čut za dostojanstvo, katero je izgubil. Ko se odloči, da se vrne na očetov dom in prosi očeta, naj ga sprejme ne več na osnovi sinovskih pravic, ampak kot najemnika, se na zunaj zdi, da ga k temu

ženeta lakota in beda, v katero se je pogreznil. Vendar ta nagib prežema zavest o neki globlji izgubi: biti najemnik v hiši lastnega očeta je gotovo veliko ponižanje in huda sramota. A izgubljeni sin je pripravljen sprejeti to ponižanje in to sramoto. Zaveda se, da nima več nobene druge pravice razen te, da je najemnik na očetovem domu. Odloči se v polni zavesti, kaj je zaslužil in do česa ima po načelih pravičnosti še pravico. Prav to razmišljanje dokazuje, da se v zavesti izgubljenega sina rojeva čut za tisto dostojanstvo, ki ga je izgubil, tisto dostojanstvo, ki izvira iz razmerja med sinom in očetom. In ko se je za to odločil, krene na pot.

V priliki o izgubljenem sinu niti enkrat ne srečamo izraza »pravičnost«, v izvirnem besedilu pa tudi izraza »usmiljenje« ne. Vendar je povezanost pravičnosti z ljubeznijo, ki se kaže kot usmiljenje, vanjo zelo natančno vnesena. Jasno vidimo, da se ljubezen spreminja v usmiljenje, ko je treba preseči natančno – in pogosto prestrogo – zahtevo pravičnosti. Ko izgubljeni sin zapravi imetje, ki ga je dobil od očeta, po svoji vrnitvi zasluži, da dobi svoj kos kruha, s tem da na očetovem domu dela kot najemnik in si morebiti polagoma pridobi nekaj imetja, a gotovo nikoli toliko, kot ga je potrošil. To bi zahteval red pravičnosti, tembolj, ker ta sin ni bil le zapravljen delež imetja, ki mu je pripadal, temveč je poleg tega s svojim ravnanjem živo prizadel in razžalil očeta. Spričo takega ravnanja, ki ga je po lastni sodbi oropalo sinovskega dostojanstva, njegov oče ni mogel biti ravnodušen; to ga je moralo boleti in v nekem smislu vplesti v zadevo. In vendar je končno šlo za njegovega sina in kakršnokoli ravnanje ni moglo tega razmerja spremeniti ali uničiti. Izgubljeni sin se tega zaveda; in ravno ta zavest mu jasno kaže njegovo izgubljeno dostojanstvo in mu pomaga pravilno oceniti mesto, ki ga je še mogel imeti v očetovi hiši.

6. Poseben poudarek na človekovem dostojanstvu

Natančen oris, kaj je občutil izgubljeni sin, nam omogoča, da jasno dojamemo, v čem je božje usmiljenje. Nobenega dvoma ni,

da nam v tej preprosti, toda tako pretresljivi prisposodbi podoba družinskega očeta razodeva Boga kot Očeta. Očetovo vedenje v priliki, njegovo ravnanje, ki razkriva njegovo notranjost, nam kaže posamezne vidike v starozaveznem pojmovanju usmiljenja v povsem novi, tako preprosti in globoki sintezi. Oče izgubljenega sina je zvest svojemu očetovstvu, zvest ljubezni, s katero ves čas obsiplje svojega sina. Ta zvestoba ne prihaja v priliki do veljave le v takojšnji pripravljenosti, da sprejme sina, ko se vrne domov, potem ko je zapravil svoj delež; še veliko bolj jo izraža tisto veselje, tista gostija v čast izgubljenecu ob njegovi vrnitvi, saj je tako razkošna, da zbuja nasprotovanje in zavist starejšega brata, ki se ni nikoli oddaljil od očeta in nikoli zapustil doma.

Očetova zvestoba samemu sebi – vidik, ki ga odkriva že starozavezni izraz »hesed« – je hkrati opisana s posebno toplino. Beremo namreč, da se je očetu ob pogledu na izgubljenega sina, ki se je vrnil »milo storilo in je pritekel, ga objel in poljubil«. ⁶⁴ K takemu ravnanju ga očitno nagiblje globoka ljubezen in ta pojasnjuje tudi njegovo velikodušnost do sina, velikodušnost, nad katero bo starejši brat tako ogorčen. Vzroke tega ganljivega sprejema moramo iskati še globlje: oče se zaveda, da je rešena temeljna dobrina, človeškost njegovega sina. Četudi je ta zapravil svoj delež, je njegova človeškost vendarle rešena. Še več, je tako rekoč znova najdena. To nam povedo besede, ki jih oče izreče starejšemu sinu: »Gostiti in razveseliti se je bilo treba, ker je bil ta tvoj brat mrtev in je oživel, je bil izgubljen in je najden!« ⁶⁵ V istem 15. poglavju evangelija po sv. Luku beremo priliko o izgubljeni ovci ⁶⁶ in zatem o najdeni drahmi. ⁶⁷ V vseh je poudarjeno isto veselje kakor pri izgubljenem sinu. Očetova zvestoba sebi je v celoti osredotočena na človeškost izgubljenega sina, na njegovo dostojanstvo. To pojasnjuje predvsem njegovo ganjenost in veselje ob vrnitvi domov.

Potemtakem lahko rečemo, da ljubezen do sina, tista ljubezen, ki izvira iz samega bistva očetovstva, tako rekoč obvezuje očeta, naj skrbi za dostojanstvo svojega sina. Ta skrb je merilo njegove ljubezni, tiste ljubezni, o kateri sv. Pavel piše: »Ljubezen je potrpljiva, ljubezen je dobrotljiva ..., ne išče svojega, se ne da razdražiti,

ne misli hudega ..., se veseli resnice ..., vse upa, vse prenaša« in »nikoli ne mine«. ⁶⁸ Usmiljenje, kakor ga je Kristus prikazal v priliki o izgubljenem sinu, ima notranjo obliko ljubezni, ki jo nova zaveza imenuje agape. Ta ljubezen je sposobna skloniti se k slehernemu izgubljenemu sinu, k sleherni človeški bedi, predvsem pa k sleherni moralni bedi, grehu. Če je tako, se tisti, ki mu je izkazano usmiljenje, ne čuti ponižanega, ampak kakor znova najdenega in »ovrednotenega«. Oče mu razkriva predvsem svoje veselje, da je bil »spet najden« in se je »vrnil v življenje«. To veselje priča, da je neka dobrina ostala nedotaknjena: čeprav je sin izgubljen, nikoli ne preneha biti resnično sin svojega očeta. To veselje je vrh tega znamenje znova najdene dobrine: v primeru izgubljenega sina je to vrnitev k resnici o samem sebi.

Tega, kar se je v Kristusovi priliki zgodilo med očetom in sinom, ne moremo dojeti »od zunaj«. Naši predsodki glede usmiljenja so največkrat posledica čisto zunanjega vrednotenja. Ker stvari presoja-mo tako, včasih v usmiljenju vidimo predvsem razmerje neenakosti med tistim, ki ga izkazuje, in tistim, ki ga je deležen. In zaradi tega hitro napravimo sklep, da usmiljenje žali tistega, ki mu velja, da žali človekovo dostojanstvo. Prilika o izgubljenem sinu dokazuje, da je stvarnost povsem drugačna: odnos usmiljenja temelji na skupnem izkustvu tiste dobrine, ki je človek, na skupnem izkustvu dostojan-stva, ki mu je lastno. To skupno izkustvo pripomore, da izgubljeni sin začne gledati sebe in svoja dejanja v vsej resnici (takšno gledanje v resnici je prava ponižnost). In prav zaradi tega postane svojemu očetu še posebno drag: tako oče jasno vidi dobrino, ki je postala dejanje s pomočjo skrivnostnega izžarevanja resnice in ljubezni, da je pozabil na vse hudo, ki ga je bil njegov sin zagrešil.

Prilika o izgubljenem sinu preprosto, a globoko izraža stvarnost spreobrnjenja. Spreobrnjenje je najbolj nazoren izraz delovanja ljubezni in navzočnosti usmiljenja v človeškem svetu. Resnični in pravi pomen usmiljenja se ne omejuje samo na še tako prodoren in sočuten pogled na moralno, telesno ali materialno zlo: usmiljenje se kaže v pravi in resnični luči tedaj, kadar znova vrednoti, pospešuje in izvablja dobro iz vseh oblik zla, ki obstajajo v svetu in v člove-

ku. Če ga tako razumemo, pomeni temeljno vsebino Kristusovega mesijanskega oznanila in poglobitno vzmet njegovega poslanstva. Tako so ga razumeli in uresničevali tudi njegovi apostoli in učenci. V njihovih srcih in njihovih dejanjih se je nenehno razodevalo kot dokaz ustvarjalnosti ljubezni, ki se ne da »premagati hudemu«, pač pa »hudo premaguje z dobrim«. ⁶⁹ Pravi obraz usmiljenja moramo vedno na novo odkrivati. Kljub številnim predsodkom je našemu času je to še posebej potrebno.

V. VELIKONOČNA SKRIVNOST

7. Usmiljenje se razodeva v križu in vstajenju

Kristusovo mesijansko oznanilo in njegovo delovanje med ljudmi se končata s križem in vstajenjem. Globoko moramo prodreti v ta končni dogodek, ki ga zlasti koncilska govorica imenuje velikonočno skrivnost, če hočemo v celoti izraziti resnico o usmiljenju, kakor se je v celoti razodela v zgodovini našega odrešenja. V tej točki naših razmišljanj se bomo morali še bolj približati vsebini okrožnice Odrešenik človeka. Res, če stvarnost odrešenja v svoji človeški razsežnosti razkriva nezaslišano veličino človeka, »ki je zaslužila tako velikega Odrešenika« (»qui talem ac tantum meruit habere Redemptorem«), ⁷⁰ pa nam hkrati božja razsežnost odrešenja, bi rekli bolj določeno in bolj »zgodovinsko« razodeva globino ljubezni, ki se ne izmika izredni daritvi Sina, da zadosti zvestobi Stvarnika in Očeta do ljudi, ustvarjenih po njegovi podobi in že od »začetka« v tem Sinu poklicanih k milosti in slavi.

Dogodki velikega petka in še prej molitev v Getsemaniju vnašajo v razodevanje ljubezni in usmiljenja v Kristusovem mesijanskem poslanstvu nekaj čisto novega. Tisti, ki »je hodil okrog, delil dobrote in ozdravljaj«, ⁷¹ »ozdravljaj vse bolezni in vse slabosti«, ⁷² je zdaj videti, da je sam potreben največjega usmiljenja in da prosi usmiljenja, ko ga primejo, sramotijo, obsodijo, bičajo, s trnjem

kronajo, ko ga pribijejo na križ in umira v strahotnih mukah.⁷³ Prav v teh urah bi zaslužil usmiljenje ljudi, ki jim je delil dobrote, a ga ni deležen. Celo tisti, ki so mu najbližji, ga ne znajo ščititi in iztrgati iz rok nasilnikov. Pri tej zadnji postaji mesijanske službe se na Kristusu izpolnjujejo besede prerokov, zlasti Izaijeva prerokba o Jahvejevem služabniku: »Z njegovimi ranami smo ozdraveli.«⁷⁴

Kot človek, ki na vrtu Oljske gore in na Kalvariji dejansko in strašno trpi, se Kristus obrača k Očetu, tistemu Očetu, čigar ljubezen je oznanjal ljudem, čigar usmiljenje je izpričeval z vsemi svojimi dejanji. A grozno smrtno trpljenje na križu mu ni prihranjeno, tudi njemu ne: »Njega, ki ni poznal greha, je Bog za nas storil nosilca greha«⁷⁵, je zapisal sv. Pavel in v malo besedah povzel vso globino skrivnosti križa in obenem božjo razsežnost stvarnosti odrešenja. To odrešenje je zadnje in dokončno razodetje svetosti Boga, ki je absolutna polnost popolnosti: polnost pravičnosti in ljubezni, ker pravičnost temelji na ljubezni, izhaja iz nje in teži k njej. V Kristusovem trpljenju in smrti, v tem, da Oče ni prizanesel Sinu, temveč »ga za nas storil nosilca greha«,⁷⁶ prihaja do veljave absolutna pravičnost, saj Kristus sprejme trpljenje in križ zaradi grehov človeštva. V tem je res »preobilje« pravičnosti, saj človekove grehe »odtehta« daritev Boga-človeka. A ta pravičnost, ki je v pravem pomenu pravičnost »po meri« Boga, se vsa rojeva iz ljubezni, ljubezni Očeta in Sina, in se vsa razcvete v ljubezen. Božja pravičnost, ki se je razodela v Kristusovem križu, je prav zato »po božji meri«, ker izvira iz ljubezni in se dopolnjuje v ljubezni ter prinaša sadove odrešenja. Božja razsežnost odrešenja se ne uresničuje le v pravični sodbi nad grehom, ampak v tem, da v ljubezni obnavlja tisto ustvarjalno moč v človeku, ki mu spet omogoča polnost življenja in svetosti, ki prihaja od Boga. Tako odrešenje vsebuje tudi razodetje usmiljenja v njegovi polnosti.

Velikonočna skrivnost je vrhunec tistega razodetja in tistega uresničenega usmiljenja, ki more človeka opravičiti in znova vzpostaviti tisto pravičnost, ki je uresničenje odrešenjskega reda, katerega je Bog od začetka hotel v človeku in po njem v svetu. Trpeči Kristus se na poseben način obrača k človeku, in ne samo vernemu.

Tudi neveren človek more v njem odkriti zgovorno solidarnost s človeško usodo, pa tudi harmonično polnost nesebične predanosti stvari človeka, resnici in ljubezni. Božja razsežnost velikonočne skrivnosti pa vendar sega še dlje. Križ, zasajen na Kalvariji, ki se je na njem Kristus zadnjič pogovarjal z Očetom, raste iz srčike tiste ljubezni, ki je bila po večnem božjem načrtu podarjena človeku, ustvarjenem po božji podobi in sličnosti. Bog, kakor ga je razodel Kristus, s svetom ni tesno povezan samo kot njegov Stvarnik in zadnji temelj bivanja. On je tudi Oče: s človekom, ki ga je poklical v bivanje v vidnem svetu, je povezan s še globljo vezjo, kakor je vez stvarjenja. To je vez ljubezni, ki ne le ustvarja dobro, temveč omogoča deležnost pri samem božjem življenju, življenju Očeta, Sina in Svetega Duha. Kajti kdor ljubi, želi podarjati sam sebe.

Kristusov križ na Kalvariji stoji na poti čudovite zamenjave (*admirabile commercium*), te čudovite podaritve Boga samega človeku, ki obenem vključuje vabilo človeku, da sam sebe in s seboj ves vidni svet daruje Bogu in tako postane deležen božjega življenja; kot posinovljenec deležen resnice in ljubezni, ki sta v Bogu in izvirata iz Boga. Na poti večne človekove izbranosti za dostojanstvo božjega posinovljenca stoji v zgodovini prav križ Kristusa edinorojenega Sina, ki je kot »luč od luči, pravi Bog od pravega Boga«⁷⁷ prišel, da da` poslednje pričevanje za čudovito božjo zavezo s človekom, z vsakim človekom. Ta zaveza, ki je stara kot človek, saj sega nazaj prav do skrivnosti stvarjenja, in je bila večkrat obnovljena z enim samim izvoljenim ljudstvom, je obenem nova in dokončna zaveza. Sklenjena je bila na Kalvariji in ni več omejena na eno samo ljudstvo, Izraela, ampak je odprta vsem in vsakomur.

Kaj nam govori Kristusov križ, ki je v določenem pomenu zadnja beseda njegovega oznanila in mesijanskega poslanstva? Pravzaprav to še ni zadnja beseda Boga zaveze: ta je bila izgovorjena šele ob svitanju tiste zarje, ko so najprej žene in za njimi apostoli prišli h grobu križanega Kristusa, videli, da je prazen, in prvikrat zaslišali oznanilo: »Vstal je!« Sami so ga naprej oznanjali in so bili priče vstalega Kristusa. Vendar je tudi v poveličanju Božjega Sina križ še vedno navzoč, tisti križ, ki prek vsega mesijanskega priče-

vanja Boga-človeka, ki je na njem pretrpel smrt, govori in nikoli ne neha govoriti o Bogu-Očetu, ki je vedno zvest svoji večni ljubezni do človeka, saj »je tako ljubil svet« – to je človeka na njem, »da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak imel večno življenje«. ⁷⁸ Verovati v križanega Sina pomeni »videti Očeta«, ⁷⁹ pomeni verovati, da je v svetu navzoča ljubezen in da je ta ljubezen močnejša od vsakršnega zla, v katero so potopljene človek, človeštvo in svet. Verovati v tako ljubezen pomeni verovati v usmiljenje. To je v resnici nepogrešljiva razsežnost ljubezni. Usmiljenje je tako rekoč njeno drugo ime in hkrati poseben način, kako se razodeva in uresničuje, da se postavlja po robu zlu, ki je v svetu in človeka skuša ter nadleguje, se mu prikrade prav v srce in ga more »pogubiti v pekel«. ⁸⁰

8. Ljubezen je močnejša od smrti, močnejša od greha

Kristusov križ na Kalvariji tudi priča, kakšno moč ima hudobija celo nad Božjim Sinom, nad tistim, ki je bil edini med človeškimi otroki po naravi nedolžen in brez vsakega greha in ki ga ob prihodu na svet nista bremenila Adamova nepokorščina in izvirni greh. In prav v tem Kristusu je za ceno njegove daritve in pokorščine »do smrti« ⁸¹ greh obsojen na smrt. Njega, ki je bil brez greha, »je Bog za nas storil nosilca greha«. ⁸² Obsojena je tudi smrt, ki se je že v začetku človeške zgodovine povezala z grehom. Obsojena je za ceno smrti tistega, ki je bil brez greha in je edini mogel – s svojo smrtjo – uničiti kraljevanje smrti. ⁸³ Tako je Kristusov križ, na katerem Sin, enobistven z Očetom, prinaša Bogu pravično spravo, obenem radikalno razodetje usmiljenja, se pravi ljubezni, ki se upira korenini zla v človeški zgodovini, grehu in smrti.

V križu se Bog najgloblje sklanja k človeku in k temu, kar človek – zlasti v hudih in bolečih trenutkih – imenuje svojo nesrečno usodo. Križ je kakor dih večne ljubezni, ki se dotika najbolj bolečih ran človekovega zemeljskega bivanja. Križ je zadnja izpolnitev mesijanskega programa, ki ga je Kristus napovedal v nazareški

shodnici⁸⁴ in pozneje ponovil pred odposlanci Janeza Krstnika.⁸⁵ V skladu z besedami starodavne Izaijeve prerokbe⁸⁶ je bila vsebina tega programa razodetje usmiljene ljubezni do ubogih, trpečih, jetnikov, slepih, stiskanih in grešnikov. V velikonočni skrivnosti so presežene meje raznoterega zla, s katerim se srečuje človek v svojem zemeljskem bivanju: Kristusov križ nam daje vedeti, da so najgloblje korenine zla zasajene v greh in smrt; in tako križ postaja eshatološko znamenje. Šele ob koncu časov in dokončni prenovitvi sveta bo ljubezen v vseh izvoljenih premagala najgloblje vire zla in kot zrel sad prinesla kraljestvo življenja, svetosti in povečane nesmrtnosti. Temelj te eshatološke izpolnitve je položen prav v Kristusovem križu in njegovi smrti. To, da je Kristus »tretji dan vstal«, ⁸⁷ je znamenje, ki kaže na dopolnitev mesijanskega poslanstva, znamenje, ki je krona celotnega razodetja usmiljene ljubezni v svetu, ki ga muči zlo. Obenem je to znamenje, ki vnaprej naznanja »novo nebo in novo zemljo«, ⁸⁸ ko bo Bog »obrisal vse solze z njih oči in smrti ne bo več; tudi ne bo več ne žalovanja ne vpitja ne bolečine, zakaj, kar je bilo prej, je minilo«. ⁸⁹

V eshatološki dopolnitvi se bo usmiljenje razodelo kot ljubezen, medtem ko se mora v času, v človeški zgodovini, ki je tudi zgodovina greha in smrti, ljubezen razodevati in uresničevati zlasti kot usmiljenje. Kristusov mesijanski program, program usmiljenja, postaja program njegovega ljudstva, Cerkve. V središču tega programa stoji vedno križ, saj v njem dosega svoj vrhunec razodetje usmiljene ljubezni. Dokler to, »kar je bilo prej«, ne bo prešlo, ⁹⁰ bo križ ostal tisti »kraj«, na katerega bi mogli obrniti tudi tele besede iz Razodetja sv. Janeza: »Stojim pri vratih in trkam; če kdo sliši moj glas in mi vrata odpre, bom stopil k njemu in bom večerjal z njim in on z menoj«. ⁹¹ Bog posebej razodeva svoje usmiljenje, ko kliče človeka, naj izkazuje »usmiljenje« njegovemu križanemu Sinu.

Križani Kristus je beseda, ki ne preide, ⁹² on je tisti, ki stoji pri vratih in trka na srce slehernega človeka, ⁹³ ne da bi utesnjeval njegovo svobodo, ampak v želji, da bi v njem zbudil ljubezen, ki ni le solidarnost s trpečim Sinom človekovim, marveč tudi oblika »usmiljenja«, ki ga vsak od nas izkazuje Sinu večnega Očeta.

Mar bi moglo biti v tem Kristusovem mesijanskem programu in razodevanju usmiljenja po križu človekovo dostojanstvo bolj počaščeno in večje? Saj tako človek, ki je deležen usmiljenja, hkrati tudi »izkazuje« usmiljenje.

Navsezadnje, ali ni to Kristusovo ravnanje s človekom, ko izjavlja: »Karkoli ste storili kateremu teh malih ..., ste meni storili«?⁹⁴ Ali niso besede iz govora na gori: »Blagor usmiljenim, zakaj ti bodo usmiljenje dosegli«⁹⁵ v katerem smislu sinteza celotnega veselega oznanila, celotne »čudovite zamenjave« (admirabile commercium), ki je v njem vsebovana in je preprosta, krepka, a tudi »mila« zakonitost odrešenjskega reda samega? Mar te besede iz govora na gori, ki najprej kažejo možnosti »človeškega srca« (»biti usmiljen«), ne razodevajo v istem pogledu tudi globine božje skrivnosti: nedoumljive edinosti Očeta, Sina in Svetega Duha, v kateri ljubezen, ki obsega pravičnost, rojeva usmiljenje, ta pa spet razodeva popolnost pravičnosti?

Velikonočna skrivnost je Kristus na vrhuncu razodetja brezdanje božje skrivnosti. Prav tu se v polnosti uresničujejo besede, ki jih je izrekel pri zadnji večerji: »Kdor vidi mene, vidi Očeta«.⁹⁶ Kristus, ki mu Oče človeku v dobro »ni prizanesel«⁹⁷ in v svojem trpljenju in mukah na križu ni bil deležen človeškega usmiljenja, je namreč v svojem vstajenju razodel polnost ljubezni, ki jo Oče ima do njega in prek njega do vseh ljudi. »On ni Bog mrtvih, ampak živih«.⁹⁸ Z vstajenjem je Kristus razodel Boga usmiljene ljubezni prav zato, ker je sprejel križ kot pot k vstajenju. Ko se spominjamo Kristusovega križa, njegovega trpljenja in smrti, sta zato naša vera in naše upanje uprti v Vstalega: v Kristusa, ki je »zvečer tistega dne, prvega v tednu ... stopil v sredo svojih učencev« v dvorani, kjer so bili, ... dihnili vanje in jim rekel: Prejmite Svetega Duha. Katerim grehe odpustite, so jim odpuščeni; katerim jih zadržite, so jim zadržani«.⁹⁹

Tako je torej Božji Sin v svojem vstajenju sam najgloblje izkusil usmiljenje, se pravi Očetovo ljubezen, ki je močnejša od smrti. Isti Kristus, Božji Sin, na koncu – in v nekem smislu celo onstran konca – svojega mesijanskega poslanstva sebe razodeva kot neizčrpen vir usmiljenja, ljubezni, ki se mora v prihodnji odrešenjski zgodovini v Cerkvi stalno kazati močnejša od greha. Velikonočni Kristus je do-

končno utelešenje usmiljenja, njegovo živo znamenje: odrešenjsko zgodovinsko in obenem eshatološko. V tem duhu nam bogoslužje velikonočnega časa polaga na usta besede psalma: »Misericordias Domini in aeternum cantabo« – »Gospodove milosrčnosti bom na veke opeval«. ¹⁰⁰

9. *Mati usmiljenja*

V tem velikonočnem spevu Cerkve odzvanjajo v polnosti svoje preroške vsebine Marijine besede, ki jih je izrekla, ko je obiskala Zaharijevo ženo Elizabeto: »Iz roda v rod skazuje svoje usmiljenje«. ¹⁰¹ Te besede že ob zarji učlovečenja odpirajo novo obzorje odrešenjske zgodovine. Po Kristusovem vstajenju postane ta nova perspektiva zgodovinska in hkrati dobi eshatološki pomen. Od tega trenutka se vrstijo vedno novi človeški rodovi velikanske človeške družine, vrstijo pa se tudi novi rodovi božjega ljudstva, ki nosijo znamenja križa in vstajenja, »pečat« ¹⁰² Kristusove velikonočne skrivnosti, absolutnega razodetja tistega usmiljenja, ki ga je Marija izpovedala na pragu hiše svoje sorodnice: »Iz roda v rod skazuje svoje usmiljenje«. ¹⁰³

Marija je tudi na poseben in izreden način – bolj ko kdorkoli – izkusila usmiljenje in tako na izreden način z daritvijo srca omogočila svojo soudeležенost pri razodetju božjega usmiljenja. Ta daritev je tesno povezana s križem njenega Sina, pod katerim je stala na Kalvariji. Marijina daritev je posebna deležnost pri razodetju usmiljenja, se pravi absolutne zvestobe Boga do svoje ljubezni, zaveze s človekom, z ljudstvom, s človeštvom, ki jo je vso večnost hotel in jo v času sklenil. To je soudeležенost pri razodetju, ki se je dokončno izpolnilo v križu. Nihče ni tako kakor Mati Križanega izkusil skrivnosti križa, vznemirljivega srečanja presežne božje pravičnosti z ljubeznijo: tega »poljuba«, s katerim je usmiljenje poljubilo pravičnost. ¹⁰⁴ Nihče tudi ni tako globoko s srcem kakor Marija sprejel te skrivnosti: božje skrivnosti odrešenja, ki se je uresničila na Kalvariji s smrtjo božjega Sina, skupaj z daritvijo njenega materinskega srca, njenega dokončnega »zgodi se«.

Marija torej najbolj do dna pozna skrivnost božjega usmiljenja. Ve za njegovo ceno, ve, kako je veliko. V tem smislu jo imenujemo tudi Mati usmiljenja: naša usmiljena Gospa ali Mati božjega usmiljenja. V vsakem od teh imen je globok teološki pomen, saj izražajo posebno pripravljenost njene duše, njene celotne osebe, sposobnost, da v zapletenih dogodkih izraelske zgodovine in potem v dogodkih, s katerimi se srečuje vsak človek in celotno človeštvo, odkriva tisto usmiljenje, ki smo ga po večnem sklepu presvete Trojice deležni »iz roda v rod«. ¹⁰⁵

Predvsem pa ta imena, ki jih pridevamo Božji Materi, govorijo o njej kot o materi Križanega in Vstalega; o njej, ki je na izreden način izkusila usmiljenje in je to usmiljenje enako tudi »zaslužila« v času svojega zemeljskega bivanja, še posebej pa pod križem svojega Sina. Končno nam govorijo o njej kot tisti, ki je bila s svojim skritim, a obenem neprimerljivim sodelovanjem pri mesijanski nalogi svojega Sina posebej poklicana, da ljudem približa tisto ljubezen, ki jo je on prišel razodet: ljubezen, ki se najkonkretnije kaže v odnosu do trpečih, ubogih, jetnikov, slepih, stiskanih in grešnikov, kakor je povedal Kristus z besedami Izaijeve prerokbe najprej v nazareški shodnici ¹⁰⁶ in kasneje v odgovor odposlancem Janeza Krstnika. ¹⁰⁷

Pri tej »usmiljeni« ljubezni, ki postane dejavna zlasti ob srečanju s telesnim in moralnim zlom, je bilo na edinstven in izreden način soudeleženo srce nje, ki je bila Mati Križanega in Vstalega. In ta usmiljena ljubezen se v njej in po njeni zaslugi v zgodovini Cerkve in človeštva še naprej razodeva. To razodevanje je posebej rodovito zato, ker je pri božji Materi zasidrano v izredni plemenitosti njenega materinskega srca, v njeni izredni rahločutnosti, v izredni sposobnosti, da se približa vsem tistim, ki usmiljeno ljubezen lažje sprejemajo iz materinskih rok. V tem je ena velikih in poživljajočih skrivnosti krščanstva, skrivnost, ki je najbolj notranje povezana s skrivnostjo učlovečenja.

»To Marijino materinstvo v redu milosti – nam pravi 2. vati-kanski cerkveni zbor – neprestano traja od časa privolitve, ki jo je v svoji veri dala ob oznanjenju in jo je brez omahovanja ohranila pod križem, pa prav do večne dovršitve vseh izvoljenih. Ko je bila

vzeta v nebesa, te zveličavne naloge ni odložila, temveč nam z mnogotero priprošnjo še naprej pridobiva darove večnega zveličanja. V svoji materinski ljubezni se zavzema za brate svojega Sina, ki še potujejo in so v nevarnostih ter stiskah, dokler ne bodo prišli v blaženo domovino«. ¹⁰⁸

VI. »USMILJENJE ... OD RODU DO RODU«

10. Podoba našega rodu

Z vso pravico verujemo: ko je božja Mati slavila usmiljenje, ki so ga »od rodu do rodu« deležni vsi tisti, ki se dajo voditi strahu božjemu, so njene besede obsegle tudi naš rod. Marijin Magnificat ima preroško vsebino; ta se ne ozira samo na preteklost Izraela, ampak gleda tudi v prihodnost božjega ljudstva na zemlji. Mi vsi, ki danes živimo na zemlji, smo tisti rod, ki se zaveda, da se je približalo tretje tisočletje, in globoko čuti današnjo zgodovinsko prelomnico.

Sedanji rod se čuti večvreden, kajti napredek mu ponuja vse polno možnosti, ki jih še pred nekaj desetletji niti slutili nismo. Človekova ustvarjalna dejavnost, njegov razum in njegovo delo so povzročili zelo velike spremembe tako na področju znanosti in tehnike kot v družbenem in kulturnem življenju. Človek je povečal svojo moč nad naravo; prišel je do globljega poznavanja zakonitosti svojega družbenega ravnanja. Videl je, kako ovire in razdalje, ki ločujejo ljudi in narode, izginjajo ali se manjšajo spričo povečanega čuta za univerzalnost, bolj jasne zavesti o enotnosti človeškega rodu, priznanja medsebojne odvisnosti v resnični solidarnosti in končno spričo želje in možnosti, da se ljudje povežemo z brati in sestrami onstran umetnih zemljepisnih razdelitev in narodnih ali rasnih meja. Zlasti današnja mladina čuti, da napredek znanosti in tehnike ne omogoča le dosego novih gmotnih dobrin, ampak tudi večji delež pri znanju človeštva. Tako bo na primer razmah

informatike pomnožil človekove ustvarjalne zmožnosti in odprl dostop k intelektualnim in kulturnim bogastvom drugih narodov. Nove tehnike obveščanja bodo pripomogle k večji soudeležbi pri svetovnem dogajanju in večji izmenjavi idej. Dosežki biologije, psihologije in sociologije bodo človeku pomagali, da bo globlje prodril v bogastvo lastnega bitja. Četudi je res, da je takšen napredek še vedno vse prevečkrat privilegij industrializiranih dežel, pa ne gre zanikati, da ne bo več dolgo samo utopija, da se z njim okoristijo vsi narodi in vse dežele, če bo obstajala resnična politična volja za to.

Poleg vsega tega – ali bolje v vsem tem – obstajajo tudi težave, ki se pojavljajo pri vsaki rasti. Obstajajo bojazni in slabosti, ki zahtevajo temeljit odgovor, kateremu se človek pač ne more izogniti. Podoba današnjega sveta kaže tudi sence in neravnovesja, ki niso zgolj površinska. Pastoralna konstitucija Cerkev v sedanjem svetu 2. vatikanskega cerkvenega zbora gotovo ni edini dokument, ki obravnava življenje današnjega rodu, je pa izredno pomemben. »V resnici so neravnovesja, zaradi katerih trpi sedanji svet – beremo v njem –, povezana s tistim bolj temeljnim neravnovesjem, ki ima svoje korenine v človekovem srcu. V človeku se namreč med seboj bojuje več prvin. Človek kot stvar z ene strani izkustveno doživlja, kako je v marsičem omejen, z druge pa se v svojem hrepenenju čuti brezmejen in poklican k višjemu življenju. Mnogi miki ga privlačijo; stalno je prisiljen, da izbira med več stvarmi in se nekaterim odpoveduje. Še več, kot slaboten in grešen človek neredko dela to, česar noče, in ne stori tega, kar bi hotel. Tako v samem sebi trpi razdvojenost, iz katere izvirajo tudi tako številni in tolikšni razdori v družbi«. ¹⁰⁹

Proti koncu uvoda pa beremo: »Spričo današnjega svetovnega razvoja raste število tistih, ki postavljajo ali z novo ostrino občutijo najbolj temeljna vprašanja: Kaj je človek? Kaj je smisel trpljenja, zla, smrti, kar vse še dalje obstaja kljub tolikemu napredku? Čemu te zmage, dosežene za tako visoko ceno?« ¹¹⁰

Ali je petnajst let po 2. vatikanskem cerkvenem zboru ta podoba napetosti in groženj, ki so navzoče v našem času, postala morda manj vznemirljiva? Kaže, da ne. Nasprotno, napetosti in grožnje,

ki so bile v koncilskem dokumentu samo nakazane in tedaj še niso razkrile vse nevarnosti, ki so jo skrivale v sebi, ko se v teh letih še bolj pokazale, to nevarnost v marsičem potrdile in ne dopuščajo več, da bi se predajali nekdanjim slepilom.

11. Viri nemira

Naš svet se zato čuti vedno bolj ogrožen. Veča se bivanjski strah, ki je zlasti povezan – kot sem že omenil v okrožnici *Odrešenik* človeka z možnostjo spopada, ki bi spričo današnjih skladišč atomskih orožij lahko pomenil delno samouničenje človeštva. Vendar ta grožnja ne izvira samo iz tega, kar lahko ljudje drug drugemu prizadenejo z vojaško tehniko; izhaja tudi iz mnogih drugih nevarnosti, posledic materialistične civilizacije, ki – kljub »humanističnim« izjavam – postavlja prvenstvo stvari nad osebo. Današnji človek se torej boji, da bi z uporabo tehničnih sredstev, ki jih je ustvarila ta civilizacija, posamezniki, pa tudi različne sredine, občestva, družbe in narodi lahko postali žrtve oblasti, ki bi jo zlorabili drugi posamezniki, sredine in družbe. Zgodovina našega stoletja nam daje dovolj zgledov za to. Kljub vsem izjavam o pravicah človeka v njegovi celotni razsežnosti, se pravi v njegovem telesnem in duhovnem bivanju, ne moremo reči, da ti primeri sodijo le v preteklost.

Upravičeno se človek boji, da bi postal žrtev pritiska, ki mu jemlje notranjo svobodo, možnost, da javno zagovarja resnico, o kateri je prepričan, vero, ki jo izpoveduje, možnost, da se drži prave poti, ki mu jo narekuje glas vesti. Tehnična sredstva, ki jih ima na voljo današnja civilizacija, dejansko ne skrivajo le možnost samouničenja v vojaškem spopadu, temveč tudi možnost »miroljubnega« zaslužnjevanja posameznikov, življenjskih sredin, celotnih družb in narodov, ki so iz kateregakoli vzroka napoti tistim, ki imajo ta sredstva na voljo in so jih pripravljeni brez zadržkov uporabiti. Pomislimo tudi na mučenje, ki je še vedno v svetu, saj ga sistematično uporablja oblast kot sredstvo gospodovanja ali politične nadvlade in ga nekaznovano izvajajo na podrejenih mestih.

Tako se poleg zavesti o ogroženosti življenja prebujata zavest o še hujši grožnji, ki še bolj ruši to, kar je za človeka bistveno, se pravi najtesneje povezano z dostojanstvom njegove osebe, z njeno pravico do resnice in svobode.

Vse to se dogaja pred ozadjem najhujših očitkov vesti spričo tega, da poleg sitih in premožnih ljudi in družb, ki živijo v izobilju in so sužnji porabništva in uživanja, v isti človeški družbi ne manjka posameznikov in družbenih slojev, ki trpijo lakoto. Ni malo otrok, ki pred očmi svojih mater umirajo od lakote. Prav tako v raznih predelih sveta in različnih družbeno-ekonomskih sistemih ne manjka celih območij bede, revščine in nerazvitosti. To dejstvo je splošno znano. Neenakost med ljudmi in narodi ne le še vedno traja, temveč se celo veča. Še danes so poleg tistih, ki so premožni in živijo v izobilju, tudi drugi, ki živijo v pomanjkanju, trpijo revščino in pogosto celo umirajo od lakote; njih število dosega desetine in stotine milijonov. Zaradi tega se mora moralna vznemirljivost še poglobiti. Očitno je glavna napaka ali bolje sklop napak ali celo napak delujoči mehanizem prav v današnjem gospodarstvu in materialistični civilizaciji, ki človeški družini ne dovolita, da bi se rešila, rekli bi, iz tako do kraja krivičnih razmer.

Ta podoba današnjega sveta, v katerem je toliko telesnega in moralnega zla, da se vedno bolj zapleta v mrežo svojih protislovij in napetosti in je hkrati polna groženj proti človekovi svobodi, vesti in veri, pojasnjuje nemir, ki muči današnjega človeka. Ta nemir ne čutijo samo tisti, ki so oškodovani in zatirani, marveč tudi taki, ki uživajo prednosti bogastva, napredka in moči. Čeravno ne manjka tudi tistih, ki poskušajo odkriti njegove vzroke ali se mu nekako postavili po robu s sredstvi, ki jim jih ponujajo tehnika, bogastvo in oblast, pa tega nemira v globini človeškega srca ti polovičarski ukrepi vendarle ne morejo pomiriti. Kakor je 2. vatikanski cerkveni zbor v svojih analizah pravilno ugotovil, je ta nemir povezan s temeljnimi vprašanji vsega človekovega bivanja. Povezan je s smislom človekovega bivanja na svetu in vznemirja ga prihodnost človeka in vsega človeštva. Zahteva odločne rešitve, ki jih človeški rod odslej očitno ne more več odlagati.

12. Ali pravičnost zadošča?

Ni težko ugotoviti, da se je v današnjem svetu na široko prebudil čut za pravičnost. Ta nedvomno jasneje poudarja vse tisto, kar nasprotuje pravičnosti v odnosih med ljudmi, socialnimi sloji ali »razredi«, med narodi in državami, pa tudi med političnimi sistemi kot takimi in tako imenovanimi »svetovi« v celoti. Ta globoka in mnogovrstna težnja, za temelj katere sodobna človeška zavest postavlja pravičnost, priča o tem, da so napetosti in boji, ki preplavljajo svet, etične narave.

Cerkev deli z ljudmi našega časa to globoko in gorečo željo po pravičnem življenju v vsakem pogledu in stalno razmišlja o raznih vidikih pravičnosti, kakor jo zahteva življenje ljudi in družb. Razvoj katoliškega socialnega nauka v zadnjem stoletju to lepo potrjuje. Po načelih tega nauka se ravnaajo tako vzgoja in oblikovanje človekove vesti v duhu in pravičnosti kakor tudi posebne pobude, zlasti v okviru laiškega apostolata, ki se razvijajo v tem duhu.

Vendar brez težav lahko opazimo, da se programi, ki temeljijo na ideji pravičnosti in bi morali pripomoči, da se ta v družbenem življenju oseb, skupin ljudi in družb v resnici, v praksi večkrat izmaličijo. Čeprav se potem še vedno sklicujejo na idejo pravičnosti, pa izkušnja kaže, da pogosto pridejo bolj do veljave negativne sile, kot so mržnja, sovraštvo in celo nasilje. Tedaj postane osnovni nagib delovanja želja uničiti nasprotnika, omejiti njegovo svobodo ali pa mu vsiliti popolno odvisnost. To pa nasprotuje bistvu pravičnosti, ki po naravi skuša vzpostaviti enakost in ravnotežje med sprtima stranema. Tovrstna zloraba ideje pravičnosti in njeno izkrivljenje v praksi dokazujeta, kako zelo se človekovo delovanje lahko oddalji od pravičnosti celo takrat, kadar se je začelo v njenem imenu. Kristus svojim poslušalcem, zvestim starozaveznemu nauku, ni zastonj očital ravnanja, ki ga izražajo besede: »Oko za oko, zob za zob«. ¹¹¹ Tako so v tistem času pačili pravičnost; in današnje oblike so še zmerom zgledujejo po tem vzorcu. Saj je očitno, da v imenu navidezne pravičnosti (na primer zgodovinske ali razredne) včasih uničujejo bližnjega, pobijajo, jemljejo svobodo in

odvzemajo najosnovnejše človekove pravice. Izkušnja preteklosti in našega časa kaže, da pravičnost sama ne zadošča in lahko celo vodi do zanikanja in uničenja same sebe, če ne dovolimo, da bi še neka globlja moč, to je ljubezen, oblikovala človekovega življenja v njegovih različnih območjih. Na podlagi zgodovinske izkušnje je nastal izrek: »Summum ius, summa iniuria« – »Največja pravičnost, najhujša krivica«. Ta trditev ne razvrednoti pravičnosti in ne zmanjša pomena reda, ki na njej temelji; pač pa le pod drugim vidikom kaže, da je treba zajemati iz tistih še globljih sil duha, ki utemeljujejo sam red pravičnosti.

Cerkev ima pred očmi podobo rodu, ki mu pripadamo in s toliko sodobniki deli njihovo vznemirjenost. Poleg tega jo mora skrbeti tudi propadanje mnogih temeljnih vrednot, ki pomenijo nesporno dobroto ne le krščanske, ampak preprosto človeške morale, нравne kulture, kot so spoštovanje človeškega življenja od samega spočetja, spoštovanje zakona v njegovi nerazvezani enoti, spoštovanje trdnosti družine. Velika moralna permisivnost škoduje zlasti temu, tako občutljivemu območju življenja in družbenosti. S tem vstric gre kriza resnice v človeških odnosih, neodgovornost v govorjenju, koristolovstvo v odnosu človeka do človeka, pomanjkanje čuta za resnično skupno dobro in lahkotnost, s katero ga žrtvujejo. Končno omenimo še izginjanje čuta za sveto, kar se večkrat spremeni v »razčlovečenje«: človek in družba, katerima ni nič »sveto«, kljub drugačnemu videzu drsita v moralni propad.

VII. BOŽJE USMILJENJE V POSLANSTVU CERKVE

V zvezi s to podobo našega rodu, ki lahko zbujajo le globoko vznemirjenost, nam prihajajo na misel besede, ki zvenijo v Marijinem slavonspevu Magnificat ob učlovečenju božjega Sina in opevajo »usmiljenje ... od rodu do rodu«. Cerkev sedanjega časa mora vedno ohranjati v svojem srcu zgovornost teh navdihnjenih besed, jih obračati na izkušnje in trpljenje velike človeške družine ter se globlje in natančneje zavedeti potrebe, da v vsem svojem

poslanstvu, v skladu z izročilom Stare in nove zaveze, posebno pa po stopinjah Jezusa Kristusa in njegovih apostolov pričuje o božjem usmiljenju. Cerkev mora pričevati za božje usmiljenje, ki se je razodelo v Kristusu v vsem njegovem mesijanskem poslanstvu, s tem da ga najprej izpoveduje kot zveličavno versko resnico, ki je obenem potrebna za življenje, da bo to res skladno z vero, dalje s tem, da ga skuša uvesti in uresničevati tako v življenju svojih vernikov kakor tudi, kolikor je mogoče, v življenju vseh ljudi dobre volje. Končno pa ima Cerkev, ko usmiljenje izpoveduje in mu ostaja vedno zvesta, pravico in dolžnost, da se sklicuje na božje usmiljenje in zanj ponižno prosi spričo vseh oblik telesnega in moralnega zla ter spričo vseh groženj, ki visijo na življenjskem obzorju današnjega človeštva.

13. Cerkev izpoveduje božje usmiljenje in ga oznanja

Cerkev mora izpovedovati in oznanjati božje usmiljenje v vsej njegovi resnici, tako kot nam ga izpričuje razodetje. Na prejšnjih straneh smo skušali vsaj v glavnih črtah orisati to resnico, ki jo v tolikšnem bogastvu izražata celotno Sveto pismo in izročilo. V vsakdanjem življenju Cerkve resnica o božjem usmiljenju, kot je razodeta v Svetem pismu, stalno odmeva iz številnih beril svetega bogoslužja. In ljudstvo s svojim pristnim verskim čutom to dobro dojema, kakor pričajo številni izrazi osebne in občestvene pobožnosti. Seveda bi jih bilo težko vse naštet in povzeti, saj so po večini živo vtisnjene globoko v srca in misli ljudi. Nekateri teologi pravijo, da je usmiljenje največja božja lastnost, največja božja popolnost; Sveto pismo, izročilo in celotno versko življenje božjega ljudstva pa so polna pričevanj o tem. Tu ne gre za popolnost brezdanjega božjega bstva v skrivnosti božanstva, temveč za popolnost in lastnost, s pomočjo katerih človek v najgloblji resnici svojega bivanja srečuje živega Boga najbolj pogosto in najbolj osebno. Če povemo z besedami, ki jih je Kristus izrekel Filipu,¹¹² »gledanje Očeta« – gledanje Boga v veri – prav v srečanju z njegovim usmiljenjem zadobi

edinstveno preprostost in notranjo resničnost, ki sta podobni kakor v priliki o izgubljenem sinu.

»Kdor vidi mene, vidi Očeta«,¹¹³ Cerkev izpoveduje božje usmiljenje, Cerkev iz njega živi v svojem bogatem verskem izkustvu, pa tudi v svojem nauku, ko stalno premišljuje o Kristusu, se pogloblja vanj, v njegovo življenje in njegov evangelij, v njegov križ in njegovo vstajenje, v celotno njegovo skrivnost. Vse tisto, kar spada k »gledanju« Kristusa v živi veri in v nauku Cerkve, nas približuje »gledanju Očeta« v svetosti njegovega usmiljenja. Cerkev, zdi se, na poseben način izpoveduje in časti božje usmiljenje, kadar se obrača na Kristusovo srce. V resnici nam prav približanje Kristusu v skrivnosti njegovega srca dovoljuje, da se pomudimo pri tej točki razodetja – v nekem smislu osrednji in obenem človeku najbolj dostopni –, razodetja usmiljene ljubezni Očeta, ki je bila glavna vsebina mesijanskega poslanstva Sina človekovega.

Cerkev živi pristno življenje, kadar izpoveduje in oznanja usmiljenje, najbolj čudovit pridevek Stvarnika in Odrešenika in vodi ljudi k virom Odrešenikovega usmiljenja, katerih varuhinja in delivka je. V tej zvezi imata velik pomen stalno premišljevanje božje besede, zlasti pa zavestno in doživeto obhajanje evharistije in zakramenta pokore ali sprave. Evharistija nas bolj in bolj približuje tisti ljubezni, ki je močnejša od smrti: »Kolikokrat jemo ta kruh in pijemo iz keliha«, ne le oznanjamo Odrešenikovo smrt, ampak tudi njegovo vstajenje, »dokler ne pride v slavi«. ¹¹⁴ Evharistično slavlje, ki ga obhajamo v spomin na tistega, ki nam je v svojem mesijanskem poslanstvu s svojo besedo in svojim križem razodel Očeta, priča o neizčrpni ljubezni, s katero se vedno želi združiti z nami in postati eno z nami, ko gre naproti vsem človeškim srcem. Zakrament pokore ali sprave pa izravna pot k vsakemu človeku, tudi takrat, kadar ga bremeni huda krivda. V tem zakramentu lahko vsak edinstveno doživlja usmiljenje, se pravi ljubezen, ki je močnejša od greha. Okrožnica Odrešenik človeka se je te točke že dotaknila; vendar bo prav, če se k tej osnovni temi še enkrat vrnemo.

Ker na tem svetu, ki ga je »Bog tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina«, ¹¹⁵ obstaja greh, se Bog, ki »je ljubezen«, ¹¹⁶

more razodeti samo kot usmiljenje. To se ne sklada le z najglobljo resnico o tisti ljubezni, ki je Bog, temveč tudi s celotno notranjo resnico o človeku in svetu, ki je njegova začasna domovina.

Usmiljenje kot popolnost neskončnega Boga je tudi sama neskončna. Neskončna in neizčrpna je torej pripravljenost Očeta, da sprejme izgubljene sinove, ki se vračajo na njegov dom. Neskončni sta tudi pripravljenost in moč odpuščanja, ki nenehoma priteka iz čudovite vrednoti Sinove daritve. Noben človekov greh ne more te moči preseči in je ne omejiti. Pri človeku jo lahko omeji le pomanjkanje dobre volje, pomanjkanje pripravljenosti za spreobrnjenje in pokoro, se pravi trdovratna zakrknjenost, ki se upira milosti in resnici, zlasti pričevanju Kristusovega križa in vstajenja.

Zato Cerkev oznanja spreobrnjenje in kliče k njemu. Spreobrnjenje k Bogu je vedno v odkritju usmiljenja, se pravi tiste potrpežljive in blage ljubezni,¹¹⁷ ki je lastna Bogu Stvarniku in Očetu: ljubezni, kateri je »Bog in Oče našega Gospoda Jezusa Kristusa«¹¹⁸ zvest do skrajnih posledic v zgodovini zaveze s človekom, do križa, smrti in vstajenja svojega Sina. Spreobrnjenje k Bogu je vedno sad vrnitve k Očetu, ki je bogat v usmiljenju.

Resnično poznanje Boga usmiljenja, dobrohotne ljubezni je stalen in neizčrpen vir za spreobrnjenje, ki ni le kratkotrajno notranje dejanje, temveč tudi stalna naravnost, dušno stanje. Tisti, ki tako spoznavajo Boga in ga tako »vidijo«, si ne morejo kaj, da se ne bi stalno spreobračali k njemu. Živijo torej v stanju spreobračanja (in statu conversionis), prav to stanje pa pomeni najglobljo sestavino zemeljskega romanja slehernega človeka v stanju popotovanja (in statu viatoris). Božjega usmiljenja, razodetega v križanem in vstalem Kristusu, Cerkev seveda ne izpoveduje samo z besedami svojega nauka, temveč predvsem z življenjskim utripom vsega božjega ljudstva. S tem življenjskim pričevanjem Cerkev opravlja poslanstvo, ki ga ima kot božje ljudstvo, poslanstvo, ki ima delež pri Kristusovem mesijanskem poslanstvu in ga nekako nadaljuje.

Cerkev se danes živo zaveda, da bo naloge, ki izhajajo iz nauka 2. vatikanskega cerkvenega zbora, mogla uresničevati samo v zaupanju v božje usmiljenje; to v prvi vrsti velja za ekumensko prizadeva-

nje, ki hoče združiti vse tiste, ki verujejo v Kristusa. Cerkev se na mnogovrstne načine trudi v tej smeri, vendar ponižno priznava, da edino tista ljubezen, ki je močnejša od slabosti človeških razdorov, lahko dokončno uresniči tisto edinost, za katero je Kristus tako prosil svojega Očeta in ki zanjo Sveti Duh nenehno prosi za nas »z neizrekljivimi zdihi«.¹¹⁹

14. Cerkev se trudi, da bi uresničevali usmiljenje

Jezus Kristus nas je učil, da človek ne le prejema in izkuša božje usmiljenje, marveč je tudi poklican, da »izkazuje usmiljenje« drugim: »Blagor usmiljenim, zakaj ti bodo usmiljenje dosegli.«¹²⁰ V teh besedah vidi Cerkev klic k dejanju in se trudi, da bi usmiljenje uresničevala. Če nas vsi blagri v Govoru na gori usmerjajo na pot spreobrnjenja in spremembe življenja, pa je ta, ki zadeva usmiljenje, v tem pogledu še posebej zgovoren. Človek se toliko bliža božji usmiljeni ljubezni, božjemu usmiljenju, kolikor se sam notranje spreminja v tem duhu ljubezni do bližnjega.

Ta pristno evangelijski proces je več kakor enkrat za vselej uresničena duhovna preobrazba; to je slog življenja, bistvena in stalno značilnost krščanskega poklica. Obstaja v nenehnem odkrivanju in stanovitnem uresničevanju ljubezni kot moči, ki združuje in hkrati dviga kljub vsem psihološkim in socialnim težavam: gre dejansko za usmiljeno ljubezen, ki je po svojem bistvu ustvarjalna ljubezen. Usmiljena ljubezen v človeških odnosih nikoli ni enostransko dejanje ali dogajanje. Tudi v primerih, kjer na videz kaže, da daje in se razdaja samo ena stran, druga pa le jemlje in sprejema (na primer zdravnik, ki zdravi, učitelj, ki poučuje, starši, ki skrbijo in vzgajajo svoje otroke, dobrotnik, ki pomaga tistim, ki so v stiski), je v resnici tisti, ki daje, vedno tudi obdarovanec. Vsekakor pa se tudi sam zlahka znajde v položaju tistega, ki sprejema, ki je deležen dobrote, ki se sreča z usmiljeno ljubeznijo, ki postane deležen usmiljenja.

V tem smislu je križani Kristus za nas vzor, navdih in najvišja spodbuda. Če se zgledujemo po tem pretresljivem vzoru, lahko

v vsej ponižnosti izkazujemo usmiljenje drugim, saj vemo, da ga Kristus sprejema, kakor da bi ga izkazali njemu.¹²¹ Po tem vzoru moramo tudi stalno očiščevati vsa svoja dejanja in vse namene, v katerih usmiljenje razumemo in uresničujemo le enostransko, kot dobro, ki ga delamo drugim. Kajti dejanje usmiljenje ljubezni bo resnično samo tedaj, če bomo pri dajanju globoko prepričani, da hkrati usmiljenje tudi prejemamo od tistih, ki ga sprejemajo od nas. Če te dvostranskosti in vzajemnosti ni, naša dejanja še niso resnična dejanja usmiljenja; spreobrnjenje, na pot katerega nas je z besedami in zgledom vse do križa poklical Kristus, se še ni v nas do kraja uresničilo; nismo še v polnosti deležni čudovitega vira usmiljene ljubezni, ki se nam je v njem razodel.

Pot, ki nam jo je Kristus pokazal v Govoru na gori, ko je blagroval usmiljene, je potemtakem veliko bolj bogata od tistega, kar marsikdaj razodeva splošno govorjenje o usmiljenju. Navadno gledamo na usmiljenje kot na enostransko dejanje ali dogajanje, ki predvideva in vnaša določeno razdaljo med tistim, ki usmiljenje izkazuje, in tistim, ki ga je deležen, med tistim, ki dela dobro, in tistim, ki je z njim obdarjen. Iz tega izvira zahteva, naj bi človeške in družbene odnose osvobodili usmiljenja in jih utemeljili samo na pravičnosti. Vendar tako gledanje na usmiljenje ne upošteva temeljne povezanosti usmiljenja in pravičnosti, o kateri govori vse svetopisemsko izročilo, še posebej pa mesijansko poslanstvo Jezusa Kristusa. Pravo usmiljenje je tako rekoč najgloblji vir pravičnosti. Če je slednji lastno, da »razsoja« med ljudmi in pravično deli mednje gmotne dobrine, pa je nasprotno ljubezen, in samo ta (torej tudi tista dobrohotna ljubezen, ki ji pravimo »usmiljenje«) sposobna, da se človek vrne k samemu sebi.

Zares krščansko usmiljenje je prav tako v nekem smislu najpopolneje utelešena »enakost« med ljudmi, zato tudi najpopolneje utelešena pravičnost, kolikor tudi ta na svojem območju teži za istim ciljem. Enakost, ki jo prinaša pravičnost, pa je vendar omejena na območje objektivnih in zunanjih dobrin, medtem ko ljubezen in usmiljenje ljudem omogočata, da se srečujejo v tisti vrednoti, ki je človek sam, z dostojanstvom, ki mu je lastno. Hkrati »enakost«,

ki je »porojena« iz »potrpežljive in dobrotljive« ljubezni,¹²² ne odpravlja razlik: tisti, ki daje, postaja plemenitejši, ko se čuti, da ga je obdaril tisti, ki je sprejel njegov dar. Z druge strani pa tisti, ki zna dar sprejemati z zavestjo, da tudi sam dela dobro, s tem ko ga sprejema, večja dostojanstvo osebe in s tem pomaga globlje povezovati ljudi med seboj.

Tako postaja usmiljenje nepogrešljiva prвина pri oblikovanju medčloveških odnosov v duhu velikega spoštovanja vsega človeškega in medsebojnega bratstva. Te povezanosti med ljudmi ni mogoče uresničiti, če bi njihove medsebojne odnose urejali samo na osnovi pravičnosti. Ta mora na vseh območjih odnosov med ljudmi doživeti daljnosežen »popravek«, bi rekli, od ljubezni, ki je, kakor oznanja sv. Pavel, »potrpljiva« in »dobrotljiva«, ali z drugimi besedami, nosi na sebi poteze usmiljene ljubezni, ki so tako bistvena za evangelij in za krščanstvo. Spomnimo še na to, da usmiljena ljubezen vsebuje tudi tisto nežnost in rahločutnost srca, o kateri nam tako zgovorno priča prilika o izgubljenem sinu¹²³ ali prilika o izgubljeni ovci in izgubljeni drahmi.¹²⁴ Tako je usmiljena ljubezen nepogrešljiva zlasti med tistimi, ki so si najbližje: med zakonci, med starši in otroki, med prijatelji; nujno potrebna je pri vzgoji in v pastoralni. Njeno izžarevanje pa sega še dalje. Če je Pavel VI. večkrat govoril, da je »omika ljubezni«¹²⁵ tisti cilj, h kateremu bi morali biti usmerjeni vsi napor tako na socialnem in družbenem kakor na gospodarskem in političnem območju, pa je treba dodati, da tega cilja pač ne bomo dosegli, dokler se bomo v svojem pojmovanju in delovanju na obširnem in zapletenem območju življenja v skupnosti držali načela »oko za oko, zob za zob«;¹²⁶ dokler si ne bomo nasprotno prizadevali, da ga bistveno preoblikujemo s tem, da ravnamo v drugačnem duhu. Gotovo nas v to smer navaja tudi 2. vatikanski cerkveni zbor, ki ponovno govori o tem, da moramo svet napraviti bolj človeški,¹²⁷ in poslanstvo Cerkve v današnjem svetu vidi prav v uresničevanju te naloge. Svet ljudi bo mogel postajati vedno bolj človeški samo tedaj, če bomo v mnogostransko razsežnost medsebojnih in družbenih odnosov hkrati s pravičnostjo vnesli tudi tisto »usmiljeno ljubezen«, ki sestavlja mesijansko oznanilo evangelija.

Svet bo mogel postajati »vedno bolj človeški« samo tedaj, če bomo v vse medsebojne odnose, ki oblikujejo njegov duhovni obraz, vnesli novo potezo – odpuščanje, ki je za evangelij bistveno. Odpuščanje priča, da živi v svetu ljubezen, ki je močnejša od greha. Razen tega je odpuščanje prvi pogoj sprave, ne le v odnosih Boga do človeka, temveč tudi v odnosih med ljudmi. Svet, ki ne bi poznal odpuščanja, bi bil svet hladne in nespoštljive pravičnosti, v imenu katere bi vsakdo od drugih zahteval le svoje pravice. Tako bi vsemogoči egoizmi, ki ždijo v človeku, mogli življenje in človeško družbo spremeniti v sistem, kjer bi močnejši zatirali šibkejše, ali pa v prizorišče stalnega boja enih proti drugim.

Zato mora Cerkev v vsakem zgodovinskem obdobju, še posebno pa v našem času imeti za eno glavnih nalog prav to, da oznanja in uvaja v življenje skrivnost usmiljenja, ki se je najpopolneje razodela v Jezusu Kristusu. Ta skrivnost je ne le za Cerkev kot občestvo verujočih, temveč v nekem smislu tudi za vse ljudi, vir življenja, ki se globoko razlikuje od tistega, katero more snovati človek, če je prepuščen nasilju trojnega poželenja, ki je v njem.¹²⁸ Prav v imenu te skrivnosti nas Kristus uči vedno odpuščati. Kolikokrat ponavljamo besede molitve, ki nas jo je sam naučil, in prosimo: »Odpusti nam naše dolge, kakor tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom«, se pravi tistim, ki so se pregrešili zoper nas!¹²⁹ Zares je težko izraziti, kakšen globok pomen te besede izražajo in kličejo v zavest. Koliko povedo vsakemu človeku o njegovem bližnjem in o njem samem! Zavest, da smo dolžniki drug drugemu, gre vštric s klicem k bratski solidarnosti, ki jo je sv. Pavel jedrnat izrazil, ko nam je priporočil: »V ljubezni prenašajte drug drugega!«¹³⁰ Količne ponižnosti do človeka – do bližnjega in do nas samih – nas učijo te besede! Kakšna šola dobre volje za vsakodnevno življenje v skupnosti, v različnih okoliščinah našega bivanja! Kaj bi ostalo od vseh »humanističnih« življenjskih in vzgojnih programov, če bi ta nauk zanemarili?

Kristus vztrajno poudarja, kako potrebno je drugim odpuščati: ko ga Peter vpraša, kolikokrat naj odpusti svojemu bližnjemu, mu pove simbolično število »sedemdesetkrat sedemkrat«.¹³¹ S tem mu

hoče dopovedati, da mora vsem in vselej odpustiti. Jasno, da ta zahteva po velikodušnem odpuščanju ne odpravlja objektivnih zahtev pravičnosti. Pravičnost, če jo prav razumemo, je tako rekoč namen odpuščanja. Odpuščanje, in prav tako usmiljenje, ki je njegov vir, v nobenem odlomku evangelijskega oznanila ne pomenita popuščanja zlu, pohujšanju, povzročeni krivici ali žalitvam. V vsakem primeru je odprava zla in pohujšanja, povrnitev povzročene škode, zadostitev za žalitev pogoj za odpuščanje.

Temeljna zgradba (struktura) pravičnosti torej vedno sega v območje usmiljenja. To pa ima moč, da daje pravičnosti novo vsebino, ki se najbolj preprosto in popolno pokaže v odpuščanju. Odpuščanje dejansko kaže, da je poleg »povračila« in »premirja«, ki ju zahteva pravičnost, potrebna tudi ljubezen, če naj bo človek zares človek. Zahteve pravičnosti je nujno potrebno uresničiti predvsem zato, da ljubezen lahko pokaže svoj pravi obraz. Pri razglabljanju o priliki o izgubljenem sinu smo že opozorili na to, da se tisti, ki odpusti, in tisti, ki mu je odpuščeno, srečata v bistveni točki: to je človekovo dostojanstvo, njegova temeljna vrednota, ki je ni mogoče izgubiti in katere potrditev ali ponovno odkritje je vir največjega veselja.¹³²

Cerkev upravičeno misli, da je njena dolžnost in namen njenega poslanstva v tem, da ohranja pristnost odpuščanja tako v življenju in vedenju, kakor pri vzgoji in v pastoralni. Ohranja ga s tem, da varuje njegov izvir, se pravi skrivnost božjega usmiljenja, ki se je razodelo v Jezusu Kristusu.

Temeljno poslanstvo Cerkve v vseh razsežnostih, ki o njih govorijo številna besedila zadnjega cerkvenega zbora in stoletna izkušnja v apostolatu, je ravno »zajemanje iz studencev odrešenja«. ¹³³ Iz tega izvirajo raznotere usmeritve za poslanstvo Cerkve v življenju kristjanov, občeštev in celotnega božjega ljudstva. »Zajemanje iz studencev odrešenja« se more uresničevati samo v duhu uboštva, h kateremu nas Gospod vabi s svojo besedo in svojim zgledom: »Zastonj ste prejeli, zastonj dajajte«. ¹³⁴ Tako se na vseh poteh življenja in službe Cerkve – v evangelijskem uboštvu njenih služabnikov in oskrbnikov, pa tudi celotnega ljudstva, ki priča za

vsa »čudovita dela« svojega Gospoda – še bolj jasno razodeva Bog, »ki je bogat v usmiljenju«.

VIII. MOLITEV CERKVE V NAŠEM ČASU

15. Cerkev prosi božjega usmiljenja

Cerkev izpoveduje resnico o božjem usmiljenju, ki se je razodela v križanem in vstalem Kristusu, in jo na različne načine oznanja. Vrh tega si prizadeva, da bi ljudem izkazovala usmiljenje po ljudeh, in v tem vidi nepogrešljivo prvino svojega dela za boljši in »bolj človeški« današnji in jutrišnji svet. V nobenem trenutku in v nobeni dobi zgodovine – zlasti v tako kritičnem obdobju, kot je naše – Cerkev ne more pozabiti na molitev, ki je krik po božjem usmiljenju spričo mnogovrstnih oblik zla, ki težijo človeštvo in ga ogrožajo. To je v Jezusu Kristusu temeljna pravica in dolžnost Cerkve: pravica in dolžnost Cerkve do Boga in do ljudi. Čim bolj človeška zavest podleaga sekularizaciji in pozablja na pravi pomen besede »usmiljenje«, čim bolj se oddaljuje od Boga in s tem od skrivnosti usmiljenja, tem večjo pravico in dolžnost ima Cerkev, da »s silnimi klici« kliče k Bogu usmiljenja.¹³⁵ Ti »silni klici« morajo biti oznaka Cerkve našega časa; obračati se morajo k Bogu in prositi za njegovo usmiljenje, katerega razodetje v križanem in vstalem Jezusu, to je v velikonočni skrivnosti, Cerkev izpoveduje in oznanja. Prav ta skrivnost obsega najpopolnejše razodetje usmiljenja, ljubezni, ki je močnejša od smrti, močnejša od greha in slehernega zla, ljubezni, ki človeka dviga iz najglobljih padcev in ga osvobaja najhujših groženj.

Sodobni človek čuti te grožnje. Kar smo že prej povedali o tej stvari, je samo preprost oris. Današnji človek se pogosto zaskrbljeno sprašuje, v čem je rešitev strašnih napetosti, ki so se nakopičile nad svetom in stiskajo življenje ljudi. In če včasih nima poguma, da bi izgovoril besedo »usmiljenje«, ali če v svoji areligiozni zavesti ne najde nobene ustrezne besede, je tem bolj potrebno, da to besedo

izgovarja Cerkev, ne le v svojem lastnem imenu, marveč tudi v imenu vseh ljudi našega časa.

Zato je potrebno, da se vse, kar sem v tem dokumentu povedal o usmiljenju, spremeni v gorečo molitev: nenehno naj se spreminja v krik, ki prosi usmiljenja ob človekovih potrebah v današnjem svetu. Ta krik naj obsega vso polnost resnice o usmiljenju, ki je tako bogato izražena v Svetem pismu in izročilu, pa tudi v pristnem verskem življenju tolikerih rodov božjega ljudstva. S tem se kakor starozavezni molivci obračajmo k Bogu, ki ne more zaničevati ničesar, kar je ustvaril,¹³⁶ k Bogu, ki je zvest sebi, svojemu očetovstvu, svoji ljubezni! Kakor preroki se sklicujmo na materinski vidik te ljubezni, ki kakor mati hodi za vsakim svojih otrok, za vsako izgubljenno ovco; in to tudi, če bi bilo na milijone izgubljenih, tudi če bi v svetu hudobija prevladala nad poštenostjo, tudi če bi sedanje človeštvo za svoje grehe zaslužilo nov »vesoljni potop«, kakor ga je nekdaj zaslužil Noetov rod! Zatekajmo se k Očetovi ljubezni, ki nam jo je Kristus razodel s svojim mesijanskim poslanstvom in je svoj vrhunec dosegla v njegovem križu, smrti in vstajenju! Zatekajmo se k Bogu po Kristusu in ne pozabimo besed Marijinega Magnificata, ki oznanja usmiljenje »iz roda v rod«! Vneto prosimo božjega usmiljenja za sedanji rod! Cerkev, ki hoče biti po Marijinem zgledu ljudem v Bogu mati, naj v tej molitvi izraža svojo materinsko skrb, pa tudi svojo zaupno ljubezen, ki sta najsilnejša nagiba za molitev!

Povzdignimo svoje ponižne prošnje, prežete z vero, upanjem in ljubeznijo, ki jih je Kristus vcepil v naša srca! Ta drži je prav tako ljubezen do Boga, ki ga današnji človek včasih tako odriva od sebe, ga ima za tujca in na različne načine razglaša, da mu je »odveč«. Ljubezen do Boga torej, ki jo današnji človek – to globoko čutimo – žali in zavrača, da si ne moremo kaj, da ne bi zaklicali kakor Kristus ne križu: »Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo!«¹³⁷ Obenem pa je to ljubezen do ljudi, do vseh ljudi, brez izjeme ali razločka: brez razlike na raso, kulturo, jezik, svetovni nazor, brez razločka med prijatelji in sovražniki. To je ljubezen do ljudi, ki želi resnično dobro vsakomur izmed njih in vsaki človeški skupnosti, vsaki družini, vsakemu narodu, slehernemu družbenemu sloju,

mladim, odraslim, staršem, ostarelim, bolnikom: ljubezen do vseh, brez izjeme. To je ljubezen, goreča skrb vsakomur zagotoviti vsako resnično dobrotno, odstraniti in preprečiti vsakršno zlo.

In če ta ali oni naš sodobnik ne deli z menoj vere in upanja, ki mu kot Kristusovem služabniku in oskrbniku božjih skrivnosti¹³⁸ narekujeta, da v tej zgodovinski uri prosim božjega usmiljenja za človeštvo, naj skuša vsaj razumeti razlog za to mojo skrb. To skrb mi narekuje ljubezen do človeka do vsega človeškega, ki ga po sodbi mnogih naših sodobnikov ogroža velikanska nevarnost. Kristusova skrivnost, ki nam razodeva človekov vzvišeni poklic in me je nagnila, da sem v okrožnici Odrešenik človeka opozoril na brezprimerno človekovo dostojanstvo, me hkrati obvezuje, da oznanjam tudi usmiljenje, to je božjo usmiljeno ljubezen, ki se je v tej skrivnosti razodela. Prav tako mi narekuje, da se tej težki in kritični dobi zgodovine Cerkve in sveta, ko se bližamo koncu drugega tisočletja, obračam k temu usmiljenju in zanj prosim.

V imenu Jezusa Kristusa, križanega in vstalega, v duhu njegovega mesijanskega poslanstva, ki v zgodovini človeštva še zmerom traja, dvigamo svoj glas in ponižno prosimo, da bi se v tej dobi zgodovine še enkrat razodela Ljubezen, ki je v Očetu; da bi po delovanju Sina in Svetega Duha pokazala, da je navzoča v našem današnjem svetu in močnejša od zla, močnejša kakor greh in smrt. Prosimo po posredovanju Nje, ki nenehoma oznanja »usmiljenje iz roda v rod«, pa tudi tistih, na katerih so se že povsem izpolnile besede iz govora na gori: »Blagor usmiljenim, zakaj ti bodo usmiljenje dosegli«. ¹³⁹

Pri nadaljnjem izpolnjevanju velike naloge, da bi uresničevali sklepe 2. vatikanskega cerkvenega zbora, v katerem lahko upravičeno vidimo novo stopnjo samouresničevanja Cerkve – primerne dobi, v kateri nam je dano živeti – mora Cerkev vedno voditi jasna zavest, da se pri tem delu za nobeno ceno ne sme zapirati vase. Njen polni smisel je vendar v tem, da razodeva Boga, to je Očeta, ki se nam daje »videti« v Kristusu.¹⁴⁰ Naj bo nasprotovanje človeške zgodovine še tolikšno, raznoličnost sodobne civilizacije še tako izrazita in zanikanje Boga v človeškem svetu se tako razširjeno, toliko

večja mora biti bližina tiste skrivnosti, ki je bila od vekov skrita v Bogu, in jo je potem v času človeku resnično razodel Jezus Kristus.

Z mojim apostolskim blagoslovom.

*Dano v Rimu, pri sv. Petru, 30. novembra
1980, na prvo adventno nedeljo, v tretjem
letu mojega papeževanja.*

JANEZ PAVEL II.

Opombe

¹ Ef 2, 4.

² Prim. Jn 1,18; Heb 1,1–2.

³ Jn 14,8–9.

⁴ Prim. Ef 2,4–5.

⁵ 2 Kor 1,3

⁶ CS 22.

⁷ Prav tam.

⁸ 2 Kor 1,3.

⁹ Rim 1,20.

¹⁰ Jn 1,18.

¹¹ 1 Tim 6,16.

¹² Prim. Tit 3,4.

¹³ Ef 2,4.

¹⁴ Prim. 1 Mz 1,28.

¹⁵ CS 9.

¹⁶ Prim. 2 Kor 1,3.

¹⁷ Mt 6,4.6.18.

¹⁸ Ef 3,18; in Lk 11,5–13.

¹⁹ Lk 4,18–19.

²⁰ Lk 7,19.

²¹ Lk 7,22–23.

²² 1 Jn 4,16.

²³ Prim. Ef 2,4.

²⁴ Lk 15,11–32.

²⁵ Lk 10,30–37.

²⁶ Mt 18,23–35.

²⁷ Mt 18,12–14; Lk 15,3–7.

²⁸ Lk 15,8–10.

²⁹ Mt 22,38.

³⁰ Mt 5,7.

³¹ Prim. Sod 3,7–9.

³² Prim. 1 Kr 8,22–53.

³³ Prim. mih 7,18–20.

³⁴ Prim. Iz 1,18; 51,4–16.

³⁵ Prim. Bar 2,11–3,8.

³⁶ Prim. Neh 9.

³⁷ Prim. npr. Oz 2,21–25 in 15; Iz 54,6–8.

³⁸ Prim. Jer 31,20; Ezk 39,25–29.

³⁹ Prim. 2, Sam 11; 12; 24,10.

⁴⁰ Job na raznih mestih

⁴¹ Est 4,17sl.

⁴² Prim npr. Neh 9,30.32; Tob 3,2–3. 11–12; 8,16–17; 1 Mkb 4,24.

⁴³ Prim. 2 Mz 3,7–8.

⁴⁴ Prim. Iz 63,9.

⁴⁵ 2 Mz 34,6.

⁴⁶ Prim. 4 Mz 14. 18; 2 Krn 30,9; Neh 9,17; Ps 86(85)m 15; Mdr 15,1; Sir 2,11; Joel 2,13.

⁴⁷ Prim. Iz 63,16.

⁴⁸ Prim. 2 Mz 4,22.

⁴⁹ Prim. Oz 2,1.

⁵⁰ Prim. Oz 1,7–9; Jer 31,20; Iz 54,7–8.

⁵¹ Prim. Ps 103 (102) in 145 (144).

⁵² Za pojem »usmiljenje« uporabljajo starozavezne knjige predvsem dva izraza, ki vsebujeta različna pomenska odtenka. Največkrat imajo izraz »hesed«, ki označuje globoko držo »dobrote«. Kadar se nanaša na odnose med ljudmi, so ti ne samo dobrohotni drug do drugega, temveč obenem vzajemno zvesti spričo notranje obveznosti, torej tudi zaradi zvestobe do samih sebe. Če »hesed« pomeni tudi »milost« ali »ljubezen«, jo prav na osnovi te zvestobe. Dejstvo, da je ta obveznost ne le moralne, ampak skorja pravne narave, ne spremeni stvari. Kadar se v Stari zavezi beseda hesed nanaša na Gospoda, se to vedno zgodi v zvezi z zavezo, ki jo je Bog sklenil z Izraelom. Za Izrael je bila ta zaveza z Bogom dar in milost. Ker pa se je Bog zavezal, da bo zavezo, ki jo je sklenil, spoštoval, je beseda »hesed« dobila v nekem smislu pravno vsebino. Za Boga je prav na zavezanost prenehala, ko je Izrael prelomil zavezo in ni spoštoval njenih določb. A prav tedaj, ko je »hesed« nehal biti pravna obveza, je šele razkril svoj globlji vidik: razodel se je v svojem prvotnem pomenu, se pravi kot ljubezen, ki daje, ljubezen, ki je močnejša od izdajstva, milost, ki je močnejša od greha. Ta zvestoba do nezveste »hčere mojega ljudstva« (prim. Žal 4, 3.

6) je navsezadnje pri Bogu, zvestoba samemu sebi. To se je pokazalo zlasti v pogostnem ponavljanju besedne dvojice »hesed we'emet« (milost in zvestoba), ki bi jo mogli imeti za hendiadys (prim. npr. 2 Mz 34, 6; 2 Sam 2, 6; 15, 209; Ps 25 (24). 10 40 (39), 11–12; 85 (84), 11; 138 (137), 2; Mih 7, 20). »Ne storim tega zaradi vas, hiša Izraelova, temveč zaradi svojega svetega imena« (Ez 36, 22). Izrael, ki ga teži kriv da, da je prelomil zavezo, torej nima pravice sklicevati se na božji »hesed«, opiraje se na legalno pravičnost, vendar sme in mora ohraniti upanje in zaupanje, da ga bo deležen, kajti Bog zaveze je resnično »odgovoren za svojo ljubezen«. Sad te ljubezni je odpuščanje in nova naklonitev milosti, vnovična sklenitev notranje zaveze. Druga beseda, ki v izrazoslovju stare zaveze označuje usmiljenje, je »rahamim.« Ta ima drugačen odtenek kakor »hesed«. Medtem ko slednji poudarja značilnosti; biti zvest samemu sebi in »biti odgovoren za svojo ljubezen« (ki sta v nekem smislu moški značilnosti), pa »rahamim« že v svojem semantičnem korenu označuje materinsko ljubezen (reham = materino naročje). Iz najgloblje in najprvotnejše povezanosti, ali kar edinosti, ki veže mater in otroka, se rodi posebno razmerje do njega, čisto posebna ljubezen. O tej ljubezni lahko rečemo, da je povsem zastonska, da ni sad zasluženja in da s tega vidika predstavlja notranjo potrebo: je zahteva srca. V tem je skoraj »ženska« različica moške zvestobe samemu sebi, ki jo izraža hesed. Na tem psihološkem ozadju se »rahamim« razcvete v vrsto občutij, med katerimi so dobrota in nežnost, potrpežljivost in razumevanje, se pravi pripravljenost odpuščati. Stara zaveza pripisuje Gospodu prav te lastnosti, kadar o njem govori z besedo »rahamim«. Pri Izaiju beremo: »Ali pozabi žena na svojega dojenčka, da bi se ne usmčila sina svojega telesa. In ko bi ga tudi ona pozabila: jaz te ne pozabim!« (Iz 49, 15). To zvesto in zaradi skrivnostne moči materinstva nepremagljivo ljubezen starozavezna besedila izražajo različno: kot rešitev v nevarnostih, zlasti tistih, ki jih povzročajo sovražniki; a tudi kot odpuščanje grehov – tako glede posameznikov kakor celotnega Izraela –, in končno s pripravljenostjo izpolniti (eshatološko) obljubo in upanje, kljub človekovi nezvestobi, kakor beremo v Ozejevi knjigi: »Ozdravil jih bom njihove nezvestobe, ljubil jih bom iz vsega srca« (Oz 14, 5). V starozaveznem izrazoslovju srečamo še druge besede, ki se na razne načine nanašajo na to temeljno vsebino. A omenjeni dve zaslužita posebno pozornost. V njiju se jasno kaže njun prvotni antropomorfni vidik: svetopisemski pisatelji pri opisu božjega usmiljenja uporabljajo besede, ki ustrezajo zavesti in izkustvu svojih sodobnikov. Grško izrazoslovje v prevodu Septuaginte kaže manjše bogastvo kakor hebrejsko besedilo; prav tako ne kaže vseh pomenskih odtenkov izvirnika. Nova zaveza vsekakor oblikuje na bogastvu in globini, ki sta bili značilni za Staro zavezo. Iz Stare zaveze torej nismo podedovali – kot v posebni sintezi – samo izrazno bogastvo njenih knjig pri opisu božjega usmiljenja, temveč tudi posebno – antropomorfno seveda – božjo »psihologijo«; ganljivo podobo božje ljubezni, ki se ob stiku z zlom in še posebej z grehom človeka in ljudstva, kaže kot usmiljenje. To podobo sestavlja splošna vsebina glagola »hanan«, a tudi vsebini besed »hesed« in »rahamim«. Izraz »hanan« označuje širši pojem; dejansko pomeni razodevanje milosti, v čemer je hkrati obsežna stal na pripravljenost na velikodušnost, dobrohotnost in blagost. Poleg teh osnovnih pomenskih prvin vsebuje starozavezni pojem usmiljenja tudi to, kar izraža glagol »hamal«, ki dobesedno pomeni »prizanesti (premaganemu sovražniku)«, a tudi »pokazati usmiljenje in sočutje«, potemtakem tudi odpuščanje in odpustitev krivde. Tudi izraz »hus« izraža usmiljenost in sočutje, vendar povsem v čustvenem pomenu. Ti besedi za označevanje usmiljenja redkeje nastopata v svetopisemskih besedilih. Poleg tega moramo poudariti že omenjeni izraz »emet«, ki v prvi vrsti pomeni »trdnost, gotovost« (v grški septuginti: »resnica«), potem pa »zvestobo« in tako kaže, da je povezan s pomensko vsebino izraza »hesed«.

⁵³ Ps 40,11; 98,2–3; Iz 45,21; 51,5.8; 56,1.

⁵⁴ Mdr 11,24.

⁵⁵ 1 Jn 4,16.

⁵⁶ Jer 31,3.

⁵⁷ Iz 54,10.

⁵⁸ Prim. Jon 4,2–11; Ps 145,9; Sir 18,8–14; Mdr 11,23–12,1.

⁵⁹ Jn 14,9.

⁶⁰ V prvem in drugem primeru gre za »hesed«, se pravi za zvestobo Boga njegovi ljubezni do izvoljenega ljudstva, zvestobo njegovim obljubam, ki se bodo dokončno izpolnile v materinstvu božje Matere (prim. Lk 1, 49–54).

⁶¹ Prim. Lk 1, 72. Tudi v tem primeru gre za usmiljenje v pomenu »hesed«, medtem ko je v naslednjih stavkih, ko Zaharija govori o »prisrčnem usmiljenju našega Boga«, jasno izražen drugi pomen, pomen »rahamim« (latinski prevod: viscera misericordiae), ki božje usmiljenje istoveti bolj z materinsko ljubeznijo.

⁶² Prim. Lk 15,11–32.

⁶³ Lk 15.

⁶⁴ Lk 15,20.

⁶⁵ Lk 15,32.

⁶⁶ Prim. Lk 15,3–6.

⁶⁷ Prim. Lk 15,8–9.

⁶⁸ 1 Kor 13,4–8.

⁶⁹ Prim. Rim 12,21.

⁷⁰ Prim. bogoslužje velike sobote, Exultet: »ki je zaslužila tako velikega Odrešenika«.

⁷¹ Apd 10,38.

⁷² Mt 9,35.

⁷³ Prim. Mr 15,37; Jn 19,30.

⁷⁴ Iz 53,5

⁷⁵ 2 Kor 5,21.

⁷⁶ Prav tam.

⁷⁷ Nicejsko-carigrajska veroizpoved.

⁷⁸ Jn 3,16.

⁷⁹ Prim. Jn 14,9.

⁸⁰ Mt 10,28.

⁸¹ Flp 2,8.

⁸² 2 Kor 5,21

⁸³ Prim. 1 Kor 15,54–55.

⁸⁴ Prim. Lk 4,18–21.

⁸⁵ Prim. Lk 7,20.23.

⁸⁶ Prim. Iz 35,5; 61,1–3.

- ⁸⁷ 1 Kor 15,4.
⁸⁸ Raz 21,1.
⁸⁹ Raz 21,4.
⁹⁰ Prim. prav tam.
⁹¹ Raz 3,20.
⁹² Prim. Mt 24,35.
⁹³ Prim. Raz 3,20.
⁹⁴ Mt 25,40.
⁹⁵ Mt 5,7.
⁹⁶ Jn 14,9.
⁹⁷ Rim 8,32.
⁹⁸ Mr 12,27.
⁹⁹ Jn 20, 19–23.
¹⁰⁰ Prim. Ps 89 (88), 2.
¹⁰¹ Lk 1,50.
¹⁰² Prim. 2 Kor 1,21–22.
¹⁰³ Lk 1,50.
¹⁰⁴ Prim. Ps 85 (84), 11.
¹⁰⁵ Lk 1,50.
¹⁰⁶ Prim. Lk 4,18.
¹⁰⁷ Prim. Lk 7,22.
¹⁰⁸ C 62.
¹⁰⁹ CS 10.
¹¹⁰ Prav tam.
¹¹¹ Mt 5,38.
¹¹² Prim. Jn 14,9–10.
¹¹³ Prav tam.
¹¹⁴ Prim. 1 Kor 11,26; vzklik v »Rimskem misalu«.
¹¹⁵ Jn 3,16.
¹¹⁶ 1 Jn 4,8.
¹¹⁷ Prim. 1 Kor 13,4.
¹¹⁸ 2 Kor 1,3.
¹¹⁹ Rim 8,26.
¹²⁰ Mt 5,7.
¹²¹ Prim. Mt 25,34–40.
¹²² Prim. 1 Kor 13,4.
¹²³ Prim. Lk 15,11–32.
¹²⁴ Prim. Lk 15,1–10.

¹²⁵ Prim. Govor ob sklepu svetega leta, 25.de. 1975, v: *Insegnamenti di Paolo VI*, XIII (1975) 1568.

¹²⁶ Mt 5,38.

¹²⁷ CS 40, Pavel VI. Apostolska spodbuda Paterna cum benevolentia, zlasti št. 1 in 6: AAS 67 (1975), 7–9 in 17–23.

¹²⁸ Prim. 1 Jn 2,16.

¹²⁹ Mt 6,12.

¹³⁰ Ef 4,2; prim. Gal 6,2.

¹³¹ Mt 18,22.

¹³² Prim. Lk 15,32.

¹³³ Prim. Iz 12,3.

¹³⁴ Mt 10,8.

¹³⁵ Prim. Heb 5,7.

¹³⁶ Prim. Mdr 11,24; Ps 145 (144),9; 1 Mz 1,31.

¹³⁷ Lk 23,34.

¹³⁸ Prim. 1 Kor 4,1.

¹³⁹ Mt 5,7.

¹⁴⁰ Prim. Jn 14,9.

THOMAS SÖDING

Vprašanje usmiljenja Prilika o izgubljenem sinu (Lk 15,11-32)

Prilika o izgubljenem sinu spada med najbolj znane in priljubljene Jezusove prilike. Mnogi jo raje imenujejo »prilika o očetovi ljubezni«, kar še posebno ustreza vprašanju usmiljenja.¹ Pa je prilika res tako jasna? Ko bi bila, ne bi dosegla take odmevnosti – tako v glasbi,² leposlovju, slikarstvu in kiparstvu pa vse do filma, televizije,³ videov in interneta. Prilika je navzoča tako v Avguštinovih *Izpovedih*, kakor tudi v pripovedi o vrnitvi izgubljenega sina izpod peresa Andréa Gidea⁴ in v meditacijah Charlesa Péguyja o poti vere.⁵ Pred velikonočnim postnim časom pravoslavne Cerkve obhajajo »nedeljo izgubljenega sina«. Prilika je zaklad Cerkve in spada v svetovno kulturno dediščino; je literarna mojstrovina in močna luč v teologiji.

1. Vprašanja razlage

Prilika prebuja vsa čustva, ki jih sproži izguba otroka, vsa beda zavoženega življenja, a tudi dar novega začetka. V sebi pa ima že vgrajen ugovor proti preveč preprostim razlagam; to je protest starejšega sina, ki se noče udeležiti gostije ob ponovnem snidenju, temveč očetovo ljubezen in pravičnost postavlja pod vprašaj. Prilika se končuje odprto. Že v prvem delu (Lk 15,11-24) se pojavi notranja napetost s tem, da se prepletajo krivda in obžalovanje,

Thomas Söding, rojen 1956, je profesor za Novo zavezo na Univerzi Bochum in svetovalec Papeškega sveta za novo evangelizacijo. Od 2004 do 2014 je bil član Mednarodne teološke komisije. Je tudi soizdajatelj nemške izdaje revije Communio. Članek Eine Frage der Barmherzigkeit. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32) je prevedel Marijan Peklaj.

spreobrnitev in odpuščanje, pravičnost in ljubezen. V središču je očetovo sočutje (Lk 15,20). Zato se razlaga vrti okoli vprašanja usmiljenja. Ni sporno, kaj hoče prilika doseči. Vsi, ki jo slišijo, naj bi skupaj obhajali praznik vstajenja. Vendar tudi ni dvoma, da je to praznovanje vse kaj drugega kot samoumevno. Prav zaradi tega je bila prilika povedana in izročena. Ni gladka, ampak se upira, ni površinska, temveč sega v globino, ni lahka, a je vendar preprosta.

V antiki so priliko pogosto razlagali protijudovsko; v starejšem sinu so videli Jude, v mlajšem pa pogane. Obstajajo pa tudi številni patristični glasovi, ki v obeh sinovih vidijo odsev kristjanovega življenja, v mlajšem skušnjavo popustljivosti, v starejšem nevarnost prevelike strogosti.⁶ V srednjem veku postane prilika paradni zgled za pokoro, ki sme računati na Božje usmiljenje.⁷ V reformaciji se ob eksegezi te prilike razpre vsa različnost spokorne teologije. Johannes Eck v Leipziški disputaciji⁸ 12. julija 1519 v izgubljenem sinu z Avguštinom in drugimi vidi zgled skesanega grešnika, ki se spreobrne ne iz strahu pred kaznijo, ampak v zaupanju v očetovo dobroto. Nasprotno pa je za Martina Luthra mlajši sin grešnik, ki ga sicer hudo teži njegova krivda, a ga vendar privlači očetova hiša. Razlika med pripravljenostjo za sodelovanje, ki jo povzroča Božja milost, in med pasivnostjo voljnega spokornika, ki je naravnán na Božjo milost, se tu jasno pokaže in se v obeh primerih sklicuje na besedilo. Pozneje ta razlika vodi k značilni katoliški in evangeličanski soteriologiji (=nauku o odrešenju), čeprav noče razdvajati Cerkve, temveč izhaja iz nazorov različnih šol, ki morejo in morajo obstajati druga ob drugi. Leipziške disputacije v naslednjih dveh dneh ne navajajo več prilike; spor se je od Svetega pisma premaknil na cerkvene očete. Problem ostaja.

V jedru gre za človekovo svobodno voljo v območju delovanja Božje ljubezni. Erazem je v svoji »Parafrazi« ponazoril psihološko dogajanje v zavesti mlajšega sina in ga uglasil z očetovim premišljevanjem. V tej luči očetovo usmiljenje ni samoumevno, temveč je zavestna odločitev.⁹ S tem je katoliški humanist utrl pot v moderno, ki raziskuje odnos med milostjo in svobodo s tem, da med seboj povezuje antropologijo in soteriologijo. V teološkem žarišču

je usmiljenje, ki ne sme nasprotovati pravičnosti, temveč jo pre-sega.¹⁰ Po drugem vatikanskem koncilu se ob sprejetju te prilike pozornost prestavi od svarjenja pred grehom k zaupanju v Božje usmiljenje. Tam pa, kjer bi izginila napetost med usmiljenjem na eni in med sodbo in pravičnostjo na drugi strani, ne bi mogli več govoriti o pokori in odpuščanju, spravi in vzpostavitvi občestva. Ker ta napetost gradi in vzdržuje, je prilika o izgubljenem sinu zgled krščanske soteriologije, ki človeško ljubezen napravi za znamenje Božje ljubezni in vero v Boga za temelj veselja nad možnostjo in resničnostjo sprave.

2. Pogovori pri mizi

Luka je edini evangelist, ki je zapisal to priliko. Našel jo je v svoji »posebni lastnini« (»Sondergut«), kakor pravi zgodovinsko kritična eksegeza, torej na osnovi svojega skrbnega raziskovanja, ki ga sam omenja v predgovoru k evangeliju (Lk 1,1-4). Zagotavlja, da je v svojem življenjepisu Jezusa zapisal »vse po vrsti« (Lk 1,3). K temu spada sestava značilnih prizorov, ki morda bolje ujamejo tisto, kar je značilno za Jezusa, kot bi to kdaj koli mogli narediti filmski posnetki.

Prilika o izgubljenem sinu nadaljuje vrsto Jezusovih pogovorov pri mizi. Neko soboto je Jezus gost v hiši »nekega prvaka med farizeji« (Lk 14,1). Tega pri branju ne smemo prezreti, ker Nova zaveza pogosto prikazuje samo ostre spopade in se le redko opazi, kako so si bili Jezus in farizeji blizu. Taka bližina poraja eksplozivne zmesi radovednosti in dvoma, spoštovanja in nestrinjanja. Tako je tudi tu. Farizeji gledajo na Jezusa s kritičnim očesom. V tem, kako se druži z grešniki, krši vsa karantenska pravila, ki naj bi ga varovala pred nevarnostjo, da se okuži. Pregovor pravi, da »slaba družba kvari nravi«. Farizeji niso odobravalni njegovega ravnanja in bi v tem imeli prav, meni Luka, ko Jezus ne bi bil Jezus. Greh je nekakšna družbena bolezen, ki se širi kot epidemija, če je ne zajezijo. Po evangelistovem verskem prepričanju pa se Jezus ne naleze

greha, temveč se grešnik od njega naleze svetosti. O tem je treba govoriti – najbolje pri mizi, saj je tukaj deluje moč skupnosti in so ljudje tesno povezani z Izraelovim upanjem na praznično gostijo polnosti časov (Iz 25,6sl.).

Jezus, čeprav je samo gost, po Luku vodi potek pogovora. Potem ko je med obedom – na soboto – ozdravil nekega vodeničnega bolnika (Lk 14,1-6), kritizira svoje sosede za mizo, kako si izbirajo boljša mesta (Lk 14,7-11) in opominja, naj ne vabijo samo bogatih, ampak tudi reveže, slepe in pohabljenе (Lk 14,12sl.). Ta poziv poudari s priliko o praznični gostiji (Lk 14,15-24; prim. Mt 22,1-10). S tem apelira na dobrosrčnost tistih, ki imajo toliko, da lahko tudi kaj dajo za oznanjevanje odrešenja. Tisti, ki imajo v družbi ugledno mesto, se morajo prepoznati v ljudeh, ki so odrinjeni na obrobje »na potih in vzdolž ograj«, če hočejo biti deležni sijajnega praznovanja, na katero so bili povabljeni, a niso hoteli iti, ker so dozdevno imeli v načrtu kaj boljšega.

Po tem delu pogovora evangelist odpre sceno. Iz hiše gre (kot v priliki) na cesto (Lk 14,25). Tam Jezus prikaže vso resnost hoje za njim (Lk 14,25-35); jasno pove, da milost ni »poceni« (Dietrich Bonhoeffer), temveč je draga. To je tema treh prilik, ki sledijo (Lk 15). Med »velikimi množicami«, ki hodijo z njim, so tudi »cestninarji in grešniki« (Lk 15,1). To povzroči protest »farizejev in pismoukov«: »Ta sprejema grešnike in jé z njimi« (Lk 15,2). Očitek bralca spomni na predhodni prizor pogovora pri mizi, toda zdaj je kontekst drugačen. Jezus se je držal načela usmiljenja, zato se je znašel v slabi družbi. Spopad glede svetosti in odprtosti, greha in odpuščanja, tu doseže svoje središče.

Jezusov odgovor – po pravilu, da so vse dobre stvari po tri – je v tem, da pove tri prilike, ki vse govorijo o izgubi in najdenju. Prvi dve predpostavljata veselje nad najdenjem tega, kar je bilo izgubljeno, kot nekaj samoumevnega in ga prenašata na teologijo. Če se pastir veseli svoje izgubljene ovce, ki jo je spet našel (Lk 15,3-8; vzp. Mt 18,12sl.), in žena izgubljene drahme, ki jo je izbrskala iz poda (Lk 15,8sl.) – koliko bolj se veselijo nebesa nad grešnikom, ki se spreobrne (in se pusti najti Bogu). S tem postane jasno, zakaj

se Jezus ne izogiba praznovanju s cestninarji in grešniki, saj jih je pridobil za Božje kraljestvo.

In ravno ta vidik postane središče prilike o izgubljenem sinu (Lk 15,11-32). Tu veselje ni samoumevno, ampak je najprej prikazano, potem pa postavljeno pod vprašaj. Z ene strani ta prilika predstavlja vrhunec v poglavju treh prilik, ker tu ne gre za žival ali kovanec, ki bi bila izgubljena in najdena, ampak za človeka. S tem postane jasno, kako so grešniki sami soudeleženi pri iskanju in najdenju. Z druge strani postane očetova sreča, ko se veseli, da je našel izgubljenega, za starejšega sina, ki se čuti zapostavljenega, kamen spotike. Zato prilika o izgubljenem sinu vodi na višjo raven. To, kar pripoveduje in kar je bilo v obeh prejšnjih prilikah povezano z Bogom, postavlja pod vprašaj. Pod vprašaj postavlja tudi Jezusov način delovanja, ko je obedel z grešniki; pod vprašaj postavlja nebeško veselje nad spreobrnjenjem grešnika; pod vprašaj postavlja usmiljenje: ali je upravičeno? Koliko stane? Kje je meja? Kakšno je razmerje med usmiljenjem in pravičnostjo?

Prilika o izgubljenem sinu teh vprašanj ne postavlja zato, da bi jih pustila odprta, ampak zato, da bi pripravila pot odgovoru, ki je čisto v Jezusovem duhu, in zato ni prisilen, ampak prepričljiv. Prilika je teološki argument: ne navaja razlogov in nasprotnih razlogov: *pro et contra*, temveč z dramatiko pripovedi, ki omogoča sočutje in mora tako voditi ne k nevtralni presoji, temveč k dejavnemu zavzemanju stališča.

3. Družinske zgodbe

Prvi stavek prilike napoveduje splošno človeško tematiko: en oče – dva sinova. Od Kajna in Abela preko Izmaela in Izaka do Jakoba in Ezava in še naprej ta téma prepleta svetopisemsko zgodovino: Severno kraljestvo in Južno kraljestvo, Judje in Samarijani, Tobijevci in Onijevci, saduceji in farizeji; tudi jude in kristjane lahko štejejo zraven. Če na ženski strani gledamo Saro in Hagaro, Lejo in Rahelo, Marijo in Marto, ni téma nič bolj preprosta:

odkrivajo se nasprotja, a se porajajo tudi povezave. Dogajajo se vojne med brati in družinski spori, ustanavljajo pa se tudi hišna občestva in obhajajo mirovna praznovanja. Joseph Ratzinger je v svoji knjigi »Jezus iz Nazareta« osvetlil »neobičajno dialektiko«, ki zaznamuje odrešensko zgodovino Izraela kot ozadje Jezusove prilike.¹¹ Dramatika te prilike se odvija na tem ozadju, a je to ne omejuje. Očitna je krajevna obarvanost in še najbolj sodi v Galilejo. Vendar je povedana tako, da bi se lahko zgodila kjer koli. S tem je to zgodba, ki *in nuce* vsebuje celoten evangelij.

a) Zgodba mlajšega brata

Zgodba, ki jo Jezus pripoveduje, se začena z željo mlajšega sina, da bi postal neodvisen in odpotoval v svet; zato zahteva svoj delež družinskega premoženja (Lk 15,12) – do česar ima vso pravico. Besedilo ne govori neposredno o dediščini, saj oče še živi. Po Mojzesovi postavi je moralo biti premoženje razdeljeno tako, da sta starejšemu pripadali dve tretjini, mlajšemu pa ena tretjina (5 Mz 21,17); Talmud pa ureja predčasno izplačilo (b*BabaBathra* 136a). Tu ostaja nejasno, kako je oče delil; vsekakor oče ostaja gospodar v hiši, kar je odločilen pogoj za to, da zgodba prispe do srečnega konca.

Odhod mlajšega sina seveda pelje proti padcu – ne nujno, a dejansko. Moralno vrednotenje v priliki je jasno: z nemoralnim življenjem ta sin zapravi svoje premoženje (Lk 15,13). To je osnova za priznanje krivde, ki jo želi izpovedati *coram Deo* in pred očetom (Lk 15,18) in to tudi dejansko stori (Lk 15,21). Vendar prilika ne zavije takoj na pot spreobrnjenja, ampak najprej naslika grešnikovo pot v bedo. Lakota osvetli, kako je mlajši sin zavozil svoje življenje. Barve kar kričijo: Jud ne more pasti globlje, kot je to, da pri tujcu služi kot svinjski pastir in zraven trpi lakoto (Lk 15,15sl.). Do tod bi prilika lahko napeljevala na maščevalno misel: »Sam si je kriv.« Ne manjka moralističnih zgodb, v katerih sta tako povezana dejanje in posledica, ne v antiki in ne v sedanjosti, ne v judovstvu ne v krščanstvu, ne v svetu verstev ne v vsakdanji modrosti: »Kdor nevarnost ljubi, se bo v njej pogubil« (Sir 3,26).

Toda čeprav bi prilika mogla služiti takemu pričakovanju, hoče vsekakor sporočiti nekaj drugega. Grešnika označi kot trpečega, storilca kot žrtev samega sebe, blodečega kot izgubljenega. Čim večja je pred našimi očmi krivda in čim hujše se nam zdi ponižanje mlajšega sina, tem jasnejši postaja pogled na zadevo. Prilika kaže, da ni nujno optična prevara, temveč je lahko jasnovidno dojemanje, da obstaja izhod iz brezizhodnosti. Ta izhod opisuje prilika. Brez tega to ne bi bila Jezusova prilika.

Tu se prepletata dva dejavnika. Eden je otrokovo kesanje. Luka piše: »Šel je vase« (Lk 15,17). To je ključni stavek svetopisemske psihologije. V zgodnjejudovski »Jožefovi oporoki« je to povezano z obstojem skušnjave (TestJos 3,9). A tudi stoiška filozofija pozna ta izraz, s katerim naj bi opisovali proces spoznavanja sebe.¹² Ambrož je v svojem komentarju Lukovega evangelija prepoznal kristološko razsežnost: »Primerno je rečeno: 'šel je vase', potem ko je odšel iz sebe. Kdor se namreč vrne k Gospodu, sebe vrne sebi, kdor pa se oddalji od Gospoda, se odpove sebi.«¹³ Ta pogled vase vodi v hišo njegovega očeta, torej tudi v njegovo lastno preteklost, njegov izvor, njegovo istovetnost. Še vedno razmišlja kot nekoč: »moj oče« (Lk 15,17sl.). Zaveda se, da je v svoji skrajni stiski in krivdi še vedno sin svojega očeta. Ve pa tudi, da je zaigral dostojanstvo in pravico tega sinovstva: »Nisem več vreden, da bi se imenoval tvoj sin« (Lk 15,19), pravi očetu v svojem notranjem monologu. To priznanje kaže, kako pristna je njegova poglobitev vase. V svojem pogledu nazaj ves osramočen seveda vidi še več. Spominja se pravične (po tedanjih merilih) ureditve, za katero jamči oče doma. Celo dninarji, ki veljajo za najnižje v tem redu, imajo dovolj hrane (Lk 15,18). Sin svoj sklep tudi udejanji: »In vstal je in šel k očetu« (Lk 15,20).

Ko oče sinu ne bi hotel odpreti hišnih vrat, bi se ta pot končala v slepi ulici. Drugi dejavnik, ki zgodbi o nesreči omogoči preobrat, je očetova ljubezen. Pripovedovalec jo opiše zelo skrbno: »Ko je bil še daleč, ga je oče zagledal in se ga usmilil; pritekel je, ga objel in poljubil« (Lk 15,20). Torej je bil ves čas na preži, da bi zagledal sina. Ne čaka nanj, ampak mu teče naproti. To je prav gotovo pod ravno njegovega dostojanstva. Objame ga in poljubi; noben oče v

starem orientu ne more močneje izraziti svoje ljubezni. Odločilna motivacija je čustvo: usmiljenje. Pomeni, da ga prevzema sočutje do tistega, ki je zablodil in se izgubil. Ne misli na krivdo, ampak na stisko svojega otroka. Sam občuti njegovo bedo. – Zato je ponižen v svojem usmiljenju in stori to, kar je v popolnem nasprotju s kakršno koli patriarhalnostjo. Ambrož to razlaga tako, da kaže neposredno na Boga: »Očetovo hitenje sinu naproti kaže, da je že vnaprej vse vedel; objem razodeva njegovo nežnost in čustvo očetovske ljubezni. Objel ga je, da bi na tleh ležečega postavil na noge, ječečega pod bremenom grehov in ukrivljenega k zemlji spet naravnal proti nebesom, kjer naj išče svojega Stvarnika.«¹⁴

Tudi če sin ne bi šel vase in se ne bi odpravil proti domu, bi oče še vseeno ljubil svojega otroka, a njegova ljubezen se ne bi udejanjila. Ko mu oče ne bi prišel naproti, praznovanje ne bi bilo tako lepo. Skupaj sta morala nastopiti oba dejavnika, vendar nista oba na isti ravni. Kajti sin je že zmeraj ljubljeni otrok svojega očeta; spametuje se, ko se spomni na domače razmere. Predvsem pa oče svojemu sinu podari veliko več, kot si je ta upal upati. Prehiti ga v njegovem priznavanju krivde (Lk 15,21). Ne pride mu na misel, da bi sina naredil za dninarja, ampak ga z vsemi pravicami postavi nazaj v položaj sina. Obleka, ki jo da poiskati zanj, prstan, ki mu ga natakne, in čevlji, ki jih izbere zanj, postanejo simbol obnovljene povezave; praznovanje, ki ga obhajajo, zapečati spravo in je odprto v prihodnost (Lk 15,23).

Oče ni samo tisti, ki omogoči to veselje, ampak tudi tisti, ki razloži smisel dogodka, ko pokaže na njegove razsežnosti: »Ta moj sin je bil namreč mrtev in je oživel; bil je izgubljen in je najden« (Lk 15,24). Oče ne pretirava, saj njegov mlajši sin sam razmišlja in govori, da ni vreden, da bi še lahko veljal za sina; njegova beda je bila prepadno globoka, njegova sreča se vriskajoč dviga do neba.

b) Zgodba starejšega sina

Drugi del zgodbe je prilika v priliki, komentar v obliki pripovedi, ki se nadaljuje, kritika veseljačenja ob snidenju, ki je tudi sama

predmet kritike. Ta drugi del povzema začetni stavek, ki govori o *dveh* sinovih (Lk 15,11). Starejši sin stopi iz ozadja v ospredje. Značilno je, da prihaja z dela (Lk 15,25). Od nekega hlapca sliši, kakšen je razlog za veselo praznovanje. Toda on se ne udeleži veselja, temveč se razjezi – ker misli, da se mu godi krivica. V čem naj bi bila ta krivica, razloži v pogovoru z očetom. Da ta zapusti gostijo, da bi svojega starejšega sina pridobil za udeležbo na veseljem družinskem praznovanju, kaže podobno usmiljenje, kot je bil njegov tek naproti mlajšemu sinu. Na njegovo pobudo je izrečeno vse, kar govori zoper usmiljenje – in tisto, kar še bolj govori zanj.

Ambrož v svoji razlagi zavozi na krivo pot protijudovstva – vendar jo tudi zapusti. Starejšemu sinu odreče moralno veljavo, češ da je zavisten,¹⁵ in preko alegorije o kozlu, ki naj bi veljal za daritveno žival, pride na Jude, ki naj bi dajali prednost zunanjim obredom, ker naj bi s tem hoteli zbujati pozornost kakor farizej v Jezusovem zgledu (Lk 18,9-14).¹⁶ Toda Ambrož ne more in noče potlačiti tega, da je usmiljenje močnejše. Zato poudarja dvojje. Prvič: Vrata so in ostanejo odprta.¹⁷ Po vsej verjetnosti meni vstop v Cerkev, a lahko mislimo tudi na vrata v Božje kraljestvo. Drugič: Bog ostaja oče. Tudi Judom pravi, da so vedno »pri njem«, namreč v postavi, in da je njegovo tudi njihovo, »bodisi da kot Jud poseduješ skrivnosti stare zaveze, bodisi da kot krščeni poseduješ tudi skrivnosti nove.«¹⁸

Čim bolj resno pa vzamemo očitek starejšega brata, toliko bolj jasno postane teološko sporočilo. Pogosto domnevajo, da je krivica v okoliščini, da bi postavitev mlajšega nazaj v položaj sina, okrnila dediščino starejšega brata. To bi potem – če sledimo Paulu Ricoerju – pomenilo nekakšno »ekstravaganco«, ki naj bi ravno kazala na to, da gre za priliko o Božjem kraljestvu. Toda Jezusove prilike se ravna po hermenevtiki analogije. Tako tudi tukaj očetova pravica gospodarja ni izpraznjena, temveč uporabljena. Kar je bilo mlajšemu sinu izplačano (ali kot dediščina ali ne), je in ostaja izgubljeno. Toda v očetovi hiši je več kot dovolj za vse. Zato vprašanje dedovanja ne igra nobene vloge, ko presojamo stališče starejšega sina.

Starejšega sina muči to, da oče različno obravnava sinova. Zato se razjezi in noče vstopiti v hišo (Lk 15,28). Očetu, ki pride ven k njemu, se pritožuje: »Glej, toliko let ti služim in nikoli nisem prestopil tvojega ukaza, pa mi nisi še nikoli dal kozliča, da bi se poveselil s svojimi prijatelji. Ko pa je prišel ta tvoj sin, ki je z vlačugami uničil tvoje premoženje, si mu zaklal pitano tele« (Lk 15,29-30). Njegova jeza je sveta jeza. Bila bi upravičena, ko bi bilo to, kar opisuje, celotna resnica. Čuti se zapostavljenega, ker se bratova vrnitev tako na veliko praznuje, medtem ko njemu oče ničesar ne podari. Kakor se v priliki o delavcih v vinogradu tisti, ki so delali ves dan, pritožujejo nad domnevnim dajanjem prednosti tistim, ki so se odzvali pozno, in mislijo, da so sami prikrajšani (Mt 20,1-16), tako se tu starejši brat čuti prezrtega, ker do njega oče ni bil tako velikodušen kot do mlajšega.

Toda očetov odgovor ga pouči, kako se moti. V nasprotju z bratom on ne potrebuje usmiljenja: »Otrok, ti si vedno pri meni in vse, kar je moje, je tvoje« (Lk 15,31). Starejši brat je (prvič) samoumevno »otrok« svojega očeta; sploh ni potrebno, da bi mu prišlo na misel, da bi veljal kot eden njegovih dninarjev (Lk 15,19). Opiše pa se tako, kakor da je le nekdo, ki prejema ukaze, ki pokorno naredi vse, kar mu oče zapoveduje. Dejansko pa je (drugič) solastnik, ker mu oče daje delež pri vsem, kar spada k hiši. Ni mu bilo torej treba čakati, ampak si je lahko preprosto postregel. Lahko bi rekli, da je tudi starejši od bratov izgubljeni sin, ker je narobe ocenil svoje otroštvo. Dobrodošlica bratu mu daje možnost, ne samo poslušati praznično godbo in ob njej plesati, temveč tudi spoznati sebe; kot otroka svojega očeta, kot brata svojega brata, kot člana družine, kot sestavni del praznične družbe.

4. Božje misli

Prilika ni dogma, ampak nekakšna ikona. Nevidnega Boga dela vidnega in to, kar se vidi, dela prozorno za Boga. Od nekdaj so bili očetje, hvala Bogu, ki odpuščajo svojim zadolženim otrokom,

in upamo, da takih očetov nikoli ne bo zmanjkalo. Jezus naredi, da v teh zgodbah zagledamo Božje zgodbe. Da je Bog usmiljen, prav tako ni kako Jezusovo odkritje, temveč je osnovna določenost Boga, ki je v »milostnem obrazcu« postala *cantus firmus* melodije Izraelove vere.¹⁹ S priliko Jezus ponazori, kako zelo se to usmiljenje približa ljudem, tako neskončno blizu pride – tako blizu, da prevzame njihovo življenje samo, postane temelj ljubezni, sposobnost in pripravljenost za spreobrnjenje, resničnost sprave, veselje praznovanja ob ponovnem srečanju.

Prilika ohranja razliko med nebeškim in katerim koli zemeljskim očetom, razliko, brez katere ni mogoče nikakršno teološko spoznanje: »Oče, grešil sem zoper nebo in pred teboj« (Lk 15,21), priznava izgubljeni sin (prim. Lk 15,18). »Zoper nebo« je grešil, kajti prekršek zoper Božjo zapoved, ki se kaže v zapravljanju in nečistovanju (Lk 15,13-16; prim. 15,30), naredi krivdo za greh; grešil pa je tudi »pred teboj« – saj oče v priliki ni niti Bog niti oškodovanec, ampak oče, ki je imel svojega mlajšega sina vedno pred očmi, zato je mogel tudi sam trpeti smrtno stisko grešnika.

A prilika vsekakor odpira pogled na Boga, ki v molitvi ni zgolj metaforično opisan kot »oče«, ampak ga nagovarjamo kot »Očeta« (Lk 11,1). Prilika je najboljša razlaga tega, zakaj je Božje ime, ki naj bo posvečeno, po Jezusovem izročilu vezano na Božje očetovstvo. Izražanje v priliki ohranja kakovostno razliko in kakovostno ujemanje. V sami priliki odpev, ki slavi otrokovo smrt in vstajenje (Lk 15,24.32), odpira obzorje Božjega kraljestva. V obeh primerih govori oče; enkrat to razodeva svojemu sinu (Lk 15,24), drugič »bratu« svojega drugega otroka (Lk 15,32). »Mrtev« izmeri brezno izgubljenosti, »oživel« pa srečo najdenja. Oče je izgubil svojega sina, brat svojega brata, mlajši sin očeta, družino, sam sebe in Boga. Toda ta je, nam pove prilika, Boga spet našel prav s tem, da je v domači hiši našel sebe in svojega očeta. Tako more tudi starejši brat, če se vendarle odloči, da bo sodeloval pri veselju, najti svojega brata, očeta in samega sebe – pred Bogom.

Na tej točki se vidi, da očetovo usmiljenje ne dela krivice, temveč vzpostavlja pravičnost – v malem tako, kot to dela Bog v

velikem, če se Jezus s svojim oznanjevanjem in Izrael s svojim recitiranjem »milostnega obrazca« ne motita. Kajti četudi si je mlajši sin nakopal krivdo, ko je zapravlil svoje sinovstvo in tako umrl, vendarle je in ostaja sin svojega očeta in brat svojega brata. S svojim usmiljenjem oče ne odtuji svojega mlajšega sina njemu samemu, temveč mu omogoči, da spet postane on sam. Ne odpravlja načela *suum cuique* (vsakomur svoje), temveč ga nasprotno ustvarjalno uresniči. Krivično bi bilo, ko bi pustil, da krivda določa izgubljenega sina; v tem primeru bi zavladata smrt. Pravično je, da mu izkaže usmiljenje, ki ga potrebuje, da ponovno lahko zaživi v očetovi hiši kot sin. Priznal je krivdo; ali se mu lahko odpusti? Biblična teologija (ne samo ta, a ta odločno) stavi na možnost in stvarnost odpuščanja. Prilika o izgubljenem sinu je paradni zgled za to. Oče v priliki ima – s polnostjo oblasti orientalskega očaka – možnost, da podeli odpuščanje, za katero ga je prosil njegov mlajši sin; uporabi to možnost, ker ima srce. S tem – v perspektivi prilike – postavlja znamenje za to, kar je sposoben in voljan narediti Bog: odpuščanje krivde, ustvaritev novega življenja iz smrti in pomiritev vseh vojn med brati, ki pustošijo obličje zemlje. Takšno odpuščanje ni možno brez soglasja človeka, saj bi sicer bilo nekakšna prisilna osrečitev. Toda tam, kjer človek z iskrenim srcem prosi Boga, naj mu odpusti, mu je to dano. Veselo oznanilo prilike torej je, da kesanje ne le očisti grešnikovo srce, ampak tudi obnovi odnos z Bogom in z bližnjim, ker je Bog usmiljen in v svojem usmiljenju naredi neskončno več za rešitev, kot more pričakovati skrušeno srce.²⁰

To usmiljenje, v katerega nam Jezus s svojo priliko daje upati, uresničuje pravičnost, zato ni samovolja, ampak dosledni izraz Božje očetovske ljubezni. Na usmiljenje ne more biti ugovora; prilika pa utemeljuje zaupanje, ki je navzoče v sami Božji obljubi, ki jo posreduje Jezus. Samo zato, ker Bog učinkovito deluje s svojim usmiljenjem, se more smrt spremeniti v življenje. Ambrož je natančno označil to teološko točko: »Kdo si vendar ti, da si drzneš odrekati Bogu pravico, da odpušča krivdo samo tistemu, kateremu hoče, saj tudi ti oproščaš samo tistemu, kateremu hočeš? On hoče, da ga prosimo, da ga rotimo. Če ima vsakdo pravico do odpuščanja, kje

je potem Božja milost? Kdo si ti, da se vnemaš zoper Boga?²¹ Tu je pozitivno utemeljena povezava med kesanjem in odpuščanjem. To razmerje nima nobene druge osnove kot Božje usmiljenje, ki ga udejanja njegova pravičnost, ker odpuščanje ničesar ne vrača v staro stanje, temveč ustvarja novo življenje.

V tej teocentrični perspektivi se odpira antropologija. Da je bil sin »mrtev«, ne pomeni, da ni mogel iti vase; da je »šel vase« in potem »vstal« in »šel«, ne pomeni, da ni bil mrtev. Nasprotno pa tudi ne pomeni, da bi se mogel sam obuditi v življenje. Oče – »neki človek«, kot pravi začetna vrstica – ostaja glavni lik, tako v ozadju kot v ospredju. Če to prenesemo na Boga, pomeni, da nobeden od obeh otrok ne bi živel, ko ne bi bilo nebeškega Očeta; ničesar ne bi bilo, kar bi mogla prejeti kot delež; ne bi bilo ne krivde ne nebeške sprave; ne bi bilo ne spomina na Božjo pravičnost ne upanja v njegovo ljubezen; ne bi bilo vstajenja od mrtvih. Kontroverzna teologija 16. stoletja je obtičala kot voz v blatu, ker je hotela razdeliti deleže med Boga in ljudi. Sprava pa more biti le v celoti Božja zadeva in zato človekova – kakor je na drugi strani kesanje le v celoti človeško in zaradi tega Božje.²² Vsaka teologija milosti, ki gradi na tem, da seštevata Božji in človeški delež, se že vnaprej onemogoči; a nobena teologija milosti, ki se opira na to priliko, ne more zanikati človekove odgovornosti in tajiti njegove zmožnosti, da si premisli in poboljša. Ko bi mlajši sin obupal nad svojim grehom, kot je mislil Luter, še vedno ne bi bil v takem položaju kot Juda Iškarjot po tradicionalni razlagi; in ko bi ga premagalo domotožje, bi se še vedno odpravil na pot. Zaveda se, da je sam odgovoren za svoje bedno življenje, toda njegova odločitev, da bo začel na novo, bi se končala kje drugje, ne pa v domači hiši, ko ne bi bilo očeta, ki zastavi svojo oblast, da uveljavi svojo ljubezen. Mlajši sin ne more vedeti, le upa lahko, da se bo to zgodilo – in medtem ko upa, da bo sprejet in obravnavan kot dninar, doživi, da dobi veliko več, kot je upal. Oče ne prisili starejšega sina, da bi se udeležil praznovanja; treba ga je pridobiti za to. Ker prilika pusti odprto vprašanje, če bo očetovo posredovanje uspešno, daje prostor za razlago, ki ne ostane pri govorjenju o priliki, ampak

vstopi vanjo in zgodbo nadaljuje. Benediktovo pravilo opogumlja: »Nikoli ne obupuj nad Božjim usmiljenjem« (4,74). Prilika more utemeljiti to prepričanje – toda ne tako, da ne bi postavili vprašanja o usmiljenju in ne iskali odgovora, ki postane vprašanje: Ali je Bog v resnici tako usmiljen, kot ga prikazuje prilika?

Jasen je samo odgovor, ki ga daje Jezus sam, ko s svojo priliko navrže vprašanje. Oznanja evangelij, ki je zgoščen v priliki. Grešnike kliče k spreobrnjenju (Lk 5,32; prim. 13,3.5 in 15,7.10); odpušča grehe (Lk 7,36-50); obuja v življenje (Lk 7,11-17); umrje kakor grešniki in Oče ga obudi v življenje. Ker je živel tako življenje in umrl take smrti, a je bil obujen od mrtvih, zato morejo vsi grešniki zaradi greha umreti, da bi spet oživel. Evangelij v svoji celoti razlaga to priliko, ta pa povzema celotni evangelij. Ker je Jezus pripovedoval svoje prilike v perspektivi prihajajočega Božjega kraljestva, to povelikonočno tolmačenje nikakor ne izkrivlja njihovega sporočila, temveč ga pogloblja. Tako postane vprašanje usmiljenja vprašanje vere.

Opombe

¹ Na to priliko se kot na osrednje svetopisemsko besedilo sklicuje okrožnica o Božjem usmiljenju (*Dives in misericordia*) papeža Janeza Pavla II. (Cerkveni dokumenti 10, Ljubljana 1981; ponatis: V znamenju svete Trojice, Ljubljana 2000, 95-163). Zdaj je ponatisnjena v tem zvezku.

² Sergej Prokofjev je 1928 skomponiral balet »Izgubljeni sin« (op. 46), Benjamin Britten 1968 opero »The Prodigal Son« (libreto napisal William Plomer). Niti pop glasba ni pozabila na priliko; prim. Uwe Böhm – Gerd Buschmann, Ein Gleichnis in der Rockmusik – Bruce Springsteen »My Father's House und Lk 15,11-32. Ein Rezeptionsästhetischer Versuch, v: *Zeitschrift für Neues Testament* 2 (1999) 53-62.

³ Film »Der verlorene Sohn« je bil posnet 2008-2009 v sodelovanju z Norddeutsche Rundfunk in končno predvajan na javnih televizijskih kanalih 22. januarja 2015. Ta film, ki nima srečnega konca, meri na grožnjo islamističnega terorizma.

⁴ André Gide, *Le retour de l'enfant prodigue*, Paris 1951.

⁵ Charles Péguy, *Preddverje skrivnosti in druge kreposti*, MD Celje 2012.

⁶ Tako Ciril Aleksandrijski, *In Luc* 341-347 (PG 72, 802-810); hom *in Luc* 107 (CSCO 71).

⁷ Tomaž Akvinski vidi v njej prikaz popolnega kesanja (*catena aurea in Lucam* c. XV, 1. 4).

⁸ Dokumentirana v: D. Martn Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (WA) 2 (1884)

250-383.

⁹Erazem Rotterdamski, *Paraphrases in N. Testamentum*, v: *Opera omnia* VII, iz. P. Vander, Leyden 1706. Ponatis: London 1962, 406-410.

¹⁰Prim. Walter Kasper, *Usmiljenje. Temeljni pojem evangelija – ključ krščanskega življenja*, Ljubljana 2012.

¹¹Joseph Ratzinger – papež Benedikt XVI., *Jezus iz Nazareta. Prvi del: Od krsta v Jordanu do spremenitve*, Ljubljana 2007, 214.

¹²Epiktet, diss. II 1,15 (Epictetus, *Discourses*, Books III-IV. Fragments. Encheiridion [Loeb Classical Library 218], Cambridge, Mass. – London 1928. Ponatis 1985).

¹³Ambrož, in *Luc.* VII 220 (Ambroise de Milan, *Traité sur l'Evangile selon Luc II: Livres 7-10*. [Sources chrétiennes 52] Paris ²1976.

¹⁴Ambrož, in *Luc.* VII 230.

¹⁵Ambrož, in *Luc.* VII 237.

¹⁶Ambrož, in *Luc.* VII 239sl.

¹⁷Ambrož, in *Luc.* VII 241.

¹⁸Ambrož, in *Luc.* VII 242sl.

¹⁹Popolni obrazec najdemo v 2 Mz 34,6; Neh 9,17; Ps 86,15; 103,8; 145,8; Jl 2,13; Jon 4,2. Različice so 2 Mz 20,5sl.; 33,19; 4 Mz 14,18; 5 Mz 4,31; 5,9sl.; 7,9sl.; Iz 48,9; 54,7sl; 63,7; Jer 15,15; 32,18; Mih 7,18; Nah 1,2sl.; Ps 78,38; 86,5; 99,8; 11,4; 112,4; 116,5; Dan 9,4; Neh 1,5; 9,31sl.; 2 Krn 30,9; Sir 2,11; 5,4-7. – Glej tudi Jože Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje. Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*, Ljubljana 1999, 144-145.

²⁰Prilika pozitivno govori o možnosti odpuščanja, ki vodi k spravi – tudi v drugem delu. Ne ukvarja se z vprašanjem, kaj se zgodi, če grešniki ostanejo zakrknjeni. Pač pa je v perspektivi prilike misel, ki jo je poudaril Benedikt XVI. v okrožnici *Spe salvi*: da sama poslednja sodba še enkrat odpira možnost dramatičnega obrata vpričo Boga (*okrožnica Rešeni v upanju*, Cerkveni dokumenti 118, Ljubljana 2008).

²¹Ambrož, in *Luc.* VII 236.

²²V sholastiki je kesanje postalo priljubljena tema teologije o milosti in nauka o zakramentih, vendar ne toliko v teocentrični perspektivi kot v odnosu med antropologijo in ekleziologijo: kako je treba razlikovati med popolnim in nepopolnim kesanjem, med zakramentalno odvezo in nezakramentalnim odpuščanjem. V taki perspektivi prilika ni prišla do veljave.

ANTON ŠTRUKELJ

Božje usmiljenje – vir upanja

Božje usmiljenje – ključ za razumevanje papeževanja Janeza Pavla II.

Cerkev moli ob godu sv. Janeza Pavla II.: »Bog, ki si *bogat v usmiljenju*, svetega papeža Janeza Pavla II. si postavil na čelo vesoljni Cerkvi. Daj, da bomo po njegovem nauku zaupno odprli svoja srca odrešilni milosti Kristusa, ki je edini *človekov Odrešenik*.«

Božje usmiljenje je po besedi papeža Benedikta XVI. »*ključ za razumevanje papeževanja Janeza Pavla II.*«. Božje usmiljenje je v središču njegove osebne duhovnosti in očarljivo zaznamuje njegovo podobo o Bogu in človeku. Sveti Janez Pavel II. je Cerkvi zapustil duhovni nauk, ki navaja kristjane k življenju iz Božjega usmiljenja. Njegovo učenje je utemeljeno na prepričanju, da je človekovo skrivnost mogoče razumeti samo v skrivnosti Božjega usmiljenja. Usmiljenje je zatorej najpomembnejši teološki uvid, da bi opisali kristjanov odnos do Boga in njegov življenjski slog v Cerkvi in svetu. Papežev nauk je zato primerna teološka osnova za duhovnost, ki se navdihuje zlasti pri Božjem usmiljenju.

1. Sv. Janez Pavel II. – papež usmiljenja

Sv. Janez Pavel II. je končal svoje življenjsko romanje v soboto, 2. aprila 2005 zvečer, se pravi po liturgičnem običaju že na začetku nedelje. Tajnik svetega očeta je ob njegovi postelji obhajal sveto mašo. Bila je že maša nedelje usmiljenja. Zadnjikrat je sveti oče prejel sveto obhajilo pod podobo nekaj kapljic Kristusove dragocene krvi, in ob 21. uri 37 minut se je vrnil domov k nebeškemu Očetu.

Tako se je končala njegova zemeljska pot na »nedeljo usmiljenja«, ki jo je on sam vpeljal v jubilejnim letu. Takrat, na belo nedeljo 2000, je hkrati z novim poimenovanjem te nedelje velikonočne osmine sestro Marijo Favstino Kowalsko razglasil za sveto - kot prvo svetnico novega tisočletja.

Skoraj nemogoče je, da v tem ujemanju ne bi videli »znamenja z neba«. Ali se ni Bog sam »podpisal« pod celoten življenjski program, ki ga je papež Janez Pavel II. sam povsem izrecno označeval kot svoje poslanstvo? Leta 1997 je v Łagiewniki, v kraju, kjer je sestra Favstina živela in je pokopana, zatrdil: *»Sporočilo o Božjem usmiljenju je nekako zaznamovalo podobo mojega papeževanja.«* V celoti je papež tedaj, 7. junija 1997, rekel: *»Sporočilo o Božjem usmiljenju mi je bilo vedno drago in domače. Je, kakor da bi se zgodovina vpisala v tragično izkušnjo druge svetovne vojne. To sporočilo je bilo v teh težkih letih posebna opora in neizčrpen vir upanja ne samo za prebivalce Krakova, ampak za ves narod. To je bila moja osebna izkušnja, ki sem jo prinesel s seboj na Petrov sedež in ki nekako zaznamuje podobo tega papeževanja«.*

Pri svojem zadnjem obisku na Poljskem – to je bilo slovo od njegove domovine leta 2002 – je posvetil novo baziliko v Łagiewniki, svetišče Božjega usmiljenja. Navajam nekaj besed iz te pridige, ki je bila zame naročilo njegovi poljski domovini, a tudi celotni svetovni Cerkvi, da, globoka papeževa prošnja in končno Jezusova prošnja našemu času. Takrat, dne 17. avgusta 2002, je rekel v Łagiewniki: *»Kako nujno današnji svet potrebuje Božje usmiljenje. Iz globine človeškega trpljenja se na vseh koncih sveta dviga klic po usmiljenju. Kjer vladata sovraštvo in maščevanje, kjer vojna povzroča trpljenje in smrt nedolžnih ljudi, povsod tam je nujno potrebna milost usmiljenja, da bi spravila duha in srce ljudi ter vzpostavila mir. Kjer ne spoštujejo življenja in dostojanstva ljudi, je nujna usmiljena Božja ljubezen. V njeni luči se izraža nedojemljiva vrednost vsakega človeka. Potrebujemo usmiljenje, da se vsaka krivičnost konča v sijaju resnice.«*

Nato pridejo slovesne besede, ki predstavljajo nekakšno oporo tega velikega papeža: *»V tem svetišču bi zato danes rad slovesno posvetil svet Božjemu usmiljenju z iskreno željo, da sporočilo o*

usmiljeni Božji ljubezni, ki jo je tu oznanjala sestra Favstina, doseže vse ljudi sveta in napolni njihova srca z upanjem. To sporočilo naj bi se iz tega kraja razširilo povsod v naši ljubljeni domovini in v svetu. Naj bi se izpolnila obljuba Gospoda Jezusa Kristusa: od tukaj bo izšla iskra, ki pripravlja svet na moj končni prihod. To iskro Božje milosti moramo razžariti in ta ogenj usmiljenja podariti naprej svetu. V Božjem usmiljenju bo svet našel mir in človek srečno blaženost! Vam, dragi bratje in sestre, zaupam to nalogo. Bodite pričevalci usmiljenja!»

Sveti oče je sklenil svojo homilijo z naslednjo molitvijo, ki jedrnato povzema njegovo teologijo usmiljenja: »Bog, usmiljeni Oče, v svojem Sinu Jezusu Kristusu si razodel svojo in jo izlil na nas v Svetem Duhu Tolažniku. Danes ti izročamo usodo sveta in vsakega človeka. Skloni se nad naše grehe, ozdravi našo slabost, premagaj vsako zlo. Daj, da bodo vsi prebivalci zemlje izkusili tvoje usmiljenje in bodo v tebi, troedinem Bogu, vedno našli vir upanja. Večni Oče, po bridkem trpljenju in vstajenju svojega Sina nakloni svoje usmiljenje nam in vsemu svetu. Amen.«

2. Teologija usmiljenja pri sv. Janezu Pavlu II.

Papež Janez Pavel II. je ob nešteti priložnosti govoril o skrivnosti Božjega usmiljenja in nam zapustil dragoceno dediščino. V svojem oznanjevanju je opisoval usmiljenje kot največjo Božjo lastnost in jo osvetljeval iz raznih zornih kotov. Temeljno besedilo je gotovo njegova okrožnica »*Dives in misericordia*« (Bog, bogat v usmiljenju), ki velja za »eno najlepših okrožnic« (kardinal Angelo Sodano), in za »najizrazitejšo teološko okrožnico Janeza Pavla II., ki zrcali tudi dve osebnosti njegovega duhovnega življenja« (Georg Weigel).¹

Prav ti dve značilnosti jedrnato predstavi kardinal Joseph Ratzinger v svojem članku, v katerem oriše vseh štirinajst okrožnic Janeza Pavla II.. Tako piše: »Poglejmo na kratko še drugi dve tabli trinitaričnega triptiha. Tema Bog Oče se pojavlja najprej skoraj zakrita pod naslovom *Dives in misericordia*. Pač smemo domnevati, da je papež spodbudo za to tematiko dobil iz pobožnosti krakovske

redovnice Favstine Kowalske, ki jo je pozneje povzdignil na čast oltarja. Postaviti Božje usmiljenje v središče krščanskega verovanja in življenja je bila velika želja te svete žene. S tem je iz moči svojega duhovnega življenja prinesla novo žarenje krščanskosti ravno v naš čas z njegovimi neusmiljenimi ideologijami. Treba se je samo spomniti, da je Seneca – mislec rimskega sveta, a krščanstvu v marsičem zelo blizu – nekoč zapisal: 'Usmiljenje je slabost, je bolezen.' Tisoč let pozneje je Bernard iz Clairvauxa našel v duhovnosti cerkvenih očetov čudovit izrek: 'Bog ne more trpeti, more pa so-trpeti.' Zdi se mi čudovito, da je papež svojo okrožnico o Bogu Očetu obravnaval prav v zvezi s temo o Božjem usmiljenju. Saj je bil prvi naslov okrožnice: *Kdor vidi mene, vidi Očeta* (Jn 14,9). Videti Kristusa se pravi videti usmiljenega Boga. V tej okrožnici je sijajna (tri strani dolga) opomba o svetopisemskem izrazoslovju za Božje usmiljenje v stari zavezi, kjer je navedena tudi beseda *rahamin*, ki izhaja iz besede *reham* (materinsko krilo) in Božjemu usmiljenju vrisuje poteze materinske ljubezni. Drugi višek okrožnice je njena globoka razlaga prilike o izgubljenem sinu, v kateri žari podoba očeta v vsej njegovi veličini in lepoti.«²

Poudariti je treba, da je papež Janez Pavel II. obravnaval usmiljenje tudi v številnih drugih dokumentih: v apostolskih pismih, poslanicah, v svojih pridigah, nagovorih pri splošnih avdiencah in drugih priložnostih. Papež sicer ni predložil sistematičnega nauka o usmiljenju. Njegov način mišljenja je podoben krožnim stopnicam, ki se vijejo okrog osrednje osi in se strmo dvigajo kvišku. Pri tem se odpirajo mnogi razgledi na okolico, ki sami zase še ne dajejo celotne podobe. Podobno je tudi v papeževi misli jasna notranja os, okrog katere se kakor spirala vzpenjajo njegove vodilne misli o Božjem usmiljenju. Ta os pa je Oseba: Bog, usmiljeni Oče, ki je že od vekomaj sklenil odrešiti ljudi in jih kot posinovljene otroke narediti deležne svojega troedinega življenja. Izhajajoč iz tega sklepa Janez Pavel II. razvija svoje misli o Božjem usmiljenju, ki pa gledane v celoti sestavljajo logično zgrajen nauk. Njegove trditve izhajajo iz globoke teološke zasnove, ki je podobna neizčrpnemu vodnjaku. To zasnovo je mogoče ugotoviti šele na osnovi njegovih trditev, ki so

tako bogate, da v njih prepoznamo pravo teologijo usmiljenja.³ V nadaljevanju predstavimo glavne vidike papeževe teologije usmiljenja.

a. Usmiljenje – največja Božja lastnost

Usmiljenje je največja lastnost Boga, ki je ljubezen, v njegovem odnosu do človeka. Usmiljenje je tesno povezano z večno odločitvijo *Boga Očeta*, da v svojem Sinu posinovi človeka in ga napravi deležnega svoje božje narave. V tej izvolitvi vsak človek najde zveličanje. Božje usmiljenje je torej zvestoba Boga Očeta do sebe, se pravi do svojega odrešenjskega sklepa, da ljudi povzdigne v svoje posinovljene otroke v Kristusu. Božje usmiljenje se razodeva predvsem v njegovi zvestobi do zaveze kljub nezvestobi ljudi. Najvišje razodetje usmiljenja Boga Očeta se uresničuje v velikonočni skrivnosti, ko za naše odrešenje daruje svojega lastnega Sina na križu in ga obudi od mrtvih.

Jezus Kristus, edinorojeni Božji Sin, je poslan na svet, da bi razodel usmiljenje Boga Očeta. Jezus uresniči Očetov odrešenjski načrt s svojim mesijanskim programom usmiljenja (prim. Lk 4,18–21). Očetovo usmiljeno ljubezen izkazuje zlasti trpečim in grešnikom. Hkrati navaja svoje učence, naj bodo usmiljeni kakor nebeški Oče. Jezus najbolj razodene odpuščajočo in odrešujočo usmiljenost Boga v velikonočni skrivnosti. V križanem in vstalem Kristusu »skrivnost vere« (*mysterium pietatis, mysterium fidei*) premaga »skrivnost hudobije« (*mysterium iniquitatis*). Ta skrivnost je v središču češčenja Jezusovega Srca in v češčenju »usmiljenega Jezusa«. S to pobožnostjo (»Jezus, vate zaupam«) zajemamo iz studecev Božjega usmiljenja.

Sveti Duh, poosebljeno usmiljenje, podpira Jezusa Kristusa v njegovi odrešenjski daritvi, ko usmerja njegovega duha k Očetu. Sveti Duh deluje v grešnikovi notranjosti, ko ga nagiba k sprejemu daru odpuščanja in odrešenja. V Križanem odkriva brezno greha in razodeva neskončno Božje usmiljenje, da bi grešnika odvrnil od greha. Sveti Duh kot ozdravljajoča moč deluje v človeku, katerega duša je ranjena z grehom.

b. Poklicanost vseh k svetosti

Božje usmiljenje si prizadeva za celovito človekovo zveličanje tukaj in v onstranstvu. V tem življenju jamči za brezpogojno *človekovo dostojanstvo* in utemeljuje njegove neodtujljive *pravice*. Bog podeljuje človeku skoraj božje dostojanstvo, ko ga ustvari po svoji podobi in ga kliče k Božjemu otroštvu. Kristusovo odrešenijsko delo vzpostavlja bogopodobnost v človeku in obnavlja njegovo zmožnost za Božje otroštvo. Sveti Duh deluje v človekovi duši kot zdravilna moč usmiljenja, ki sega prav do skritih korenin zla, da bi človeka nagnila k vrnitvi k Bogu Očetu. Usmiljeni Oče podari zdaj svojemu sinu »prvotno oblačilo« milosti in nadnaravnega dostojanstva. Tako se more spreobrnjeni grešnik zavzemati za neodtujljive pravice sobratov, ki jih srečuje s sočutno ljubeznijo.

V onstranski *poslednji sodbi* Bog deluje z istim usmiljenjem, ki ga je prej v zemeljski zgodovini naklanjal človeštvu. Bog želi sprejeti vse ljudi kot svoje otroke v svoje kraljestvo usmiljene ljubezni. To so nebesa: pridobljeni Bog. Toda človek more neskončni dar usmiljenja svobodno sprejeti ali zavrniti. Nenehno odklanjanje in dokončna zavrnitev milosti pa človeka izključi od občestva z Bogom. Božja sodba pogubljenja je le potrditev te svobodne človekove odločitve. To je pekel: izgubljeni Bog. Božje usmiljenje pa človeku, ki sprejme zveličanje, a umre v stanju nepopolnosti, nakloni poslednjo možnost očiščenja. To so vice: očiščujoči Bog. Bog si vedno prizadeva rešiti in zveličati človeka. Samo človekova svoboda more postavljati meje njegovemu usmiljenju, če se mu upira.

Cerkev je občestvo vseh ljudi, poklicanih k Božjemu otroštvu. Cerkev deluje kot znamenje in orodje Božjega usmiljenja. Cerkev kot ljudstvo zaupa Božjemu usmiljenju in kot usmiljen Samarijan izkazuje sočutno ljubezen vsem potrebnim in trpečim. Cerkev je Kristusovo telo in zakrament odrešenja, ki ljudem posreduje odpuščajočo, odrešujočo in zveličavno Božje usmiljenje. Cerkev je Kristusova nevesta in mati, ki prosi usmiljenja za grešne otroke in z njimi ter zanje dela pokoro. Vsi udje Cerkve imajo nalogo, da oznanjajo, uresničujejo in kličejo Božje usmiljenje. Duhovniki so posebej poklicani, da po

zgledu Boga, usmiljenega Očeta, izlivajo odrešujoče usmiljenje nad vse ljudi. *Marija*, »*Mati usmiljenja*«, je s svojo materinsko priprošnjo in posredovanjem Božjega usmiljenja prapodoba »matere« Cerkve.

Cerkev ima poslanstvo, da grešnemu človeku posreduje Božji *dar pokore in sprave*. Do sprave pride le, če grešen človek sprejme naklonjeno milost in se hoče vrniti k usmiljenemu Očetu. Skesani grešnik se najgloblje sreča z odpuščajočo in odrešujočo milosrčnostjo Boga pri sveti spovedi.

Pravi *kristjan* odgovarja na svojo poklicanost k svetosti zlasti z življenjem v medsebojnem odpuščanju. Krščansko usmiljenje uresničujemo z velikodušnim služenjem bližnjemu. Pri tem so odločilni štirje značilni krščanski nagibi:

1. Podarjanje prejetega usmiljenja drugim,
2. Srečanje s Kristusom v ubogih in hoja za Jezusom,
3. Upanje na vstop v eshatološko Božje kraljestvo in
4. Zavzemanje za dostojanstvo vsakega človeka.

Krščansko usmiljenje je osrednje načelo pri oblikovanju osebnih in družbenih odnosov v skupnosti. Brez usmiljenja ni mogoče graditi »civilizacije ljubezni«. Ta je utemeljena na veri v troedinega Boga in postavlja človeka v središče družbe. Usmiljenje spreminja »strukture greha«, ko nagiba ljudi k moralni prenovi v duhu bratske solidarnosti. Pri graditvi »civilizacije ljubezni« ima medosebno usmiljenje prednost pred pravičnostjo. Krščansko usmiljenje in prvenstvo človeške osebe prenavljata družbo v njenem temelju. Zaupanje v odrešujočo moč Božjega usmiljenja in usposabljanje za medosebno usmiljenje sta *vir upanja* za vse ljudi.

Obljuba upanja za vse je po nauku sv. Janeza Pavla II. tudi glavna značilnost zasebnih razodetij, ki jih je bila deležna mistikinja sv. *Favstina Kowalska* (1905-1938). Njihov preroški pomen je mogoče dojeti samo v okviru dogodkov druge svetovne vojne. Sporočilo sestre Favstine Kowalske⁴ pa seveda vsebuje Božje zagotovilo za naš sedANJI čas, da njegovo usmiljenje premaguje zlo na svetu. Razširjanje velikonočno zaznamovanega sporočila Favstine Kowalske je pomembna naloga Cerkve. Janez Pavel II. se je čutil osebno poklicanega, da pospešuje to duhovnost in uvede nedeljo

Božjega usmiljenja. Njegov odhod v Očetovo hišo zvečer pred nedeljo Božjega usmiljenja je mogoče razumeti kot potrditev nebes.

c. Izvirnost in »ustvarjalna zvestoba«

Za teologijo usmiljenja, ki jo je razvijal sv. Janez Pavel II., sta značilni izvirnost in »ustvarjalna zvestoba«⁵. Papež razlaga svetopisemsko razodetje o Božjem usmiljenju ne le s pomočjo cerkvenega izročila, ampak ga obogati tudi z novimi spoznanji in s svojim teološkim navdihom. Papežev nauk je mogoče ustrezno ovrednotiti s tem, da vsaj na kratko prikažemo njegovo izvirnost v luči prejete karizme.

Papeževa teologija usmiljenja vsebuje *preroško oznanilo zveličanja v naši neodrešenosti*. To oznanilo prinaša upanje in rešitev ljudem, ki jih ogroža strah. Papež se opira na *svetopisemski pojem* hebrejske besede *hesed*. Ta pojem pomeni »zvestobo Boga do sebe«, kot »odgovornost do lastne ljubezni« in kot »zvestobo Očeta do sebe«. S tem je Božje usmiljenje opisano kot moško-očetovska ljubezen. Ta razlaga, ki ustreza pojmovni dvojici »hesed we'emet« (milost in zvestoba), je postavljena v tesno povezavo z novozaveznim naukom o predestinaciji. Iz te povezave nastane delno novo teološko pojmovanje usmiljenja, ki ga Janez Pavel II. razvija iz lastnega navdih in v moči svoje učiteljske oblasti. Svojo razlago *moško-očetovskega* Božjega usmiljenja (*hesed*) dopolnjuje z naukom o *materinskem* posredovanju pri Mariji, Materi usmiljenja. Pri tem se opira na pomen hebrejske besede *rahamim* (materinsko ljubezen) in *reham* (materino naročje). Papež dosledno razgrinja svoje pojmovanje usmiljenja z vidika *krščanskega personalizma*. Odrešenjska zgodovina je v tej luči zgodovina odnosa med Bogom Očetom in ljudmi, ki so kot njegova ustvarjena bitja povabljeni k Božjemu otroštvu.

Papeževa antropologija ima posebno izvirnost, ko človekovo dostojanstvo utemeljuje s skrivnostjo Božjega usmiljenja (v smislu *hesed*). Takšna antropologija nadaljuje teološko antropologijo drugega vatikanskega koncila in povsem izvirno in *teološko utemeljuje človekove pravice*, ki jih razglša Organizacija združenih narodov.

Papeževa vizija je nova in daljnosežna, saj dotlej še ni bilo takšne utemeljitve v listini človekovih pravic.

Janez Pavel II. pojasnjuje vzajemnost usmiljenja in pravičnosti v odrešensko-zgodovinskem delovanju Boga. Pri tem poudarja *prvenstvo Božjega usmiljenja*. Božja pravičnost ima svoj izvir v usmiljenju. Sveti oče poudarja bolj zdravilno kakor pa obsojajočo vlogo pokore na tem svetu in v vicah na onem svetu. Ta poudarek nikakor ne daje potuhe lahkotnemu ravnanju z grehom, ampak kliče k *pravi in odgovorni svobodi*. Takšno gledanje ima svoje korenine bolj v pravoslavni kakor v zahodni teologiji.

Papež izpeljuje svoje pojmovanje Cerkve kot orodja Božjega usmiljenja iz koncilske ekleziologije. V njegovem oznanjevanju prevladuje *Cerkev kot skrivnost*, ki je deležna zveličavnega delovanja Božjega usmiljenja. Cerkev ima nalogo, da oznanja, naklanja in izprosi Božje usmiljenje. O tem poslanstvu govorijo zasebna razodetja sv. Favstine Kowalske (Dnevnik, II, 162; IV, 57; 89). Poslanstvo Cerkve je opisano kot *duhovnost* usmiljenja.

Papeževa duhovnost usmiljenja podpira pozitivno, apostolsko zavzetost za svet kot kraj srečanja z Bogom. V zaupanju na zmago Božjega usmiljenja podarja *velikonočno upanje* za vse ljudi in jih hkrati spodbuja k graditvi »civilizacije ljubezni«. Papež hoče takšen apostolat usmiljenja, ki ima pred očmi vse potrebe človeške osebe in dejavno posega v oblikovanje družbe.

Krščanska vera je ob Jezusovem govoru o poslednji sodbi, kjer bomo sojeni po svoji dejavni ali nedejavni ljubezni do bližnjega, že zgodaj izoblikovala in priporočala sedem telesnih in duhovnih del usmiljenja. Naštejmo jih:

Sedem telesnih del usmiljenja:

1. lačne nasičevati
2. žejne napajati
3. popotnike sprejemati
4. nage oblačiti
5. bolnike obiskovati
6. jetnike reševati
7. mrliča pokopavati

Sedem duhovnih del usmiljenja

1. grešnike svariti
2. nevedne učiti
3. dvomljivcem prav svetovati
4. žalostne tolažiti
5. krivico voljno trpeti
6. žaljivcem iz srca odpustiti
7. za žive in mrtve Boga prositi

Papeževa teologija usmiljenja navaja kristjane k življenju, ki je mistično-kontemplativno zakoreninjeno v Bogu in hkrati dejavno oblikujoče obrnjeno k svetu. Takšna duhovnost se odlikuje z uravnoteženo povezavo med pobožnostjo in odgovornostjo za svet. Odpira celovito pot za življenje po evangeliju sredi sodobnega sveta.

Papež Benedikt XVI. je na belo nedeljo, na nedeljo Božjega usmiljenja, 15. aprila 2007 (dan pred svojim rojstnim dnevom) v homiliji povedal: »Sveti oče Janez Pavel II. je hotel, da to nedeljo obhajamo kot praznik Božjega Usmiljenja. V besedi 'usmiljenje' je videl povzetek celotne skrivnosti odrešenja, na novo razložene za naš čas... Živel je pod dvema diktatorskima režimoma in v stiku z revščino, stisko in nasiljem globoko izkusil moč teme, ki zalezuje svet tudi v našem času. A izkusil je tudi, ne manj močno, navzočnost Boga, ki se upira vsem tem silam s svojo povsem drugačno in Božjo močjo: z močjo usmiljenja. Prav usmiljenje zaustavi zlo. V usmiljenju se izraža povsem lastna narava Boga: njegova svetost, moč resnice in ljubezni ... Papež nam govori: 'Zaupajte v Božje usmiljenje! Postajajte dan za dnem možje in žene Božjega usmiljenja!«⁶ Ob nagovoru pri molitvi angelovega češčenja je še dodal: »Vse vas zaupam Mariji, Materi usmiljenja, *Mater misericordiae*, Materi Jezusa, ki je učlovečenje Božjega Usmiljenja«.⁷

3. Sveta Marija – Mati usmiljenja

Papež sv. Janez Pavel II. v svoji okrožnici o Božjem usmiljenju »Dives in misericordia« (Bog, bogat v usmiljenju) zatrdi, da je Božja usmiljena ljubezen močnejša od smrti in greha. Kristusov križ je najbolj radikalno razodetje usmiljenja. V križu se Bog najgloblje sklanja k človeku in k temu, kar človek - zlasti v hudih in bolečih trenutkih - imenuje svojo nesrečno usodo. *Križ je kakor dih večne ljubezni, ki se dotika najbolj bolečih ran človekovega zemeljskega bivanja.* Zato je križani in vstali Kristus dokončno učlovečenje usmiljenja. V tem duhu nam velikonočno bogoslužje

polaga na ustnice psalm: »Božje milosrčnosti bom na veke opeval« (Ps 89 (88), 2).

V teh velikonočnih besedah odzvanjajo Marijine besede, ki jih je izrekala ob srečanju z Elizabeto: »Svoje usmiljenje izkazuje iz roda do roda« (Lk 1,50). Nihče ni tako globoko doživel skrivnosti križa kakor Gospodova Mati. Marija torej najbolj do dna pozna skrivnost Božjega usmiljenja. Ve za njegovo ceno, ve, kako je veliko. V tem smislu jo imenujemo tudi Mati usmiljenja: naša usmiljenja Gospa ali Mati Božjega usmiljenja: »Salve, Regina, Mater misericordiae!« (*Dives in misericordia*, 8 in 9).

Papež opisuje konkretni položaj našega časa in opozarja na nalogo, da Cerkev danes učinkovito oznanja Božje usmiljenje. Cerkev mora pričevati za Božje usmiljenje. Sredi nemira in ogroženosti današnjega sveta mora Cerkev izpovedovati in oznanjati Božje usmiljenje, ker »zgolj pravičnost ne zadostuje«. Izročilo Cerkve in celotno življenje iz vere pričujeta, da je »usmiljenje najpomembnejše med vsemi Božjimi lastnostmi in popolnostmi«. Cerkev izpoveduje in povečuje usmiljeno Božjo ljubezen zlasti tedaj, ko se obrača na prebodeno Jezusovo Srce (n. d., 10 do 14, tu zlasti 13).

V sklepnem poglavju papež poudarja, da naj Cerkev kliče in časti Božje usmiljenje. To je v Jezusu Kristusu temeljna pravica in dolžnost Cerkve: »Čim bolj človeška zavest podlega sekularizaciji in pozablja na pravi pomen besede 'usmiljenje', čim bolj se oddaljuje od Boga in s tem od skrivnosti usmiljenja, *tem večjo pravico in dolžnost ima Cerkev*, da 's silnimi klici' (prim. Hebr 5,7) prosi Boga usmiljenja." »Zato je potrebno«, pravi papež, »da se vse, kar sem v tem dokumentu povedal o usmiljenju, spremeni v gorečo molitev, nenehno naj se spreminja v krik, ki prosi usmiljenja ob človekovih potrebah v današnjem svetu« (n. d., 15).

Ta molitev pomaga Cerkvi in vsem ljudem, da uresničujejo Gospodov blagor: »Blagor usmiljenim, zakaj ti bodo usmiljenje dosegli« (Mt 5,7). Kako pravilno k temu pripominja Origen: »Vsakdo potrebuje, kolikor je človek, *Božjega usmiljenja*.« In dalje: »Tudi najbolj pravičen človek, ko stoji pred ostrino Božje sodbe,

potrebuje *Božjega usmiljenja*, kajti tudi to, da se zdi pravičen, se je zgodilo po *Božjem usmiljenju*. Kajti kaj neki bi mogel kdo storiti, da bi bilo vredno večne blaženosti?«⁸

4. Sv. Favstina – *glasnica usmiljenja*

Najprej navedimo globoko molitev sv. Favstine. To je njena velika molitev, s katero prosi Jezusa, naj jo povsem »spremeni« v svoje usmiljenje, ji vtisne svoje usmiljenje, tako da bo od znotraj določalo vse njeno bitje.

»Vsa se želim spremeniti v tvoje usmiljenje, da bi bila živi odsev tebe, o Gospod. Naj ta največja Božja lastnost, to je brezmejno Božje usmiljenje, skozi moje srce in mojo dušo dospe k bližnjim.

Pomagaj mi, o Gospod, da bi bile moje oči usmiljene, da nikoli ne bi sumničila in ne sodila po zunanosti, ampak iskala to, kar je v dušah mojih bližnjih lepo, in jim pomagala.

Pomagaj mi, da bi bil moj sluh usmiljen, da bi se sklanjala k bližnjim v potrebah, da bi moja ušesa ne bila brezbrizna ob bolečini in vzdihljajih bližnjih.

Pomagaj mi, Gospod, da bi bil moj jezik usmiljen, da bi o svojih bližnjih nikoli ne govorila zaničljivo, pač pa da bi imela za vsakega besedo tolažbe in odpuščanje.

Pomagaj mi, Gospod, da bi bile moje roke usmiljene in polne dobrih del, da bi svojim bližnjim znala delati le dobro in bi nase sprejemala težja in napornejša opravila.

Pomagaj mi, da bi bile moje noge usmiljene, da bi svojim bližnjim vedno hitela na pomoč, ne oziraje se na svojo onemoglost in utrujenost. Služenje bližnjim je moj pravi počitek.

Pomagaj mi, Gospod, da bi bilo moje srce usmiljeno, da bi čutila vse trpljenje bližnjih in da nikomur ne odrečem svojega srca. Iskreno se bom srečevala tudi s tistimi, za katere vem, da bodo zlorabljali mojo dobroto, toda sama se bom zaprla v Srce usmiljenega Jezusa. O svojem trpljenju bom molčala. Moj Gospod, naj se tvoje usmiljenje odpočije v meni.

Moj Jezus, spremeni me v sebe, kajti ti zmoreš vse. Amen.«⁹

Spoved – »sodišče usmiljenja«

Sveta Favstina imenuje spoved »sodišče usmiljenja« (Dnevnik, 975). Kaj je s tem zakramentom? In zlasti, kaj je z njim v našem osebnem življenju? Poglejmo, kaj je sv. Favstina povedala o spovedi.¹⁰

»Danes mi je Gospod dejal: 'Hči, ko prihajaš k sveti spovedi, k izviru mojega usmiljenja, tedaj v tvojo dušo vedno priteče kri in voda, ki je privrela iz mojega Srca, in jo oplemeniti. Vsakokrat, ko prihajaš k sveti spovedi, se vsa potopi z velikim zaupanjem v moje usmiljenje, da bom lahko na tvojo dušo izlil obilje milosti. Ko prihajaš k spovedi, vedi, da jaz sam čakam nate v spovednici. Samo skrivam se za duhovnikom, vendar v duši sam delujem. Tu se beda duše srečuje z Božjim usmiljenjem. Povej ljudem, da iz tega izvira usmiljenja lahko zajemajo milosti samo s posodo zaupanja. Če bo njihovo zaupanje veliko, moja radodarnost ne bo imela meja. Potoki moje milosti preplavljajo ponižne duše. Ošabni so vedno v uboštvu in bedi, ker se moja milost od njih obrača k ponižnim'« (Dnevnik, 1602).

Iz tega izhaja več prvin. Jezus pravi: »Jaz sam te čakam v spovednici.« Kako potrebno je, da se tega spomnimo: Kristus krščuje, Kristus »obhaja« evharistijo, Kristus odpušča moje grehe (prim. 2 Vat, B 7). Duhovnik je orodje, deluje pa Gospod. To besedilo tudi nakazuje človekovo bedo. Če jo priznavamo, na neki način »priganjamo« Boga, da pokaže svoje usmiljenje. Zaupanje, ponižnost na koncu – tu srečamo vse velike teme, ki jih je Gospod položil v srce sestre Favstine. Vsem, ki skušajo živeti kot pošteni kristjani, ki se potrudijo, da gredo k spovedi, sveta Favstina svetuje tri reči:

»Ponovno želim povedati tri reči tistemu, ki odločno hrepeni po svetosti in ki želi tudi sadov oziroma koristi od spovedi.

Prvič: popolna iskrenost in odprtost. Tudi najsvetejši in najmodrejši spovednik ne more na silo v dušo vlti tega, kar želi, če kdo ni iskren in odprt. Neiskren in vase zaprt človek se v duhovnem življenju izpostavlja velikim nevarnostim. Gospod Jezus se takšnemu ne razodeva na višji način, ker ve, da od posebnih milosti ne bo imel nikakršnih koristi.

Drugič: ponižnost. Če kdo ni ponižen, mu zakrament spovedi ne koristi kaj dosti. Ošabnost zadržuje človeka v temi. Ne zna se in se ne želi temeljito poglobiti v prepad svoje bede. Pretvarja se in se izmika vsemu tistemu, kar bi ga ozdravilo.

Tretjič: pokorščina. Nepokoren kristjan ne bo nič dosegel, čeprav bi ga spovedal sam Gospod Jezus. Tudi najbolj izkušen spovednik takšnemu človeku ne more pomagati. Nepokorna oseba se izpostavlja velikim nevarnostim, ne napreduje v popolnosti in se v duhovnem življenju ne znajde. Bog zelo bogato obdaruje dušo s svojimi milostmi, vendar samo pokorno dušo« (Dnevnik, 113).

Ta tri razpoloženja srca: iskrenost, ponižnost, pokorščina, so nujno potrebni pogoji za vsako dobro spoved.

Opombe

¹ Georg Weigel, *Apostol upanja. Življenje in delo Janeza Pavla II.*, Verner Consulting, Bled 2000, 378. Avtor še ne upošteva papeževe 14. in zadnje okrožnice o evharistiji: Cerkev iz evharistije (17. aprila 2004).

² Kardinal Joseph Ratzinger, *Učiteljska služba Janeza Pavla II. v njegovih 14 okrožnicah*, v: *Communio* 13 (2003) 221-230.

³ Edith Olk, *Die Barmherzigkeit Gottes als zentrale Quelle des christlichen Lebens. Eine theologische Würdigung der Lehre von Papst Johannes Paul II.*, EOS Verlag, St. Ottilien 2011. Na osnovi svoje doktorske disertacije je Edith Olk pripravila pregleden izbor papeževih besedil o Božjem usmiljenju: *Johannes Paul II., Barmherzigkeit Gottes. Quelle der Hoffnung*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2011.

⁴ *DNEVNIK svete s. M. Favstine Kowalske*, Cistercijanska opatija, Stična 2001; Ewa K. Czaczkowska, *Sestra Favstina Kowalska. Življenjepis glasnice Božjega usmiljenja*, Družina, Ljubljana 2015.

⁵ Ta izraz je Janez Pavel II. izoblikoval in zapisal v svoji posinodalni ap. spodbudi *Vita consecrata* (Posvečeno življenje), CD 65, Ljubljana 1996, št. 37.

⁶ PP. Benedetto XVI, *All'ombra di Pietro nella luce di Cristo*, v: *Insegnamenti di Benedetto XVI*, III, 1 2007, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008, 666-670.

⁷ Isti, n. d., str. 672.

⁸ Origenes, *Geist und Feuer*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg ³1991, 68.

⁹ *DNEVNIK svete s. M. Favstine Kowalske*, Cistercijanska opatija, Stična 2001, št. 163.

¹⁰ Kardinal Christoph Schönborn, *Duhovnikova sreča. Po stopinjah arškega župnika*, Ljubljana

SERGE-THOMAS BONINO OP

Božja pravičnost in usmiljenje po svetem Tomažu Akvinskem

Nerešljiva dialektika med rigoristi in laksisti – kako odmerjati strogost in popustljivost? – je nedvomno bolj stvar značaja kot teologije. To pa ne pomeni, da ne opozarja na težavnost, s katero tako v presoji kot v ravnanju izražamo dve na videz nezdružljivi resničnosti: pravičnost in usmiljenje. Gotovo smo zaradi kulturnega ozračja, ki ga vdihavamo, danes občutljivejši za subjektivne pogoje človeškega delovanja kot za njegove objektivne zahteve, pri čemer včasih z napačno popustljivostjo tvegamo zmanjšanje odgovornosti, s tem pa tudi moralnega dostojanstva oseb. Kakor koli že, sočutje uživa neskončno več naklonjenosti kot pravičnost, predvsem ko gre za kaznovalno pravičnost, ki je na splošno ne pojmuje več samo kot moralno dobro, temveč jo z vdanostjo sprejemamo kot nujno prisilo družbenega življenja. Vendar teologija išče druga merila, po katerih bi presojala razmerje med pravičnostjo in usmiljenjem. Ker je kristjan poklican k posnemanju nebeškega Očeta (prim. Mt 5,48), teolog v zadnji analizi to vprašanje skuša razjasniti z razmišljanjem o »moribus divinis« (o Božjih navedah). Čudovita in protislovna povezava med usmiljenjem in pravičnostjo, ki jo najdemo v vseh Božjih delih – še posebno v velikonočni skrivnosti Jezusa Kristusa – v resnici nekoliko izraža skrivnost Boga v njem samem. Pri tem teološkem premišljevanju nam je Tomaž Akvinski neprekosljiv vodnik. V duhu njegovega učenja bomo najprej

Serge-Thomas Bonino, OP, se je rodil leta 1961 v Marseillesu. Doktoriral je iz filozofije in teologije in je avtor številnih prispevkov o svetem Tomažu Akvinskem in tomističnem izročilu. Je dekan filozofske fakultete Papeške univerze Angelicum v Rimu in tajnik Mednarodne teološke komisije. – Jasmina Rihar je prevedla njegov članek Justice et miséricorde de Dieu selon saint Thomas d'Aquin, v: Revue catholique internationale Communio zv. 41, št. 1 (2016) 39-48.

pogledali, kako se popolnost usmiljenja in pravičnosti analogno odraža v Bogu, in nato skušali razumeti, na kakšen način so »vse Gospodove steze dobrota in resnica« (prim. Ps 25,10).

1. Usmiljenje v Bogu

V splošni izkušnji, ki predstavlja nujno izhodišče vsakršnega premisleka o Božji skrivnosti, se usmiljenje najprej javlja v obliki čustva, ki je podobno pomilovanju. Jordan Saški je o svojem predhodniku svetem Dominiku zapisal, da je »bil duševno zelo uravnotežen človek, razen kadar ga je vznemirila kakšna nesreča in ga spodbudila k sočutju in usmiljenju« (*Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum*, št. 103). Usmiljenje je torej »nemir«, so-čutje (*sym-pathia*), ker zaradi njega trpljenje drugega občutimo kot svoje lastno. Usmiljenje najdemo tudi na ravni duhovnega čutenja. V takem primeru izvira iz moralne užaloščenosti, ki se v nas zbudi, ko gledamo, kako zlo rušilno deluje v bližnjem, predvsem ko vidimo škodo greha, ki duhovnega človeka pahne v neskončno stisko, saj mu jemlje tisto srečo v Bogu, kateri je bilo bitje namenjeno. »Gospod, usmili se svojega ljudstva. Kaj se bo zgodilo z grešniki?« Tako je molil sveti Dominik (*Acta canonizationis*, št. 18). To duhovno gibanje in po njem čustvo samo od nas zahtevata, da ju uravnavamo skladno z zahtevami zdravega razuma, kar pomeni, da je usmiljenje tudi pristna krepost (prim. *Summa theologiae* [= *Sum. theol.*], IIa-IIae, q. 30). Kljub vsemu se smisel usmiljenja ne izčrpa ne v čustvenem dožemanju niti v duhovnem nasprotovanju stiski bližnjega, ampak vključuje tudi voljo do takojšnje pomoči. »Ko se je Jezus izkrcal, je zagledal veliko množico. Zasmilili so se mu, ker so bili kakor ovce, ki nimajo pastirja, in jih je začel učiti mnogo stvari« (Mr 6,34).

Spoznanje, da je Bog nadvse usmiljen, je nesporno in hkrati osrednje dejstvo krščanskega razodetja, ki je pogosto izpričano že v Stari zavezi, a vrhunec doseže v življenju, učenju in delu Jezusa Kristusa. Z druge strani se smemo vprašati, v kakšnem smislu naj usmiljenje pripisujemo Bogu v njegovem bistvu? Kajti o Bogu,

ki je sprejel človeško naravo, evangelij nedvoumno govori, da je sočutje v vsej svoji čustveni in duhovni razsežnosti. Prav to pa je ena najpomembnejših lastnosti Jezusovega Srca.

Težava je v tem, da celotni pojem usmiljenja vključuje dejavno pomoč nesrečnim in razlog zanjo. Če po eni strani Bogu samoumevno pripisujemo odrešilno delovanje, to ne velja za njegov razlog. V njegovem primeru ne le, da usmiljenje ne more izhajati iz nekega čustva, tudi gibanje duhovnega čutenja, iz katerega usmiljenje očitno izvira, predpostavlja neko žalost ali trpljenje. Ker pa je Bog bivajoča Bit, čisti Dej, čisto Veselje, Boga v njem samem nikakor ne more prizadeti nikakršno zlo ali žalost. Bog torej ne more ne trpeti niti »so-trpeti« v pravem pomenu besede. Nedvomno je razprava o »trpljenju Boga« zelo zapletena in bi si morali vzeti več časa, da bi še bolje upravičili tomistični pogled. Angelski učitelj v našem primeru vsekakor sledi klasičnemu nauku, vsaj od svetega Avgušтина naprej (prim. *Božja država*, IX, 5) in trdi, da »moramo usmiljenje v najvišji stopnji pripisati Bogu, vendar ne zaradi njegovega čustvenega vpliva (*affectum*), temveč zaradi njegovega učinka (*effectum*)« (*Sum. theol.*, Ia, q. 21, a. 3). Bog ne trpi skupaj z nesrečnikom, ampak (in morda prav zaradi tega) učinkovito deluje v njegov prid: »Ko Bogu pripisujemo usmiljenje, moramo to razumeti po božje, ko pa ga pripisujemo človeku, ga je treba razumeti po človeško. V človeku je usmiljenje takrat, ko sočustvuje z nesrečo drugega [...]. To pa ni možno v Bogu, kajti Bog ne pozna trpnosti in ne sočustvuje. Sočutje je namreč čustvo, pri katerem nase prevzemamo tuje trpljenje [...]. V Bogu je usmiljenje takrat, kadar iz vsake strani odstrani bedo, pri čemer bedo razumemo v širšem smislu pomanjkanja« (Tomaž Akvinski, *Komentar k 24. psalmu*).

Usmiljenje torej Bogu pripisujemo na osnovi analogije metaforične sorazmernosti: učinke Božjega delovanja na nesrečne lahko primerjamo z učinki dejanja človeka, v katerem se je vzbudilo usmiljenje: nesrečnim pomaga ne glede na zahteve po pravičnosti in odpravlja zlo, ki jih uničuje.

Ali je Božje usmiljenje samo (pobožna) metafora? Gotovo ne. Najprej moramo poudariti, da usmiljeno delovanje Boga Odreše-

nika izvira iz njegove ljubezni do ustvarjenih bitij, ki še zdaleč ni metaforična. Ko se Bog sreča z zlom, še posebno z grehom – se pravi, ko na njegovo ljubezen človek ne odgovori z ljubeznijo –, takrat Bog ne trpi, ker ne more trpeti, ampak ljubi. Tomaž nenehno ponavlja, da je ta ljubezen stvariteljska in obnavljajoča »ljubezen, ki v stvareh razliva in ustvarja dobroto« (*Sum. theol.*, Ia, q. 20, a. 2). Pri človeku se namreč ljubezen vselej poraja ob dobroti ljubljene osebe. Gre za soglašanje s privlačnostjo neke dobrine, ki v ljubljeni osebi že obstaja, šele nato sledi trdna odločenost, da to dobrino povečujemo. Dobrota tega, kar ljubimo, je torej pred ljubeznijo, podobno kot je vzrok pred posledico. Pri Bogu pa je ravno obrnjeno. Božja ljubezen do ustvarjenega bitja je popolnoma dejavna ljubezen, brez vsakršne trpnosti. Bog ne ljubi ustvarjenega bitja zato, ker bi bilo dobro, še preden jo je vzljubil. Dobrota je v tem primeru sad in znamenje ljubezni, s katero nas Bog ljubi: »Božje ljubezni ne poraja dobro, ki je v ustvarjenem bitju, kot velja za človeško ljubezen. Božja ljubezen v ustvarjenem bitju poraja dobro, kajti ljubiti pomeni želeti ljubljenemu dobro. Božja volja pa je vzrok vseh stvari: 'Gospod napravi vse, kar hoče' (Ps 134, 6)« (Tomaž Akvinski, *Komentar pisma Rimljanom*, 1. pogl., 4. predavanje).

Vpričo greha, s katerim sami sebe uničujemo, nas Bog onkraj zahtev stroge pravičnosti nenehno ponovno ustvarja in nas obnavlja s svojim odpuščanjem. Božja ljubezen ostane usmiljena ljubezen. Na ta način – in v to je imel Janez Pavel II. dober uvid – se usmiljenje kaže kot končni odgovor Boga na zlo. Je »ljubezen, ki se upira korenini zla v človeški zgodovini, grehu in smrti« (*Dives in misericordia*, št. 7).

Usmiljenje je torej vsaj eden od načinov Božje ljubezni. Lahko pa gremo še dlje in Bogu pripišemo usmiljenje v pravem pomenu besede. Če si poglobljeva pogledamo to vprašanje skupaj z velikim portugalskim tomistom iz 17. stoletja, Janezom od svetega Tomaža, usmiljenje kot formalni pojem ne vsebuje nepopolnosti. Z njegovimi besedami: »Zaradi formalnega predmeta usmiljenje vidi bedo in zlo bližnjega kot nekaj nevšečnega, kar je treba odpraviti in popraviti« (Janez od svetega Tomaža, *Cursus theologicus*, *In Iam partem*,

q. 20-21, disp. 26, a. 5). In če se ta »nevšečnost« zaradi zla, ki ga doživlja drugi in ki povzroča usmiljenje, pri človeku izraža v trpni obliki bolečine ali žalosti, se v Bogu izvršuje v edini skrajno dejavni obliki odločnega nasprotovanja zlu, ki nas uničuje. Zato smemo usmiljenje v svojem bistvenem pojmovanju formalno pripisovati Bogu. Izkaže se celo, da je to usmiljenje temelj Božje pravičnosti.

2. Pravičnost v Bogu

Po filozofski etiki je pravičnost krepost ali notranje razpoloženje, ki nas nagiba k temu, da vsakomur damo, kar mu gre v skladu z njegovo objektivno pravico. Zato (pošten) trgovec točno vrne denar in nesrečni šolar prizna stanje v svojem spričevalu. Od Aristotela naprej razlikujemo dve osnovni obliki pravičnosti (*Nikomahova etika* V, 5). Prva, izmenjevalna pravičnost ureja medsebojne odnose po načelu aritmetične enakosti. V Bogu zanjo ni prostora, saj pri odnosih med Bogom in njegovimi bitji ne gre za odnose med enakimi. Bogu nikoli ne moremo dati, česar od njega prej nismo prejeli.

Pri drugi, razdeljevalni pravičnosti odgovorni za neko skupnost dobrine razdeljuje sorazmerno v skladu z zaslugami posameznikov za skupno dobro. V najvišjem zastojnem dejanju, s katerim ustvarja in ureja vesolje, Bog svobodno določa naravo vsakega bitja ter odnose med temi naravami. Pri tem ni odvisen od zahtev pravičnosti ustvarjenih bitij. Slednja ne morejo uveljavljati nikakršne pravice, nimajo predhodnih zaslug preprosto zato, ker pred stvarjenjem niso obstajala. Če govorimo o pravičnosti v dejanju stvarjenja, potem gre za pravičnost Boga v odnosu do Boga samega ne v smislu nujnosti, ampak v smislu ustreznosti. Bog izkaže svojo dobroto in potem deluje v skladu s tem, kar je v svoji modrosti in ljubezni določil.

Ko pa se je Bog enkrat odločil, da bo bitja svobodno priklical v bivanje, vsakega s svojo posebno naravo in vključenega v mrežo odnosov, potem mora spoštovati red, ki si ga je zamislil, želel in vzpostavil med stvarmi. Tako mora na primer ustvarjenim bitjem

dati sredstva, s katerimi bodo dosegali cilje, ki jih je sam zanje postavil. Vseeno je Božja »dolžnost« do svojih bitij drugotnega pomena in temelji na čisti zastonjskosti. Božja pravičnost je zvestoba lastni velikodušnosti, pri čemer se sholastična analiza na podlagi Aristotela ujema s svetopisemsko teologijo, po kateri Božja pravičnost označuje predvsem zvestobo Boga svojim obljubam, čeprav vključuje tudi vidike kaznovanja. V tem smislu vsebuje tudi usmiljenje navzgor in navzdol. Navzgor zato, ker je zaveza, s katero se Bog poveže s svojim ljudstvom, njegova zastonjska pobuda. Navzdol pa prav zaradi svoje pravičnosti, ki je zvestoba: zaradi nje je Bog usmiljen in odpušča grehe, s katerimi njegovo ljudstvo nenehno krši zavezo.

»Opravičenje brezbožneža«, se pravi dejanje, s katerim Bog v svojem usmiljenju grešnikovo srce vedno znova obrača k sebi, v redu nadnaravnega ima podobno vlogo kot stvarjenje. Je popolnoma zastonjsko, kajti po izvirnem grehu noben Adamov potomec ni vreden milosti odpuščanja niti se ne more sklicevati na kakršno koli pravico do odrešenja. »Torej ni odvisno od tistega, ki hoče, niti od tistega, ki teče, ampak od Boga, ki izkazuje usmiljenje« (Rim 9,16), ker je sebi dolžan biti zvest svoji nameri, da bo ljubil, čeprav bo tej ljubezni nasprotoval greh. Ko pa je človek ponovno deležen milosti in zaradi Božjega usmiljenja ponovno zmožen zaživeti in delovati kot Božji otrok, takrat je Bog sebi dolžan z večnim življenjem nagraditi zaslužna dejanja, ki jih pravični po milosti opravlja. S tem v bistvu samo krona svoje darove.

V odlomku Komentarja 24. psalma sveti Tomaž povzema učenje, ki pravičnost dokončno podreja usmiljenju: »V stvarjenju ne najdemo pojma pravičnosti, ampak pojem usmiljenja, kajti *niču ni nič dolžno (nihilo nihil debetur)*. Vendar pa je ustvarjenim stvarjem Bog dal, kar jim gre po pravi meri, v čemer se odraža Božja pravičnost. Enako velja za učinke milosti: opravičenje brezbožneža izhaja iz čistega usmiljenja. Šele potem, ko je človek vzpostavljen v milosti, Bog opravičenemu daje plačilo pravičnosti, saj daje po pravi meri. Iz tega torej izhaja, da je najprej usmiljenje, šele nato pravičnost.«

3. »Vse Gospodove steze so usmiljenje in resnica«

Popolno prvenstvo usmiljenja nad pravičnostjo svetemu Tomažu omogoča, da predlaga uravnoteženo rešitev klasičnega problema, ki ga predstavlja uskladitev pravičnosti in usmiljenja v Bogu. Lahko bi šli – sicer nezmotljivo – po liniji najmanjšega odpora in bi pravičnost in usmiljenje usklajevali po načelu, po katerem popolnosti sestavljajo enoto v svojem neustvarjenem Izviru, medtem ko se razlikujejo na ravni svojih ustvarjenih uresničitev. Žarki kroga se drug od drugega oddaljujejo sorazmerno s svojim skupnim oddaljevanjem od središča, vendar v središču spet sestavljajo enoto. Božje popolnosti se zaradi popolne preprostosti Boga v njem resnično poistovetijo, čeprav načina te združitve ne razumemo, ker gre za božji način.

Če je pravičnost in usmiljenje kljub vsemu mogoče povsem poistovetiti v Bogu, potem to pomeni, da si že na ravni ustvarjenega ne moreta biti popolnoma protislovni. Vendar se vsiljuje izbira: Ali pravičnost ali usmiljenje? Mar usmiljenje ni rahljanje (*relaxatio*) pravičnosti, oprostitev dolga (prim. *Sum. theol.*, Ia, q. 21, a. 3, arg. 2 in ad 2)? Bog ne more prekršiti svoje pravice, ne da bi pri tem zanikal samega sebe. Ko se sooča z grehom, ki žali njegovo objektivno pravico, da je ljubljen nad vsemi drugimi stvarmi, z grehom, ki kvari skupno dobro v moralnem redu, ki ga Bog sam zagotavlja, mora Bog v svoji pravičnosti zahtevati popravilo. Če bi bil zaradi odpuščanja grešnik oproščen prestajanja kazni, s katero naj bi ponovno vzpostavil skupno dobro v oškodovanem moralnem redu, bi to pomenilo zanikanje pravičnosti. Na to sveti Tomaž odgovarja, da Božje usmiljenje nikdar ne deluje v nasprotju (*contra*) s svojo pravičnostjo, ampak jo vedno presega (*supra*). V resnici sta odpuščanje greha in oprostitev kazni izključno v rokah razžaljene osebe. Nihče ne more odpustiti namesto nje. Poleg tega greh ne rani le oškodovanca, ampak celotno moralno skupnost, ki ji pripadata tako tisti, ki je žalil, kot razžaljenec. Greh vnaša v skupnost hud objektivni nered, zato ima skupnost dolžnost, da krivca kaznuje, četudi bi oškodovana oseba na individualni ravni greh odpustila

(glej *Sum. theol.*, IIa-IIae, q. 67, a. 4). Ali Agça zato upravičeno ni bil izpuščen iz zapora isti dan, ko mu je Janez Pavel II. odpustil.

Toda Bog je Bog. Ni le eden od delov moralne skupnosti, ampak je njeno počelo. Iz tega ne izhaja le, da je konec koncev vsako kršenje moralnega reda žaljenje Boga, ampak tudi, da edino Bog lahko odpusti grehe, ne da bi za to zahteval popravo, ker ga od zgoraj ne omejuje nikakršen zakon. (glej *Sum. theol.*, IIIa, q. 46, a. 2, ad 3). Božje odpuščanje tako nikoli ne oškoduje pravičnosti.

Božje usmiljenje ni v protislovju s pravičnostjo, ampak jo celo dopolnjuje, kolikor se kaže bolj temeljno kakor pravičnost. V sklepu 4. člena 21. vprašanja 1. dela, v katerem Tomaž Akvinski pritruje vrstici, po kateri so »vse Gospodove steze usmiljenje in resnica [= zvestoba, pravičnost]« (Ps 25,10), to stori v štirih stopnjah. *Prvič*, sveti Tomaž pojasni, da usmiljenje razume v širšem smislu: iz usmiljenja izhaja vsako dejanje, s katerim Bog odpravlja neko »pomanjkanje (*defectus*)«, tako da imamo stvarjenje lahko za delo usmiljenja, in sicer najbolj obsežno. *Drugič*, Tomaž razlaga, da so vsa Božja dejanja pravična, bodisi ker ustrezajo temu, kar je Bog dolžan svoji modrosti in dobroti, bodisi ker ustrezajo temu, kar smo (pogojno) dolžni njegovim ustvarjenim bitjem. *Tretjič*, sveti Tomaž trdi: če so Božja dela pravična, so nujno tudi usmiljena, ker pravičnost vselej predpostavlja usmiljenje in je v njem tudi utemeljena. Pravice, ki jih imajo ustvarjena bitja, končno izhajajo iz zastonske ljubezni Boga, in sicer tako, da pravičnost v Božjem smislu pomeni življenje, ki je skladno z njegovo logiko ljubezni. Božja dobrota, ki je končni povod za stvarjenje, je torej prva korenina (*prima radix*) vsega Božjega delovanja do svojih bitij. Prvi vzrok odzvanja v dejanju drugotnih vzrokov. Usmiljena ljubezen je torej v temelju vseh Božjih del. Še več, *četrtič*, po Tomaževi trditvi v *Liber de causis* je dejanje prvega vzroka zaradi svoje radikalnosti – ker posodablja vzročnost drugega vzroka in dosega sam izvor biti učinka – močnejše od dejanja drugega vzroka in pusti močnejši pečat. Zato v Božjih delih pravičnost z vseh strani preplavlja usmiljenje.

Tako se usmiljenje kaže kot »najbolj čudovit pridevek Stvarnika in Odrešenika« (Janez Pavel II, *Dives in misericordia*, 13), temeljna

Božja lastnost v odnosu Stvarnika do svojih ustvarjenih bitij. Akvinski vztrajno ponavlja, da je »izkazovanje usmiljenja Bogu lastno« (Sum. theol., IIa-IIae, q. 30, a. 4), na kar kaže tudi glavna mašna prošnja 26. navadne nedelje: »Bog, svojo vsemogočnost razodevaš predvsem s prizanašanjem in usmiljenjem (*Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas*)«... Ob vrstici Mdr 11,23: »Vendar si z vsemi usmiljen, ker moreš vse,« sveti Tomaž navaja tri razloge, zakaj je usmiljenje najvišja oblika Božje vsemogočnosti oziroma njegove stvariteljske moči:

»Božja vsemogočnost se kaže predvsem v odpuščanju in izkazovanju usmiljenja. [Prvi razlog: *moč odpuščanja pripada samo Prvemu vzroku*], ker se v tem kaže, da je Bog najmočnejši, saj svobodno odpušča grehe. Kdor je namreč podvržen zakonom nekoga višjega, ta ne more svobodno odpuščati grehov.

[Drugi razlog: *smoter tako vsemogočnosti kot usmiljenja je, da so ustvarjena bitja lahko deležna Božje dobrote.*] Z odpuščanjem in izkazovanjem usmiljenja Bog ljudem tudi omogoča, da so deležni neskončnega dobrega, kar je poslednji učinek Božje moči.

[Tretji razlog: *tako usmiljenje kot vsemogočnost posegata v stvarjenje, kar je počelo vseh drugih Božjih del.*] Ker [...] je posledica Božjega usmiljenja temelj vseh drugih Božjih del, nikomur nihče ni nič dolžan, razen seveda tistega, kar mu je Bog v začetku zastonj podaril. Božja vsemogočnost pa se kaže predvsem v tem, da ji pripada prva vzpostavitev vseh dobrin« (Sum. theol., Ia, q. 25, a. 3, ad 3).

V luči nauka o tem, kako je pravičnost podrejena usmiljenju, sveti Tomaž ocenjuje določene načine izražanja, po katerih bi lahko sklepali, da se Božja dela ustrezno delijo na dela pravičnosti na eni in dela usmiljenja na drugi strani. Tako sveti Pavel spreobrnjenje Judov pripisuje Božji pravičnosti (zvestoba zavezi), spreobrnjenje poganov pa Božjemu usmiljenju: »Pravim namreč, da je Kristus postal služabnik obreze zaradi Božje resnice in je zato uresničil obljube, dane očakom, medtem ko narodi slavijo Boga zaradi usmiljenja.« (Rim, 15,8-9). Vendar sveti Tomaž pravi: »S tem, ko

apostol poziv Judom pripisuje Božji resnici, ne izključuje usmiljenja, kajti apostol sam – sin judovskih staršev – pravi, da se ga je Bog usmilil (1 Tim 1,13). In to, da je Bog dal obljube očakom glede njihovega potomstva, je bilo usmiljenje. Ko poziv poganom pripisuje Božjemu usmiljenju, Pavel ne izključuje popolnoma Božje resnice, saj je zaradi slednje Bog izpolnil svoj načrt, da bo pogane odrešil, kar po svetem Pavlu predstavlja skrivnostni načrt, ki je bil od vekov skrit v Bogu' (Ef 3,9). Kljub vsemu v poklicanosti Judov zaradi izpolnitve obljub najdemo drugačno obliko resnice kot v poklicanosti poganov, ki niso prejeli obljub« (*Komentar pisma Rimljanom*, 15. pogl. 1. predavanje).

Podobno se zdi, da moramo opravičenje brezbožneža pripisovati izključno usmiljenju, medtem ko naj bi obsodba grešnika izhajala izključno iz pravičnosti. Vendar gre tudi tukaj za različna poudarka znotraj Božjega dejanja, ki je nedeljivo usmiljeno in pravično. Zdi se, kot da grešnikova kazen izhaja samo iz povračilne pravičnosti, vendar sveti Tomaž brez oklevanja trdi, da Bog v svojem usmiljenju grešnikov nikdar ne kaznuje toliko, kolikor bi si zaslužili. Usmiljenje, ki se v polnosti odraža v opravičenju grešnika, pa ne izključuje določene pravičnosti, ki se zgodi znotraj milostnega procesa opravičenja: »Pravičnost se v opravičenju brezbožneža odraža v tem, ko Bog odpušča njegove grehe zaradi ljubezni, ki jo je On sam poprej milostno vlil vanj. Tako na primer beremo o Mariji Magdaleni: 'Odpuščeni so njeni mnogi grehi, ker je močno ljubila' [Lk 7,47]« (*Sum. theol.*, Ia, q. 21, a. 4, ad 1).

Zato ni čudno, da je pojmovanje razmerja med usmiljenjem in pravičnostjo v osrčju Tomaževe soteriologije (=nauka o odrešenju). Sveti Tomaž se distancira od *Cur Deus homo* svetega Anzelma in njegovih »nujnih razlogov« ter meni, da Kristusovo trpljenje ni bil nujni pogoj *sine qua non* za odpuščanje naših grehov. Bog bi v svojem usmiljenju lahko brez krivice kar odpustil greh. Če se je Bog torej svobodno odločil, da nas bo odrešil po Kristusovem trpljenju, je to iz modrostnih razlogov, med katerimi ni bil najmanjši ta, da tak način osvoboditve od greha v ospredje postavlja človekovo dostojanstvo. Po Kristusu in v Kristusu je namreč človeku omogočeno,

da pravično sodeluje pri svojem odrešenju. Pri tem pa »zadoščenje« v pravici, ki ga človek Bogu podarja, še zdaleč ni pogoj za njegovo odpuščanje, ampak je njegov sad. Tudi v tem vrhuncu si usmiljenje podreja pravičnost: »Da Kristusovo trpljenje človeka osvobaja, ustreza tako Božjemu usmiljenju kot tudi pravičnosti. Pravičnosti zato, ker je s svojim trpljenjem Kristus zadostil za grehe človeškega rodu, tako da je bil človek osvobojen po Kristusovi pravičnosti. Usmiljenju pa zato, ker je Bog, ko je videl, da človek ne more sam zadostiti za grehe vsega človeštva [...], daroval svojega Sina, da bi zanje zadostil, kot je pisano (Rim 3,24): 'Opravičeni pa so zastonj po njegovi milosti, prek odkupitve v Kristusu Jezusu. Njega je Bog javno določil, da bi bil s svojo krvjo orodje sprave, h kateri prideš po veri.' Takšno usmiljenje je bilo večje, kot če bi odpustil grehe brez zadoščenja. Tudi v Pismu Efežanom (Ef, 2,4-5) je pisano: »Toda Bog, ki je bogat v usmiljenju, nas je zaradi velike ljubezni, s katero nas je vzljubil, čeprav smo bili zaradi prestopkov mrtvi, skupaj s Kristusom oživil« (*Sum. theol.*, IIIa, q. 46, a. 1, ad 3).

IVICA RAGUŽ

Kaj je boljše: usmiljenje ali ljubezen?

Ne samo Božje usmiljenje, ampak usmiljenje sploh je resničnost, ki od vernika in teologa vedno znova zahteva napor mišljenja. Posebno zahtevno je vprašanje o povezanosti med usmiljenjem in ljubeznijo. Glede tega v glavnem obravnavajo najrazličnejša teološka premišljevanja o usmiljenju. Mene pa zanima in tudi vznemirja, kako naj razumemo razliko med usmiljenjem in ljubeznijo. Ali sploh obstaja? V svojo veliko tolažbo sem odgovor na to vprašanje našel pri sv. Tomažu Akvinskem.

Usmiljenje in bližnji

Sv. Tomaž v Teološki Sumi sprašuje, ali je usmiljenje največja krepost (*Summa theologiae* II-II, 30, 4). Da bi odgovoril na to vprašanje, Tomaž razlikuje krepost v njej sami in krepost glede na krepostno osebo. Glede kreposti kot takšne je Tomaž mnenja, da je usmiljenje največja krepost, ker se človek v njej podarja drugim, je radodaren. Poleg tega usmiljenje pomaga drugim v njihovih slabostih. Za Tomaža je torej usmiljenje največja krepost, ker je najbolj človeška. Z njo najbolj izhajamo iz sebe k drugim, smo do njih radodarni in jim pomagamo v njihovi slabosti. Lahko bi rekli, da smo v usmiljenju najbolj pri drugih, z njimi in zanje. Nosimo in prenašamo slabost drugih, ker smo sami slabotni in ker tudi sami

Ivica Raguž, roj. 1973 v Osijeku. Duhovnik đakovsko-osiješke nadškofije 1998. Doktor teologije na Gregorijani v Rimu. Profesor dogmatične teologije na Katoliški teološki fakulteti v Đakovu od 2002 in dekan od 2014. Glavni in odgovorni urednik Mednarodnog katoličkog časopisa Communio. – Članek: „Što je bolje: milosrđe ili ljubav?“ je prevedel Anton Štrukelj.

želimo, da drugi prenašajo naše slabosti. Navsezadnje tudi Bog sam v Jezusu Kristusu nosi in prenaša našo slabotnost. Tomaž končuje svoje premišljevanje s pomembno ugotovitvijo, da je usmiljenje Božja lastnost, ker se v usmiljenju »najbolj razodeva« Božja vse-mogočnost. To je zanimiva misel, ker se nam zdi, da je usmiljenje izraz nemoči, kakor bi to na primer hotel Friedrich Nietzsche. Res pa je prav nasprotno. Bog je tako mogočen, da se mu ni treba bati drugega; je tako mogočen, da se more povsem darovati nam; je tako mogočen, da more povsem nositi in prenašati našo slabotnost. Nasprotno: kdor je slaboten, je negotov sam v sebi; boji se drugega, zapira se pred njim; slabost drugih ga ogroža. Zato bi mogli reči, da nam prav usmiljenje do drugih pokaže, kako smo močni, kako smo podobni vsemogočnemu Bogu v njegovem usmiljenju. Zato moramo v sebi prebuditi »voljo do usmiljenja«, hotenje, da bi bili čim bolj podobni usmiljenemu Bogu. V tej navidezni slabosti usmiljenja smo pravzaprav močni kakor mogočni in vsemogočni Bog, s skladu z mislijo sv. Pavla: »Kadar sem slaboten, tedaj sem močan« (2 Kor 12, 10).

Ljubezen do Boga

Mislim, da nam je sv. Tomaž razjasnil negotovost o tem, ali je usmiljenje največja krepost. Usmiljenje je res največja krepost, kolikor nas najuspešneje vodi k drugim, kolikor ustvarja edinost med nami ljudmi v naši slabotnosti. Pod tem vidikom je usmiljenje najbolj človeška krepost. Če pa gledamo na krepost z vidika izpopolnitve človeka kot takega, potem je za Tomaža največja krepost ljubezen. Sv. Tomaž tu misli na »caritas«, na ljubezen do Boga. Usmiljenje bi bilo namreč največja krepost, če človek ne bi imel večjega od sebe, a to je Bog. Tedaj bi bil človek popoln sam v sebi in ne bi potreboval ljubezni v smislu sprejemanja nečesa večjega od sebe. Tedaj bi bil izključno usmiljen. Ker pa to ne drži, Tomaž sklepa, da je za človeka »bolje če se povezuje s tistim, kar je večje, kakor da pomaga slabotnemu, ki je nižji od njega«. In če je Bog

resničnost, ki je večja od človeka, tedaj je ljubezen boljša kakor usmiljenje. Kajti v ljubezni se zedinjamo z Bogom, ki je večji od nas, medtem ko v usmiljenju pomagamo slabotnejšim. To Tomaževo premišljevanje je pomembno v tem letu usmiljenja. Kot kristjani ne smemo pozabiti, da je ljubezen do Boga »boljša« od usmiljenja do drugih. V ljubezni do Boga se vzpenjamo nad sebe ali, če smem tako reči, v ljubezni do Boga postajamo obdarovanci: sprejemamo svojo obdarovanost od Boga, ki je večji od nas. V tem pogledu postaja jasno, kako bi se usmiljenje do drugih brez ljubezni do Boga (do Boga ne moremo biti usmiljeni!) spremenilo v izraz premoči nad drugimi, še več: drugi bi nam postal odveč. Drugim bi se kvečjemu razdajali, jim pomagali, ne bi pa jih »potrebovali«. Usmiljenje bi se spremenilo v »nesramno« razkazovanje lastne moči nad drugimi: »Zares ne maram teh usmiljenih, ki so blaženi v svojem sotrpeljenju: preveč jim manjka sramu« (Friedrich Nietzsche). Ker pa obstaja vedno nekdo, ki je večji od človeka, to je Bog, je človek »potreben« drugega, mora presegati sebe v Bogu in sprejemati Boga, ki je večji od njega. Tako je usmiljenje največja krepost do bližnjih glede na stike z bližnjimi, ni pa največje do samega sebe, kolikor se človek z ljubeznijo do Boga vzpenja nad sebe.

Usmiljenje in ljubezen – dve peruti vere

Sv. Tomaž zato pravi, da je usmiljenje »povzetek krščanske vere glede na zunanja dela.« Z drugimi besedami: v usmiljenju se najbolj razodeva, izkazuje in dokazuje krščansko življenje glede vidnosti ali zunanjega življenja vere. Glede notranjega življenja vere pa je »čustvo ljubezni, s katerim se povezujemo z Bogom«, nad našo ljubeznijo in nad našim usmiljenjem do drugih. Ta Tomažev odgovor osvetljuje razumevanje usmiljenja. Če bi bilo v središču krščanske vere samo usmiljenje, bi bila vera oropana notranjosti, globine, nečesa mirnega, tenkočutnega in raholočutnega, to je močne ljubezni do Boga. Dejansko bi bila religija brez notranjosti, religija aktivizma in nemira. Z druge strani pa bi bila

vera brez usmiljenja le virtualna vera, zaprta vase, ločena od sveta, nekakšno samoljubje notranjosti brez skrbi in zavzetosti za ta svet. Zato je dobro, da v tem letu usmiljenja globlje spoznamo, kako se krščanska vera vedno uresničuje na dvojen način: vera vedno »leti« na dvojnih »perutih«, to sta usmiljenje in ljubezen do Boga.

Končno Tomaž poudarja, da je ljubezen do Boga boljša od usmiljenja, ker se v ljubezni do Boga zedinjamo s samim Bogom, medtem ko se v usmiljenju do bližnjega združujemo z njegovimi deli, z njegovim delovanjem, oziroma z njegovim usmiljenjem do nas. V tem smislu angelski učitelj (*doctor angelicus*) daje prednost ljubezni kot resničnosti pozitivnega (občestvo z drugim) pred usmiljenjem, ki se nanaša na negativnost (slabost, greh drugega). Zadnji odgovor Tomaža Akvinskega moremo naobrniti tudi na stike med ljudmi. Rekel bi, da se vrhunec medčloveških stikov ne sme izčrpati in zaustaviti pri usmiljenju. Če bi bila povezanost med nami utemeljena samo na usmiljenju, sploh ne bi mogli govoriti o občestvu, oziroma, kakor piše Tomaž, se ne bi združevali z drugim, kolikor je drugi. Tedaj bi se naša povezanost z drugim uresničevala samo pod vidikom njegove slabotnosti, slabosti in greha. Drugega bi skrčili na njegovo slabotnost, ne bi nas zanimal sam v sebi. V tem smislu usmiljenje med nami ljudmi ne more biti vrhunec naših stikov. To more biti samo ljubezen.

Upam, da bo to kratko premišljevanje prispevalo k boljšemu pojmovanju in uresničevanju usmiljenja v tem svetem letu usmiljenja.

JANEZ FERKOLJ

Zavest usmiljenja v življenju Cerkve

Z zadnjim utripom Jezusovega srca na križu je začelo utripati srce svete Cerkve, Kristusove neveste. Cerkev je rojena iz Kristusove prebodene strani, na njegovi rani je utemeljeno njeno poslanstvo, njen vrhunec in temelj, kar zelo lepo ponazarja podoba Božjega usmiljenja, razodeta sv. Favstini Kowalski. Pred to podobo zremo v dva sijoča žarka, ki predstavljata sv. krst in sv. evharistijo. Božja ljubezen, živeta v Božjem usmiljenju, se najlepše razodeva skozi Kristusovo srce, kar neposredno okušamo iz milosti zakramentov.

Toda ljudstvo je pričakovalo Odrešenika, upalo na njegov prihod. Pričakovalo je usmiljenega Boga; obličje, ki se bo ozrlo na vsakega človeka. Bog je po Devici Mariji postal človek. Izvoljeno ljudstvo je stoletja vzklikalo h Gospodu usmiljenja: »Izkaži mi milost, o Bog, po svoji dobroti, po obilnosti svojega usmiljenja izbriši moje pregrehe! Popolnoma me operi moje krivde, mojega greha me očisti! Očisti me greha s hizopom, da postanem čist, operi me, da postanem bel bolj kot sneg. Skrij svoje obličje pred mojimi grehi, vse moje krivde izbriši« (Ps 51,3.9.11).

Pesimistično gibanje janzenizma je v zgodovino Cerkve po velikem zahodnem razkolu v krščanstvu v začetku 17. stol. vneslo odurno temo in duhovno ohromelost. Ta tema se še danes ni povsem presvetlila, zmaguje pa jo resnica o Božjem usmiljenju. Kornelij Jansen, škof v Utrechtu, in Jean Duvergier de Hauranne sta napravila načrt reforme Cerkve: poskus sprave katoliškega nauka s kalvinizmom, poskus prenovitve Cerkve zunaj Cerkve. Janzenij uči, da je človekova narava zaradi Adamovega padca v greh do korenin pokvarjena. Brez Božje milosti človek v tem stanju ne more storiti ničesar dobrega. V katoliški Cerkvi se je razbohotil

strogi in pesimistični janzenizem: brez milosti Osvoboditelja je grešnik svoboden samo za zlo; brez milosti ne moremo ničesar ljubiti razen v našo pogubo; molitev grešnih ljudi je nov greh ... Janzenizem je bil obsojen sorazmerno hitro, tri leta po objavi, t. j. 1643, kot teološki in pastoralni slog pa ponekod živi še danes in odseva v očitanjih, svarjenju, ostrini, celo v nekaterih pobožnostih in predstavlja pravo nasprotje veselja evangelija, zatekanja in zajemanja iz studencev Božjega usmiljenja.¹ Janzenizem spada med največje zmote znotraj katoliške Cerkve, zoper njo pa je neposredno posegala Božja Previdnost preko različnih razodetij in življenj svetnikov in svetnic. Pravzaprav ni svetnika, ki bi ne imel velike srčne širine, ljubezni do Boga in do bližnjega, kar se najlepše kaže v usmiljenju. Pomislimo na sv. Marjeto Alacoque, po kateri se je v vesoljni Cerkvi in tudi pri nas uveljavilo češčenje Jezusovega Srca s pobožnostjo prvih petkov, ko se naši verniki zbirajo k pobožnostim zadoščevanja in naši duhovniki redno obiskujejo bolne in ostarele ter jim podeljujejo sv. zakramente. Kakšen vir milosti! Pomislimo nato na svetnike, ki so prav tako zaznamovali naš čas: sv. Janez Eudes, sv. Ludvik Grignon Montfortski in končno sv. Favstina Kowalska in sv. Janez Pavel II.! Na Slovenskem ne prezrimo častitljivega Božjega služabnika Friderika Barage, ki je zrastel ob apostolu Dunaja sv. Klemenu Dvořaku. Božje usmiljenje je ponesel med Indijance Velikih jezer v Ameriko in z apostolsko gorečnostjo v divjini tamkajšnjih misijonov neutrudno krščeval, delil zakramente Božjega usmiljenja ter postavljал književne spomenike tamkajšnjemu jeziku in katoliški veroizpovedi. Prav tako ne smemo pozabiti na Božjega služabnika škofa Antona Vovka, ki si je za škofovsko geslo izbral besede »V Gospoda zaupam«. Božji služabnik prof. dr. Anton Strle je veliko let vsak dan spovedoval v cerkvi pri uršulinkah v Ljubljani. Blaženi mučenec Alojzij Grozde, zavetnik slovenske mladine, je v svojem sonetu *Moj Bog* ... zelo lepo zapel Božjemu usmiljenju z besedami:

Predobri Ti, o Veliki moj Bog!
Izgubil pravo smer sem sred noči,

zašla mi noga s prave je poti,
gazeč po blatu blodil sem okrog.

In nisem mogel iz težav, nadlog.
Kako se rad približal Tebi bi,
pa bal sem Tvoje se pravičnosti,
bal jeze Tvoje, nebogljjen otrok.

Zaslišal glas tako sem tavajoč
in šel za njim čez dole in gore,
sem našel Te in ves trepetajoč

... pokleknil sem Ti pred noge takrat.
Ti dvignil si za blagoslov roke
in rekel ljubeznivo, sladko: »Brat!«²

Gospod Bog na janzenizem in njegov nauk odgovarja z naukom svoje usmiljene ljubezni, ki se razodeva in razliva po ljubezni Božjega Sina Jezusa Kristusa do vsakega človeka. Človeštvu je bila odstrta pot k češčenju Jezusovega Srca: zdaj z veseljem zajemamo vodo iz studencev Božjega usmiljenja. Razvile so se številne pobožnosti, verniki so se lahko bolj sproščeno zbirali k zakramentom in jih tudi prejeli. Sv. Janeza Eudesa (+ 1680), uvrščamo med največje zastopnike prenovljene duhovnosti na Francoskem. Zelo je poudarjal, da so vsi kristjani poklicani k svetosti, s tem pa tudi k apostolskemu in karitativnemu delovanju. Njegovo temeljno delo nosi naslov *Jezusovo kraljevanje v nas* in velja za učbenik, ki se ob Marijanskem delu *Čudovito srce Božje Matere* vrača k milemu, a zvestemu, odločnemu in gorečemu značaju katolištva, krščanstva, uglašeneega na usmiljenje in dobroto ... Razodetje Božjega usmiljenja doseže vrh pri redovnici poljskega rodu sv. Favstini Kowalski (1905–1938), prvi svetnici tretjega tisočletja:

»Moj hči, vsemu svetu oznanjaj moje nepojmljivo usmiljenje. Želim, da bi bil praznik usmiljenja pribežališče in zavetje vsem, posebej ubogim grešnikom. Na ta dan so odprte globine mojega

usmiljenja; na ljudi, ki se približajo izviru mojega usmiljenja, izlivam célo morje milosti. Kdor pristopi k spovedi in k svetemu obhajilu, prejme popolno odpuščanje krivde in kazni. Ta dan so odprte vse Božje pretočnice, po katerih tečejo milosti; naj se nihče ne boji približati se mi, čeprav bi bili njegovi grehi rdeči kakor škrlat. Moje usmiljenje je tako veliko, da ga v vsej večnosti ne more doumeti noben razum, ne človeški ne angelski. Vse, kar obstaja, je izšlo iz notranjosti mojega usmiljenja. Vsaka duša bo v odnosu do mene vso večnost premišljevala o moji ljubezni in mojem usmiljenju. Praznik usmiljenja je izšel iz moje notranjosti; želim, da bi bilo slovesno praznovanje prvo nedeljo po veliki noči. Človeštvo ne bo okusilo miru, dokler se ne obrne k izviru mojega usmiljenja.«³

Eno prvih znamenj takšnega življenja iz usmiljenja in v usmiljenju se kaže v veselju. Najgloblje veselje se v kristjanu rojeva iz izkustva odpuščanja grehov. Odpuščanje grehov je Jezusov velikonočni dar in sad njegove prostovoljne spravne daritve na križu. Po zakramentu sprave duhovno mrtev človek oživi, saj ta zakrament prinaša resnično duhovno vstajenje. Spet je svoboden, spet diha s polnimi pljuči. Notranja osvobojenost mu vrača Boga, ki je njegov mir in njegova sreča. Navsezadnje je bil namen Jezusovega prihoda na svet prav to, da poišče izgubljene grešnike, jim vrne dostojanstvo in srečo Božjih otrok ter jih spet pripelje domov, v Očetov dom, v polnost veselja.⁴

Pot usmiljenega Boga k tavajočemu in po živi vodi usmiljenja koprnečemu človeku se razprostira skozi skrivnost križa. Sv. Janez Pavel II. nas v svojih zapisih ob duhovnih vajah takole povede v globine vere: »Kadar se srečamo s skrivnostjo, moramo pričakovati različne človeške odzive. Zato je treba znati razlikovati skrivnost (to, kar presega naše razumevanje) od težave ali nasprotja. Skrivnost ostaja za pregrado našega razumevanja, ki pa je lahko vseeno usmerjeno k njej. Skrivnost pri izvirnem grehu je in ostaja odnos med svobodno voljo in milostjo, pa tudi odnos med Božjo modrostjo in ljubeznijo do stvarjenja. Pri skrivnosti še bolj jasno vidimo, da je Bog človeku namenil življenje na nadčloveški ravni. To osvetlujeta učlovečenje in odrešenje. Življenje je čas, ko se odloča

človekovo zveličanje ali pogubljenje. Vendar pa zaradi različnega deleža milosti, danega človeku, njegove dobre ali slabe volje, razločevanja, jasnosti vesti ..., sodba o njegovi krivdi znova preide v sfero skrivnosti. Zato lahko človeka sodi samo Bog. Vsekakor moramo živeti v strahu Božjem in razvijati tenkočutno vest. Prav tako moramo vedno imeti pred očmi Božjo postavo, zapovedi in skrivnost opravičenja v Kristusu.⁵ Sveti oče Janez Pavel II. je odpustil svojemu atentatorju Aliju Ağci in ga obiskal v zaporu.

Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. nas v svojem velikem delu *Uvod v krščanstvo* pouči o pomenu svetega križa. Križ se v Novi zavezi prvenstveno javlja kot gibanje od zgoraj navzdol. To ni pravno dejanje, ki bi ga človeštvo ponudilo razsrjenemu Bogu, temveč izraz tiste nespametne Božje ljubezni, ki se razdaja do najglobljega ponižanja, da bi tako rešila človeka; križ je Božji prihod k nam, ne narobe. S tem preobratom v ideji zadoščenja, torej v osi religioznosti sploh, dobiva v krščanstvu tudi bogočastje, dobiva celotna eksistenca novo smer. V krščanstvu češčenje Boga v prvi vrsti izraža hvaležnost za vse odrešenijske dobrine, ki jih je človek prejel od Boga. Bistvena oblika krščanskega bogočastja se zato po pravici imenuje evharistija – zahvaljevanje. V tem bogočastju ljudje ne prinašajo Bogu človeških storitev; bistvo tega bogočastja je marveč v tem, da se človek da obdarovati; Boga ne poveličujemo s tem, da mu dajemo nekaj, kar je domnevno lastno nam – kakor da to ne bi bilo že vedno njegovo ! – marveč s tem, da mu dovolimo, da nas on obdaruje s svojimi darovi ter ga s tem priznamo za edinega Gospoda. Častimo ga, če se osvobodimo fikcije, kakor da bi mogli pred njim nastopiti kot samostojni poslovni partnerji, ko vendar v resnici moremo obstajati samo v njem in iz njegovega. Krščanska daritev ni v tem, da Bogu damo nekaj, česar bi Bog brez nas ne imel, marveč v tem, da v celoti postanemo sprejemajoča bitja, v tem, da se mu povsem predamo. Prepustiti se Božjemu delovanju – to je krščanska daritev.⁶ Ponižnega papeža Benedikta XVI. poznamo tudi po odpuščanju svojemu majordomu Paolu Gabriele zaradi kraje zaupnih dokumentov.

Jezus med govorom na gori izpove aksiome hoje za njim in vso značajsko lepoto in posebnost krščanstva. Charles Péguy, pesnik

upanja, se takole izrazi: »Govor na gori je kakor nastopni govor nebeškega kraljestva. Vse Jezusove besede so besede razodetja. Oznanjajo odpuščanje, dokazujejo Božje usmiljenje. V nebesih Bogu prepevata dva zbora, (kakor v cerkvi), zbor pravičnih in zbor grešnikov, se pravi tistih, nad katerimi so že skoraj obupali:

Da bi se pravičnost korak za korakom umikala
pred usmiljenjem.

In bi se približevalo usmiljenje.

In bi usmiljenje zmagalo.

Kajti, če bi bila le pravičnost
in se usmiljenje ne bi vmešalo zraven,
kdo bi bil rešen.

V priliki o izgubljenem sinu smo videli, kako je Božji sin razodel skrivnost Božje sodbe. Razodel jim je molitev, ki je iz njih naredila Božje otroke v Sinu. S tem razodetjem, z darom molitve, s svojo smrtjo na križu je Sin za vedno zvezal Očetovo roko za pravičnost in jo razvezal za usmiljenje.⁷

Božja milost je hkrati naloga za držo človeškega značaja. »Ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni« (Gal 2,20). Sv. Janez Zlatousti nas opozarja, da ni ničesar bolj hladnega kot kristjan, ki si ne prizadeva reševati druge. Vsakdo je lahko koristen svojemu bližnjemu. »Ali ne vidite, kako so drevesa brez sadov močna, lepa, košata, gladka in visoka? Toda v raju bi imeli rajši granatovce in oljke polne sadežev. Prva so za videz in njihova uporabnost je neznatna. To so tisti, ki vidijo le lastno korist. Kakor tisti, ki je zakopal talent (Mt 25,18): njegovemu življenju ni bilo kaj očitati, bližnjemu pa ni prav nič koristil. Kako je lahko tak človek kristjan? Če kvas ne vzhaja testa (1 Kor 5,6), je res še kvas? Če dišava ne daje bližnjim nobenega vonja, jo še lahko tako imenujemo? Kakor v naravi ni protislovij, tako tudi v veri ne. In lažje je soncu ne dajati toplote in svetiti, kakor resničnemu kristjanu, da ne bi izžareval svoje vernosti.«⁸

Pri Tomažu Kempčanu pa je vodilo Hoje za Kristusom: »Če hočeš kaj napredovati, se ohrani v strahu Božjem; ne bodi preveč

svoboden, ampak imej na vajetih svoje čute in se ne vdajaj nepriernemu veselju (prim. Prg 23,17). Blagor tistemu, ki se more znebiti vseh ovir raztresenosti in se zediniti v svetem kesanju! Blagor tistemu, ki se odpove vsemu, kar bi moglo omadeževati ali obtežiti vest! Vztrajno se bojuj: navada premaga navado! Da nimamo Božje tolažbe, smo sami krivi, ker si ne prizadevamo za srčno kesanje in se ne odpovemo popolnoma praznim in zunanjim tolažbam. Ko bi večkrat premišljeval o svoji smrti kakor o dolgem življenju, bi se brez dvoma večkrat poboljšal. Prosi torej ponižno Gospoda, da ti da duha kesanja, in reci s prerokom: Hrani me, Gospod, s kruhom solza in napajaj me z obilnimi solzami« (Ps 79,6).⁹

V času nepredirne duhovne teme v življenju bl. Matere Terezije, ko se je kljub temu njena molitev izkazala za učinkovito in je dosegla veliko milosti za druge, neko pismo razodeva enega od načinov, kako je molila: »Pogosto med adoracijo – prihajajo predme obrazi ljudi, ki sem jih srečala, in priporočam jih Jezusu. – Storite to zame kakor jaz za vas – spominjajte se mojega obraza pred Jezusom.¹⁰

Ljubezen je središče pravičnosti oziroma svetosti pred Bogom. Usmiljena in sočutna ljubezen (Mt 5,7): »Bodite usmiljeni, kakor je usmiljen tudi vaš Oče!« (Lk 6,36). Jezus je živa podoba te usmiljene ljubezni. Ljudje sami kličejo k njegovemu usmiljenju: dva slepa človeka iz Jerihe mu kličeta: »Usmili se naju, Gospod, Davidov sin« (Mt 20,30). Prav tako oče božjastnega dečka: »Gospod, usmili se mojega sina!« (Mt 17,15). Odpuščanje je oblika usmiljene in sočutne ljubezni in je čudovito izpostavljeno v priliki o hudobnem (*sine pietate*) služabniku (Mt 18,23 sl.), ki mu je bilo mnogo odpuščeno, sam pa ni mogel odpustiti neznatnega dolga. »Ali nisi bil tudi ti dolžan usmiliti se svojega soslužabnika, kakor sem se jaz usmilil tebe?« (Mt 18,33). Usmiljena ljubezen doseže vrhunec pri poslednji sodbi (Mt 25,31-46), kjer je zapisano, da »karkoli ste storili (ali ne storili) enemu od teh mojih najmanjših bratov, ste (ali niste) meni storili« (Mt 25,40).¹¹

Sv. Edith Stein, spreobrnjenka k Jezusovemu srcu in znanosti križa, mučenka v koncentracijskem taborišču Auschwitz zaradi pravične in usmiljene ljubezni do svoje rodne sestre je zapisala:

»Učenci so potrebovali dolgo časa, preden so vstopili v srce Jezusovega usmiljenja. To je bila težka pot, ki jo je Jezus prehodil z njimi, da so končno razumeli in uresničevali njegovo usmiljenje. Doklej vas bom prenašal?, vpraša Jezus učence (Lk 9,41; Mr 9,19; Mt 17,17). Kako težko je povsem vstopiti v Jezusovo usmiljenje!

Kako krotak in poln ljubezni,
se budiš v naročju mojem,
kjer skrito bivaš čisto sam;
s svojim sladkim dihom,
polnim sreče in krasot,
kako nežno razgorevaš me v ljubezni.

Bog se prebuja v duši na mnogotere načine. To je tako vzvišen, močen in veličasten ter tako globoko sladek vzgib, ki ga sproži Beseda v bistvu duše, da se duši zdi, kot da bi se iztresle vse vonjave, dišeče začimbe in cvetlice tega sveta ... Kajti čeprav se Bog dejansko ne giblje, se duši vseeno zdi, da se dejansko giblje; ker jo je namreč Bog predrugačil in spravil v gibanje, da bi zaznala tisto nadnaravno pojavnost, se ji razodeva tisto Božje življenje ter bit in skladnost celotnega stvarstva v njem s svojimi premiki v Bogu v povsem novi luči. Duša se prebuja iz spanja naravnega zrenja k nadnaravnemu.¹² S sv. Edith Stein strmimo v globino Božjega usmiljenja tudi skozi sledeče misli: »Svet je v plamenih in ogenj lahko zajame tudi našo hišo. Toda nad vsemi plameni se dviga križ, ki ga ne more nič použiti. Križ je pot zemlje k nebesom. Kdor ga objame v veri, ljubezni in upanju, ga odvede v naročje Svete Trojice. Iz Jezusovega prebodenega srca vre Odrešenikova kri, ki gasi peklenške plamene. Bi bil rad angel tolažbe? Povzdigni svoje oči h Križanemu. Oškropljen z njegovo krvjo boš kakor on tudi ti lahko povsod navzoč, navzoč v moči križa. Samo Jezus Kristus ima besede večnega življenja.«¹³

Kako se verno srce obrne in spreobrne k Božjemu usmiljenju, lahko občudujemo tudi pri bl. Newmanu: »Jezus, usmili se nas: zaradi tvojega pričevanja za cestinarja, ki se je skesano trkal na

prsi; zaradi ljubezni, s katero si sprejel izgubljenega sina; zaradi dobrote, ki si jo izkazal Samarijanki; zaradi ljubeznivosti, s katero si ganil Zaheja, ki se je zaradi tebe hotel odpovedati svetnemu bogastvu; zaradi tvojega usmiljenja s prešuštnico; zaradi ljubezni, s katero si odpustil Magdaleni, ker je veliko ljubila; zaradi pogleda, ki je ganil Petra, da se je skesano zjokal; zaradi milostnih besed, s katerimi si hudodelcu, ki je zraven tebe visel na križu, povedal, da bo sprejet v sveti raj.«¹⁴

Jezusove učence tretjega tisočletja je na duhovnih vajah v duhovniškem letu 2009 v Arsu k skrivnosti Božjega usmiljenja ob nestrohnjeni relikviji srca velikega delivca usmiljenja in zavetnika župnikov sv. Janeza M. Vianneya nagovarjal dunajski kardinal Christoph Schönborn in zakrament svete spovedi poimenoval »sodišče usmiljenja«. Iz Dnevnika sv. Favstine Kowalske je prebral: »Nujno potrebni pogoji za vsako dobro spoved so iskrenost, ponižnost, pokorščina. Prvič: popolna iskrenost in odprtost. Tudi najsvetejši in najmodrejši spovednik ne more na silo v dušo vlti tega, kar želi, če kdo ni iskren in odprt. Neiskren in vase zaprt človek se v duhovnem življenju izpostavlja velikim nevarnostim. Gospod Jezus se takšnemu ne razodeva na višji način, ker ve, da od posebnih milosti ne bo imel nikakršnih koristi. Drugič: ponižnost. Če kdo ni ponižen, mu zakrament spovedi ne koristi kaj dosti. Ošabnost zadržuje človeka v temi. Ne zna se in se ne želi temeljito poglobiti v prepad svoje bede. Pretvarja se in se izmika vsemu tistemu, kar bi ga ozdravilo. Tretjič: pokorščina: Nepokoren kristjan ne bo nič dosegel, čeprav bi ga spovedal sam Gospod Jezus. Tudi najbolj izkušen spovednik takšnemu človeku ne more pomagati. Nepokorna oseba se izpostavlja velikim nevarnostim, ne napreduje v popolnosti in se v duhovnem življenju ne znajde. Bog zelo bogato obdaruje dušo s svojimi milostmi, vendar samo pokorno dušo.«¹⁵ Bodimo pričevalci usmiljenja in prosimo Jezusa, naj oblikuje naše srce, naš razum, naša čustva, naše oči, naša ušesa, naša usta, naše roke in naše noge. Naj nas Jezusovo usmiljenje v celoti oblikuje in prekali, da bi bili njegove žive priče.¹⁶

Papež Frančišek je 8. decembra 2015 odprl sveto leto usmiljenja. V pogovoru z njim, ki je izšel v knjigi z naslovom »Božje ime je usmiljenje«, med drugim beremo: »Danes smo tako potrebni usmiljenja zato, ker je človeštvo ranjeno. Ljudje nosijo globoke rane. Ne vedo, kako bi jih ozdravili, ali pa mislijo, da jih sploh ni mogoče ozdraviti. Ne gre le za rane, ki so posledica družbene izključenosti, revščine, zasvojenosti tretjega tisočletja. Hudo jih prizadane tudi relativizem: vse se zdi enako, vse se dozdeva isto. To dramo še dodatno otežuje prepričanje, da so naše slabosti neozdravljive, naši grehi pa neodpušljivi. Negotovost našega časa je tudi posledica nevere v možnost rešitve. Usmiljenje je drža Boga, ki nas sprejema, objema, se nam izroča in se sklanja k nam z odpuščanjem.«¹⁷

Vsi stojimo *pod* sodbo. Nikakor ne nad njo, tako da bi mogli vnaprej vedeti za njen izid. Apostol Pavel, ki se sicer ne zaveda nobene krivde, se zaradi tega še nima za opravičenega: »Moj sodnik je Gospod« (1 Kor 4,4). Isti apostol nas spodbuja k upanju in zaupanju, saj je naš Sodnik in naš Rešenik. Kristus je nosil greh vsakega človeka in zadostil za grehe vseh ljudi. To je verska resnica. Ali smemo biti zato kar brez skrbi za svoje zveličanje? Nikakor ne. Kateri človek pa ve, če je v svojem življenju odgovarjal brezmejni Božji ljubezni, ki se je hotela zanj povsem razdati? Ali ni dolžan, če je iskren, priznati nasprotnega? Ali je iskal sebe in ravnal po svoje ali pa si je prizadeval pustiti Bogu, da deluje v njem s svojo milostjo? Joseph Ratzinger - Benedikt XVI. pravi: »Kristus nikomur ne dodeljuje pogube, on sam je čista rešitev; in kdor stoji pri njem, stoji v prostoru rešitve in zveličanja. Neodrešenost in poguba obstaja tam, kjer je človek ostal daleč stran od Kristusa; nastane torej s tem, da človek ostane pri svojem. Kristusova beseda kot ponudba odrešenja bo nato napravila razvidno, da je izgubljeni sam potegnil mejo in se ločil od rešitve.«¹⁸

»Moja hči, vsa tvoja beda je zgorela v ognju moje ljubezni kakor bilka, vržena v nepojmljivi žar. S svojo ponižnostjo privlačiš nase in na druge duše celo morje mojega usmiljenja.«¹⁹

Po krščanskem gledanju človek nikakor ni tisto bitje, o katerem so mnogi sanjali: delček božanstva, ki je padel v svet, ki je nekaj

zlega ali iluzornega; in ta padli delček božanstva mora, če naj najde odrešenje, uiti iz tega sveta, ker v njem nima nobenega dela, in ga more samo prepustiti njegovi nesmiselni usodi, ker se zaveda njegove ničevosti. Kot realno delo dobrega Boga ima svet realno vrednost. Še bolj kakor okolje, je svet tako rekoč snov prihodnjega sveta, materija naše večnosti. Svet ne bo uničen, temveč preoblikovan. Človek se torej ni toliko dolžan osvoboditi časa, ampak ga mora prevzeti. Potovanje človeštva ne bi imelo smisla, človeštvo ne bi potovalo naprej, če ne bi bil v srcu našega sveta navzoč in ga privlačeval kot cilj Večni, ki vtiska v vsakogar izmed nas pečat svojega obličja.²⁰ Na začetku postnega časa nas Cerkev opominja: »Pomni človek, da si prah in da se v prah povrneš.« Toda tisti dragoceni prah, ki je bil vreden, da ga je napojila kri Božjega Sina Jezusa Kristusa, da smo postali nova zemlja za novega človeka. V križevem potu mariborskega škofa msgr. dr. Jožefa Smeja molimo: »Kdo je ta, tako zaljubljen v ljudi? Da celo nebesa in družbo angelov pusti in se spusti v našo dolino solz? Da pade na obraz v prah? Da poljublja zemljo, ta naš zeleni planet, prašek v primeri z drugimi nebesnimi telesi? Da v neskončni ljubezni poljublja našo grešno zemljo? Da jo ima rad, kakor da je nanjo prilepljen? Kakor da se ne more ločiti od nje? Da ga morajo rablji tako rekoč na silo odtrgati od nje? Kdo je ta, tako zelo zaljubljen v tebe in mene?«²¹

Veliki francoski teolog in koncilski oče drugega vatikanskega cerkvenega zbora Henri de Lubac nas v svoji knjigi *Drama ateističnega humanizma* opominja, kaj se zgodi, če je človek sam sebi merilo za življenje. »Včasih pravijo, da človek brez Boga ne more organizirati zemlje in jo preoblikovati. To ne drži. Pač pa je res, da more človek brez Boga to zgraditev izvesti navsezadnje samo zoper človeka. Humanizem, ki izključuje Boga, postane nečloveški humanizem.«²²

Prav tako nas veliki teolog Hans Urs von Balthasar uči z apostolom Pavlom (Flp 3,13): Popolnost se nahaja v polnosti prihodnosti. Zato nikoli ne meni, da si prišel do konca; pozabi, kar je za teboj, in se z vsemi močmi okleni tistega pred teboj. Čas je kakor glasba; prihaja iz prihodnosti. Takt za taktom se spočenja simfonija in se

čudežno rojeva iz shrambe neizčrpne trajnosti. Prostora pogosto zmanjka: kos kamna ni dovolj velik za načrtovani kip, trg ne more sprejeti velike množice. Ali je časa kdaj premalo? Se je kdaj končal kot prekratka vrvica? Čas je tako dolg kot milost. Prepusti se milosti časa. Nemogoče je prekiniti glasbo, da bi jo zaobjeli in jo shranili: pusti jo teči in zbežati, sicer je ne boš razumel. Ne moreš je zbrati v akordu, da bi jo tako lahko za vekomaj zadržal. Potrpežljivost je prva krepost učenca. A podrediti se moraš še drugi odpovedi: zanos melodije lahko zajameš šele ko se zadnji glas izlije v tišino. Občuduješ lahko skrivnostne gmote, slavoloke in izvrstnost potez; le tisto, kar se je izgubilo v uho, se je rodilo v srcu. Večnost je tako nad časom in je njegova žetev. V nenehnem minevanju rastemo.²³

Premišljevanje o zavesti Božjega usmiljenja v življenju Cerkve sklenimo z molitvijo sv. Janeza Eudesa in mislimi Jezusovega razodetja sv. Favstini. Cerkev je rojena v največjem obilju Božjega usmiljenja, naj tako tudi sama živi in vrši poslanstvo usmiljene Matere, katere dlan ne bo nikoli stisnjena v pest. »O, Jezus, v čast ljubezni in združen z ljubeznijo, s katero si poljubil, objel in ljubil križ, ki so ti ga ponudili na dan tvojega svetega trpljenja in ki si ga vnaprej gledal pred seboj od trenutka svojega učlovečenja dalje, ljubim in objemam z vsem srcem vse križe, bodisi telesne bodisi duhovne, ki mi jih boš poslal v vsem mojem življenju. Združujem jih s tvojimi in te ponižno prosim, da bi prejel v delež veliko ljubezen, s katero si jih nosil. ... O, Mati Jezusova, poljubi, prosim, zame sveto rano na strani tvojega Sina ter mu s tem svetim poljubom povrni stoterno vso ljubezen, ki bi mu jo moral jaz dajati vse življenje. In namesto, da poljubite rano na strani, jo poljubite na nogah z naslednjo željo: O, Jezus, želim poljubiti tvoje svete noge, združen z vso ljubeznijo, s katero te ljubi tvoja Božja Mati. Darujem ti vso to ljubezen v zadoščenje za grehe, ki sem jih storil proti tej ljubezni.«²⁴

»Dajem ti tri načine za izkazovanje usmiljenja bližnjim: prvi – delo; drugi – beseda; tretji – molitev; v teh treh stopnjah je zajeta polnost usmiljenja in je neizpodbitni dokaz ljubezni do mene.«²⁵

»Moja hči, ne opuščaj svetega obhajila, razen takrat, ko si prepričana, da si zelo grešila. Sicer pa naj te ne zadržuje noben

dvom pred združitvijo z menoj v moji skrivnosti ljubezni. Tvoji mali prestopki izginejo v moji ljubezni kakor slama vržena v ogenj. Vedi, da me zelo žalostiš, če me ne prejemaš pri svetem obhajilu.«²⁶

»Ravnaj kakor berač, ki se ne brani prejeti večje miloščine, a se zanj tem bolj prisrčno zahvaljuje. In ti, če ti zdaj podarjam večje milosti, se ne izgovarjaj, da jih nisi vredna. To vem, ti pa se veseli in vzemi toliko zakladov iz mojega Srca, kolikor jih moreš prenesti; tedaj si mi bolj všeč. Še nekaj ti povem – te milosti ne jemlji le zase, ampak tudi za bližnje. To je: duše, ki jih srečuješ, opogumljaj v zaupanju v moje brezmejno usmiljenje. Kako zelo ljubim tiste, ki mi popolnoma zaupajo – zanje storim vse!«²⁷

Opombe

¹ Prim. Anton Strle, *Vera Cerkve*, MD, Celje 1997, 447-450.

² Bl. Lojze Grozde, *Pesmi in proza*, Družina, Ljubljana 2011, 89.

³ *Dnevnik s. M. Favstine Kowalske*, Cistercijanska opatija, Stična 2001, § 699.

⁴ Prim. Anton Štrukelj, *Zaupanje in pogum*, Družina, Ljubljana 2015, 364-365.

⁵ Sv. Janez Pavel II., *Ves sem v Božjih rokah. Osebni zapiski 1962-2003*, Družina, Ljubljana 2015, 164-165.

⁶ Prim. Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., *Uvod v krščanstvo*, MD Celje, 2005, 209-210.

⁷ Prim. Laurent-Marie, Pocquet du Haut-Jussé, *Charles Péguy et la modernité*, Artège, Perpignan 2010, 417.

⁸ Prim. sv. Janez Krizostom, *Trop occupé pour t'occuper de ta vie?*, Cerf, Pariz 2015, 201-202.

⁹ Prim. Tomaž Kempčan, *Hoja za Kristusom*, MD, Celje 2011, § 1, 21, 1-6.

¹⁰ Brian Kolodiejchuk, *Mati Terezija. Pridi, bodi moja luč*, Družina, Novi svet, Ljubljana 2010, 293.

¹¹ Alberto Espezal, *Le Christ et sa mission*, Parole et Silence, Pariz 2012, 45-46.

¹² Prim. Edith Stein, *Znanost križa*, MD, Celje 2008, 296-297.

¹³ Prim. Edith Stein, *La crèche et la croix*, Ad Solem, Pariz 2007, 43-44.

¹⁴ Prim. Bl. John Henry Newman, *Premišljevanja in molitve*, Kartuzija Pleterje, 1989, 51-52.

¹⁵ *Dnevnik ...*, § 113.

¹⁶ Glej tudi Christoph Schönborn, *Duhovnikova sreča*, Marijina kongregacija, Ljubljana 2009, 33-45.

¹⁷ Prim. Frančišek, *Božje ime je usmiljenje*, Družina, Ljubljana 2016, 21. 25.

¹⁸ Prim. Anton Štrukelj, *Klečeča Teologija*, Družina, Ljubljana 2000, 267-268.

¹⁹ Dnevnik ... , § 178.

²⁰ Janez Ferkolj, *Prenova iz izvira*, CH4, Ljubljana 2016, 191.

²¹ Jožef Smej, *Usmiljeni kakor Oče*, Ognjišče, SZ, Maribor 2016, tretja postaja.

²² Henri de Lubac, *Drama ateističnega humanizma*; nav. v: Anton Strle, *Živo upanje. Velikonočna skrivnost*, Družina, Ljubljana 1990, 296.

²³ Prim. Hans Urs von Balthasar, *Le Coeur du monde*, Saint-Paul, Pariz 1997, 25-26.

²⁴ Prim. Janez Eudes, *Jezusovo kraljevanje v nas*, Kartuzija Pleterje, 1984, 245-246.

²⁵ Dnevnik ... , § 742.

²⁶ Dnevnik ... , § 156.

²⁷ Dnevnik ... , § 294.

MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIIA COMMUNIO

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

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

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

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

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

Nizozemska: COMMUNIO. INTERNATIONAAL KATHOLIEK TIJDSCHRIFT
B-Groenstraat 57, B-2860 Sint-Katelijne-Waver, Dr. Stefaan Van Calster,
vancalster@usa.net; wilkens@rodnluc.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: MIĘDZYNARODOWY PRZEGLĄD TEOLOGICZNY COMMUNIO
Ołtarzew, Kilińskiego 20, PL 05-850 Ożarów Mazowiecki,
Prof. Paweł Góralczyk, Dr. Alfred Dyr, adyr@sac.org.pl

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

Argentinska: REVISTA CATÓLICA INTERNACIONAL COMMUNIO
Sánchez de Bustamante 2662(1425) Buenos Aires, Argentina, Dr. Luis 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
МОНАСТИР МОНАХІВ СТУДІЙСЬКОГО УСТАВУ, Užgorod/Lviv

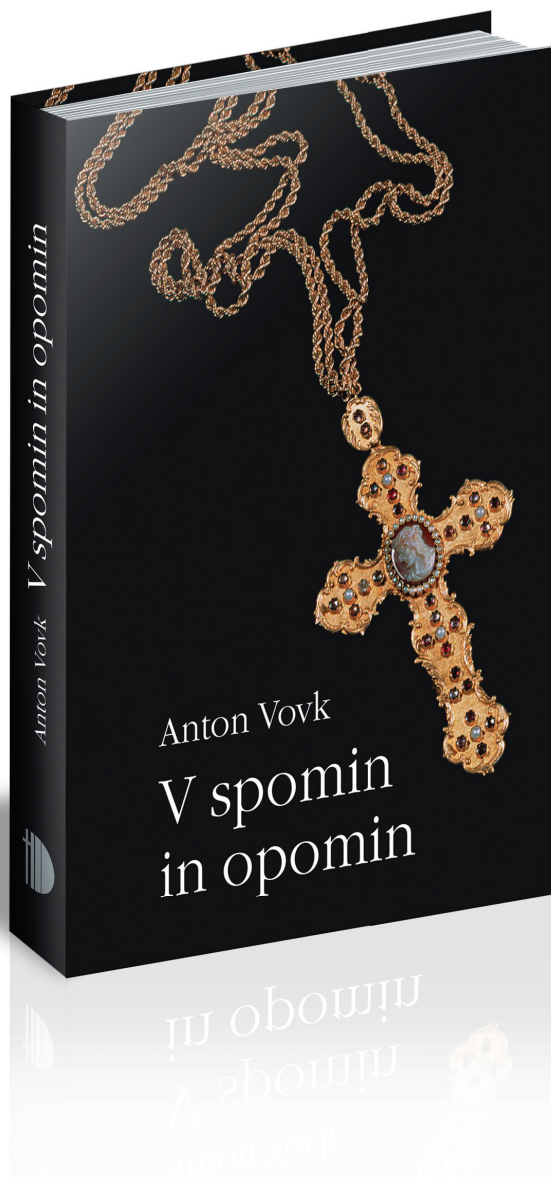
Češka: MEZINÁRODNI KATOLICKÁ REVUE COMMUNIO
CZ 11000 Praha 1, Husova 8, Dr. Prokop Broz, communio@serznam.cz

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

Mednarodna katoliška revija Communio. Naslov uredništva in uprave: Družina d.o.o., Krekov trg 1, 1001 Ljubljana, p.p. 95, tel. 01/360-28-28, faks 01/360-28-29. E.mail: anton.strukelj@guest.arnes.si – Revija izhaja štirikrat letno. Cena posameznega zvezka: 8,50 €. Letna naročnina: 34,00 €, za tujino 41,60 €, letalska 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: LJBSI2X – Revija izhaja s finančno podporo ARRS.

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-Šentvid

8,50 €



3 830031 150361