

HANS URS VON BALTHASAR

## Končni čas znotraj večnega časa

### Krščanski pogled na človeka

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

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

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

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

#### 1. O strukturi končnega in neskončnega časa

##### a. Končni čas

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

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

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

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

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

... *En* krat

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Zdaj poskusimo opisati tudi ta neskončni čas.

### b. Neskončni čas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(Hvalnice, nedelja 1. tedna)

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

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

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

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

## II. Kristusov čas

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

### *III. Naša minljivost v Kristusovem času*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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