

JOSEPH RATZINGER – PAPEŽ BENEDIKT XVI.

## Gospodova molitev

Govor na gori zasnuje, kakor smo videli, obsežno sliko o pravi človečnosti. Hoče nam pokazati, kako je mogoče biti človek. Njegove bistvene uvide bi mogli povzeti v trditvi: človeka je mogoče razumeti samo izhajajoč iz Boga; človekovo življenje postaja pravilno samo, če živi v odnosu z Bogom. Bog pa ni daljni Neznanec. Bog nam v Jezusu kaže božje obličje. V Jezusovem ravnanju in v njegovem hotenju se naučimo spoznati božje misli in sámo božjo voljo.

Če človečnost bistveno pomeni odnos do Boga, je jasno, da k temu spada tudi govorjenje z Bogom in poslušanje Boga. Zaradi tega h govoru na gori spada tudi nauk o molitvi; Gospod nam pove, kako naj molimo.

Pri Mateju je pred Gospodovo molitvijo podana kratka kateheza o molitvi, ki nas hoče posvariti predvsem pred napačnimi oblikami molitve. Molitev ne sme biti razkazovanje pred ljudmi; terja obzirnost, ki je bistvena odnosu ljubezni. Bog nagovarja vsakega posameznika z imenom, ki ga sicer nihče ne pozna, nam pravi Sveto pismo (Raz 2,17). Božja ljubezen do vsakega posameznika je povsem osebna in nosi v sebi to skrivnost edinstvenosti, ki je ne smemo razširjati med ljudmi.

Ta bistvena obzirnost molitve ne izključuje skupne molitve: očenaš sam je občestvena molitev, in samo v človeškem sobivanju z občestvom božjih otrok sploh moremo prekoračiti mejo tega sveta in se podati k Bogu. A to občestvo seveda prebuja tisto, kar je v moji osebi najglobljava; v molitvi se mora to, kar je povsem

---

*Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., Jezus iz Nazareta. 1. del: Od krsta v Jordanu do spremenitve na gori, Družina, Ljubljana 2007, str. 145-157. Izvirno nemško besedilo je zdaj ponatisnjeno v: Joseph Ratzinger, Gesammelte Schriften, zv. 6/1, Verlag Herder, Freiburg 2013, str. 237-247. Prevedel Anton Štrukelj. Ponatis s prijaznim dovoljenjem slovenske in nemške založbe.*

osebnega, in tisto, kar je občestvenega, vedno prešinjati, kakor bomo pri razlagi očenaša natančneje videli. Kakor je v odnosu med možem in ženo povsem osebno območje, ki potrebuje varstvo obzirnosti, in hkrati odnos obeh v zakonu in družini po svojem bistvu tudi vključuje javno odgovornost, tako je tudi v odnosu do Boga. Občestvenost skupnosti, ki moli, in tisto najbolj osebno, ki ga je mogoče priobčiti samo Bogu, se prešinjata.

Druga napačna oblika molitve, pred katero nas Gospod svari, je besedičenje, poplava besed, v kateri se duh zaduši. Vsi poznamo nevarnost, da izgovarjamo obrazce, ki smo jih navajeni, in je pri tem duh čisto nekje drugje. Najbolj pozorni smo takrat, ko Boga iz najgloblje stiske za kaj prosimo ali se mu iz veselega srca zahvaljujemo za prejete dobrote. Najpomembnejše pa je – onkraj takšnih trenutnih položajev –, da je odnos do Boga navzoč v globini naše duše. Da se to zgodi, moramo ta odnos vedno znova prebujati in stvari vsakdanjega življenja vedno znova nanašati nazaj na ta odnos. Molili bomo toliko bolje, kolikor bolj je v globini naše duše prisotna ta naravnost na Boga. Kolikor bolj ta naravnost postaja nosilni temelj vsega našega bitja, toliko bolj bomo ljudje miru. Toliko bolj moremo nositi bolečino, toliko bolj razumeti druge in se jim odpirati. To usmerjenost, ki prežema vso našo zavest, to tiho navzočnost Boga na dnu našega mišljenja, čutenja in bivanja, imenujemo »nenehno molitev«. Ta tiha božja navzočnost je naposled tudi to, kar mislimo z ljubeznijo do Boga, ki je hkrati najgloblji pogoj in gonilna sila ljubezni do bližnjega.

Ta resnična molitev, tiha notranjost zedinjenosti z Bogom, potrebuje hrane, in temu služi dejanska molitev z besedami ali predstavami ali mislimi. Kolikor bolj je Bog v nas, toliko bolj bomo mogli biti v molitvenih besedah resnično pri njem. A obratno velja tudi, da dejavna molitev uresničuje in pogloblja našo zedinjenost z Bogom. Ta molitev more prihajati in naj se dviga predvsem iz našega srca, iz naših stisk, pričakovanj, veselja, trpljenja, iz osramočenosti zaradi greha, kakor tudi iz hvaležnosti za dobro. Tako je povsem osebna molitev. A vedno potrebujemo tudi oporo ob molitvenih besedah, v katerih se je izoblikovalo srečanje z Bogom vse Cerkve

in tudi posameznih ljudi. Kajti brez teh pripomočkov za molitev postane naša lastna molitev in naša podoba o Bogu subjektivna in navsezadnje bolj odseva nas same, kakor pa živega Boga. V besedah molitve, ki so vzniknile najprej iz vere Izraela in nato iz vere molivcev Cerkve, spoznavamo Boga in spoznavamo sami sebe. Te besede so šola molitve in preoblikujejo ter odpirajo naše bitje.

Sveti Benedikt je v svojem redovnem pravilu zapisal: */.../ mens nostra concordet voci nostrae* – naš duh naj se ujema z našim glasom.<sup>1</sup> Običajno gre misel pred besedo, išče in oblikuje besedo. A pri molitvi psalmov, pri liturgični molitvi sploh je obratno: beseda, glas gre pred nami, in naš duh se mora prilagoditi temu glasu. Ljudje namreč sami od sebe ne vemo, kako »naj molimo, kakor je treba« (Rim 8,26) – od Boga smo preveč oddaljeni, Bog je za nas preveč skrivnosten in prevelik. In zato nam je Bog prišel na pomoč: Bog sam nam daje molitvene besede in nas uči moliti, podarja nam, da se v molitvenih besedah, ki prihajajo od njega, podajamo na pot k njemu in ga po molitvi z brati in sestrami, ki nam jih je podaril, polagoma spoznavamo in mu postajamo blizu.

Pri Benediktu se poprej navedeni stavek nanaša neposredno na psalme, na veliki molitvenik božjega ljudstva v stari in novi zavezi: to so besede, ki jih je Sveti Duh podaril ljudem, so božji duh, ki je postal beseda. Tako molimo »v duhu«, v Svetem Duhu. To seveda še bolj velja o očenašu: k Bogu molimo z besedami, ki jih daje Bog, kadar molimo očenaš, pravi sveti Ciprijan. K temu dodaja: kadar molimo očenaš, se v nas izpolnjuje Jezusova obljuba o pravih molivcih, ki molijo Očeta »v duhu in resnici« (Jn 4,23). Kristus, ki je resnica, nam je podaril besede, in v njih nam podarja Svetega Duha.<sup>2</sup> Tako se tukaj razkrije tudi nekaj o dejanskem načinu krščanske mistike. Mistika ni najprej pogrezanje v samega sebe, marveč je srečanje z Božjim Duhom v besedi, ki gre pred nami; je srečanje s Sinom in Svetim Duhom in tako zedinjenje z živim Bogom, ki je vedno tako v nas kakor nad nami.

Medtem ko Matej uvaja očenaš z majhno katehezo o molitvi na splošno, najdemo pri Luku očenaš v drugi povezavi – namreč na Jezusovi poti v Jeruzalem. Luka uvaja Gospodovo molitev z

naslednjo pripombo: »Jezus je nekoč na nekem kraju molil in, ko je nehal, mu je eden izmed njegovih učencev rekel: Gospod, nauči nas moliti ...« (11,1).

Okvir je torej srečanje z Jezusovo molitvijo, ki v učencih prebudi željo, da bi se od njega naučili moliti. To je zelo značilno za Luka, ki je Jezusovi molitvi odmeril poseben, zares poseben prostor v svojem evangeliju. Jezusovo delovanje kot celota izvira iz njegove molitve, molitev nosi njegovo delovanje. Tako se bistveni dogodki njegove poti, v katerih se postopoma razkriva njegova skrivnost, javljajo kot dogodki molitve. Petrova izpoved Jezusa kot svetnika božjega je v povezavi s srečanjem z Jezusom, ki moli (Lk 9,19ss); Jezusova spremenitev na gori je dogodek molitve (9,28s).

Pomenljivo je, da postavi Luka očenaš v povezavo z Jezusovo osebno molitvijo. Jezus nam s tem daje delež pri njegovi lastni molitvi, uvaja nas v notranji pogovor troedine ljubezni, naše človeške stiske tako rekoč dvigne na božje srce. To pa pomeni tudi, da so besede očenaša usmeritve v notranjo molitev, predstavljajo temeljne naravnosti našega bitja, hočejo nas oblikovati po Sinovi podobi. Pomen očenaša sega onkraj sporočanja molitvenih besed. Očenaš hoče oblikovati naše bitje, nas uvajati v Jezusovo mišljenje (prim. Flp 2,5).

Za razlago očenaša to pomeni dvoje. Najprej je zelo pomembno, da Jezusovo besedo slišimo kar najbolj natančno, kakor nam je izročena v Svetem pismu. Poskušati moramo, kolikor je le mogoče, zares spoznati Jezusove misli, ki nam jih je hotel sporočiti v teh besedah. A pred očmi moramo imeti tudi to, da izhaja očenaš iz njegove lastne molitve, iz Sinovega pogovora z Očetom. To pomeni, da sega očenaš v veliko globino onkraj besed. Očenaš obsega celotno prostranost človeštva vseh časov in mu zato ni mogoče priti do dna z zgolj zgodovinsko razlago, naj bo še tako pomembna.

Veliki molivci vseh stoletij so se smeli s svojo notranjo edinostjo z Gospodom spustiti v globine onkraj besede in nam morejo tako razkrivati skrito bogastvo molitve. In vsak izmed nas se sme s svojim čisto osebnim odnosom do Boga čutiti v tej molitvi sprejetega in varnega. Vsakdo mora vedno znova s svojim »mens«, s

svojim lastnim duhom, iti naproti »vox«, tisti besedi, ki prihaja k nam od Sina, mora se ji odpirati in se ji pustiti voditi. Tako se bo odpiralo tudi njegovo srce in bo vsak posameznik spoznaval, kako hoče Gospod govoriti prav z njim.

Očenaš nam je pri Luku izročen v krajši obliki, pri Mateju pa v obliki, v kateri ga je Cerkev prevzela in ga moli. Razprava o tem, katero besedilo je izvirnejše, ni odveč, vendar tudi ni odločilna. V eni kakor v drugi različici molimo skupaj z Jezusom, in smo hvaležni, da so v Matejevi obliki sedmereg prošnje razločno predložene, medtem ko se zdijo pri Luku samo delno nakazane.

Preden se lotimo posamezne razlage, si kar na kratko oglejmo zgradbo očenaša, kakor nam jo je izročil Matej. Sestavljen je iz nagovora in iz sedmih prošenj. Tri prošnje vsebujejo nagovor »ti«, štiri pa prosijo za »nas«. V prvih treh prošnjah gre za stvar Boga samega na tem svetu; v štirih naslednjih prošnjah gre za naše upe, potrebe in stiske. Razmerje obeh skupin prošenj očenaša bi mogli primerjati z razmerjem obeh plošč desetih božjih zapovedi. V bistvu razvijata oba dela glavne zapovedi – ljubezni do Boga in do bližnjega –, uvajajo nas na pot ljubezni.

Tako je tudi v očenašu najprej vzpostavljeno prvenstvo Boga, iz katerega sama od sebe sledi skrb za pravo človečnost. Tudi tu gre najprej za pot ljubezni, ki je hkrati pot spreobrnjenja. Človek mora živeti v resnici, da more prav moliti. Resnica pa je »najprej Bog, božje kraljestvo« (prim. Mt 6,33). Najprej moramo iti ven iz sebe in se odpreti Bogu. Nič ne more postati pravilno, če nismo v pravem odnosu z Bogom. Očenaš zato začenja z Bogom in nas od tu vodi na pota človečnosti. Naposled se spustimo navzdol do poslednje ogroženosti človeka, na katerega preži hudič – v nas se utegne poroditi podoba o apokaliptičnem zmaju, ki se vojskuje proti ljudem, ki »spolnjujejo božje zapovedi in se oklepajo pričevanja za Jezusa« (Raz 12,17).

A vedno ostaja navzoč začetek: Oče naš – vemo, da je Oče pri nas in da nas drži za roko, da nas rešuje. Pater Peter-Hans Kolvenbach pripoveduje v knjigi svojih duhovnih vaj o starcu vzhodne Cerkve, ki ga je sililo k temu, »da bi očenaš vedno začel z za-

dnjo besedo zato, da bi postal vreden molitev končati z začetnimi besedami: ‚Oče naš‘«. Na ta način, tako je pojasnjeval, gremo po poti Vzhoda: »Začnemo v puščavi pri skušnjavi, se vrnemo v Egipt, nato korakamo proti izhodu prek postaj odpuščanja in božje mane in prispemo po božji volji v obljubljeni deželo, v božje kraljestvo, kjer nam Bog razodene skrivnost svojega imena: ‚Oče naš‘«. <sup>3</sup>

Obe poti, pot vzpona in spusta, nas moreta skupaj spomniti na to, da je očenaš vedno Jezusova molitev in da se nam odpira iz občestvene povezanosti z njim. Molimo k Očetu v nebesih, ki ga poznamo po njegovem Sinu; tako je Jezus vedno v ozadju naših prošenj, kakor bomo videli pri posamezni razlagi. Končno –, ker je očenaš Jezusova molitev, je trinitarična molitev: molimo s Kristusom po Svetem Duhu k Očetu.

### *Oče naš v nebesih*

Začnimo z nagovorom »Oče«. Reinhold Schneider piše v svoji razlagi očenaša: »Očenaš se začneja z veliko tolažbo; smemo reči Oče. V tej edini besedi je vsebovana celotna zgodovina odrešenja. Smemo reči Oče, ker je bil Sin naš brat in nam je razodel Očeta; ker smo po Kristusovem dejanju spet postali božji otroci«. <sup>4</sup> Današnji človek seveda ne občuti zlahka velike tolažbe besede Oče, kajti izkušnja očeta je pogosto ali povsem odsotna ali pa zatemnjena z nezadostnostjo očetov.

Tako se moramo šele od Jezusa naučiti, kaj »oče« dejansko pomeni. V Jezusovih govorih se Oče javlja kot vir vsega dobrega, kot merilo zares »popolnega« človeka: »Jaz pa vam pravim: Ljubite svoje sovražnike in molite za tiste, ki vas preganjajo, da boste otroci vašega Očeta, ki je v nebesih. Kajti on velewa svojemu soncu, da vzhaja nad hudobnimi in dobrimi ... » (Mt 5,44s). Tista »ljubezen, ki gre do konca« (Jn 13,1), ki jo je Gospod izpolnil na križu v molitvi za svoje sovražnike, nam kaže Očetovo bistvo. On je ta ljubezen. Ker jo Jezus izpolni, je povsem »Sin«, in nas vabi, da postanemo »sinovi« in »hčere« – po tej meri.

Vzemimo še eno besedilo. Gospod nas spominja na to, da očetje svojim otrokom, ki prosijo za kruh, ne dajo kamna in nadaljuje: »Če torej vi, ki ste hudobni, znate svojim otrokom dajati dobre darove, koliko bolj bo vaš nebeški Oče dajal dobro tistim, ki ga prosijo« (Mt 7,9ss). Luka podrobneje opiše »dobro«, ki ga Oče daje, ko pravi: »... koliko bolj bo vaš nebeški Oče dal Svetega Duha tistim, ki ga prosijo« (Lk 11,13). To pomeni: božji dar je Bog sam. »Dobro«, ki nam ga podarja, je on sam. Na tem mestu je presenetljivo jasno, za kaj v molitvi v resnici gre: ne za to ali ono, marveč gre za to, da se nam hoče Bog podariti – to je dar vseh darov, »edino potrebno«. Molitev je pot, da postopoma očiščujemo svoje želje, jih popravljamo in počasi spoznavamo, kaj zares potrebujemo: Boga in njegovega Duha.

Ko Gospod uči, da spoznavamo bistvo Boga Očeta z ljubeznijo do sovražnikov in v tem najdemo njegovo »popolnost«, da bi tako mi sami postali »sinovi«, potem je povezava med Očetom in Sinom popolnoma očitna. Potem je jasno, da v ogledalu Jezusovega lika spoznamo, kdo in kakšen je Bog: po Sinu najdemo Očeta. »Kdor vidi mene, vidi Očeta,« reče Jezus v dvorani zadnje večerje Filipu na njegovo prošnjo: pokaži nam Očeta (Jn 14,8s). Gospod, pokaži nam Očeta, govorimo vedno znova Jezusu, in odgovor je vedno znova Sin: po njem, samo po njem spoznavamo Očeta. Tu imamo odločilno podobo pravega očetovstva. Očenaš ne vnaša človeške podobe v nebesa, marveč nam iz nebes – od Jezusa – kaže, kakšni naj postanemo in moremo postati ljudje.

Zdaj pa moramo pogledati še natančneje, da bi ugotovili, da očetovstvo Boga za nas po Jezusovem oznanilu nakazuje dve razsežnosti. Bog je najprej naš Oče, v kolikor je naš Stvarnik. Ker nas je ustvaril, pripadamo njemu: bit kot taka prihaja od njega in je zato dobra; ima svoj izvor od Boga. To velja za človeka na poseben način. Psalm 33,15 v latinskem prevodu pravi: On, ki je oblikoval srca vseh, pazi na vsa njihova dela. Misel, da je Bog ustvaril vsakega posameznega človeka, spada k svetopisemski podobi o človeku. Vsak človek je poseben in Bog hoče takšnega. Vsakega posameznega pozna. V tem smislu je že od stvarjenja samega človek na

poseben način božji »otrok« in Bog njegov resnični Oče. Ta misel je izražena na drug način s tem, da je človek božja podoba.

To nas vodi k drugi razsežnosti božjega očetovstva. Kristus je na edinstveni način »božja podoba« (2 Kor 4,4; Kol 1,15). Cerkveni očetje iz tega izhajajoč pravijo, da je Bog, ko je ustvaril človeka »po svoji podobi«, vnaprej gledal na Kristusa in je človeka ustvaril po podobi »novega Adama«, ki je merilo človeka. Predvsem pa: Jezus je v dejanskem pomenu »Sin« – enega bistva z Očetom. Vse nas hoče privzeti v svojo človečnost in tako v svoje sinovstvo, v popolno pripadnost Bogu.

Tako je otroštvo postalo dinamičen pojem: mi še nismo gotovi božji otroci, marveč naj po našem vedno globljem občestvu z Jezusom to vedno bolj postajamo in bomo. Otroštvo postaja istovetno s hojo za Kristusom. Beseda o Bogu Očetu je tako klic nam samim, da živimo kot »otrok«, kot sin in hči. »Vse kar je moje, je tvoje,« pravi Jezus v velikoduhovniški molitvi Očetu (Jn 17,10), in isto je rekel Oče starejšemu bratu izgubljenega sina (Lk 15,31). Beseda »Oče« nas vabi, da živimo iz te zavesti. Tako je tudi premagana utvara napačne osamosvojitve, ki je bila na začetku zgodovine greha človeškega rodu. Kajti Adam hoče na besedo kače sam biti bog in noče več potrebovati Boga. Očitno je, da »otročstvo« ni odvisnost, ampak tisto življenje v odnosu ljubezni, ki nosi človeško bivanje, ji daje smisel in veličino.

Končno ostaja še vprašanje: ali Bog ni tudi mati? Obstaja primerjava božje ljubezni z materino ljubeznijo: »Kakor mati tolaži svoje sinove, tako vas jaz tolažim« (Iz 66,13). »Ali more žena pozabiti svojega dojenčka, mati svojega ljubega sina? In celo če bi ga ona pozabila: jaz te ne pozabim« (Iz 49,15). Posebno presunljivo pride do izraza skrivnost materinske božje ljubezni v hebrejski besedi *rah<sup>a</sup>mīm*, ki dejansko pomeni »materino naročje«, a nato označuje božje sotrpjenje s človekom, božjo sočutnost.

Organi človeškega telesa v stari zavezi vedno znova označujejo človekove osnovne naravnosti ali tudi božje čutenje, podobno kakor sta *srce* ali *možgani* tudi danes še izraza o našem bivanju. Na ta način stara zaveza bistvenih osnovnih naravnosti bivanja ne



ponazarja abstraktno pojmovno, ampak v slikoviti govorici telesa. Materinsko naročje je najbolj neposreden izraz za notranjo medsebojno stkanost dveh bitij in za naklonjenost do odvisnega šibkega ustvarjenega bitja, ki je po telesu in duši popolnoma zavarovan v naročju matere. Slikovita govorica telesa nam podarja tako globlje razumevanje božjega čutenja do človeka, kakor bi to omogočala vsaka pojmovna govorica.

Če je v govorici, ki jo izoblikuje človekova telesnost, materinska ljubezen vtisnjena v božjo podobo, vendarle hkrati velja, da Boga nikoli ne označujemo in nagovarjamo kot mater, niti v stari niti v novi zavezi. »Mati« v Svetem pismu ni naziv za Boga. Zakaj? To moremo le tipajoče skušati razumeti. Seveda Bog ni niti mož, niti žena, ampak je ravno Bog, Stvarnik moža in žene. Mater-božanstva, ki so obdajale Izraelsko ljudstvo kakor tudi Cerkev nove zaveze, kažejo podobo razmerja med Bogom in svetom, ki popolnoma nasprotuje svetopisemski podobi o Bogu. Omenjena božanstva vedno in seveda neizogibno vključujejo panteistične zamisli, v katerih razlika med Stvarnikom in stvarjo izgine. Bit stvari in ljudi se iz tega zornega kota nujno javlja kot izžarevanje iz materinega naročja biti, ki se izrodi v mnogovrstnost obstoječega.

Nasproti temu je bila in je podoba o Očetu primerna zato, da izrazi drugačnost Stvarnika in stvari, nedotakljivo vzvišenost njegovega stvariteljskega dejanja. Samo z izključenjem mater-božanstev je mogla v stari zavezi dozoreti podoba o Bogu, čista presežnost Boga. A tudi če ne bi mogli navesti popolnoma obvezujočih utemeljitev, ostaja za nas molitvena govorica celotnega Svetega pisma obvezujoča. V njej, kakor rečeno, kljub velikim podobam o materinski ljubezni vendarle »mati« ni naziv za Boga, s katerim bi Boga nagovorili. Molimo, kakor nas je Jezus naučil moliti na temelju Svetega pisma, in ne kakor nam pride na misel ali nam ugaja. Samo tako molimo prav.

Končno moramo premisliti še o besedi »naš«. Jezus je mogel z vso pravico reči »moj Oče«, ker je on resnično edinorojeni Božji Sin, enega bistva z Očetom. Mi vsi pa moramo reči: naš Oče. Samo v občestvu učencev moremo Bogu reči Oče, ker samo v občestvu

z Jezusom Kristusom zares postanemo »božji otroci«. Tako je ta beseda »naš« na vso moč zahtevna: od nas zahteva, da izstopimo iz zaprtosti svojega jaza. Od nas zahteva, da se izročimo v občestvo drugih božjih otrok. Od nas zahteva, da odtrgamo proč tisto, kar je zgolj lastno, kar nas ločuje. Od nas zahteva, da sprejmemo drugega in druge – da zanje odpremo svoje uho in svoje srce. S to besedo »naš« izrečemo privolitev živi Cerkvi, v kateri je hotel Gospod zbrati svojo novo družino. Tako je očenaš hkrati osebna in povsem cerkvena molitev. V molitvi očenaša molimo s svojimi srci, a molimo hkrati v občestvu s celotno božjo družino, z živimi in umrlimi, z ljudmi vseh stanov, kultur in ras. Očenaš nas napravlja za eno družino onkraj vseh meja.

Na osnovi besede »naš« zdaj razumemo tudi nadaljnjo oznako: »ki si v nebesih«. S temi besedami Boga Očeta ne prestavimo na kakšno daljno zvezdo, ampak izrekamo, da mi, ki imamo različne zemeljske očete, vendarle vsi prihajamo od enega samega Očeta, ki je merilo vsakega očetovstva in njegov izvor. »Poklekujem pred Očetom, od katerega izvira vsako očetovstvo v nebesih in na zemlji,« pravi sveti Pavel (Ef 3,14s). V ozadju slišimo Gospodovo besedo: »Nikogar na zemlji ne kličite svojega očeta, kajti samo eden je vaš Oče, ki je v nebesih« (Mt 23,9).

Očetovstvo Boga je resničnejše kakor človeško očetovstvo, ker imamo navsezadnje svojo bit od njega; ker je vekomaj na nas mislil in nas hotel; ker nam podarja resnično, večno Očetovo hišo. Če zemeljsko očetovstvo ločuje, tedaj nebeško zedinja: nebesa pomenijo tisto drugo božjo višavo, iz katere mi vsi prihajamo in h kateri naj bi se vsi bližali. Očetovstvo »v nebesih« nas usmerja na tisti večji »mi«, ki presega vse meje, poruši vse zidove in ustvarja mir.

### Opombe

<sup>1</sup> Reg Ben 19,7.

<sup>2</sup> CIPRIJAN IZ KARTAGINE, *Domin* or 2.

<sup>3</sup> KOLVENBACH, *Der österliche Weg*, 65s.

<sup>4</sup> SCHNEIDER, *Das Vaterunser*, 10.

JAN-HEINER TÜCK

## »Brez Sina Oče ne bi bil Oče«

### Opombe k revoluciji v pojmu Boga na nicejskem koncilu 325

*Za 70. rojstni dan kardinalu Christophu Schönbornu*

Na arijanski spor o Sinovem božanstvu lahko gledamo tudi kot na kontroverzno o vprašanju, če Bog v resnici zasluži, da ga kličemo za očeta, ali ne. Če je namreč Sin ustvarjen in ga od Božje presežnosti ločuje nepremostljiv prepad, kot je učil Arij, potem je mogoče Boga klicati za očeta kvečjemu v figurativni govorici – kakor se v drugih sobesedilih Bog Stvarnik označuje tudi kot »oče vseh reči«. Če pa nasprotno Bog od vekomaj rojeva Sina in Sin ne izhaja le iz volje, ampak iz bistva Očeta, kot je to definiral nicejski koncil, potem ima govorjenje o Bogu Očetu svojo teološko osnovo. Oče je Oče, ker obstaja Sin in ta že od vekomaj spada v Božjo resničnost. Atanazij Aleksandrijski, borec za nicejsko pravovernost, je v tem smislu jasno naglasil, da se je s tem, ko se je nicejski koncil odločil za Sinovo božanstvo, hkrati obvaroval naslov Očeta pred oslavitvijo v nekakšno nepristno govorjenje: »Brez Sina Oče ne bi bil Oče – πατήρ δὲ οὐκ ἂν λεχθεῖν οὐδ' ἂν εἴη, μὴ ὑπάρχοντος υἱοῦ.«<sup>1</sup>

Da bomo v tej luči osvetlili arijansko kontroverzno, naj si v prvem koraku na kratko prikličemo v spomin Arijevo stališče. Njegov teološki namen je, da pojmovno ohrani Božjo enost. To ga pripelje do tega, da Sina radikalno podredi Bogu in ga postavi na stran ustvarjenih bitij. Za ta subordinacianizem mora plačati

*Jan-Heiner Tüeck, rojen 1967, profesor za dogmatično teologijo na Dunajski univerzi, urednik nemške izdaje revije *Communio*. – „Der Vater wäre ohne den Sohn nicht Vater“. Anmerkungen zur Revolution im Gottesbegriff auf dem Konzil von Nicaea 325, v: *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 44 (2015) 22-36. Prevedel Marijan Peklaj.*

dvojno ceno: najprej s tem relativira vero v Sina, ki je postal človek in ljudem pokazal resnični obraz Boga.<sup>2</sup> Bog ostaja nedostopni, presežni. Drugič pa govorjenje o Božjem očetovstvu, če Sin ni že od vekomaj pri Očetu, temveč je v določenem trenutku ustvarjen, prestavi nazaj v figurativno izražanje. Zato je Arijevo učenje naletelo na nasprotovanje. Na nicejskem koncilu, ki ga je sklical cesar Konstantin leta 325, so nasproti arijanskemu subordinacionizmu postavili nauk o »istobistvenosti« med Očetom in Sinom. Odločitev koncila v Niceji, ki v veroizpoved postavi protiarijanske vstavke, je cerkvenemu oznanjevanju dal obvezujočo obliko: Sin spada na stran Boga, v resnici je Bog. Zato bomo v drugem koraku komentirali to odločitev. Uporaba pojma, ki ni svetopisemski – pojma »homoúsios« – označuje odločen vdor grške terminologije bistva v jezik cerkvenega učiteljstva. Vse do danes to dejstvo vzbuja nenehno kritiko; ta ontološka govorica naj bi delala evangelij nekako tuj in krščanska vera naj bi bila s terminologijo bistva helenizirana. Zato naj za sklep dodamo nekaj pripomb k očitku o helenizaciji.

### 1. »Dokler ni Sina, Bog ni Oče« – Arijev subordinacionizem<sup>3</sup>

Inkulturacija evangelija v obzorje mišljenja in razumevanja v grškem svetu zahteva zmožnost prevajanja, ki svetopisemski izvirnik prestavlja v novo izrazno obliko. Z Arijem, ki je deloval v Aleksandriji kot pridigar in ekseget, je inkulturacija evangelija vsekakor stopila v posebno kritično fazo. Arij poskuša dokazati, da je vera v Jezusa Kristusa času primerna. To naredi tako, da brez pomislekov postavi svojo kristologijo na temelj kozmološke sheme srednjega platonizma. Ta shema v smislu treh stopenj razlikuje 1. med enim božanstvom, ki je absolutno presežno bitje, 2. posrednikom stvarjenja ali demiurgom, iz katerega izhaja vse, kar je, in 3. množtvom tvarnih bitij. Arij prevzame to kozmološko shemo in prvo razsežnost identificira z Bogom, ki mu pripisuje lastnosti edinosti, nespremenljivosti in presežnosti. Prepad loči tega Boga od Logosa, Sina, ki je Bogu kot posrednik stvarjenja in demiurg

radikalno podrejen: »Oče je po bistvu Sinu tuj, saj je brez izvora. Vedi, da je bila enotnost (μόνας), ni pa bilo dvojnosti (δύας), dokler ta ni vstopila v bivanje. Dokler ni Sina, Bog ni Oče.«<sup>4</sup> Po Ariju Sinu večnost ne pripada, spada v območje ustvarjenih bitij.

V dokaz za to Sinovo podrejenost Bogu Arij navaja svetopisemska mesta. Pri tem ima važno vlogo sklicevanje na Pregovore. Tam je rečeno: »Gospod *me je ustvaril* kot začetek svojih poti« (Prg 8,22 – LXX: ἔκτισέν με). To izjavo Arij jemlje kot svetopisemski dokaz za Sinovo ustvarjenost (prim. Apd 2,36; Kol 1,15; Heb 3,3).<sup>5</sup> – Drugo mesto, ki dozdevno podpira Arijev subordinacianizem, je izjava v Janezovem evangeliju: »Oče [je] večji od mene« (Jn 14,28). Tudi vrstica »Večno življenje pa je v tem, da spoznajo tebe, *edinega* resničnega Boga« (Jn 17,3; prim. Lk 18,19) na videz potrjuje, da je izključno Oče Bog. – Potem je še tretja skupina navedkov, ki poudarja Jezusovo človeškost: rast, lakota, nevednost glede prihodnosti, a tudi duševno trpljenje kot strah in zapuščenost (prim. Lk 2,52; Mt 4,2; Jn 4,6; 19,28 itd.). Te izjave izpričujejo, da je Sin z ljudmi delil *conditio humana*. K človeški naravi spadata spremenljivost in trpljivost, teh dveh lastnosti pa ni mogoče pripisovati Bogu, škodovali bi njegovi popolnosti in suverenosti. Zato mora Sin, tako sklepa Arij, pripadati področju ustvarjenega. (Vidi se, da Arij še ne ve za poznejše razlikovanje med človeško in Božjo naravo.) Aksiom Božje netrpljivosti in nespremenljivosti ne dovoljuje, da bi Sina, ki je trpel in umrl, spravljali v ontološko zvezo z Bogom. Charles Taylor k temu pripominja: »Bistvena značilnost omikanega, filozofskega pojma Boga je bila [...] v tem, da Bog ne sme biti dovzeten za čustva, da mora biti nezmožen trpljenja (*apathes*). Izredno težko je bilo, povezati Jezusa, ki na križu vpije od bolečin, z Bogom, katerega značilnost po definiciji je bila *apatheia*. V tem je bil eden od motivov, zakaj so se arijanci postavili proti temu, da bi Kristusa enačili z Bogom.«<sup>6</sup> Arij se je naslonil na izbor nekaterih svetopisemskih izjav in s temi izpodbijal Sinovo božanstvo. To je delal z namenom, da bi zavaroval Božjo enost, ki je bila tako dediščina Izraelovega svetopisemskega monoteizma (prim. 5 Mz 6,4; Iz 45,5) kakor tudi dediščina grške filozofije v

njunih različnih izrazih. Arij je svoje naziranje zapisal v lastni veroizpovedi:

Poznamo samo enega Boga, edinega neustvarjenega (ἀγέννητόν), edinega večnega, edinega, ki nima izvora, edinega resničnega, edinega, ki ima nesmrtnost, edinega modrega, edinega dobrega, edinega vladarja, sodnika vseh, urejevalca in upravitelja; nezmožnega predrugačenja in nespremenljivega, pravičnega in dobrega, Boga postave, prerokov in nove zaveze, ki je pred večnimi časi rodil (γεννήσαντα) edinorojenega Sina, po katerem je naredil (πεποίηκε) tudi eone in vesolje; rodil ga je ne po videzu, temveč v resnici kot bivajočega v lastni volji, kot nezmožnega predrugačenja in nespremenljivega, kot popolno *stvaritev* Boga, toda ne kot eno od stvari [...]

In Bog (ὁ θεός) je vzrok vseh stvari, popolnoma sam, brez izvora, Sin pa je izšel iz Očeta brez časa [tj. preden je bil čas], samo on je prejel svoje bivanje od Očeta. Kajti on ni večni ali enako večni ali enako brez začetka kakor Oče, niti nima bivanja obenem z Očetom [...]

Če pa besede »iz njega« in »iz naročja« ter »sem iz Boga izšel in prišel« (1 Kor 8,6; Ps 109,3; Jn 8,42) nekateri razumejo, kot da gre za njemu bistveno enak del ali emanacijo (izhajanje), je po njihovem mnenju Oče sestavljeno in ločljivo ter spremenljivo in telesno bitje; potemtakem je netelesni Bog tudi telesno in trpljenju podvrženo bitje.<sup>7</sup>

Z vrsto nikalnih prilastkov tu označi dosledno Božjo presežnost: *neustvarjen, brez izvora, nezmožen predrugačenja, nespremenljiv*. Božjo edinstvenost pa hkrati poudari z nizom izključujočih členic: Bog je *edini* neustvarjen, *edini* večni, *edini* brez izvora, *edini* resničen, *edini* nesmrten, *edini* moder, *edini* dober. Iz tega sledi, da mu nič ne more biti podobno – ali kakor v svoji kristologiji pripominja Christoph Schönborn: »Sin more biti njegova podoba le v razbitosti radikalne nepodobnosti. Med Bogom in vsem, kar ni Bog, ostaja nepremostljiv prepad.«<sup>8</sup> Bog ostaja v večni neodnosnosti, od katere je Sin odmaknjen, saj po Ariju ne nastane iz Očetovega bistva, ampak iz njegove volje. Presega druga ustvarjena bitja in

ima v stvarjenju povsem prednostni položaj, vendar ni enak Bogu. Izrecno ga označuje kot »popolno Božjo stvaritev«. Sin »ni večni ali enako večni ali enako brez začetka kot Oče, niti nima bivanja obenem z Očetom«. <sup>9</sup>

Pri Ariju teološki interes, da bi pojmovno zavaroval enost Boga, povzroči, da zastopa kristološki subordinacianizem. V soglasju z grškim mišljenjem označuje Sina za »drugega boga« (δεύτερος θεός) in mu pripisuje vlogo *posrednika stvarjenja*. Vendar Sin ni od vekomaj, zato tudi Bog ni od vekomaj Oče. S tem torej, da je teološko zmanjšal moč Sina, je torej načel teološko podlago za govorjenje o Bogu kot Očetu. Bog ni Oče in to ne more biti, ker Sin ni enako večni, temveč mu je radikalno nepodoben. Boga lahko označujemo za Očeta kvečjemu po načinu netočne figurativne govorice, saj je Sina ustvaril v nekem trenutku, da bi po njem sprožil delo stvarjenja: »Zaradi nas je bil [Sin] ustvarjen, da bi nas Bog po njem ustvaril kot z orodjem; in on ne bi bival, ko Bog ne bi hotel ustvariti nas«, <sup>10</sup> piše Arij.

## 2. »Enega bistva z Očetom«: odgovor nicejskega koncila (325)

Arij je poskusil vero Cerkve v Jezusa Kristusa prevesti v grško miselno obzorje. Kar evangeliji prinašajo o Jezusu v pripovednem načinu, o čemer pričajo izpovedi vere in hvalnice o Gospodu, Odrešeniku in Sinu v načinu slavnice govorice, to bi morali pri inkulturaciji krščanske vere prestaviti v pojmovne svetove grške filozofije. Za ta namen bi moral Arij izvršiti določeno prilagoditev, vendar kar prevzame kozmološko shemo srednjega platonizma in jo prenese na kristologijo. S to metodo se loti novozaveznih izjav o Sinovem božanstvu. To postavljanje pod vprašaj pripelje vero Cerkve v Kristusa v krizo in zahteva razjasnitev. Ker pa je Arij izredno učinkovit pridigar in ima številne pristaše tudi med škofi, njegov nauk ogroža samo edinstvo Cerkve. Osiju iz Kordove, teološkemu svetovalcu cesarja Konstantina, ne uspe, da bi na sinodi v Antiohiji 324/325 obnovil mir med sprtima stranema. Cesar Konstantin, ki

je po zmagi nad svojim poslednjim tekmeccem Licinijem leta 324 postal edini vladar nad rimskim cesarstvom, se sedaj iz političnih razlogov čuti prisiljenega, da s svojim posegom odpravi arijansko krizo. Zanj je edinost Cerkve pomembna zaradi enotnosti cesarstva. Poleg arijanskega spora je bilo potrebno razjasniti tudi vprašanje o datumu velike noči,<sup>11</sup> kajti cesar je kot *pontifex maximus* imel tudi odgovornost za enotnost bogočastja. Tudi to hoče urediti zaradi *salus rei publicae*. Tako Konstantin skliče 325 cesarsko sinodo v cesarski poletni rezidenci v Niceji. Ogromna večina udeležencev na koncilu – številke nihajo med 200 in 318 škofi – prihaja z Vzhoda, le malo jih pride z Zahoda. Poleg Arijevih strankarskih privržencev in pristašev njegovega protiigralca Aleksandra iz Aleksandrije se tam nahaja še tretja skupina sinodalnih očetov, ki zastopajo sredinsko stališče. Koncil so slovesno začeli ob navzočnosti cesarja in odposlancev rimskega škofa. Potem ko je večina sinodalcev zavrnila obrazec vere, ki so ga predlagali arijanci, koncil razglasi veroizpoved, v katero so vnesli nekaj natančnejših določb (DH 125); sprejme obrazec protiarijanske obsodbe (DH 126), razne kanone (DH 127–129) in sinodalno pismo, ki zavrača Arijevo učenje (DH 130).

Eno od hermenevtičnih načel za interpretacijo koncilskih izjav pravi, da je treba izhajati iz obsodb, saj te razkrivajo namen izjav. Nicejski koncil z anatemo obsoja tiste, »ki pravijo: ‚Bil je čas, ko Sina Božjega ni bilo; in ‚Preden je bil rojen, ga ni bilo; ter ‚Nastal je iz nič; ali tisti, ki pravijo, da je Bog iz neke druge substance ali bistva, ali da je spremenljiv in podvržen predrugačenju« (DH 126; VC 156). Koncil torej zavrača Arijev nauk, da bi Sin imel svoj začetek v času in bi bil Božja stvaritev.

Kar koncil pozitivno uči, razberemo iz veroizpovedi. V členu vere o Bogu Očetu, koncil najprej potrди to, kar je Arijev upravičen namen, da je vera v enega Boga nedotakljiva. Tam je rečeno: »Verujemo v *enega* Boga, vsemogočnega Očeta, stvarnika vseh vidnih in nevidnih stvari« (DH 125; VC 155). V kristološki člen, ki govori o Sinu, dodaja štiri *protiarijanske vstavke*, ki jim velja posvetiti posebno teološko pozornost, saj postavljajo Sina ontološko na stran edinega Boga:



Verujemo [...] v enega Gospoda Jezusa Kristusa, Sina Božjega, ki je kot edinorojenec rojen iz Očeta, to je *iz Očetovega bistva* [1], Bog od Boga, Luč od Luči, *pravi Bog od pravega Boga* [2], *rojen, ne ustvarjen* [3], ki je *enega bistva z Očetom* [όμοούσιον τῷ πατρί] [4] in je bilo po njem vse ustvarjeno, kar je v nebesih in kar je na zemlji; ki je zaradi nas ljudi in zaradi našega odrešenja prišel (iz nebes) ter postal meso in človek [...] (DH 125; VC 155).

Prvi vstavek »iz Očetovega bistva (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός)« natančneje opredeljuje svetopisemsko izjavo, da je Jezus Kristus »kot edinorojeni rojen od Očeta«. Janezov evangelij večkrat označuje Jezusa kot edinorojenega (μονογενής); v prologu je o Sinu rečeno, da je edinorojenec, ki biva v Očetovem naročju (prim. Jn 1,18; 3,16.18; 1 Jn 4,9). Oba izraza povesta, da je Sin pri Očetu, vendar ju je mogoče razumeti čisto v smislu Arijevega nauka, ki Sina označuje kot prvo stvaritev, pred vsem drugim stvarjenjem. Da bi koncil izključil misel, da moremo rojstvo Sina od Boga razumeti kot stvarjenje kake stvari, vstavlja, da Sin izhaja »iz Očetovega bistva«. S tem Sina povzdigne nad vse iz nič ustvarjeno stvarstvo. Z Očetom si deli njegovo bistvo in Bogu ni *podrejen*, ampak je z njim *enak*. *Ker je Sin od vekomaj, je tudi Oče od vekomaj Oče*. Ta logični sklep, da se hkrati z zavračanjem teološkega suordinacionizma zagotavlja tudi osnova za govorjenje o Bogu kot očetu, bo Atanazij iz Aleksandrije razvijal še naprej. Koncilski očetje so sicer sami čutili, da uporaba terminologije o bistvu potrebuje razlago. Po koncilskem poročilu Aleksandra iz Aleksandrije so sinodalci sprva poskušali najti svetopisemski izraz, s katerim bi podkrepili Sinovo božanstvo. Ko pa niso našli nobenega primernega izraza, so prevzeli grško govorjenje o bistvu (οὐσία), da bi tako zavrnilo Arijevo trditev, da je Sin po svojem bistvu Očetu tuj.

Tudi *drugi* vstavek »pravi Bog od pravega Boga«, ki ga lahko najdemo že v drugih veroizpovedih (symbola), podčrtuje Sinovo božanstvo. Prvi dve določbi veroizpovedi »Bog od Boga, luč od luči«, je bilo mogoče razumeti v arijanskem smislu. Od Justina dalje je bilo povsem običajno, da so posrednika stvarjenja označevali

kot »drugega boga« (δεύτερος θεός).<sup>12</sup> Povedku, da je Sin »pravi Bog« so arijanci vsekakor nasprotovali. Pri tem so se sklicevali na Jn 17,3. Proti temu pa koncil zatrjuje, da Sinu ne pripada kak ontološko nižji položaj, kot uči Arij, ki Sina enači z demiurgom v shemi srednjega platonizma. Če je Sin pravi Bog od pravega Boga, potem morata biti Oče in Sin ontološko istega reda.

*Tretji* vstavek »rojen, ne ustvarjen« nasproti arijanski eksegezi Prg 8,22–25 postavlja tezo o enaki večnosti Logosa. S tem koncil ponovno zavrača pojmovanje, da je Sin ustvarjen ali je nastal. Pred Nicejo se izraza γεννήτος (od γεννάω = *roditi*) in γένητος (od γίγνομαι = *nastati*) uporabljata kot istopomenska. Tudi Arij ju ne razlikuje, ko zapiše: »Preden je bil on [Sin] rojen ali ustvarjen [...], ga ni bilo, ker ni bil nerojen.«<sup>13</sup> Zdaj koncil uvaja pojmovno razlikovanje, ko pravi: »Sin je rojen, vendar ni nastal.« Ta izjava je teološko smiselna samo v primeru, da je pojmu roditve odvzet vsak hkraten časoven in fizičen pomen.<sup>14</sup> Oče od vekomaj rojeva Sina, kakor je učil že Origen, ko se je naslonil na Ps 2,7 »Ti si moj sin, danes sem te rodil«: »Pri Bogu namreč ni večera in mislim, da tudi ni jutra, ampak tisti kvazičas, ki se razteza skozi njegovo večno življenje, ki ni nastalo, je zanj današnji dan, v katerem je rodil Sina [...]. Tako je prav tako nemogoče najti začetek njegovega nastanka kot njegov dan.«<sup>15</sup> Potemtakem Sin od vekomaj spada v Božjo večnost. S tem pa se pojem Boga odločilno spremeni. Ni ga več mogoče misliti kot *edinost brez odnosov*, ampak kot *bitje v odnosu*. Oba, Oče in Sin spadata v pojem Boga. S to definicijo nicejski koncil izvrši odločilno *preoblikovanje grškega pojma Boga*, v katerem so božansko bitje pojmovali kot prosto vsakega odnosa.

To preoblikovanje so očetje v *četrtem* vstavku osvetlili tudi terminološko, ko je rečeno, da je Sin »enega bistva z Očetom« (ὁμοούσιον τῷ πατρί). S to odvrnitvijo od kristološkega subordinacianizma so v smislu svetopisemske vere o stvarjenju popravili tudi tridelno kozmologijo. Srednje področje, v katerega Arij postavlja Logos kot srednje bitje, je z definicijo enakobistvenosti Očeta in Sina odpravljeno. Obenem je s tem zavrnjena kakršna koli pojmovna oslabitev v figurativnem izražanju, kot je govorjenje

o Sinu kot »drugem bogu«. Po Ariju je Sin Očetu »tuj« (ἄλλότριος), »nepodoben« (ἀνόμοιος) in ne »enega bistva« (ὁμοούσιος).<sup>16</sup> Koncil zavzame stališče proti temu, ko uporabi nesvetopisemski pojem enakega bistva, da bi mogle svetopisemske izjave o Sinu (prim. Jn 10,30; 16,15; Flp 2,6) priti do veljave v novem miselnem obzorju. Sin že od vekomaj spada v pojem Boga, z Očetom je enako večn, s tem pa je Oče od vekomaj oče Sina, naslov Očeta se Bogu ne pripisuje v prenesenem pomenu, temveč ima osnovo v Božji resničnosti. »Reči Bogu ‚Oče‘ ne pomeni izgovoriti o njem nekaj, kar je v njem prigodno, kot je to pri ljudeh«, piše Christoph Schönborn, in dodaja: »Bog je Oče, edini je, ki je v resnici Oče.«<sup>17</sup> Z aksiomom o Božji nespremenljivosti lahko to misel teološko še poglobimo, kakor je to storil Ambrož v svojem protiarijanskem spisu *De fide*. Piše: »Če je Bog kadar koli začel biti Oče, je bil torej najprej samo Bog, pozneje pa postal Oče – kako je torej Bog nespremenljiv? Če je bil namreč najprej Bog, pozneje pa postal Oče, se je vsekakor s tem, da je še rodil, spremenil!«<sup>18</sup>

### 3. Helenizacija vere? Revolucija grškega pojma Boga

Ni mogoče utišati vprašanja, da niso morda evangelija s tem, da so v veroizpoved vpletli nesvetopisemski pojem, popačili, ali pa definicija s ὁμοούσιος prinaša osvetlitev pristno svetopisemskih izjav v novem obzorju razumevanja. Odgovor na to vprašanje pa je nujno povezan z razpravo o helenizaciji krščanstva. Pojma helenizacije nikakor ni mogoče preprosto razumeti, potrebuje pojasnitev. Pri njeni teološki uporabi se vse prepogosto mešajo *deskriptivni* in *normativni* vidiki.<sup>19</sup> Inkulturacijo evangelija v grško miselno in razumevanjsko obzorje največkrat opisujejo, izrecno ali ne, z vnaprejšnjim vrednotenjem, ali s predznakom zakonitega razvoja svetopisemskih pobud ali pa s predznakom nezakonitega odpada od evangelija. Pri Adolfu Harnacku jasno prevladuje uporaba pojma v smislu zgodovinskega propadanja. V svojem *Lehrbuch der dogmengeschichte* kritizira, kako so preprosto »jedro« Jezusovega

oznanila prekrile »lupine« in »skorje« cerkvenega razvijanja nauka, a tudi bogočastnih in institucionalnih predpisov.<sup>20</sup> Z ukrepi za odpravo grštva (Enthellenisierung) hoče predvsem v svojem delu *Das Wesen des Christentums* ponovno vzpostaviti preprosti evangelij, v katerega spada samo Oče, Sin pa ne.<sup>21</sup> Drugi, kot na primer Alois Grillmeier,<sup>22</sup> Leo Scheffczyk<sup>23</sup> in nazadnje Benedikt XVI. nasproti Harnacku postavljajo način branja, ki temu nasprotuje. Vztrajajo pri tezi, da »kritično očiščena grška dediščina po svojem bistvu pripada krščanski veri«<sup>24</sup> in posebej dajejo priznanje nicejskemu koncilu kot delu potrebne dehelenizacije vere, kolikor je zavrnil Arijevo nekritično prevzemanje srednjeplatonске sheme. Novejši prispevki v razpravi sicer upravičeno opozarjajo, da je izraz helenizacija kot kategorija tolmačenje nekega procesa semantično nenatančen in se uporablja predvsem v ozkem smislu sistematično teoloških problemov nauka o Bogu in kristologije (zaradi česar ostajajo drugi pomembni procesi preoblikovanja na področju izobraževanja, etosa ali discipline premalo osvetljeni),<sup>25</sup> vendar bi bilo zgrešeno, ko bi se v smislu moratorija popolnoma odpovedali uporabi tega pojma. Tu zastopani način branja se nagiba k tezi, da nicejski koncil s prevzemom grškega miselnega sredstva poteka po *modelu naveze v protislovju*. Vzame grško izrazoslovje o bistvu, a hkrati razbije grško miselno obzorje s tem, da postane z definicijo *homooúsios* možno misliti nekaj, kar je bilo poprej nemogoče misliti: Božja enost je enost v odnosu. V tem je tisto, čemur moremo reči revolucija pojma Boga.

Poskusimo поблиže razložiti to tezo. Arij je hotel vero v Jezusa Kristusa razložiti času primerno, zato se je skliceval na kozmološko misel srednjega platonizma in pripisal Sinu vlogo posrednika pri stvarjenju in demiurga. Vero je aktualiziral za ceno, da je priznanju Sinovega božanstva, ki je dano v spisih Nove zaveze, odvzel moč in ga izdal. Če Sina ločimo od Očeta z ontološkim prepadom in razglasimo, da sta si po bistvu tuja med seboj, potem Sin ne more več biti razodetje Boga Očeta. Arijev poskus, da bi evangelij prestavil v obzorje grškega mišljenja in razumevanja, gre torej predaleč in torej dejansko predstavlja skrajno helenizacijo vere, ki

jo je bilo treba kritično preučiti. Zato lahko rečemo: *Ne nicejski koncil, temveč Arij, ki je brez zadržkov prevzel kozmološko shemo srednjega platonizma, je izvajal helenizacijo, ki jo obsoja Harnack.*

Nasprotno pa je koncil uporabil *nesvetopisemski pojem* zato, da bi osvetlil *namen pristno svetopisemske izjave*. Sin v resnici pripada Božji resničnosti. Kar izraža Nova zaveza po načinu izpovedi (Jn 20,28; Mr 15,39), to zdaj pojmovno osvetljuje izraz *homooúsios*, ki obenem preoblikuje, kar revolucionira grški pojem Boga. Božja enost, poslednja resničnost vseh resničnosti, ni nevtrum brez odnosov, ni večno samotarstvo, kakor je menil Arij s tem, da je segel po filozofskem nauku srednjega platonizma o Bogu; nasprotno velja: »S tem, ko je koncil definiral, da sta Oče in Sin enakega bistva, je s pomočjo grškega miselnega vzorca razbil grški pojem Boga in abstraktni monoteizem filozofskega nauka o Bogu se je odprl svetopisemskemu stavku ‚Bog je ljubezen‘. Niceja trdno uči, da k Božjemu bistvu spada to, da je odnos; kategorija relacije, ki ima v ontologiji substance pri Aristotelu le mesto akcidence, je s tem tako povzdignjena, da je Joseph Ratzinger govoril o ‚revoluciji pojma Boga‘.«<sup>26</sup> To je teološka poanta nicejske definicije, ki jo je treba ohraniti, da bi mogli naprej graditi nauk o Trojici.

Atanazij Aleksandrijski je še poglobil odločitev iz Niceje z dvema argumentoma. Prvi je razodetno teološki in podčrtuje izmenljivost Očeta in Sina. Ko Kristus, Sin, ne bi bil Bog, ljudem ne bi mogel razodeti resničnosti Boga. Morda bi bil eden od sredniških likov ali prerokov in bi mogel o Bogu povedati *nekaj*, ne bi pa bil *Bog sam*: »*Sin je namreč resnično v Očetu* [...] kot odsev iz luči in reka iz izvira, tako da, kdor vidi Sina, vidi tudi to, kar pripada Očetu, in razume, da je bivanje Sina tako iz Očeta kot v Očetu. *A je tudi Oče v Sinu*, kajti to, kar izvira iz Očeta in mu je lastno, to je Sin.«<sup>27</sup>

Drugi argument, ki mu lahko rečemo soteriološki, pravi: Ko Bog sam ne bi postal človek, človek ne bi mogel prodreti v resničnost Boga. Ali z Atanazijevimi besedami: »Ko bi Logos kot zgolj stvar postal človek, potem bi človek klub temu ostal, kakor je bil, namreč brez zveze z Bogom.« Brez učlovečenja Besede, ki je Bog,

ni pobožanstvenja človeka – tako bi mogli povzeti Atanazijev soteriološki argument, ki ga podajajo tudi drugi cerkveni očetje v smislu nauka o pobožanstvenju.<sup>28</sup>

»Revolucijo v pojmu Boga« nicejskega koncila, ki v pojem Boga vnaša odnos, so pisali naprej na carigrajskem koncilu 381, kjer so proti pnevmatomahom definirali, da je Sveti Duh vreden češčenja, niso pa uporabili grške terminologije: Verujemo »v Svetega Duha, Gospoda, ki oživlja. Ki izhaja iz Očeta [in Sina]. Ki ga z Očetom in Sinom molimo in slavimo. Ki je govoril po prerokih« (prim. DH 150; VC 250).<sup>29</sup> Pnevmatomahi so tajili božanstvo Duha in ga uvrščali na področje ustvarjenega. Nasproti temu je Bazilij Cezarejski poudaril, da je treba kot Boga poleg Očeta in Sina častiti tudi Svetega Duha. Pri tem ga ni vodila kaka potreba po teološki spekulaciji, temveč spet soteriološki interes. Če Sveti Duh, ki je po Rim 5,5 izlit v naša srca, ni sam Bog, ampak zgolj ustvarjena moč, potem Duh človeka ne povezuje resnično z Bogom. Da pa bi Bazilij izrazil, kako Logos in Duh pobožanstvujeta človeka, je zagovarjal bogoslužno uporabo doksologije »Čast bodi Očetu s Sinom z Duhom«. <sup>30</sup>

Vsekakor je treba priznati, da pojem *homooúsios* potrebuje razlago in je obremenjen tudi z vidika cerkvenega učiteljstva. Na antiohijski sinodi 268, ki se je postavila proti Pavlu iz Samosate, je menda bilo govorjenje o *homooúsios* obsojeno. V tem je podano opozorilo dogemske hermenevtike, da ni odločilen pojem sam, temveč njegov teološki pomen, ki je povsem odvisen od konteksta. Ko so torej arijanci napadali izraz *homooúsios*, češ da se s tem deli eno Božje bistvo in razdeljuje na Očeta in Sina, so se oprli na nekakšen materialni pomen izraza *ousía*. Nasproti temu pa so že na koncilu poudarili, da pojma *ousía* ne smemo razlagati telesno, kakor da bi bil Bog deljiva substanca. Že Aristotel je v svoji filozofiji razlikoval dve vrsti substance: to, kar on imenuje »prva substanca« (πρώτη οὐσία), meri na konkreten osebek, nosilca, ki je sam v sebi samostojen, ki se mu lahko pripisujejo akcidentalna določila. Od tega pa razlikuje »drugo substanco« (δεύτερα οὐσία), ki v smislu skupnosti bistva meri na vrstne in splošne pojme.<sup>31</sup>

Ne ene ne druge vrste uporabe v teologiji ne smemo prevzeti brez preoblikovanja; po prvem načinu uporabe bi bile Bogu, ki je substanca, Oče, pripisana Sin in Duh kot akcidentalni določenosti. To bi vodilo v modalizem ali sabelijanizem. Dejansko se zdi, da se je Markel iz Ankyre nagibal k modalistični tezi, ki je poudarjala nedeljivost božanske monade, in odklonil govorjenje o treh hipostazah.<sup>32</sup> Toda tudi drugega načina uporabe teološko ne moremo kar preprosto razumeti. Ko bi Oče, Sin in Duh v smislu druge substance tako spadali pod skupni vrstni pojem ‚božanstvo‘ kot ljudje spadajo pod vrstni pojem ‚človeštvo‘, bi se to dalo napačno razumeti kot govor o treh bogovih. Grško terminologijo so torej morali preoblikovati v smislu vere. Ker nicejski koncil ni razlikoval med bistvom (οὐσία) in hipostazo (ὑπόστασις) (prim. DH 126), ga je bilo mogoče narobe razlagati, te razlage pa so v razpravljanju, ki je sledilo Niceji, pripeljale do nadaljnjih razjasnitev. Anhomejci, ki so se naslonili na Arija in učili radikalno nepodobnost med Očetom in Sinom, homouzijanci, ki so branili odločitve nicejskega koncila, in homojuzijanci, ki so zato, da bi se izognili modalistični zmoti, govorili o bistveni podobnosti med Očetom in Sinom, se dalj časa niso mogli zediniti. Na sirmijski sinodi 357 so zaradi tega razglasili moratorij, da ne bodo več uporabljali terminologije z besedo οὐσία.<sup>33</sup> Šele leta 362 je Atanziju uspelo, da je na aleksandrijski sinodi dosegel široko soglasje, ne da bi že prišel do preboja glede terminologije v zvezi z vprašanjem, kako bi teološko skupaj mislili enost in trojnost.<sup>34</sup> Trije teologi iz Kapadokije Bazilij Cezarejski, Gregor Nacijanški in Gregor iz Nise, so veliko dosegli s tem, da so uveljavili terminološko razlikovanje med enim Božjim bistvom in tremi hipostazami Očeta, Sina in Duha.<sup>35</sup>

### *Povzetek in pogled naprej*

Trajni pomen nicejskega koncila smemo videti v tem, da so očetje z odločbo o istem bistvu Očeta in Sina prevedli svetopi-semški izraz ‚Sin‘ v teološko pojmovnost. To so naredili tako, da

so govor o Sinu v brez konca trajajočem sporu interpretacij enkrat za vselej zavarovali pred semantičnimi odstopanji: *Jezus Kristus je od vekomaj Sin, in ker je to tako, spada k bistvu Boga, da je Oče.*<sup>36</sup>

Tudi molitveni nagovor »Oče naš« dobi s to temeljno odločitvijo stare Cerkve svojo teološko osnovo. Ko pretirane negativne teologije, ki danes delajo nedoločljivost Boga za poslednjo določeno, govorijo o popolnoma Drugem, o Nespoznavnem, o skritem Vse-Enem, s tem ogrožajo to, kar je lastno razodetju, da je Bog sam sebe dal spoznati v Sinu kot Oče. Ko bi bil Bog načelno nespoznat in ne bi nihče videl njegovega obličja, niti Sin, potem bi z nagovorom »Oče naš« uporabljali zgolj figurativen način govorjenja, ki ne bi imel nobene opore v Božji resničnosti. K Božji nedoumljivosti pa spada, da je hotel sam sebe narediti umljivega, kot je nekoč posrečeno zapisal Leon Veliki.<sup>37</sup> Topos Božje nespoznatnosti zato iz načela samorazodetja dobi nov zasuk. K Božji nedoumljivosti spada, da se je sam dal spoznati v Sinu kot Oče. Tako moremo mi v Sinu doseči Božje otroštvo in hvaležno klicati: *Aba, Oče.*

### Opombe

<sup>1</sup> Atanazij Aleksandrijski, *Contra Arianos*, I, 29. Prim. tudi Ambrož, *De fide* (Fontes Christiani 47/1), 1,8, 55: »Ko si namreč imenoval Očeta, si pokazal tudi na njegovega Sina, saj nihče ni oče sam zase. Kadar imenuješ Sina, priznaš tudi njegovega Očeta, saj nihče ni sin sam zase. Tako ne more biti ne Sin brez Očeta ne Oče brez Sina. Vedno je torej Oče in vedno tudi Sin (*Semper igitur pater, semper et filius*).«.

<sup>2</sup> Prim. k temu Joseph Ratzinger, »*Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen*«. *Das Antlitz Jesu in der Heiligen Schrift*, v: isti, *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg 2003, 11–30; Christoph Schönborn, *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*, Wien 1998.

<sup>3</sup> Prim. Thomas Böhm, *Die Christologie des Arius. Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage*, St. Ottilien 1991.

<sup>4</sup> Hans-Georg Opitz, *Athanasius Werke*, Bd. II, Berlin – Leipzig 1934, 1,9; str. 242,27–243,1; Alois Grillmeier, *Jesus Christus im Glauben der Kirche*, Freiburg i. Br. 1990, Bd. I, 363.

<sup>5</sup> Apd 2,36: »... tega Jezusa, ki ste ga vi križali, je Bog naredil za Gospoda in Mesija.« Kol 1,15: »Ta je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva.«

<sup>6</sup> Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/M. 2009, 474.

<sup>7</sup> Hans-Georg Opitz, *Athanasius Werke*, Bd. III, Berlin – Leipzig 1934, 1,1: Dok. 6, št. 2–5, str. 12 sl.; nemški prevod Grillmeier, *Jesus Christus* (glej op. 4); 364 sl.

<sup>8</sup> Christoph Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn. Christologie*, Paderborn 2002, 70.



- <sup>9</sup> Opitz, Athanasius Werke III, 1,1: Dok. 6, št. 2–5, str. 12 sl.; Grillmeier, Jesus Christus (glej op. 4), 364 sl.
- <sup>10</sup> Grillmeier, Jesus Christus (glej op. 4), 370.
- <sup>11</sup> Pri sporu o prazniku velike noči je vprašanje, ali naj se Cerkev orientira po judovskem prazničnem koledarju, po katerem se pasha vedno obhaja 14. nisana, dnevu prve pomladanske polne lune, tudi če to delovnik (kvartodecimanska praksa, ki jo zastopa Polikarp iz Smirne), ali pa naj Cerkev veliko noč, praznik Gospodovega vstajenja, načelno praznuje na Gospodov dan (rimsko izročilo, ki ga zastopa Viktor I., ki zameta kvartodecimansko prakso kot nepravovernno – stališče, zoper katerega se obrača Irenej iz Lyona v svojih mirovnih pismih). Na nicejskem koncilu zapišejo kot trdno določilo za vso Cerkev, da se velika noč obhaja v smislu rimskega izročila na nedeljo. Prim. Wolfgang A. Bienert, geslo *Osterfeierstreit*, v: LThK<sup>3</sup> 7 (1998) 1171–1173.
- <sup>12</sup> Prim. Karl-Heinz Menke, *Jesus ist Gott der Sohn, Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg<sup>3</sup>2013, 234 sl.
- <sup>13</sup> Schönborn, Gott sandte seinen Sohn (glej op. 8), 75.
- <sup>14</sup> Že Evzebij iz Cezareje je zapisal: »Ni prav, če rečemo, da je Sin izšel iz Očeta po načinu, kot pri nas rojevajo živa bitja, bitje iz drugega bitja s trpljenjem in veliko ločitvijo. Kajti božanstvo je popolnoma nedeljivo (ἀμερῆς καὶ ἄτομον), ni ga mogoče razrezati, vzeti narazen, izrezati, ni sestavljeno, ne da se ga pomanjšati.« *Demonstratio evangelica*, V,1.
- <sup>15</sup> Origen, *Tract. in Joh.* I, 29, 204: Rahlo modificiran prevod po Hans-Georg Thümel (izd.), *Origenes Johanneskomentar* (STAC 63), Tübingen 2001, 81 (za namig je zaslužen Anton Svoboda). Prim. tudi Origen, *De principiis*, I, 2,2; III, 5,3; IV, 4,1. Prav tako: Ambrož, *De fide* 5. 1, 25.
- <sup>16</sup> Opitz, Athanasius Werke (glej op. 4), 1,9, str. 242, 16–17; prim. Grillmeier, Jesus Christus (glej op. 4), 409.
- <sup>17</sup> Schönborn, Gott sandte seinen Sohn (glej op. 8), 76.
- <sup>18</sup> Ambrož, *De fide*, 1, 9, 59.
- <sup>19</sup> Prim. Georg Essen, *Hellenisierung des Christentums? Zur Problematik und Überwindung einer polarisierenden Deutungsfigur*, v: Th Ph 87 (2012) 1–17.
- <sup>20</sup> Glede pomena in kritičnega vrednotenja Harnackovega programskega pisanja prim. Karl-Heinz Menke, *Die Frage nach dem Wesen des Christentums. Eine theologiegeschichtliche Analyse* (Veröffentlichungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften G 395), Paderborn 2005.
- <sup>21</sup> Prim. Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, izd. in komentiral Trutz Rendtorff, Güsterloh 1999, 154.
- <sup>22</sup> Alois Grillmeier, *Christus licet nobis invitis deus. Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft*, v: isti, *Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild*, izd. Theresia Hainthaler, Freiburg i. Br.1997, 81–11.
- <sup>23</sup> Leo Scheffczyk, *Tendenzen und Brennpunkte der neueren Problematik um die Hellenisierung des Christentums*, München 1982.
- <sup>24</sup> Prim. Benedikt XVI., *Glaube – Vernunft – Universität. Erinnerungen und Reflexionen*, v: isti, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg i. Br. 2006, 22. Benedikt pravi, kako trije valovi »dehelenizacije« ogrožajo sintezo med vero in grškim razumom, katere nastavek je viden že v svetopisemskih spisih: 1. reformacijska zahteva po *sola scriptura* v 16. stoletju, ki hoče evangelij osvoboditi iz domnevne ječo sholastičnega mišljenja; 2. Harnackov program »dehelenizacije« ob koncu 19. stoletja, ki stremi po vrnitvi k preprostem Jezusovemu sporočilu; 3. današnje kontekstualne teologije, ki bi rade drugim kulturam prizanesle, da jim ne bi bilo treba sprejeti sinteze med vero in grško kulturo.
- <sup>25</sup> Tako Christoph Marksches, »Hellenisierung des Christentums«? – die ersten Konzilien, v: Friedrich Wilhelm Graf- Klaus Wiegandt (izd.), *Die Anfänge des Christentums*, Frankfurt/M. 2009, 397–436.
- <sup>26</sup> Jan-Heiner Tück, *Auch der Sohn gehört in das Evangelium. Joseph Ratzingers Jesus-Buch als Anti-These zu Adolph Harnack*, v: isti (izd.), *Annäherungen an Jesus von Nazareth. Das Jesus-Buch des*

*Papstes in der Diskussion*, Ostfildern 2008, 155–181, tu 163. Besedno zvezo »revolucija pojma Boga« je skoval Joseph Ratzinger 1968 (*Einführung in das Christentum*, München 2000, 168) in jo je kmalu potem uporabil Jürgen Moltmann: *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München (1972) <sup>6</sup>1993, 185, 189 in večkrat.

<sup>27</sup> Atanazij, *Contra Arianos*, III, 3.

<sup>28</sup> Prim. Bazilij, *De Spiritu sancto*, 9, 21.

<sup>29</sup> Že 374 piše papež Damaz I. (366–384) v pismu vzhodnim škofom: »Izpovedujemo, da je Sveti Duh neustvarjen in enega veličastva, enega bistva in ene moči (*increatedum atque unius maiestatis et unius usiae et unius virtutis*) z Bogom Očetom in našim Gospodom Jezusom Kristusom« (DH 145). Carigrjski koncil 381 se je odrekel helenističnemu izrazoslovju o bistvu, ki ga uporablja Damaz . Prim. tudi *Tomus Damasi* iz 382, ki z anatemo obsoja tiste, ki ne oznanjajo popolnoma odkrito, da je Sveti Duh »z Očetom in Sinom ene moči in substance (*cum Patri et Filio unius potestatis esse atque substantiae*)« (DH 152–177).

<sup>30</sup> Bazilij, *De spiritu Sancto* I, 3 (Fontes Christiani, Bd. 12, 79). Prim. tudi Atanazij, *ep. Serap.*, I, 25.30: »Duh ne spada med stvari, ampak mu je lastno Očetovo božanstvo, in po njem tudi Logos pobožanstvuje stvari. Ta pa, po katerem stvarstvo postaja pobožanstveno, sam ne more biti zunaj Očetovega božanstva.«

<sup>31</sup> Prim. Aristoteles, *Kategorien* 2a–4b.

<sup>32</sup> Prim. Fragment 47: »[...] kajti bilo bi nemogoče, da bi se tri hipostaze, če bivajo, združile v monado, ko ne bi poprej triada imela svoj začetek v monadi.« Prim. Klaus Seibt, *Die Theologie des Markell von Ankyra* (AKG 29), Berlin – New York 1994, 323.

<sup>33</sup> »Vprašanje o bistvu [Očeta in Sina], ki se po grško imenuje *ousia*, je nekatere razburilo, nastalo je razpravljanje o *homo-ousios* ali *homoi-ousios*. Zato naj se ta zadeva sploh ne omenja več in nihče naj o tem ne pridiga, to pa iz razloga, ker Sveto pismo ne govori o njej.« Hilarij iz Poitiersa, *De synodis*, 11.

<sup>34</sup> Prim. Franz Dünzl, *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche*, Freiburg 2006, 90–131.

<sup>35</sup> Prim. Schönborn, *Die Christus-Ikone* (glej op. 2), 28–41 (z navezovanjem na 38. pismo Bazilija Cezarejskega, ki ga danes z dobrimi razlogi pripisujejo Gregorju iz Nise).

<sup>36</sup> Prim. Atanazij, *Contra gentes*, 47, 72: »V njem [Sinu] in po njem se daje tudi on [Oče] sam prepoznati po Odrešenikovi besedi: ‚Jaz sem v Očetu in Oče je v meni, kar pomeni, da Beseda nujno večno živi v Roditelju in Rojeni z Očetom.« Hilarij iz Poitiersa je v svojem hvalospевu *De trinitate* opozoril na to, da se Bog lahko imenuje Oče samo zato, ker je Oče od vekomaj: »Ante saecula qui manens / Semperque nate, semper ut est Pater / Namque te sine quomodo / Dici, ni Pater est, quod Pater sit potest?« (Navedeno po Richard Zootmann, *Laudate Dominum*, München 1928, 2).

<sup>37</sup> DH 294: »Incomprehensibilis voluit comprehendi.«

SV. CIPRIJAN

## O Gospodovi molitvi

*Bog nas je ustvaril in nas tudi uči moliti*

Evangeljske zapovedi, preljubi bratje, niso nič drugega kakor božji nauki, kakor temelji, na katerih se gradi upanje, kakor podpore, ki dajejo veri moč, jed, ki hrani srce, vodilo, ki kaže pravo pot, pomoč, da dosežemo zveličanje. Ko poučujejo na zemlji ukaželjne duše vernikov, jih vodijo v nebeško kraljestvo.

Bog je dal že po prerokih, svojih služabnikih, marsikaj povedati in oznaniti. Toda koliko vzvišenejše je, kar govori Sin, kar božja Beseda, ki je v prerokih prebivala, sama na glas spričuje. Ne veleva več, naj ji pripravimo pot, ko pride, marveč je že sama prišla in nam odpira in kaže pot. Gospod nas vodi in napeljuje, da razsvetljeni od luči milosti hodimo po poti življenja mi, ki smo prej blodili po smrtni temi in bili zaletavi in slepi.

Med drugimi svojimi zveličavnimi opomini in božjimi zapovedmi, s katerimi je poskrbel za zveličanje svojega ljudstva, nas je sam učil tudi besedila molitve, s katero nas je sam opomnil in poučil, česa naj prosimo. On, ki nam je dal življenje, nas je učil tudi moliti. Učil nas je v tisti dobrotljivosti, v kateri nam je milostno dal in podelil tudi vse drugo, da nas Oče tem rajši posluša, ko govorimo z njim s prošnjo in molitvijo, katero nas je Sin naučil.

Napovedal je bil, da pride ura, ko bodo pravi molivci Očeta molili v duhu in resnici, in je spolnil, kar je bil obljubil, da bi po njegovem izročilu prav in v duhu molili, kateri smo po njegovi posvetitvi prejeli Duha in resnico.

---

*Sv. Ciprijan, škof v Kartagini v Severni Afriki, mučenec (+258). Odlomki njegove razprave O Gospodovi molitvi (De Dominica oratione, v: PL 4,525-536) so vzeti iz Bogoslužnega branja, Ljubljana 1977.*

Katera molitev more potemtakem biti bolj duhovna od tiste, ki nam jo je dal Kristus, on, ki nam je poslal Svetega Duha? Katera prošnja je bolj pravilna pri Očetu kakor tista, ki je prišla iz ust Sina, njega, ki je resnica? Drugače moliti kot je on učil, ni več zgolj nevednost, marveč celo greh, ko je sam zatrdil in rekel: *Zametate božjo zapoved, da se držite svojega izročila.*

Molimo torej, preljubi bratje, kakor nas je naš učitelj Bog poučil. Ljuba in prisrčna molitev je, če Boga prosimo z njegovimi besedami, če pridemo pred njega s Kristusovo molitvijo.

Ko molimo, naj Oče v tem spozna besede svojega Sina. On, ki prebiva v naših srcih, bodi tudi v naši besedi. Ko ga že imamo pri Očetu za zagovornika za naše grehe, izgovarjajmo besede tega zagovornika, kadar kot grešniki prosimo odpuščanja svojih grehov. Kajti, ker pravi, *da nam bo Oče dal, kar koli bomo prosili v njegovem imenu*, koliko uspešneje dosežemo, kar prosimo v imenu Kristusa, če prosimo z njegovo molitvijo!

### *Molitev naj prihaja iz ponižnega srca*

Če molimo, govorimo in prosimo umerjeno, mirno hkrati in spoštljivo. Pomislimo, da stojimo pred božjim obličjem. Božjim očem mora biti všeč, kako se vedemo in kako govorimo. Kajti kakor objestnež na ves glas kriči, tako spoštljivemu prosilcu pristoji skromno prositi in moliti. Saj nam je Gospod v svojem nauku zapovedal, na skrivnem moliti, na samem, na tihem, celo v sobah, ker to veri bolj pristoji; vedimo, da je Bog povsod pričujoč, da vse sliši in vidi in z vsem svojim veličastvom prodre tudi na oddaljene in skrite kraje, kakor je pisano: *Jaz sem Gospod v bližini in ne Bog v daljavi. Se bo li kdo na skriven kraj skril, pa ga jaz ne bom videl? Mar ne napolnujem neba in zemlje? In zopet: Na vsakem kraju gledajo Gospodove oči na dobre in na hudobne.*

In kadar se snidemo z brati in z božjim duhovnikom obhajamo sveto daritev, se zavedajmo spoštljivosti in reda, ne brbljajmo tjavdan svojih prošenj z zmedenimi besedami in svoje želje, ki jo

Bogu skromno priporočamo, ne razlagajmo s hrupno gostobesednostjo, kajti Bog posluša ne besede, marveč srce. Tudi ni treba šele z vriščem opominjati njega, ki vidi človeške misli, kakor Gospod zatrjuje: »*Zakaj v srcu hudo mislite? In drugje: In spoznale bodo vse cerkve, da sem jaz tisti, ki preiskuje obisti in srca.*

To zapoved je skrbno spolnila Ana v prvi Samuelovi knjigi, predpodoba Cerkve. Prosila je Gospoda ne s kričavo prošnjo, marveč molče in skromno, na tihem v svojem srcu. Govorila je s skrivno prošnjo, toda z očitno vero; govorila je ne z glasom, marveč s srcem, vedoč, da Bog tako sliši; in zares je dosegla, kar je prosila, ker je verno prosila. Sveto pismo pripoveduje in pravi: *Govorila je v svojem srcu in njene ustnice so se gibale, glas pa se ni slišal. In Bog jo je uslišal.* Tudi v psalmih beremo: *Govorite v svojih srcih in na svojih ležiščih obžalujte.* Isto nam Sveti Duh tudi po Jeremiju navdihuje in nas uči: *V svojem srcu pa moraš moliti Boga.*

Kdor pa moli, preljubi bratje, tudi ne prezri, kako je cestninar v templju poleg farizeja molil. Ni drzno povzdigoval oči, ni prevzetno stegoval rok, marveč se je trkal na prsi in prosil pomoči božjega usmiljenja, priznavajoč grehe v srcu skrite. Medtem ko je bil farizej sam s seboj zadovoljen, je ta, ki je tako molil, bolj zaslužil opravičenje, ker upanja na zveličanje ni stavil na zaupanje v svojo nedolžnost saj nihče ni nedolžen – marveč je svoje grehe priznavajoč ponižno molil. In on, ki ponižnim odpušča, je molitev uslišal.

### *Naša molitev je javna in skupna*

Učitelj miru in Vzgojitelj za edinost predvsem ni hotel, da bi molili posamič in vsak zase; kdor moli, naj ne moli samo zase. Ne rečemo namreč: *Oče moj, kateri si v nebesih,* tudi ne: *Daj mi danes moj kruh;* tudi ne prosi vsak, naj njemu odpusti njegov dolg, ali ne moli samo zase, naj njega ne vpelje v skušnjava in reši hudega. Naša molitev je javna in skupna; in kadar molimo, molimo ne za enega, marveč za vse ljudstvo, kajti vse ljudstvo je samo eno.

Bog miru in učitelj sloge, ki nas je učil edinosti, je hotel, da vsak moli za vse tako, kakor je sam v enem vse nosil. To postavo molitve so spolnili trije mladeniči v ognjeni peči, ene misli v molitvi in enega duha in srca. To poroča božje pismo samo; uči nas, kako so ti molili, in nam daje zgled, ki ga v molitvi posnemajmo, da bomo njim podobni. Takrat so, pravi, *ti trije kakor iz enih ust peli hvalnico in poveličevali Gospoda*. Govorili so kakor iz enih ust, pa jih še ni bil Kristus učil moliti.

Ko so molili, je bila njihova beseda vredna uslišanja in močna, ker je krotka, preprosta in duhovna molitev zaslužila Gospodovo usmiljenje. Vemo, da so tudi apostoli z učenci po Gospodovem vnebohodu tako molili. *Vsi so enodušno vztrajali v molitvi z ženami, z Marijo, Jezusovo materjo, in z njegovimi brati*. Enodušno so vztrajali v molitvi in pokazali, da je njihova molitev prav tako prisrčna kakor složna, kajti Bog, ki *daje prebivati v hiši njim, kateri so ene misli*, ne pusti v božjo in večno hišo drugih ko tiste, ki enodušno molijo.

Kako čudovite so, preljubi bratje, skrivnosti Gospodove molitve, koliko jih je, kako velike so, v besedi na kratko zbrane, toda po moči in duhu bogate! Ničesar ni, česar ne bi obsegale naše prošnje in molitve, če jih opravljamo, kakor nam nebeški nauk na kratko veleva. Takole, pravi, *molite: Oče naš, ki si v nebesih*.

Novi, prerojeni, svojemu Bogu po njegovi milosti vrnjeni človek najprej pravi: Oče, ker je že postal otrok. *V svojo lastnino je prišel in njegovi ga niso sprejeli. Vsem pa, kateri so ga sprejeli, je dal pravico, da postanejo božji otroci, njim, ki vanj verujejo*. Kdor torej vanj veruje in je postal božji otrok, naj začne s tem, da se zahvali in se prizna za božjega otroka, ko Boga v nebesih imenuje svojega očeta.

*Posvečeno bodi tvoje ime*

Kakšno usmiljenje Gospoda, kakšno bogastvo njegove milosti in dobrote do nas, ki je hotel, da tako opravljamo molitev pred Bo-

gom, da Boga imenujemo očeta in da tudi sebe imenujemo božje otroke, kakor je Kristus božji Sin! Tega imena bi si nihče izmed nas ne upal v molitvi v misel vzeti, če nam ne bi bil sam dovolil tako moliti. Pomnimo torej, preljubi bratje, in vedimo, da moramo kakor božji otroci živeti, ko Boga imenujemo očeta, da bo tudi on nas vesel, kakor smo mi veseli Boga Očeta.

Vedimo se kakor božji templji, da bo očitno, da Bog v nas prebiva. Naše ravnanje naj se duhu ne izneveri; ko smo postali nebeški in duhovni, delajmo le nebeško in duhovno, ker je tudi Gospod Bog rekel: Kdor mene časti, ga bom častil, in kdor mene zaničuje, bo zaničevan. Tudi sveti apostol je v svojem pismu zapisal: *Niste svoji. Kajti za veliko ceno ste kupljeni. Poveličanje in nosite Boga v svojem telesu.*

Nato pravimo: *Posvečeno bodi tvoje ime.* Ne da bi želeli, naj ga naše molitve posvetijo, marveč da prosimo, naj bo njegovo ime v nas posvečeno. Sicer pa kdo posveti Boga, ko on posvečuje? Ker pa je rekel: *Bodite sveti, ker sem tudi jaz svet,* vneto prosimo, da bi ostali stanovitni, ko smo v krstu prejeli posvečenje. In to vsak dan prosimo. Vsak dan se nam je namreč treba posvetiti, ko vsak dan grešimo, da naše grehe sproti s posvečenjem izbrišemo.

Kakšno posvečenje pa nam božja milost daje, oznanja apostol: *Ne nečistniki ne malikovalci ne prešuštniki ne mehkužneži ne hotniki moških ne tatovi ne lakomniki ne pijanci ne obrekljivci ne roparji ne bodo posedli božjega kraljestva. In taki ste bili; toda očistili ste se, opravičenje ste dosegli, posvetili ste se v imenu našega Gospoda Jezusa Kristusa in v Duhu našega Boga.* Zatrjuje, da smo se posvetili v imenu Gospoda Jezusa Kristusa in v Duhu našega Boga. Molimo, da bi to posvečenje v nas ostalo. In ker je naš Gospod in sodnik človeku, katerega je ozdravil in poživil, zapretil, naj več ne greši, da se mu ne zgodi kaj hujšega, zato neprenehoma molimo in prosimo; podnevi in ponoči terjajmo, da bi posvečenje in oživljenje, ki smo ga od božje milosti prejeli, z božjo pomočjo ohranili.

*Pridi tvoje kraljestvo, zgodi se tvoja volja*

V molitvi nato rečemo: *Pridi k nam tvoje kraljestvo*. Za uresničenje božjega kraljestva molimo tako, kakor prosimo, naj se božje ime v nas posvečuje. Kdaj namreč Bog ne kraljuje? Ali kdaj se pri njem začne, kar je zmeraj bilo in biti ne neha? Prosimo za prihod našega kraljestva, namreč tistega, ki ga nam je Bog obljubil in Kristus s svojo krvjo in svojim trpljenjem pridobil; mi, ki smo bili prej na svetu sužnji, naj pod Kristusovim gospostvom kraljujemo, kakor sam obeta: *Pridite, blagoslovljeni mojega Očeta, prejmite kraljestvo, ki vam je pripravljeno od začetka sveta*.

Božje kraljestvo, preljubi bratje, pa utegne biti tudi Kristus sam, po katerem vsak dan hrepenimo, naj pride, in želimo, da se nam kmalu prikaže. Kajti on je naše vstajenje, ker bomo v njem vstali, tako smemo misliti, da je on tudi božje kraljestvo, ker bomo v njem kraljevali. Prav je, da prosimo za božje kraljestvo, to je, nebeško kraljestvo, ker obstoji tudi zemeljsko kraljestvo. Toda kdor se je odpovedal svetu, je vzvišen nad časti in kraljestvo sveta.

Dodajamo še in pravimo: *Zgodi se tvoja volja kakor v nebesih tako na zemlji*, ne, naj Bog stori, kar hoče, marveč da bi mi mogli storiti, kar Bog hoče. Kajti kdo se bo ustavil Bogu, da stori, kar hoče? Ker pa se hudič nam ustavlja, da ne bi naše srce in dejanje v vsem Bogu ustrezalo, molimo in prosimo, naj se v nas zgodi božja volja; da se v nas zgodi, je potrebna božja volja, to je božja pomoč in božje varstvo; kajti nihče ni močan s svojimi močmi, z božjo milostjo in milosrčnostjo pa je varen. Saj je tudi Gospod pokazal nemoč, ki jo je kot človek čutil v sebi ter rekel: *Oče, ako je mogoče, naj gre ta kelih mimo mene*. Dal pa je svojim učencem zgled, naj vršijo ne svojo, marveč božjo voljo, ter dostavil: *Vendar ne kakor jaz hočem, ampak kakor ti*.

Božja volja, katero je Kristus vršil in učil, pa je: v vedenju ponižnost, v veri stanovitnost, v besedah skromnost, v dejanjih pravičnost, v delih milosrčnost, v n raveh urejenost; krivice ne delati, storjeno prenašati, z brati v miru živeti; Boga z vsem srcem ljubiti, ljubiti ga, ker je Oče, bati se ga, ker je Bog; ničemur ne



dajati mesta pred Kristusom, ker tudi on ni dal ničemur mesta pred nami; z njim v ljubezni neločljivo združen biti, ob njegovem križu pogumno in zaupljivo stati; kadar gre za njegovo ime in njegovo čast, pokazati v besedah stanovitnost, s katero ga izpovemo, v mučenju zaupanje, s katerim se borimo, v smrti potrpežljivost, s katero dosežemo venec. To se pravi hoteti biti Kristusov dedič, to pomeni spolnjevati božjo zapoved, to se pravi vršiti Očetovo voljo.

*Za krepilno hrano prosimo  
in za odpuščanje grehov*

Ko molimo dalje, prosimo in pravimo: *Daj nam danes naš vsakdanji kruh.* To moremo ali duhovno ali preprosto umeti, ker je ta in oni pomen z božjo pomočjo za zveličanje koristen. Kajti kruh življenja je Kristus; ta kruh pa ni vseh, marveč je naš. In kakor pravimo *Oče naš*, ker je oče tistih, ki ga poznajo in ki verujejo, tako pravimo tudi *naš kruh*, ker je Kristus kruh tistih, ki uživajo njegovo telo. Prosimo pa, naj nam daje ta kruh vsak dan, da bi se mi, ki smo v Kristusu in vsak dan prejemamo evharistijo in zveličavno hrano, zaradi kakega večjega greha ne ločili od Kristusovega telesa, ko bi bili izobčeni in nam bi bilo prepovedano uživati nebeški kruh. On sam oznanja in pravi: *jaz sem kruh življenja, ki sem prišel iz nebes. Če kdo je od mojega kruha, bo živel vekomaj. Kruh pa, ki ga bom jaz dal, je moje meso za življenje sveta.*

Pravi, da bo vekomaj živel, kdor je od tega kruha. Kakor je torej jasno, da živijo tisti, ki so združeni v njegovem telesu in imajo pravico prejemati evharistijo, tako se je treba bati in je treba moliti, da ne bi ostal daleč od zveličanja, kdor je izobčen in ločen od Kristusovega telesa. Saj je on sam zapretil in rekel: *Ako ne boste jedli mesa Sinu človekovega in pili njegove krvi, ne boste imeli življenja v sebi.* Zato pa prosimo, naj nam vsak dan daje naš kruh, to je, Kristusa, da se, ko ostanemo in živimo v Kristusu, ne ločimo od njegovega posvečenja in telesa.

Nato molimo še za svoje grehe takole: *In odpusti nam naše dolge, kakor tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom.* Za krepilno hrano prosimo še za odpuščanje grehov.

Kako potrebno, kako modro in zveličavno pa nas opominja, da smo grešniki, ko nas priganja, naj za odpuščanje grehov molimo. Ko prosimo Boga odpuščanja, naj se duh ove svoje (grešne) vesti! Da ne bi bil kdo samemu sebi všeč in da ne bi, prevzemajoč se, še globlje padel, ga opominja in uči, da vsak dan greši, ker mu veleva za odpuščanje grehov vsak dan moliti.

Tako tudi Janez v svojem pismu opominja in pravi: *Ako rečemo, da nimamo greha, sami sebe varamo in v nas ni resnice. Ako pa svoje grehe priznavamo, je Gospod zvest in pravičen, da nam naše grehe odpusti.* V svojem pismu je oboje zajel: da moramo odpuščanja grehov prositi in da odpuščanje dosežemo, če prosimo. Zato je tudi Gospoda imenoval zvestega, ki dano obljubo zvesto drži in nam grehe odpusti; kajti on, ki nas je učil moliti za dolge in grehe, nam je obljubil očetovsko usmiljenje in odpuščanje.

*Postali smo božji otroci, zato ostanimo v miru*

Jezus je besedi o molitvi dodal pravilo in nas s trdnim pogojem in zaobljubo zavezal, da prosimo, naj se nam dolgovi odpuste v isti meri, kakor tudi mi svojim dolžnikom odpuščamo. Vedimo, da ne moremo doseči, česar glede grehov prosimo, če tudi sami s svojimi dolžniki tako ne ravnamo. Zato pravi tudi na drugem mestu: *S kakršno mero merite, s tako se vam bo odmerilo.* In hlapec, ki svojemu sohlapcu ni hotel odpustiti, ko je bil Gospod njemu ves dolg odpustil, pride v ječo: ker ni hotel odpustiti svojemu sohlapcu, je izgubil, kar mu je bil gospod odpustil.

Še krepkeje in z večjo močjo in strogostjo nam to pravi Kristus v svojih zapovedih: *In kadar se ustopite k molitvi, odpustite, če imate kaj zoper koga, da vam tudi vaš Oče, ki je v nebesih, odpusti vaše grehe. Če pa vi ne odpustite, vam tudi vaš Oče, ki je v nebesih, ne bo odpustil vaših grehov.* Nobenega izgovora nimaš več na sodni

dan, ker boš sojen s svojo lastno sodbo, in kakor boš z drugimi ravnal, tako se bo ravnalo tudi s teboj.

Bog nam zapoveduje, da bodimo v njegovi hiši miroljubni in složni in enodušni, in hoče, da ostanimo po prerobenju taki, kakršne nas je z drugim rojstvom naredil: ko smo postali božji otroci, ostanimo v božjem miru, in ko imamo enega duha, imejmo tudi eno srce in usmiljenje. Bog daru sprtega človeka niti ne sprejme, ampak mu veleva, naj se od oltarja vrne domov in se prej s svojim bratom spravi, da bo z miroljubno molitvijo mogel tudi Boga potolažiti. Večja daritev Bogu je, če živimo v miru in bratski slogi in če je ljudstvo edino v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha.

Zakaj tudi pri prvih daritvah, ki sta jih opravila Abel in Kajn, je Bog gledal ne na njune darove, marveč na srce: dar tistega mu je bil všeč, katerega srce mu je bilo všeč. Ko je miroljubni in pravični Abel Bogu nedolžno daroval, je tudi drugim dal nauk, naj pridejo, kadar darujejo, k oltarju kakor on z božjim strahom, s preprostim srcem, po postavi pravice, s slogo in z mirom. Po pravici je ta, ki je tako opravil Bogu daritev, kasneje sam postal Bogu daritev; dal je prvi zgled mučeništva in bil s svojo slavno krvjo prva podoba Gospodovega trpljenja, ker je imel pravičnost Gospoda in mir. Takšne Gospod venča, takšni bodo na sodni dan z Gospodom sodili.

Kdor pa ruši slogo in hodi svoja pota in ne drži miru z brati, ne bo mogel uiti krivdi bratske nesloge, čeprav bi zaradi Kristusovega imena smrt pretrpel; tako spričuje sveti apostol in sveto pismo. Kajti, *kdor sovraži svojega brata, je ubijalec*, kakor je pisano, in ubijalec ne pride v nebeško kraljestvo in ne živi z Bogom. Ne more biti s Kristusom, saj rajši posnema Juda kot pa Kristusa.

*Moliti je treba ne le z besedami, ampak tudi z dejanji*

Kaj čuda, preljubi bratje, če je molitev, katero nas je Bog naučil, tako kratka? On, naš učitelj, je sleherno našo prošnjo z zveličavno besedo na kratko posnel. To je že prerok Izaija napovedal, ko je poln Svetega Duha o božjem veličastvu in usmiljenju rekel: *Beseda*

*dopolnjujoča in krajšajoča v pravici, zakaj kratko besedo bo Gospod naredil na vsej zemlji naokrog.* Ker je namreč božja Beseda, naš Gospod Jezus Kristus, za vse prišla, zbirala okoli sebe učence in neuke in obema spoloma in vsaki starosti dala zveličavne zapovedi, je vse svoje zapovedi lepo na kratko posnela, da ne bi spomin tistih, ki se nebeškega nauka uče, imel težav, marveč se naglo naučil, kar je preprosti veri potrebno.

Ko je npr. učil, kaj je večno življenje, je skrivnost življenja čisto in po božje na kratko posnel takole: *To pa je večno življenje, da poznajo tebe, edinega pravega Boga, in katerega si poslal, Jezusa Kristusa.* Prav tako, ko je iz postave in prerokov pobral prvi in največji zapovedi, je rekel: *Poslušaj Izrael, Gospod, tvoj Bog, je edini Bog. Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem in z vso dušo in z vso močjo. To je prva zapoved. Druga pa je tej enaka: Ljubi svojega bližnjega kakor sam sebe. Na teh dveh zapovedih sloni vsa postava in preroki.* In zopet: *Vse, kar hočete, da bi ljudje vam storili dobrega, storite tudi vi njim: zakaj to je postava in preroki.*

Gospod nas je ne samo z besedami, marveč tudi z dejanji učil moliti, ko je sam pogosto molil in prosil in s svojim zgledom pričeval in kazal, kaj moramo mi storiti, kakor je pisano: *On se je pa umikal v samotne kraje in molil.* In zopet: *Šel je na goro molit in je noč prečul v molitvi k Bogu.*

Gospod pa je molil in prosil ne zase – česa bi namreč nedolžni sam prosil? – marveč za naše grehe, kakor je tudi sam pojasnil, ko je Petru dejal: *Glej, satan vas je hotel imeti, da bi vas presejal kakor pšenico; jaz pa sem prosil zate, da ne opeša tvoja vera.* Nato pa je za vse Očeta prosil: *A ne prosim samo za nje, ampak tudi za tiste, ki bodo po njih besedi v me verovali, da bodo vsi eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bodo tudi oni v nama eno.*

Kako velika je bila Gospodova dobrotljivost in ljubezen glede našega zveličanja! Ni bil zadovoljen, da nas je s svojo krvjo odkupil, marveč je še vrh tega za nas molil. In glejte, ko je molil, je želel, da bi, kakor sta Oče in Sin eno, tako tudi mi v tej edinosti ostali.

REINHOLD SCHNEIDER

## Očenaš

»Očenaš se začenja z veliko tolažbo; smemo reči Oče. V tej edini besedi je vsebovana celotno zgodovina odrešenja. Smemo reči Oče, ker je bil Sin naš brat in nam je razodel Očeta; ker smo po Kristusovem dejanju spet postali Božji otroci. Ko Boga imenujemo svojega Očeta, mu priporočamo vse, svoje bitje in svoj nemir, svoje skrbi in pričakovanja in svoje delo; v življenju otroka ne more biti ničesar, kar naj ne bi bilo zaupano Očetovi dobroti, nobena stiska, ki nima upanja na njegovo pomoč. /.../ Zdaj je vse dobro; nebesa nam odgovarjajo, Bog je naš Oče; zaščiteni smo. Zakaj nismo začeli moliti že prej? Zakaj ne molimo vedno? Potreben je le ta malenkostni polet naše duše, da bi spet spravili svoje življenje v ravnovesje. Bolečina in skrb, ki sta nas porinili iz središča bivanja, sta pomirjeni, spodnje je povezano z zgornjim. /.../ Ta edina beseda /Oče/ spet vzpostavlja vse povezave; svet se izroča v Božje roke. Povezani smo z Božjo ljubeznijo; s tem se okrepi tudi naša ljubezen. In kakor glasovi nešteti stopnjujejo naš glas, tako zdaj prinašamo predenj tudi njihovo zadevo. Tudi najbolj osebna, najbolj osamljena stiska je stiska vseh; vsaki stiski se vselej odpira pot v svetlobo.

Kako bi moglo biti drugače? S prvimi besedami molitve se začenja vera. V Kristusu se moramo srečati z resnico, če jo hočemo izrekati. Opredeljujemo se za Sina, ko kličemo Očeta; zahvaljujemo se Sinu, ki nas je spet napravil za otroke. Molitev je nenehno vzpenjanje in spuščanje; polnost izlivajoče se milosti pa je neskončno bogatejša kakor kipeča prošnja. Moliti pomeni občutiti to izlivanje milosti. Odpiramo se, ko se sklanjamo in izročamo; tedaj vse postane dobro. Dogaja se delovanje navznoter; ni več tako pomemb-

no, ali izrekamo svojo prošnjo, izgovarjamo svoje skrbi; saj v bistvu naša stiska presega našo zmožnost govorjenja; kajti v vsem našem bitju, v našem delovanju in mišljenju smo odvisni od Boga, brez njega smo izgubljeni. Vsaka bridkost izraža to našo odvisnost. V molitvi bi morali biti brez konca navzoči, če bi ji hoteli res ustrezati. Božja skrivnost očenaša je vendar to, da objema vse naše bitje in vso našo stisko in upanje; vključuje vse naše zadeve, ker izhaja iz našega dejanskega, nespremenljivega odnosa do Boga.

Zakaj se ljudje bojijo prav Božjega imena Oče? Ko bi ga vedno imenovali Oče, ga ne bi mogli prezreti, zgrešiti njegovega bistva. A ljudje iščejo opisovanja in ta jih silijo v pretvarjanja, ki izhajajo od ljudi, so izmišljena podoba Boga, kakršno si sami želijo. Morda je to tudi podoba, ki naj ustreza človekovi samovoljni predstavi o svetu. Ta opisovanja so lahko v nevarnosti, da začnemo s svetom ali celo z zemljo in iščemo temu primerno podobo Boga. Ime *Oče* pa je razodeto; Oče se pusti nagovoriti samo v ponižnosti, spoštovanju in zaupanju; to je ime ljubezni.

Te besede izgovarjamo v moči vednosti, ki nam jo je Sin razodel, in v veri vanj. Sin je bil resnica sama; ko se je obračal na Očeta, se to ni dogajalo iz vere, ki je naš delež; to se je dogajalo iz resničnosti Božjega življenja in navzočnosti Očeta, v edinosti z njim. Sinova molitev je razodetje, pričevanje resnice iz ust Resnice. Boga ne smemo imenovati drugače, kakor ga je imenoval Sin. Nobeno Božje ime ni pravo, če ne vključuje imena Oče.

Ti si naš Oče! Nič nas ne bo doletelo, kar nam ne nameni tvoja očetovska dobrot. Ne poznamo poti, po katerih nas hočeš voditi. Vemo samo to, da si naš Oče, ki nas ne bo zapustil. Oče naš, ki si v nebesih, daj nam globoko spodaj na zemlji prestati preizkušnjo našega življenja; ti prebivaš v nebesih, tvoje bistvo se ne spreminja. Tu spodaj pa se vse spreminja. Ljubljena volila preteklih časov so uničena čez noč, prijatelji so nam iztrgani, in iznenada vdre v poslednjo dolino miru brezmejna zmeda. Oblasti globine se vzdignejo zoper nas in se polastijo skoraj vseh območij življenja; prividi resnice in pravičnosti pogledujejo in nas vlečejo proč od pravičnosti in resnice. Sovraštvo popači človekovo bistvo;

nihče več ne spozna tvoje zrcalne podobe v duši drugega, in tako tudi nihče več ne razume besede brat.

Oče naš, ki si v nebesih, ti poznaš cilj teh dni; tudi ti dnevi imajo svoj prostor v tvojem načrtu. /.../ Prosimo te za moč zaupanja; naj niti za hip ne pozabimo, da si ti naš Oče, da si to na novo postal po Sinu! Če nam le ostane moč, da se spominjamo tvojega očetovstva, potem stiska ni prišla zaman; vsa skrb pred prihodnostjo ima samo ta smisel, da jo prešinememo s svojim zaupanjem. Ti si naš Oče; k tebi je vse naravnano; in ker si ti Oče vseh ljudi, nočemo izgubiti vere v ljudi. Vsakdo je tvoj otrok. Odsev tvoje dobrote, tvoje svetosti je padel v dušo vsakogar; tega nočemo pozabiti niti tedaj, ko vidimo samo še odsev zla, ki zakriva ta sveti odsev. /.../ Nočemo nehati govoriti o tem in človeku kazati podobe tvojega plemstva, od katerega se je odvrnil. Nenehno hočemo klicati tvoje ime, da bi moč tvojega imena prišla v naše življenje. Svet nam je postal tuj. A mi smo tvoji otroci v tem tujem svetu in se hočemo kot takšni izkazati. Vse drugo je pri tebi.«

### *Opomba:*

Besedilo je vzeto iz: Reinhold Schneider, *Das Vaterunser* (1941). Nova izdaja z avtorjevo besedo ob koncu in osmimi risbami Hansa Holbeina ml., Freiburg–Basel–Wien 1957 (31962). Prevod in kratko pojasnilo Anton Štrukelj.

Mednarodna katoliška revija *Communio* začenja vrsto razlag Gospodove molitve. Vsako leto bo prvi zvezek obravnaval posamezne prošnje. Hkrati se bomo seznanili s pomembnimi razlagami iz preteklosti in sedanosti. Tokrat nam spregovorita škof in mučenec sv. Ciprijan (+258) in nemški pisatelj Reinhold Schneider (roj. 1903, umrl 1958 v Freiburgu).

Reinhold Schneider je svojo razlago očenaša napisal leta 1941. Kljub prepovedi objave jim je uspelo natisniti pol milijona izvodov. Posamezne odlomke so prepisovali na papirnatih vrečah in jih širili med vojake na frontah in v taboriščih. Leta 1957 je avtor doživel novo izdajo svojega »spisa tolažbe«, kjer je dodal nekaj pojasnil. Pravi, da je s svojo razlago hotel »izpričevati vero in povedati resnico o moči Boga, moči zla, nemoči človeka in moči vere« (92). Njegov zvezek je bil med vojno tako razširjen zaradi hrepenenja žalujočih in obupanih tistih dni. Na fronti, v taborišču in med ruševinami v domovini je »bil še močan občutek zavarovanosti: nič se ne zgodi brez Božje volje« (92). »Ne moremo prositi za nič več kakor za to, da se smemo z vernim življenjem zahvaljevati«.

Schneiderjev opus je izredno bogat: seznam njegovih del obsega 88 strani. Njegovo delo obravnava: Hans Urs von Balthasar, *Nochmals Reinhold Schneider*, Freiburg 1991, 314 str.

JOSEPH RATZINGER

## Vprašanje o nerazvezljivosti zakona

*Pripombe k dogemskozgodovinskemu dognanju  
in njegovemu sedanjemu pomenu*

Poskus dogmatične izjave pri vprašanju o nerazvezljivosti zakona kakor tudi pri vseh problemih dogmatične teologije je mogoč samo s pogledom na celotno zgradbo cerkvenega izročila: mogoč je torej v prizadevanju, da bi spoznali gonilne dejavnike izročila, pojasnili njegove napetosti in s tem pripeljali do razlikovanja med prvotnim in drugotnim izročilom, ki more hkrati dati merila za nadaljnji razvoj.<sup>1</sup> Okvir sestavka sili k omejitvi: osvetljene naj bodo glavne stopnje razvoja, pri tem pa je mogoče dojeti samo grobe obrise. V skladu s tem poskušam navesti glavno dognanje časa cerkvenih očetov; orisati razloge za nasprotujoči si razvoj na Vzhodu in Zahodu; opisati pravni položaj, ki se zrcali v Gracijanovih odlokih (*Decreta Gratiani*), in na tem ozadju razlagati tridentinski koncil. Sledil naj bil poskus strnjene presoje.

### *I. Cerkevni očetje<sup>2</sup>*

Pri patrističnem dognanju nas pač najbolj preseneča, da ni nobenega poskusa, da bi iz Mt 5,32 in 19,9 izpeljevali pravico do ponovne poroke pri ločitvi zakona zaradi prešuštva. Zavračanje takšne misli je povsem enotno, če pomislimo na Herma, Justina,

---

*Joseph Ratzinger, Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung, v: Joseph Ratzinger, Gesammelte Schriften, zv. 4. Einführung in das Christentum, Herder Verlag Freiburg 2014, str. 600–621. Prevedel Anton Štrukelj.*



Klementa Aleksandrijskega ali Origena. Pri tem je bila seveda soodločilna načelna skepsa glede drugega zakona.<sup>3</sup>

Smer patristične eksegeze Mt 5 in Mt 19 cilja v glavnem na popolno etično in pravno enakost žene v stvareh ločitve zakona in prešuštva: možu ne pripada nobena druga pravica in noben drugačen etos kakor ženi; kot ne more ona odsloviti njega, tako tudi on ne more njej izstaviti ločitvenega pisma. Ta korektura Stare zaveze in tudi moralnih pojmovanj antike – ki se od 4. stoletja naprej pojavljajo tudi pri cerkvenih pisateljih<sup>4</sup> – velja za osrednjo vsebino besedila. Mt 5 je pri tem razložen nekako takole: Mož, ki odpusti svojo ženo, jo sili v prešuštvo, ker jo postavlja v položaj, v katerem ne more biti vzdržna in je s tem naravnost prisiljena v prekršek zoper neodpravlljivo vez, ki jo obvezuje slej ko prej. Zdi se mi, da na tej osnovi sporna *Matejeva klavzula* (»razen zaradi nečistovanja«) izgubi svojo problematiko: mož, ki odslovi svojo ženo, jo sili v prešuštvo. To pa seveda ne velja pri ženi, ki je že prelomila zakon – ta je že prešuštnica. A to še vedno ne omogoča, da bi poročili odslovljeno ženo.<sup>5</sup>

Avguštin je uvedel obsežno sistematizacijo teh krščanskih temeljnih stališč. K obema temeljnima dobrinama zakona, ki sta skupni vsem ljudem in vsem ljudstvom, *causa generandi* in *fides castitatis* (stvar posredovanja življenja in varovanje dostojanstva človeškega telesa v prostoru zvestobe, ki ga ustvarja zakon), se v »Božjem ljudstvu« pridruži še tretje: *sanctitas sacramenti* (uvrstitev v prostor Božje odrešenjske zgodovine z ljudmi).<sup>6</sup> Njena dejanska vsebina obstaja v popolni neločljivosti zakona, ki jo Avguštin v *De bono coniugali* (400–401) najprej povezuje z neodpravlljivostjo duhovniškega posvečenja. To je sicer podeljeno »ad plebem congregandam« (za služenje pri zbiranju občestva); ostaja pa tudi, ko za to poslani (»ordinirani«) ne zbira ljudstva; prav tako ostaja, ko je zaradi krivde izključen od svoje službe. »Gospodov zakrament, ki mu je enkrat naložen, se ne izgubi, tudi če mu zdaj ostaja v obsodbo.«<sup>7</sup>

Še bolj načelna je uvrstitev in ponazoritev krščanske posebnosti (*proprium*), »zakramenta« v zakonu, 20 let pozneje v *De nuptiis*

et concupiscentia (419–420). Tu je dokončnost in neodpravljalnost v zakonu sprejete vezi poistovetena z dokončnostjo in nepreklicnostjo krsta: »Ta seveda ostaja zdaj kot poškodba zaradi krivde, ne več kot združujoča moč zaveze. Ostaja podobno kakor duša odpadnika, ko duša tako rekoč pobegne zakonu s Kristusom, a tudi po izgubi vere ne izgubi svojega zakramenta, ki ga je prejela v kopeli prerojenja.«<sup>8</sup> Dokončnost krščanskega zakona je s tem postavljena v temeljno povezavo krščanskega misterija sploh, z njim je naravnost poistovetena. Nepreklicnost Božje odločitve za človeka, za »zakon« s človekom, ki se je utelesila v Bogočloveku Jezusu Kristusu, se prikazuje v nepreklicnosti zvestobe, v kateri sta krščena povezana drug z drugim; njuna povezanost kaže na temeljno povezavo »zakona« (coniugium) med Kristusom in Cerkvijo ter njegove dokončnosti.

Tako se mora prva ugotovitev glasiti: cerkveni očetje na Vzhodu in Zahodu so od začetka povsem edini glede popolne nemožnosti ločitve krščanskega zakona, ki bi utegnila voditi k ponovni poroki za časa življenja zakoncev. Ni mogoče najti nikakršnih znamenj za nasprotno pojmovanje v obeh polovicah Cerkve. Pričevanje je jasno.

S tem pa mora biti seveda povezana druga ugotovitev: pod pragom klasične nauka, tako rekoč pod ali znotraj te norme, ki pravzaprav določa Cerkev, pa je očitno vedno znova v konkretni pastoralni obstajala bolj prožna praksa, ki je sicer niso imeli za povsem skladno z pravo vero Cerkve, a vendar tudi ni bila povsem izključena. Posebno dilemo, ki je s tem zazijala, je izmed vseh najbolj klasično izrazil Origen v svojem Matejevem komentarju: »Tudi nekateri predstojniki Cerkve so že nasproti temu, kar je zapisano, dovolili, da se more žena poročiti za časa moževega življenja. S tem ravnajo proti besedi Svetega pisma [...] (navedena sta 1 Kor 7,39 in Rim 7,3), seveda ne povsem nerazsodno (nerazumno). Smemo namreč domnevati, da so to ravnanje, ki je v nasprotju s tem, kar je od začetka določeno in zapisano, dopuščali zato, da bi preprečili kaj hujšega [...].«<sup>9</sup> S tem je klasično izraženo, kaj ljudje občutijo in kako ravnajo: to je proti Svetemu pismu in proti temu, kar je od začetka določeno, a ne povsem nerazsodno

– torej navada, ki jo tvegajo nekateri predstojniki v Cerkvi, da bi preprečili še kaj hujšega.

Pri dveh pisateljih četrtega stoletja najdemo konkretne oblike in predpise za takšen poskus, da bi se borili proti hujšemu. Na Zahodu je Ambroziaster, ki daje naslednjo nadvse samovoljno razlago 1 Kor 7,11 (pri čemer v besedilo vtihotapi Matejevo klavzulo o nečistovanju): »Žena naj ne zapusti moža, razen v primeru nečistovanja. Če se že loči, naj ostane neporočena ali naj se spravi s svojim možem. Tudi mož naj ne svoje žene ne odpušča. Pavel tu ne dodaja prepovedi ponovne poroke, ker je možu dovoljeno, da se ponovno poroči.«<sup>10</sup> Bistroumnost, ki bi celo modernim teologom delala čast – seveda v najglobljem nasprotju s smislom besedila.

Drugače zasnovano – na črti Origena – je prav tako zelo znano besedilo Bazilija, ki za drugi zakon ukazuje dolgo cerkveno pokoro in ga nato tolerira. Pri tem se dobro zaveda protislovja do svetopi-semske besede. Celotno besedilo jasne kaže, da Bazilij, podobno kakor Origen, noče kar izključiti obstoječe navade, čeprav jo ima za nasprotno Svetemu pismu.<sup>11</sup> Ambroziaster seveda s svojo pre-finjeno eksegezo pade daleč nazaj za osnovno linijo patrističnega mišljenja, ki ga določa Sveto pismo. Ambroziaster odpravlja enakost zahteve glede moža in žene in z eksegetičnim trikom posebnega obravnavanja moža skuša doseči pravo v Cerkvi, spreminjajoč Novo zavezo nazaj v Staro ... To besedilo je doseglo pomembnost s tem, da je v srednjem veku veljalo za besedo svetega Ambroža in tako z avtoriteto (*auctoritas*) velikega cerkvenega očeta nasprotovalo sicer enotnemu soglasju cerkvenih očetov (*consensus patrum*), postavljalo pod vprašaj edinost izročila in s tem očitno izključevalo strogo dogmatično trditev.<sup>12</sup>

## II. *Decreta Gratiani*<sup>13</sup>

Gracijan se je pri svojem poskusu, da bi cerkvene pravne določbe o neločljivosti zakona združil v zbirko veljavnega prava, tukaj kakor v drugih vprašanjih znašel pred nalogo, da ustreza za-

pletenu in do določene stopnje tudi nasprotujočemu si dognanju izročila. Na eni strani stoji Avguštin z vso svojo pomembnostjo, nato Psevdo-Klementovi spisi (ki jih seveda pripisujejo Klementu samemu), in izročilo papeške in sinodalne/koncilske zakonodaje. Na drugi strani poleg Psevdo-Ambroža nastopa besedilo Gregorja II. iz pisma svetemu Bonifaciju in, v tej povezavi pač, provincialna sinoda približno iz istega časa. Gregorjevo pismo seveda ni povsem znotraj našega problema: če žena ne iz hudobije, ampak zaradi slabosti (bolezni) ni zmožna izpolniti dolžnosti (debitum), naj bi mož ostal zdržen. »Ker pa je to stvar moralnih herojev, naj se tisti, ki ne more ostati zdržen, raje ponovno poroči.«<sup>14</sup> Spet nekoliko drugačen je Concilium Triburiense, iz katerega Gracijan navaja naslednjo odredbo: »Če je kdo občeval s svojo taščo, se nihče od obeh ne sme ponovno poročiti, »a njen mož more, če hoče, vzeti drugo ženo, če se ne more vzdržati«. Isto velja, če je kdo občeval s svojo pastorko (snaho? – filiastra) ali s svojo svakinjo (sestro svoje žene).<sup>15</sup>

Kako Gracijan obravnava ta besedila? Najprej je treba ugotoviti, da je zanj povsem jasno določujoče avguštinsko izročilo, ki je skladno s Svetim pismom. O strogi obveznosti in veljavnosti tega izročila niti za trenutek ne dvomi, tudi v pričo pomembne Ambroževe avtoritete, ki je na videz nasprotna. Ta gotovost izročila se mi zdi komaj manj upoštevanja vredna kakor tista nepretrgana gotovost, ki je bila v prvotni Cerkvi navzoča kljub domnevnemu nasprotju Matejeve klavzule.

Ker je Gracijan glede merodajnega izročila povsem gotov, mu preostaja le to, da pojasni odstopanje. Z ozirom na Gregorja II. pravi s presenetljivo ostrino: to jasno nasprotuje svetim kánonom, nauku evangelija in svetega Pavla.<sup>16</sup> Odločnost, s katero je tu papeška beseda ožigosana kot nasprotna izročilu in zavrnjena, daje misliti. Drugače se srednjeveški pisatelj obnaša do Ambroža. Z ozirom na besedilo, ki domnevno izhaja od velikega cerkvenega očeta, so podane tri razlage, ki so vzete iz različnih zgodovinskih poskusov reševanja:

1. Ambroževo mesto je ponarejeno.

2. Nanaša se samo na primere krvoskrunstva.

3. Pove le, da je po smrti storilca krvoskrunstva mogoča ponovna poroka. Z besedo »žena« naj bi bili ustrezno v isti meri mišljeni možje *in* žene, ki so se pregrešili. To naj bi bil izraz za duhovno naravnost, ne za telesni spol – enako obravnavanje spolov je torej po ovinku ponovno vzpostavljeno po nekoliko pustolovski eksegezi.

Najbolj zanimiva je obravnava sinode Concilium Triburiense. Sinodo povezuje z omejitvijo zakonskih zadržkov, ki jih je odobril Gregor Veliki pri anglosaksonskih misijonih, zlasti pa z ravnanjem treh Gregorjev pri angleškem in germanskem misijonu in jo prikaže kot »začasno dovoljenje« (pro tempore permissum): torej kot misijonarsko prehodno uredbo, ki je bila dopustna v situaciji postopnega preoblikovanja poganstva v krščanstvo.<sup>17</sup>

Gledano na celoto bomo smeli reči, da je z dokončno zmago avguštinskega izročila črta do cerkvenih očetov bolj poostrena, skupno gledanje pa je povsem isto: obstaja popolna jasnost o cerkveni osnovni obliki, ki je dosegla klasičen obrazec v avguštinskem pojmu sacramentum. Drži pa tudi, da – povedano z Origenom – »proti temu, kar je zapisano in vendar ne povsem nerazsodno«, v konkretnem pastoralnem delovanju ne morejo biti povsem izključene omejene zasilne rešitve. Tu se mi zdi značilen obrazec Gregorja I.: »To bi bilo pravilno (dobro), a zahteva moralne heroje.« To besedilo in uredbe sinode Concilium Triburiense tu hkrati lahko nadomestno predstavljajo podobne uredbe v zbirkah o pokori (poenitentia). Predstavljajo namreč isto stališče do izročila in isti poskus, da bi našli rešitve tako rekoč pod pragom nedotaknjene dogmatične trditve.

Na tem mestu je pač treba vstaviti vprašanje, kako je skupna patristična osnova, ki sprva ne daje spoznati nobene razlike med zahodno in vzhodno Cerkvijo, privedla do dveh tako povsem različnih pravnih oblikovanj: po eni strani do res trde držbe Gracijana, ki ni povsem odpravil napetosti med obema pri Origenu vidnima ravnema, ampak je razločno okrepil odločilno težo norme. Po drugi strani je privedla do navade vzhodnih Cerkva, pri kateri osnovna oblika obstaja pač samo še kot visoka norma. A to, kar so prej

samo kot »ne povsem nerazsodno« tolerirali ob robu in je bilo po možnosti omejeno, vedno močnejše določa konkretno prakso.

Nasproti nesporazumu, ki se vedno bolj širi, je treba tu najprej še enkrat podčrtati načelno skupnost obeh struktur. Tudi zelo napredujoča ločitvena praksa vzhodnih Cerkva se oklepa kot strukture Origenovega in Bazilijeva stališča. To pomeni, da tudi zanjo ne more biti veljavnega zakramentalnega zakona za časa življenja prvega soproga; in da drugi zakon ne postane dejanski cerkveni zakon. Ostaja tolerirani zakon, in prejemanje zakramentov je dopuščeno na poti tolerance (danes ji pravijo ekonomija). Ne premakne se struktura nauka, ampak praktičen odnos. Možnost ob robu postane vsakdanjost in s tem v praksi zakrije to, kar še naprej velja v nauku kot norma in osnovna oblika.

Šele na tem ozadju je zdaj mogoče stvarno vprašati, kako da je po eni stani na Zahodu vedno bolj izginjala navada tolerirane dopustitve pod normo dogmatične trditve, na vzhodu pa je nasprotno zrasla v takšno moč, da skoraj prekrije normo. Natančnejše raziskave o tem mi niso znane. Tako moremo za zdaj izražati le domneve. Zdi se mi, da je treba iskati odločilni razlog v različnem političnem in državnocerkvenem-pravnem razvoju obeh polovic cesarstva. Na Vzhodu še naprej ostaja rimsko cesarstvo kot krščanski imperij, v katerem postopoma postaja nepomembno tisto razlikovanje, ki ga je še Zlatousti živo poudarjal, razlikovanje med merili, ki veljajo v Cerkvi in pred Bogom, in po drugi strani merili svetnega cesarstva.<sup>18</sup> Krščanska država ustvarja krščansko pravo in nobene potrebe ni, da bi poleg tega razvili obsežno cerkveno pravo. V resnici se je državno zakonsko pravo vidno, čeprav obotavljajoče, prilagodilo cerkvenim zahtevam. Konkretna sodna oblast je po vsem, kar vemo, seveda vedno ostala veliko bolj prilagodljiva; tudi tu se je močno razvila razlika med »napisanim« in praktično »ne nerazsodnim«. Napisano pravo se očitno ni moglo uveljaviti nasproti pravni praksi. Pod cesarjem Leonom III., ikonoborcem, tudi pravo samo spet privedejo v bolj prožno obliko, ki nato določa naslednji čas.<sup>19</sup> Na Zahodu manjka ustrezna državna oblast. Tako zakonodaja pripada papežu in more samo znotraj črte cerkvenega

izročila potekati s svojimi veliko strožjimi vezmi. Razlika ima svoj razlog potemtakem v tem, da je v enem primeru cesarsko pravo, v drugem pa papeško pravo odločilno določalo pot razvoja.

### III. Luter in Trident

Dogmatični razvoj, ki ga je vnaprej načrtalo to dognanje izročila, je dosegel svoj začasen sklep, kakor je znano, v 7. kánonu določb tridentinskega koncila o zakramentu zakona (DS 1807). Če natančneje pogledamo, vidimo, da to dozdevno tako zaprto besedilo natančno ustreza opisani dvojni podobi dognanja izročila: to je prepričljivo pojasnil Piet Fransen v svoji temeljiti raziskavi o tem vprašanju. Naslednje se bistveno navezuje na njegove raziskave.

Trident je ustrezno temu zaznamovan z dognanjem izročila, ki vsebuje predvsem jasno zavest o implikaciji »sacramentum«<sup>20</sup> krščanskega zakona, hkrati pa je določen tudi z obstojem avtoritet, za katere se zdi, da dajejo jasni izjavi cerkvenega učiteljstva v smeri k praksi pač neko neostrost roba. Poleg tega je besedilo zaznamovano tudi s svojsko obliko cerkvene unije s pravoslavnimi, ki je obstajala v beneških kolonijah: priznavanje papeža ob nespremenjenem ohranjanju vseh pravoslavnih izročil vključno s pravoslavno navado ločitve zakona. Vse to so imeli za del »obreda«, se pravi cerkvene življenjske oblike, ki ima prostor v Cerkvi.<sup>20</sup> Tem prvinam se nato pridruži nezaslišano oster napad, ki ga je *Luter* v svoji knjigi o Babilonskem ujetništvu vodil proti celotni zakramentalni teologiji katoliške Cerkve. Luter razgrne – morda prvič? – klavzulo nečistovanja v Matejevem evangeliju v smislu dovoljenja ponovne poroke in reče: »Kristus je potemtakem dovolil ločitev zakona, seveda samo v primeru prešuštva. Zato mora biti papež v zmoti, kadarkoli kakšen zakon loči iz drugih razlogov [...]. Še bolj pa se čudim temu, zakaj silijo v neporočenost človeka, ki je z ločitvijo ločen od svoje žene [...]. Če namreč Kristus v primeru prešuštva dovoli ločitev in obratno nikogar ne sili v neporočenost; če Pavel hoče, naj bi se raje poročili kakor pa goreli od poželenja, tedaj pač

jasno dopušča, da kdo namesto ločene žene vzame drugo.«<sup>21</sup> Vsekakor pa reformator nato ne tvega dokončne odločitve: »[...] Kot posameznik ne morem proti vsem odločiti v tej zadevi.«<sup>22</sup> Odločilna ostaja ugotovitev: *Errare Papam necesse est* – tu se papež moti. Iz celote poglavja o zakonu se nanaša ta beseda splošno na pristojnost cerkvene službe, povzete v papežu, glede pravne ureditve zakona in tako na obvezen zahodni nauk in prakso zakramenta zakona sploh. Ta *Errare Papam necesse est* je sprejet povsem zavestno, ko tridentinski koncil postavlja pod anatema/izobčenje tiste, ki trdijo, da »Cerkev se moti, če [...]«.«<sup>23</sup>

Po Fransenovih raziskavah je danes povsem jasno, kaj je tridentinski koncil obsodil in česa ni obsodil. Ni obsodil vzhodne prakse, ampak jo je pustil veljati kot del »obreda«, ki more v okviru cerkvene unije povsem obstajati naprej. Obsodil je napad na oblast cerkvenega oblikovanja nauka in življenja, pri katerem sta nauk in praksa zahodne Cerkve, Božje Cerkve sploh, prikazana kot samovoljen prestopok svetopisemske besede, nasproti katerima bi se raje držal sodbe dveh izobraženih ljudi – do tega sklepa je prišel Luter pri svojih razmišljanjih.<sup>24</sup> Nasproti temu je ugotovljeno: Cerkev ima prav, ko tako uči in svoje življenje tako oblikuje, kakor to dela. Cerkev deluje, živi in uči »v skladu z naukom evangelija«. <sup>25</sup> Dobro premišljeni pomen tega obrazca je Fransen spet prepričljivo razložil: cerkvena praksa ni kratko malo nauk evangelija; a tudi ni zgolj »ne proti nauku evangelija« (kakor je bilo predlagano, da zapišejo), ampak »iuxta«: v skladu z evangelijem, ki ga Cerkev sprejema in konkretno uresničuje.

V tem smislu je zahteva besedila jasna; jasno je tudi, da besedilo v svoji preudarni formulaciji natančno ustreza dvostranosti dognanja izročila. Kajti to besedilo hoče spet povedati, da obstaja nedvomno naročilo vere, in prav tako spet, pač »nasproti temu, kar je napisano«, pod tem naukom pušča prostor pastoralni praksi. Tega prostora ni treba opravičevati, če je takšen, in tudi ni kar izpuščen, tudi če si ga človek ne prisvaja in ga prenaša samo uniji na ljubo: k najmanjšim pogojem unije njegovo izključevanje ne spada, bi mogli reči.



S tem se nasproti besedilu tridentinskega koncila ponovno in priostreno postavlja vprašanje, ki ga občutimo nasproti celotnemu dognanju izročila. Človek je v skušnjavi, da bi argumentiral takole: Cerkev more tako učiti in svoje življenje tako urejati, kakor to dela, to more »v skladu z naukom evangelija« (Mt 9,1–12) in apostola (1 Kor 7) – tako uči tridentinski koncil. A po tem koncilu more dopuščati tudi drugače, se zdi. Tedaj pa je treba vprašati: če Cerkev to more, ali potem tudi mora? Ali ima pravico, dvigniti zahtevo te teže, ne zgolj tedaj, ko mora to zahtevo dvigniti, če je sama nanjo vezana? Ali zmožnost storiti drugače ni tukaj dolžnost usmiljenja, pravilno pojmovanega »evangelija«?

Na to je mogoče najprej čisto formalno odgovoriti: če bi bila zmožnost vpricho človeške stiske dolžnost, oklepanje drugega torej samo samovoljna in navsezadnje neutemeljena odločitev pri dveh enako veljavnih možnostih, tedaj bi razveljavili tridentinsko trditev skupaj z njenim svetopisemskim in patrističnim temeljem. Kajti tedaj res ne bi več veljalo, da mora Cerkev tako učiti in živeti, kakor ji govorijo nedvoumne Gospodove besede.

S tem pa je očitno, da »zmožnost« ne more imeti obakrat istega pomena. To je jasno tudi že iz neenakega obravnavanja obeh vidikov pri Origenu: začetna praksa vzhodnih Cerkev ostaja jasno »nasprotna Svetemu pismu«, »proti temu, kar je na začetku določeno« in je pri njej pozitivno samo to, »da ni povsem nerazsodna« in »obvaruje pred še hujšim«. To pa pomeni, da v resnici, če gledamo pri luči, ne moremo govoriti o dvostranskosti dejanskega stanja, ampak samo o danosti, ki je v sebi jasna, pri kateri se občasno pokaže neka neostrost roba.

Drugače povedano: Cerkev nikakor ne more obojega. More samo eno: živeti in učiti »v skladu z naukom evangelija in apostola«. A ne more povsem izključiti mejnih primerov, v katerih mora za preprečitev hujšega ostati znotraj tega, kar ji je naloženo. Dve takšni mejni situaciji kolektivne vrste sta dotlej (se pravi do Tridenta) pred očmi: prehodni položaj od poganstva h krščanstvu (Gregor II.); cerkvena edinost, ki omogoča omejitve na minimum. Kaj je s tem mišljeno, bi še najlažje opredelili z obrazcem, ki ga je posku-

šal Avguštin v boju za cerkveno edinstvo v afriški Cerkvi, katero je razdelil donatizem: Avguštin govori o »tolerare pro pace«. Ponovna vzpostavitev edinstva je bila zanj tako velika dobrina, da se mu je zdelo pravilno in potrebno, v prehodni situaciji tolerirati razmere, ki same po sebi niso bile sprejemljive, a jih je bilo mogoče vzeti v zakup zaradi večje dobrine edinstva. A res bi se splačalo, kakor se mi zdi, natančno povprašati, kaj je Avguštin dejansko imel pred očmi in ali je mogoče iz tega potegniti sklepe za poznejše čase.

#### IV. Sklepi

Konkretne izsledke doslej povedanega bi rad predstavil v dveh delih:

##### I

Zakon krščenih je nerazvezljiv. To je jasno in nedvoumno naročilo vere Cerkve vseh stoletij, ki se drži Svetega pisma. To naročilo obstaja s popolno odločnostjo in je naloženo Cerkvi tako, da z njim ne more razpolagati, naloženo ji je, da ga izpričuje in uresničuje. Bilo bi neodgovorno zbudati vtis, kakor da bi se dalo pri tem kaj spremeniti. Zakonska privolitev v Cerkvi je deležna tiste dokončnosti, ki je v dokončni odločitvi Boga za človeka hkrati postala vidna kot človekova možnost. Zakonska privolitev nadaljuje »odločno odločitev« Boga za človeka v odločni odločitvi človeka za človeka. Zakon spada k tistim temeljnim odločitvam človekovega bivanja, ki jih je mogoče sprejeti samo v celoti ali pa sploh ne, prav zato ker je človek v tem mišljen kot celota, kot on sam, vse do tistih globin, v katerih se ga je Kristus dotaknil, ga spremenil in sprejel v svoje bistvo, ki ga je na križu odprl in je odprto za nas vse.<sup>26</sup> To je mišljeno, ko zakon imenujemo »zakrament«.<sup>27</sup>

Zakon ne ostaja v »postavi«, ampak je sprejet v evangelij kot stvarnost odločne odločitve in to ga napravlja za krščanski zakon. To pa pomeni, da se dve osnovni težnji modernega mišljenja na tem mestu izkazujeta kot nezdružljivi s krščansko vero oz. da je prav zakon tista točka, kjer antropološke osnovne odločitve po-

stanejo konkretne in nas postavijo pred izbiro: ali–ali. Najprej se bit razpusti v zavest. Pri tej razpustitvi zares velja za človeka samo tisto, kar je navzoče v njegovi zavesti. (To pa praktično pomeni vrnitev v predkrščansko-rimsko teorijo sporazuma. Če sporazum preneha obstajati, potem tudi zakon preneha obstajati, tako pravi ta teorija<sup>28</sup>). Teorije kakor ta, da bi mogel biti zakon kar mrtev in ne bi več obstajal, so oblike fenomenologizma, ki človeka skrči na njegovo zavest in mu prav s tem zakrije tiste dele, katere mu hoče odpreti vera.

Poleg tega je razpustitev biti v čas – kar je pravkar povedanemu v veliki meri podobno. – Ta razpustitev pozna samo zaporedje nastajanja in onkraj tega izgubi obstojnost biti. Nasproti tej razprodaji človeka »kronosu, času«, menjajočim se bogovom trenutka in trenutnosti, stoji »pistis« kot zaupanje, ki človeka ohranja v zaupanju trajno obstoječemu. Prav s tem pistis-zaupanje prebije krog nenehnih ponavljanj, človeku daje možnost rasti, napredovanja, kar pa ima za pogoj zvestobo ...

## II

Cerkev je Cerkev nove zaveze, a živi v svetu, v katerem ostaja »skleroza/trdota srca« (Mt 19,8), ki je Mojzesa privedla do njegove zakonodaje. Kaj more Cerkev konkretno storiti, zlasti v času, ko se vera vedno bolj tanjša prav do same notranjosti Cerkve in ko »pogansko življenje«, pred katerim Gospod svari svoje učence (prim. Mt 6,32), grozi, da vedno bolj postane normalnost? Prvo in bistveno je, da Cerkev roteče in razumljivo oznanja sporočilo vere in skuša odpirati prostore, kjer je res mogoče živeti vero. Ozdravitev »skleroze srca« more priti samo od vere. Kjer je vera živa, je mogoče živeti, kar je Stvarnik namenil človeku pred grehom. Zato je prvo in bistveno, kar mora Cerkev storiti, da vero napravlja živo in močno.

Hkrati mora Cerkev vedno znova poskušati, da dojame mejo in prostranost Jezusovih besed. Ostati mora zvesta Gospodovemu naročilu, a ga ne sme preveč raztegniti. Zdi se mi, da tako imenovane klavzule o nečistovanju, ki jih je Matej dostavil Gospodovim

besedam, zapisanim pri Marku, že odsevajo takšno prizadevanje. To se imenuje primer, ki ga Jezusova beseda ne zajema. Takšno prizadevanje je šlo skozi vso zgodovino. Zahodna Cerkev se pod vodstvom Petrovega naslednika ni mogla pridružiti poti bizantinske cesarske Cerkve, ki se je vedno bolj približevala svetnemu pravu in s tem oslabilila specifičnost življenja v veri. A na svoj način je opozarjala na meje uresničljivosti Gospodove besede in s tem konkretno opredelila njihov doseg. Pri tem sta se pokazali predvsem dve področji, ki sta prepuščeni posebnemu reševanju s strani cerkvene avtoritete.

1) V 1 Kor 7,12–16 sveti Pavel – kot svoje osebno navodilo, ki ne prihaja od Gospoda, za katerega pa se čuti pooblaščenega – pove Korinčanom in po njih Cerkvi vseh časov, da je v primeru zakona med kristjanom in nekristjanom mogoče ta zakon ločiti, če nekristjan ovira kristjana v njegovi veri. Iz tega je Cerkev izpeljala tako imenovani privilegium paulinum in ga v svojem pravnem izročilu vedno naprej razlagala (prim. CIC kan. 1143–1150). Iz besed svetega Pavla je cerkveno izročilo sklepalo, da je samo zakon med dvema krščenima pravi zakrament in zato absolutno nerazvezljiv. Zakoni med nekristjanom in kristjanom so sicer zakoni po stvarjenjskem redu in zato v sebi dokončni. A jih je mogoče ločiti v prid vere in zakramentalnega zakona. Izročilo je ta »pavlinski privilegij« končno razširilo v privilegium petrinum. S tem naj bi bilo povedano, da je Petrovemu nasledniku dana oblast, odločati na področju nezakramentalnih zakonov, kjer je ločitev upravičena. Ta tako imenovani privilegium petrinum pa seveda ni prišel v novi kodeks, kakor so prvotno nameravali. Vzrok je bilo razhajanje med dvema skupinama strokovnjakov. Ena je poudarjala, da je cilj celotnega cerkvenega prava, njegovo notranje merilo zveličanje duš. Iz tega nato sledi, da Cerkev more in sme, kar služi temu cilju. Nasprotno pa je bila druga skupina mnenja, da ne smemo preveč raztezati pooblastil Petrove službe in da se moramo držati meja, ki jih priznava vera Cerkve. Ker med obema skupinama ni bilo mogoče doseči sporazuma, je papež Janez Pavel II. odločil, da se ta del pravnih navad Cerkve ne sprejme v kodeks, ampak naj se

še naprej kakor dotlej zaupa kongregaciji za verski nauk, ki mora skupaj s konkretno prakso hkrati vedno na novo preudariti temelj in mejo cerkvene oblasti na tem področju.

2) V teku časa je vedno razločnejše prihajalo v zavest, da na videz veljavno sklenjen zakon zaradi pravnih ali dejanskih pomanjkljivosti pri sklenitvi zakona ne more resnično nastati, torej more biti ničen. V tisti meri, kolikor je Cerkev razvila svoje zakonsko pravo, je podrobno izdelala tudi pogoje veljavnosti in razloge za možno ničnost. Ničnost zakona more nastati z napakami v pravni obliki, predvsem pa tudi z nezadostno privolitvijo. V ravnanju s stvarnostjo zakona je Cerkev zelo zgodaj spoznala in razjasnila, da se zakon kot takšen ustanovi z medsebojnim soglašanjem volje obeh partnerjev, ki mora biti tudi javno izrečena v obliki, ki jo mora določiti pravo (CIC kan 1057, 1). Vsebina te skupne odločitve volje je, da se z nepreklicno vezjo drug drugemu podarita (CIC kan. 1957, 2; kan. 1096, 1). Cerkveno pravo pri tem predpostavlja, da odrasli ljudje sami, iz svoje narave vedo, kaj je zakon, in tako vedo tudi za njegovo dokončnost. Nasprotno bi morali izrecno dokazati (CIC kan. 1096, 1 in 2).

Na tem mestu se je v zadnjih desetletjih začelo novo vpraševanje. Ali danes še lahko predpostavljamo, da ljudje »iz narave« vedo za dokončnost in nerazvezljivost zakona in to s svojo privolitvijo potrdijo? Ali pa morda v sedanji družbi, vsekakor v zahodnih deželah, ni prišlo do takšne spremembe zavesti, da je mogoče prej pričakovati nasprotno? Ali moremo kot samoumevno predpostavljati voljo za dokončnost, ali ni prej mogoče pričakovati nasprotno – da se ljudje že vnaprej pripravijo na ločitev? Kjer bi bila dokončnost zavestno izključena, ne bi resnično nastal zakon v smislu Stvarnikove volje in Kristusove razlage te volje. Tukaj tudi vidimo, kako pomembna je danes postala prava priprava na zakrament.

Cerkev ne pozna ločitve zakona. A ne more izključiti možnosti ničnih zakonov po tem, kar smo pravkar nakazali. Postopki za ugotavljanje ničnosti morajo potekati v dvojni smeri z veliko skrbnostjo. Iz tega ne sme nastati prikrita ločitev zakona. To bi bilo nepošteno in v nasprotju z resnostjo zakramenta. Postopki morajo

po drugi strani z dolžno resnostjo preudariti problematiko možne ničnosti in tam, kjer pravični razlogi govorijo za ničnost, sprejeti ustrezno sodbo in tako tem ljudem odpreti nova vrata.

V našem času so nastopili novi vidiki problema veljavnosti. Že prej sem opozoril na to, da je samoumevna vednost o nerazvezljivosti zakona postala problematična in iz tega izhajajo nove naloge za vodenje postopka. Rad bi na kratko dodal še dve nadaljnji novi prvini:

a) Kan. 1095 št. 3 je vnesel v cerkveno pravo moderno problematiko, ko pravi, da so nezmožni skleniti zakon tisti partnerji, »ki iz razlogov psihične narave niso sposobni prevzeti bistvenih obveznosti zakona«. Psihične probleme človeka do tako velike stvarnosti, kakor je zakon, danes jasneje zaznavamo kakor prej. Vendar je treba tu odločno posvariti pred tem, da bi prenagljeno zaradi psihičnih problemov konstruirali ničnost. Vse prehitro je pri tem mogoče v resnici tudi ločitev zakona razglasiti pod krinko ničnosti.

b) Danes se z veliko resnostjo vsiljuje drugo vprašanje. Danes je vedno več krščenih poganov, se pravi ljudi, ki so s krstom sicer postali kristjani, a ne verujejo in nikoli niso spoznali vere. To je protislovna situacija: krst človeka sicer napravi za kristjana, a brez vere ostane krščen pogan. Kan. 1055,2 pravi, da »med krščenimi ne more biti veljavne zakonske pogodbe, ne da bi bila hkrati zakrament«. A kako je, če neveren krščeni sploh ne pozna zakramenta? Morda ima voljo do nerazvezljivosti, a novosti krščanske vere ne vidi. Drama tega položaja se pokaže predvsem, če se poganski krščeni spreobrnejo k veri in začnejo čisto novo življenje. Tu se postavljajo vprašanja, na katera še nimamo odgovorov. Toliko nujneje je, ukvarjati se z njimi.

3. Iz doslej povedanega je postalo jasno, da se Cerkev Zahoda – katoliška Cerkev – pod vodstvom Petrovega naslednika po eni strani čuti strogo vezano na Gospodovo besedo o nerazvezljivosti zakona, po drugi strani pa je tudi skušala spoznati meje tega naročila, da ne bi nalagala ljudem več, kakor je brezpogojno nujno potrebno. Tako je na podlagi nasveta apostola Pavla in hkrati

oprta na avtoriteto Petrove službe pri nezakramentalnih zakonih še naprej izdelala možnost ločitve v prid vere. Prav tako je z vseh strani osvetlila problem neveljavnosti kakega zakona.

Apostolska spodbuda »Familiaris consortio« Janeza Pavla II. iz leta 1981 je šla še en korak naprej. V številki 84 je rečeno: »Skupaj s sinodo bi rad prisrčno spodbudil pastirje in celotno občestvo verujočih, da ločenim stojijo ob strani s pozorno ljubeznijo, da se ne bodo čutili ločene od Cerkve [...]. Cerkev naj zanje moli, jih opogumlja, naj se izkazuje do njih kot usmiljena mati in jih tako krepi v veri in upanju.« Tu je pastoralni dodeljena pomembna naloga, ki gotovo še ni dovolj prevedena v življenje cerkvene vsakdanjosti. Nekateri podrobnosti so v tej spodbudi že navedene. Tam je rečeno, da se morejo ti ljudje kot krščeni udeleževati življenja Cerkve, še več, to so dolžni. Naštete so številne krščanske dejavnosti, ki so zanje možne in nujne. Morda pa bi morali še razločneje poudariti, kaj se more zgoditi s strani pastirjev in sovernikov, da bodo zares mogli čutiti ljubezen Cerkve. Mislim, da bi jim morali priznati možnost, da postanejo dejavni v cerkvenih odborih in da tudi prevzamejo nalogo botra, česar pravo doslej ni predvidelo.

Vsiljuje se mi še naslednji vidik. Nemožnost prejemati sveto obhajilo, ne nazadnje tudi zato občutijo tako žaljivo, ker sedaj dejansko skoraj vsi, ki so pri maši, pristopijo tudi h Gospodovi mizi. Zato so prizadeti tako rekoč javno diskvalificirani kot kristjani. Mislim, da bi morali spet resneje vzeti svarilo svetega Pavla, da moramo sami sebe presoditi in pomisliti, da je to Gospodovo telo: »Vsak naj presodi samega sebe; šele potem naj je od kruha in pije iz keliha. Kdor namreč je in pije, samemu sebi je in pije sodbo, ker ne razločuje, da je to Gospodovo telo« (1 Kor 11,28s). Resna presoja samega sebe, ki more privedi tudi do tega, da se odpovemo obhajilu, bi nam pomagala na novo izkusiti veličino daru evharistije in predstavljati tudi nekakšno solidarnost z ločenimi ponovno poročenimi.

Rad bi dodal še čisto drugačen praktičen predlog. V raznih deželah je nastala navada, da osebe, ki ne morejo prejeti obhajila (na primer pripadniki drugih veroizpovedi), sicer stopijo naprej,

a položijo roke na prsi in tako pokažejo, da ne prejmejo svetega zakramenta, a prosijo za blagoslov, ki jim je nato podeljen kot znamenje Kristusove ljubezni in ljubezni Cerkev. To obliko bi seveda lahko izbrali tudi ljudje, ki živijo v drugem zakonu in zato niso pripuščeni h Gospodovi mizi. Pri tem je torej res mogoče zelo globoko duhovno obhajilo z Gospodom, z vsem njegovim telesom, s Cerkvijo. To bi moglo biti za te ljudi duhovno izkustvo, ki jih krepi in jim pomaga.

### Opombe

<sup>1</sup> Tu je treba predpostavljati analizo svetopisemskega pričevanja. Seveda tudi z ozirom na svetopisemsko izročilo niti od daleč ni bilo mogoče misliti na nekakšno popolnost in pri številnih študijah, ki obstajajo o tem vprašanju, tudi ne poskušati predložiti nova besedila. Vsekakor je delo zasnovano na temelju virov s prizadevanjem, da bi kar najbolj razločno uveljavili njihovo lastno perspektivo.

<sup>2</sup> Slovstvo o tem je zlasti v zadnjem času zelo naraslo. Bernhard Kötting je povzel glavne izsledke svoje žal nenatisnjene disertacije o tej temi (Bonn 1940), v: KÖTTING, čl. Digamus; prim. tudi OEPKE, čl. Zakon; DELLING, čl. Zakonolom; DELLING, čl. Zakonske postavbe; DELLING, čl. Ločitev zakona. V novejšem času o tem zlasti STOCKMEIER, *Scheidung und Wiederverheiratung*; ROUSSEAU, *Scheidung und Wiederheirat*; predvsem pa zdaj obsežna razprava, ki presega vse prejšnje: CROUZEL, *L'Eglise primitive*.

<sup>3</sup> Značilno je, da je bilo po BAZILIJU, *ep.* 188,4 (PG 32,673 A) in *ep.* 199, 18 (PG 32,717 A–B) digamusu, to je tistemu, ki se po svojem vdovstvu ponovno poroči, v kapadoški Cerkvi naložena cerkvena pokora eno ali dve leti, trigamusu tri leta itn. Prim. gradivo KÖTTING, čl. Digamus; CROUZEL, *L'Eglise primitive*, 148sl. Teza Oliviera Rousseauja, da se bolj laksno ravnanje, ki se je v vzhodni Cerkvi uveljavilo pozneje, ne izpeljuje iz ustrezne interpretacije klavzule o nečistovanju, torej ne iz razlage Nove zaveze – nasproti dvomu, ki ga izraža MANN'S, *Unauflöslichkeit der Ehe*, 47sl in 280 – ni krita z besedilo, kakor je Crouzel dodatno podkrepil. V skladu s tem moram po preverjanju gradiva korigirati tudi svojo domnevo, ki sem jo izrazil v: RATZINGER, *Theologie der Ehe*, 72; / JRGS 4,563–592/. Po tej domnevi naj bi v cerkveni skupnosti na osnovi Mt 5 in 19 obstajala praksa ločitev in ponovne poroke pri prešuštvu: za to ni prav nobene verjetnosti vpričo popolne soglasnosti izročila prvih štirih stoletij v nasprotnem smislu.

<sup>4</sup> Neenako obravnavanje moža in žene je izraženo že v tako imenovanih Bazilijevih kánonih/predpisih, se pravi v odredbah Cerkev v Kapadokiji, ki jih je on določil, kakor je sploh mešanje judovskega, grško-rimskega in novozaveznega pojmovanja zakona značilno za te kánone in jih je zato tako težko razlagati. BAZILIJ se je tega protislovja dobro zavedal, kakor kaže 77. kánon: »Kdor zapusti ženo, s katero je pravilno poročen, in se poroči z drugo, tega je treba po *Gospodovi* besedi presojati kot prešuštnika. A od *naših očetov* je tako urejeno, da [...]« (PG 32, 804s). Kánonске določbe »očetov« in Gospodova beseda si očitno nasprotujejo – kakšen izziv za protest ... Klasičen primer za neenako obravnavanje moža in žene je Ambroziaster, glej spodaj opombi 10 in 11. Temu lepo nasprotuje HIERONIM, *ad Oceanum*, 3 (CSEL 55, 39): »Aliae sunt leges Caesarum, aliae Christi; aliud Papinianus, aliud Paulus noster praecipit. Apud illos in viris pudicitiae frena laxantur et, solo stupro atque adulterio condemnato, passim per lupanaria et ancillubas libido permittitur; quasi culpam dignitas faciat, non voluptas. Apud nos, quod non licet feminis, neque non licet viris; et eadem servitus pari condicione censetur.« Podobno GREGOR NAZIANŠKI, *Or* 37,6 (PG 36,289).



<sup>5</sup> Prim. n. pr. KLEMEN ALEKSANDRIJSKI, *Strom* 2, 23, 145 GCS 2, 193: ὁ δὲ ἀπολελυμένην λαμβάνων γυναῖκα μοιχᾶται, φησί, ἐὰν γάρ τις ἀπολύσῃ γυναῖκα, μοιχᾶται αὐτήν, τουτέστιν ἀναγκάζει μοιχευθῆναι. Zanimiv je HILARIJ, *In Matth* 4,22 (PL 9, 939): »Nam cum lex libertatem dandi repudii ex libelli auctoritate tribuisset, nunc marito fides evangelica non solum voluntatem pacis indixit, verum etiam reatum coactae in adulterium uxoris imposuit, si alii ex discessionis necessitate nubenda sit, nullam aliam causam desinendi a coniugo praescribens, quam quae virum prostitutae uxoris societate pollueret.« Hilarij torej pod λόγος πορνείας Mt 5,32 in 19,9 razume prostitucijo žene, ki s tem velja za edini razlog ločitve. Misel, da odslovitev žene njo samo sili v prešuštvo in moža samega napravlja krivega zakonoloma, tudi v Bazilijevih kánonih, prim. CROUZEL, *L'Eglise primitive*, 142s. Čudno razlago klavzule o nečistovanju daje HIERONIM: v primeru fornicatio/nečistovanja ali suma zanj (!) je odpustitev krivega prosta. Zato da se odpuščeni ne bi sam izpostavil sumu, se ne sme več poročiti: *In Matth* 3, 19, 9 (PL 26, 135).

<sup>6</sup> AVGUŠTIN, *b coniug* 24, 32 (CSEL 41,226); prim. *Nupt et conc* I, 10, II (CSEL 42, 222).

<sup>7</sup> AVGUŠTIN, *b coniug* 24, 32.

<sup>8</sup> *Nupt et conc* I, 10, 11 (CSEL 42, 222). Kljub tej enoumni zasnovi, ki je bila za Avguščina izraz cerkvene vere, je mogoč tudi on v strogo omejenih primerih dopuščati neko širino praktičnega ravnanja, kakor kaže *F et op* 19, 35 (PL 40, 221), kot je znano: Kdor se po odpustitvi svoje prešušne žene spet poroči, more biti »po njegovem mnenju« »v tem primeru« spet pripuščen k obhajilu – tako je pač treba razlagati venialiter tega mesta. Zavajajoče je, če MANNNS, *Die Unauflöslichkeit der Ehe*, 47, prevaja, da gre po Avguštinu za »odpustljivo in razumljivo napako«. Pravilno CROUZEL, *L'Eglise primitive*, 333: De fide et operibus Avguštin pokaže »avec une certaine attitude pastorale«. Ne dopušča dogmatične teze, ki ima za osnovo podobne in nadaljnje primere v Cerkvi svojega časa (namreč pojmovanje zveličanja po veri brez del), »mais il ne refuse pas absolument toutes ses solutions«. Nadaljnji potek te raziskave bo pokazal, da cerkveni oče iz Hipona s tem odseva prav osnovno usmeritev celotnega izročila.

<sup>9</sup> ἤδη δὲ παρὰ τὰ γεγραμμένα καὶ τινες τῶν ἡγουμένων τῆς ἐκκλησίας ἐπέτρεψάν τινα ὥστε ζῶντος τοῦ ἀνδρὸς γαμεῖσθαι γυναῖκα, παρὰ τὸ γεγραμμένον μὲν ποιοῦντες [...] οὐ μὴν πάντῃ ἀλόγως εἰκὸς γάρ τῆν συμπεριφορὰν ταύτην συγκρίσει χειρόνων ἐπιτρέπεσθαι παρὰ τὰ ἀπ' ἀρχῆς νομοθετημένα καὶ γεγραμμένα. ORIGEN, *In Matt* 14,23 (PG 13, 1245).

<sup>10</sup> Tako navaja GRACIJAN, *D P 2 C 32 1 7 c 17*. Izvirnik v PL 17, 218 B je nekoliko izčrpnjši in podrobnejši, v sami trditvi pa je Gracijan natančno naveden. Kakšne posledice je imelo besedilo na tridentinskem koncilu: FRANSEN, *Ehescheidung*.

<sup>11</sup> *Ep* 217, 77 (PG 32, 804s): sedem let cerkvene pokore – eno leto na stopnji jokajočih, dve leti kot poslušajoči, tri leta kot klečeči, sedmo leto pa se more udeležiti maše vernikov, ne da bi prejel obhajilo.

<sup>12</sup> Za podrobnosti sinodalne zakonodaje, ki se je tu ne dotikamo, in za poznejšo patristiko prim. CROUZEL in nadaljnje slovtvo, navedeno v 2. opombi.

<sup>13</sup> Zadovoljujoča raziskava tozadevnih Gracijanovih besedil mi ni poznana. Tudi WEIGAND, *Das Scheidungsproblem*, obravnava Gracijana le čisto sumarično. Seveda naslednja analiza tudi še zdaleč ne more izčrpati zgodovinske in stvarne problematike P 2 C 32 q 7 Dekreta, v kateri se srečuje večplastno izročilo celega tisočletja. Morda morejo opozorila, ki so dana tukaj, vendarle naznačiti pomen besedila in nakazati smer. – Za zapleteno zgodnjeresrednjeveško gradivo, ki ga tu ne moremo podrobneje odmotavati, iz katerega Gracijan izbira kose, ki so imeli večji učinek, prim. MANNNS, *Unauflöslichkeit der Ehe*, 42–75 in 275–302.

<sup>14</sup> *D P 2 C 32 q 7 18*. Pismo ima datum 22. november 726. Prim. *Regesta* 2174; MANNNS, *Unauflöslichkeit der Ehe*, 52s.

<sup>15</sup> Pr. t. c 24 (prim. tudi besedila, navedena v c 20–23, ki obravnavajo podobne primere). Besedilo vsekakor sega v čas Pipina Mlajšega in se pojavi – kolikor morem videti – najprej v Capitulare Vermeriense, MGLL I 23, št. II. Glede besedila c 23, ki ga Gracijan pripisuje papežu Zahariju, prim. MANNNS, *Unauflöslichkeit der Ehe*, 285, opomba 93.

<sup>16</sup> GRATIAN, *D c 18*: »Illud Gregorii sacris canonibus, immo evangelicae et apostolicae doctrinae penitus invenitur adversum.«

<sup>17</sup> GRATIAN, *D c 19–23*: »[...] illud vero Gregorii ad Bonifatium Anglicis pro tempore permissum est [...]«.

<sup>18</sup> Prim. presojo vprašanja: ROUSSEAU, *Scheidung und Wiederheirat*. Pravni razvoj v vzhodno-rimskem cesarstvu predstavi: VAN DER WAAL, *Recht und Lehre*. ZLATOUSTI je nasproti temu še v čudoviti jasnosti povedal: Μή γάρ μοι τοὺς παρὰ τοῖς ἔξωθεν κειμένους νόμους ἀναγνώσ [... ] οὐ γὰρ δὴ κατὰ τούτους σοι μέλλει κρίνειν τοὺς νόμους ὁ Θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, ἀλλὰ καθ' οὓς αὐτὸς ἔθηκε. (Hom. *De libello repudii* /PG 51, 219/. Prim. AMBROŽ, *In Luc 8, 5* (CSEL 32, 4, 394): »Dimittis ergo uxorem quasi iure, sine crimine, et putas id tibi licere quia lex humana non prohibet; sed divina prohibet [...]. Audi legem Domini, cui obsequuntur etiam qui leges ferunt [...].«

<sup>19</sup> Prim. VAN DER WAAL, *Recht und Lehre*.

<sup>20</sup> Prim. FRANSEN, *Ehescheidung nach Ehebruch*.

<sup>21</sup> Navajam po BoA 1, 496 vrsta 23–33. Za razumevanje tridentinskega koncila je pomemben že začetek odstavka *De matrimonio* (486, 30s): »Matrimonium [...] sine ulla scriptura pro sacramento censetur.« Poleg tega polno drugih izjav kakor tale: »Quod si assit eruditio diuinae legis, cum prudentia naturali, plane superfluum et noxium est scriptas leges habere. Super omnia autem Charitas nullis prorsus legibus indiget.« (491, 15–18). »Disce ergo in hoc uno matrimonio, quam infoeliciter et perditae omnia sint confusa, imperdita, et periculis subiecta, per pestilentes, indoctas impiasque traditiones hominum, quaecumque in Ecclesia geruntur, ut nulla remedii spes sit, nisi reuocato libertatis Euangelio, secundum ipsum, extinctis semel omnibus omnium hominum legibus, omnia iudicemus et regamus. Amen.« (494, 35–41). Globoka stiska, iz katere je treba razumeti Lutrovo razburjenje, je recimo vidna na tem mestu: »Nihil enim est impedimentorum hodie, quod intercedente mammona non fiat legitimum, ut leges istae hominum non alia causa uideantur natae, nisi ut aliquando essent auaris hominibus rapacibusque Nimbrotis rhetia pecuniarum et laquei animarum, staretque in Ecclesia dei loco sancto Abominatio ista [...].« (490, 33–38).

<sup>22</sup> LUTER, BoA, 496, 19s: »[...] digamiam [...] an liceat, ipse non audeo definire.« Vrsta 40s.: »Ego sane, qui solus contra omnes statuere in hac re nihil possum [...].«

<sup>23</sup> DS 1807, kan. 7 Canones de sacramento matrimonii.

<sup>24</sup> LUTER, 497, 13–16: »Sola autoritate Papae aut Episcoporum hic diffiniri nihil uolo, sed, si duo eruditi et boni uiri in nomine Christi consentirent, et in spiritu Christi pronunciarent, eorum ego iudicium praeferrem etiam Conciliis [...].«

<sup>25</sup> Prim. FRANSEN, *Ehescheidung nach Ehebruch*.

<sup>26</sup> Glede pojma »odločna odločitev« prim. SCHLIER, *Das Ende der Zeit*, 297–320; glede misli o dokončnosti tudi RATZINGER, *Sinn des priesterlichen Dienstes*, 373s; [JRS 12, 350–386].

<sup>27</sup> Prim. RATZINGER, *Zur Theologie der christlichen Ehe*, 54–60; [JRS 4, 565–592].

<sup>28</sup> Prim. VAN DER WALL, *Recht und Lehre*, 337; še izčrpneje DELLING, čl. *Ehescheidung*, 712s.

KARDINAL ANGELO SCOLA

## Zakon in družina v luči antropologije in evharistije

*Komentar k izredni škofovski sinodi o družini*

### I. K izrednemu zasedanju škofovske sinode

V luči izrednega zasedanja škofovske sinode bi rad razmislil o dveh vidikih zakona in družine: najprej o antropološkem in nato zakramentalnem značaju.<sup>1</sup> Med sabo sta tesno povezana.

#### *1. Antropološki pogled*

Odzivi na vprašanja, ki so spremljala »Pripravljalni dokument« so z antropološkega vidika izpostavili obstoj opaznega, čeprav raznolikega odmika na različnih celinah. Če so po eni strani osnovne trditve o izkustvu in krščanskem nauku še naprej upoštevane in predlagane kot najlepši izraz ljubezni, pa jih po drugi strani mnogi zaznavajo kot neustrezne čustveni izkušnji moških in žensk našega časa.<sup>2</sup> Takšno stanje še bolj priganja k poglobitvi bistveno pastoralnega značaja krščanskega nauka, kakor uči drugi vatikanski koncil, da ne bi tvegali zanikanja pomena evangelija družine, predvsem v okoljih, ki so se zelo oddaljila od krščanske prakse.

---

*Kardinal Angelo Scola, milanski nadškof. Pri Mohorjevi je izšla njegova knjiga »Poročna skrivnost«. – Mariage et famille à la lumière de l'anthropologie et de l'Eucharistie. Notes en vue du Synode extraordinaire des Évêques sur la famille, v: Nouvelle revue théologique, zv. 136/n° 4 octobre-décembre 2014, 549-565. Prevedel Janez Ferkolj.*

V tej zvezi *Instrumentum laboris* jasno poudarja nujo po dobro zasnovanem antropološkem razmisleku. Pri obravnavi odgovorov na vprašalnik razbere izvor marsikaterih nerazumevanj v poenostavitvi učenja Cerkve o zakonu in družini na niz moralnih označb, ki ne prihajajo iz poenotenega pogleda na osebo.<sup>3</sup>

Izzivi, ki so danes usmerjeni na zakon in družino, ne bodo mogli najti ustreznih odgovorov v preprostem ponavljanju nauka niti v delovnem prilagajanju na težavno situacijo, kjer imajo svoj izvor, ampak v predlogu celostnega življenja, izhajajočega iz skupnega izkustva vsake osebe, utemeljenega na razpoloženju, delu in počitku.<sup>4</sup>

## 2. Zakramentalni vidik

Prebiranje celotne sinodalne problematike v luči ustrezne antropologije dovoljuje boljše zaznavanje globokega pomena zakona kot zakramenta. Osvetljuje notranjo povezanost med naravnimi vidiki in zakramentalno resničnostjo, presegajoč še vedno razširjeno pozunanjanje. Zakrament zakona, ki ga je postavil Jezus Kristus, navsezadnje zbira izkustvo dvojne razlike, spolov in generacij, na čemer se utemeljuje družina. Evangelij družine je znotraj evangelija kot takega. Na tam terenu se razvija smisel kot pomen in smer popolne podaritve sebe drugemu, k odprtosti življenju in vse do »za vedno«, kar označuje zakon v njegovi nerazveznosti. Krščanski zakon po milosti odstira vse, kar si mož in žena želita v pristnem izkustvu vzajemne ljubezni.<sup>5</sup>

Antropološko razmišljanje o poroki kot zakramentu in o družini dovoljuje, da ju umestimo znotraj celotne zakramentalne razsežnosti življenja Cerkve.<sup>6</sup> Posebno se globoka vez med zakonom, družino in zakramentom evharistije kaže odločilna za razumevanje poročne resnice.<sup>7</sup> Ta vez osvetljuje tako zakon kakor velikonočno skrivnost samo, kot poročno skrivnost med Kristusom in Cerkvijo.<sup>8</sup> Pavlovi (prim. Ef 5 in 2 Kor 11,2) in Janezovi zapisi (prim. Jn 2,1–11; 3,29; Raz 19,7–9; 21,2–22,5) to dobro nakazujejo.<sup>9</sup>

Menim, da se je koristno ustaviti na nekaj antropoloških razmislekih, ki se nanašajo na odnos mož-žena, glede na zakrament zakona (II) in na vez med slednjim in evharistijo (III).

## II. Ustrezna antropologija in spolna različnost

### 1. Umeščeni v spolno različnost

V okviru ustrezne antropologije je odločilnega pomena pozorno upoštevanje skupnega izkustva, celostnega in posamičnega<sup>10</sup>, da je vsak človek poklican živeti z dejstvom, da biva v spolnem telesu. Gre predvsem za razumevanje celotne teže posebnosti spolne različnosti.<sup>11</sup> Ena od korenin za krizo zakona zagotovo prihaja od nepoznavanja te temeljne razsežnosti človeškega izkustva: vsak človek je kot posameznik umeščen znotraj spolne različnosti. In nujno je spoznanje, da slednja ne more biti presežena. Nepoznavanje nepresegljivega značaja spolne različnosti pomeni zamešavanje koncepta različnosti z raznolikostjo. K binomu *istost-različnost* današnja kultura pogosto podstavlja binom *enakost-raznolikost*. Pravilno imenovanje enakosti vseh oseb, predvsem med moškim in žensko, je pogosto vodilo k dojemanju različnosti kot diskriminaciji.

Dvournost tiči v tem, da *različnost* in *raznolikost* nikakor nista, če dobro pogledamo, sinonima. Besedi vsaj z enega antropološkega vidika označujeta zelo neenaki človeški izkustvi. Pri tem nam lahko pomaga izvorna etimologija obeh besed. Beseda *raznolikost* ima svojo korenino v latinskem *di-vertere*. Običajno istoveti gibanje subjekta v drugo smer, kot jo je zavzel drugi subjekt. Od tedaj sta *raznovrstna* dva ali več kot dva neodvisna subjekta, ki lahko vstopita v povezanost ali pa odideta v nasprotni smeri, še vedno v svoji avtonomni subjektivnosti. Na ta način raznolikost vzpostavi *medosebni* odnos.

Naprotno pa, kar doživljamo v *različnosti*, kaže na *znotraj-osebnost*. Nekaj, kar zadeva posamezno osebo v njeni temeljni istovetnosti. *Različnost* prihaja od latinskega glagola *dif-ferre*, ki prvotno pomeni *nesti drugam, premestiti*. Nastop posameznika

drugega spola »me nese drugam«, »me premesti« (*različnost*). V tej različnosti je zapisan vsak posamični subjekt in ima sebi nasproti vedno drug način, zanj nedosegljiv, biti oseba. Spolna razsežnost je v svoji posebnosti notranja vsaki osebi ter kaže na temeljni element odprtosti k drugemu spolu. Spoznanje različnosti je odločilni dejavnik za doseg ustreznega zavedanja samega sebe. Razumemo torej, zakaj spolna različnost, katere nepresegljivi značaj je izvoren in ne izpeljan, kot taka ne more biti razlog za diskriminacijo.<sup>12</sup>

## 2 Proces »spolnega poistovetenja«

Na tej točki razmišljanja se zdi primerna določujoča natančnost. Spolna različnost mora biti zajeta na dinamičen način. Kot zatrjuje uravnotežena psihologija notranjosti, je v zgodovini vsakega posameznika vključen proces *spolnega poistovetenja*.<sup>13</sup> To pomeni, da biološka komponenta spola, ki od rojstva umešča vsakega posameznika nasproti spolni različnosti – naj zadošča misel na dva slavna Freudova kompleksa – spravi v gibanje delovanje svoje svobode nasproti »lastni spolni stvarnosti«, ki ga vse življenje ne bo prenehala spraševati.

Vedno nujna določitev človeške svobode ne more zaobiti tudi spolne razsežnosti. Še več, ravno v tem »delu« se lahko posamični subjekt zaradi spolne različnosti odpre drugemu, se zanj odloči ter se tako vplete na pot ljubezni, ki mora vsebovati izbiro. V poroki med možem in ženo se to *objektivno* dovrši. Pri tem *izberem, da me izbere nekdo drug, spolno različen od mene, hoteč nalogo izključnega življenja z njim*, za vedno v občestvu življenja in rodovitne ljubezni.

Moško in žensko nista čisto biološki danosti niti zgolj preprosta kulturna določba.

### 3. Teorija spola (gender)

Danes zelo razširjena teorija spola, *gender*, se nagiba k bistveni zamenjavi spolne različnosti prav z raznoterimi usmeritvami spola.<sup>14</sup> Nastala iz pozitivne zahteve po osvoboditvi moškega in ženskega iz ozkega obsega družbeno določenih vlog, se je uveljavila v tesni povezavi z določenimi feminističnimi procesi. Ker so na to prav tako opozorili nekateri posegi Cerkve<sup>15</sup>, nekatera dominantna feministična gibanja, da bi osvobodila žensko od podrejenosti moškemu, pogosto sprevrženi v diskriminacijo, so proti sredini zadnjega stoletja branili enakost/nasprotje med spoloma, da bi jim nato uspelo podpreti odpravo različnosti kot pogoja za enakost.<sup>16</sup> V tem oziru spolna različnost stremi k skrčenju na povsem kulturni produkt, ki ga lahko na različne načine določa subjekt in celo večkrat v času svojega obstoja.

Takšen razvoj danes zagotovo spodbujajo tudi izjemna povezanost med znanostmi in tehnologijo, kar človeku daje nov pogled na njegovo moč (in celo na poslanstvo) upravljanja vsake danosti do korenine, vključujoč njegov lastni jaz.<sup>17</sup> Heteroseksualnost, homoseksualnost in transseksualnost – in druge vse številnejše spremenljivke spola – bi bile možnosti za popolno razpolaganje samodoločitve subjekta.

### 4. Samo-razvidnost erosa v samo-razvidnosti telesa

Osnovna človeška izkušnja nasprotno potrjuje *samo-razvidnost erosa* kot izvirne odprtosti k drugemu in k rodovitnosti odnosa, zapisanega v *samo-razvidnost spolnega telesa*. »Meso« kot »čuteče« telo izraža, da se naš »biti-tu«, umeščen znotraj spolne različnosti, vedno daje v jedru odnosov (z Bogom, z drugimi in s samim seboj), zaznamovanih z *različnostjo*.<sup>18</sup> Tu se pokaže nerešljivo prepletanje različnosti, odnosa z drugim in z rodovitnostjo (*poročna skrivnost*).

*Poročna* razsežnost, lastna vsaki obliki ljubezni, je izhodišče za soočenje s pastoralnimi izzivi, ki se tičejo zakona in družine.

Iz teh trditev lahko potegnemo opažanje velikega pastoralnega pomena. Prvotni značaj spolne različnosti na neizbrisljiv način označi vsako osebo v njeni edinstvenosti. Prepoznanje te nepresegljive antropološke strukture ne dovoljuje zatekanja k posploševanju. Problematike, ki so za spolno različnost neločljivo združene, kakor tiste, ki so povezane z zakonom in družino, vedno zahtevajo obravnavo zgolj iz izhodišča posamičnosti. Sicer pa, kar se tiče »*spolnega poistovetenja*«, gre za proces po svoji dramatični (iz grškega glagola *drao*, biti v gibanju) naravi ki, kot smo že poudarili, vključuje kateri koli posamični subjekt, v katerem koli spolnem stanju že se dojema, za vse življenje.

### III. Razmerje med evharistijo in zakonom

#### 1. Evharistija, poročni zakrament

Na tem antropološkem temelju je sedaj primerno izpostaviti nekaj premislekov o razmerju med poročno skrivnostjo in krščanskim zakonom kot zakramentom. Tukaj ne nameravam razpravljati *vexata quaestio*, nastalega v sodobnih časih, o teologiji *povišanja* naravne prvine do zakramenta po delovanju Jezusa Kristusa. Z raznih strani, zlasti zaradi spodbud, podanih na drugem vaticanškem koncilu, se napoveduje nujnost o ponovnem premisleku tega vzorca.<sup>19</sup> Raje bi pokazal, kako poročna skrivnost, kot razsežnost lastna vsaki obliki ljubezni, v skrivnosti trinitarnega življenja in njenem naznanilu preko odrešenjskega učlovečenja, v Sinu najde arhetip in razodetje tistega, kar mož in žena v svojem razmerju živita kot obljubo in željo.<sup>20</sup>

Ne gre torej za obravnavo zakramentalnega zakona kot povišanjem iz ene v sebi že dovršene resničnosti, ampak za to da v zakramentu zaobjamemo *obliko*, ki dela poročno ljubezen razumljivo in uporabno, kakor je hotel Stvarnik »*in principio*«. Razmerje med možem in ženo je na ta način osvetljeno z »veliko skrivnostjo«, o čemer govori Pismo Efežanom (prim. Ef 5), kjer je povezanost med



Kristusom in Cerkvijo natančno opisana s poročnim izrazoslovjem. Poročni zakrament se tako razodeva kot osnovno uresničenje Cerkev (družina, domača Cerkev). Prav zato ne more nikoli biti »manjvredno«, da bi se soočili s težavnimi razmerami in ranami, ki jih doživljajo zakonci. Ne da bi bilo treba abstraktno prilagajati ideal življenju, vedno bolj ali manj določenemu z nasprotji in slabostmi, ampak ker se v zakramentu podarja ljubezen Kristusa Ženina do Neveste Cerkev, vir, merilo in poroštvo uresničitve obljube, zapisane v srce vsakega človeka, medtem ko je neizogibna zahteva po ljubljenosti zagotovljena v ljubezni za vekomaj.<sup>21</sup> Preoblikovanje zakramentu lastnih *dobrin*<sup>22</sup> (nerazvezljivost, zvestoba in rodovitnost<sup>23</sup>) v imenu skrčenega pojmovanja pastore z namenom, da bi rešili bolečino ljudi, jim pastoralno ne pritiče. Kristusovo zakramentalno delovanje nikoli ne naredi napake v svojih darovih do zakoncev, predvsem v preizkušnjah in ranah zakonske zveze, da bi lahko svojo ljubezen živeli vse do polnega občestva v korist Cerkev in sveta.<sup>24</sup>

## 2 Evharistija, zakon in življenje kot poklicanost

Ta vidik nam razkriva, kako je vez med vsemi zakramenti in še posebej med zakonom in evharistijo (*Sacramentum caritatis*) kot zakramentom poročne ljubezni med Kristusom in Cerkvijo pomembna za krščansko življenje.

Božanska evharistija, vir in vrhunec življenja in poslanstva Cerkev, je očitno znamenje daru telesa Kristusa Ženina, vse do popolne podaritve Cerkvi, svoji rodovitni nevesti. V zakramentu evharistije zakonci najdejo trinitarični temelj poročne skrivnosti, prepletanje različnosti, samopodarjanja in rodovitnosti.

Kristus je Cerkvi v evharističnem dejanju zaupal spomin svoje popolne podaritve, da bi se lahko vernik v lastni svobodi odločil Zanj. Vsaka še tako nenaklonjena življenjska okoliščina v skoraj zakramentalnih pogojih postane priložnost, v kateri se Kristus sam podarja naši svobodi, da bi se mi odločili zanj. Zakonsko

in družinsko življenje se tako vpisuje v celotno obzorje življenja kot poklicanosti, poklicanosti k svetosti. S tem v zvezi najdemo jasne besede v Posinodalni apostolski spodbudi Benedikta XVI., *Sacramentum caritatis*: »Evharistija na nedopovedljiv način utrjuje edinost in nerazvezljivo ljubezen vsakega krščanskega zakona. V njem je v moči zakramenta zakonska vez notranje povezana z edinostjo evharistije med Kristusom, ženinom, in Cerkvijo, nevesto (prim. Ef 5,31–32). Medsebojna privolitev, ki si jo mož in žena izrazita v Kristusu, in ju naredi za občestvo življenja in ljubezni, ima evharistično razsežnost. V teologiji apostola Pavla je zaročniška ljubezen zakramentalno znamenje ljubezni Kristusa do Cerkve. Ta ljubezen ima svoj vrhunec na križu, ki je izraz njegove »poroke« s človeštvom in je hkrati izvor in središče evharistije.«<sup>25</sup>

### 3. Evharistično obhajanje in zakonska privolitev

Korenitost Jezusovega opozorila na »začetek« zakonskega pogoja (prim. Mt 19,4; 1 Mz 1,27; 2,24) danes skušamo upoštevati kot pozitivno dobrino za osebo, družino, Cerkev in družbo, še posebej zaradi povezanosti, ki med evharističnim obhajanjem privolitvi pri poroki ostaja še vedno preveč zunanja. Nočem reči, da je vrednost evharistije zabrisana, vendar pri zakoncih tvega skrčenje na vlogo priložnosti za izraz splošnega blagoslova z Božje strani. Evharistična daritev je nasprotno dokončni *pogoj*, v katerem se zaznamuje zakonska privolitev. Dovoli, da se zakonca odločita sprejeti povabilo Kristusa Ženina, začetek njune lastne odločitve. Pastoralna navada, ki pri poroki ne pokaže jasno na temeljno vez med obhajanjem evharistije in zakonsko privolitvijo, vodi k dojemanju zvestobe in rodovitnosti kot dodatni lastnosti, ki nista ne bistveni ne določujoči za zakonsko vez.

#### 4. Evharistija, sprava in ponovno poročeni ločeni

##### *Razlogi cerkvenega učiteljstva*

Povedano moramo imeti v mislih, ko se dotikamo občutljivih in s trpljenjem zaznamovanih vsebin, še posebej pri ponovno poročenih ločenih. Tisti, ki so po neuspehu skupnega zakonskega življenja sklenili novo vez, so si zaprli dostop do zakramentov pokore in evharistije.

Cerkvi pri pojavu ponovno poročenih ločenih pogosto očitajo neobčutljivost in nerazumevanje, ne da bi pozorno ocenili razlog stališča<sup>26</sup>, ki ga Cerkev prepoznava za utemeljenega v Božjem razodetju.<sup>27</sup> Ravno nasprotno, ne gre za približno presojo cerkvenega učiteljstva, temveč za zavest neločljive vezi med evharistijo in zakonom. V luči te notranje vezi je potrebno reči, da to, kar ovira dostop do zakramentalne sprave in k obhajilu ni posamični (ali posebni) greh, ki je lahko vedno odpuščen, ko se oseba pokesa in Boga prosi odpuščanja. Kar onemogoča dostop do teh zakramentov, je *položaj* (življenjsko stanje), v katerem se znajdejo tisti, ki so sklenili novo vez. Položaj je v nasprotju s sporočilom vezi med evharistijo in zakonom.<sup>28</sup> To stanje se mora spremeniti, če naj se ujema s tem, kar se vrši v obeh zakramentih. Ne da bi zanikali bolečino in rane, nedostopnost do obhajila vabi na pot k polnemu občestvu, ki bo prišlo v časih in na načine, določene v luči Božje volje.

Poleg različnih razlag cerkvenih navad v preteklosti, za katere se zdi, da vendarle ne govorijo o bistveno drugačnih zadržanjih kot danes<sup>29</sup>, dejstvo, da je vedno zorela zavest osnovne vezi med evharistijo in zakonom, govori za rodovitnost poti, prehojene pod vodstvom Svetega Duha skladno z izoblikovanostjo vseh zakramentov Cerkve in njihovega reda v času.

Tako razumemo, zakaj sta tako *Familiaris consortio* (št. 84) kot *Sacramentum caritatis* potrdila »na Svetem pismu utemeljeno ravnanje Cerkve (prim. Mr 10,2–12), da k zakramentom ne pusti ponovno poročenih ločenih, saj njihov stan ter življenjski položaj stvarno nasprotujeta ljubezenski zvezi med Kristusom in Cerkvijo, ki je izražena in uresničena v evharistiji«. <sup>30</sup>

V tem oziru je potrebno spomniti na dva pojma, ki ju je nujno potrebno še naprej poglobljati. V evharistiji je pod določenimi pogoji zagotovo navzoč vidik odpuščanja, vendar to ni *zakrament ozdravljenja*.<sup>31</sup> Milost evharistične skrivnosti izpolnjuje edinost Cerkve kot neveste in Kristusovega telesa, kar od prejemnika zakramentalnega obhajila zahteva resnično pripravljenost, da se povsem pusti včleniti v *Njegovo telo*.

Hkrati je pomembno, da za tiste, ki so sklenili novo zvezo, še bolj izpostavimo, da nedostopnost do zakramentov sprave in evharistije ne obravnavajo kot *kazen* za njihov položaj, ampak nannilo možne poti s pomočjo Božje milosti ter vpetostjo v cerkveno občestvo. Iz tega razloga je vsako cerkveno občestvo poklicano, da uveljavi vse ustrezne oblike njihove dejanske navzočnosti v življenju Cerkve, upoštevajoč njihov konkretni položaj in v dobro vseh vernikov.

#### *Oblike navzočnosti v zakramentalni ojkonomiji*

Življenje teh vernikov ne neha biti življenje, poklicano k svetosti.<sup>32</sup> Duhovno izročilo je priporočilo nekaj dejanj v podporo tistim, ki se znajdejo v posebnem položaju in ne morejo pristopiti k zakramentom.

Najprej imam v mislih dragocenost *duhovnega obhajila*. Motimo se v oceni, da je tuja zakramentalni ojkonomiji Cerkve. V resnici to, kar imenujemo »duhovno obhajilo« ne bi imelo pomena izven zakramentalne ojkonomije. Gre za način udeležbe pri evharistiji, podarjeni vsem vernikom ter prilagojeni poti tistega, ki se nahaja v določenem stanu ali položaju. Opravilo v tem duhu krepi občutek zakramentalnega življenja.

Na bolj sistematičen način bi lahko podobno prakso predlagali za *zakrament pokore*. Ko ni mogoče prejeti zakramentalne odveze, bo koristno spodbujati navade, ki jih ima zlasti Sveto pismo za prilagojene izražanju kesanja, prošnje odpuščanja ter gojitvi kreposti pokore (prim. 1 Pt 4,7–9). Še posebej imam v mislih dela ljubezni, branje Božje besede ter romanja. Omenjeno bi bilo na vsej poti osebne vere dobro pospremiti z rednimi srečanji z duhovnikom.

To lahko v pričakovanju, da se osebne okoliščine lahko razvijejo vse do dovoljenja približanja zakramentom sprave in evharistije<sup>33</sup>, pokaže željo po spremembi in prošnji za Božje odpuščanje.

Ko se oziram po svoji izkušnji pastirja, bi končno rad spomnil, da vernikom pod določenimi pogoji in ustreznim spremljanjem, kakor je potrdil sv. Janez Pavel II., ni nemogoče predlagati »življenja v popolni zdržnosti, se pravi z zdržnostjo v dejanjih, ki so pridržana zakoncem«<sup>34</sup>. Po več letih škofovske službe lahko rečem, da je to pot žrtvovanja, pa tudi veselja, ki jo Božja milost naredi povsem uresničljivo. Zgodilo se mi je, da sem k zakramentalnemu obhajilu lahko pustil ponovno poročena ločenca, ki sta za to izbiro dozorela.

Pastoralna izkušnja tudi uči, da te oblike udeležnosti v zakramentalni ojkonomiji niso začasne, ampak s konkretnega vidika spreobrnjenja lastne krščanskemu življenju in predstavljajo stalen vir vzpostavljanja miru.

### 5. Razlogi za ničnost zakona

Na koncu je primerno vzeti v pretres položaj tistih, ki v vesti menijo, da njihova poroka ni veljavna. Kar je bilo povedanega o spolni različnosti in o notranji zvezi med poroko in evharistijo, nalaga pozoren razmislek o problematiki, povezani z izjavo o ničnosti zakona. Ko se pojavi potreba in izjavo zahtevajo zakonci, postane bistveno strogo preverjanje, ali je bila poroka veljavna in posledično nerazvezljiva.

Kar se tiče pastoralnega pristopa k celotni problematiki<sup>35</sup>, na tem mestu ne gre ponavljati upravičenih predlogov, ki so izšli iz odgovorov na vprašalnik v *Instrumentum laboris*. Dobro vemo, kako težko se je vpletenim ljudem vrniti k lastni preteklosti, zaznamovani s hudim trpljenjem. Na tej ravni se pokaže tudi pomen enotnega pojmovanja kanonskega nauka in reda.

### *Vera in zakrament zakona*

Med vprašanji, ki jih je potrebno temeljito preučiti, je omenjeno *razmerje med vero in zakramentom zakona*, k čemur se je Benedikt XVI. večkrat vrnil, tudi ob koncu svojega pontifikata.<sup>36</sup> Pomen vere v povezavi z veljavnostjo zakramenta svetega zakona je ena od vsebin, ki jih današnje kulturne okoliščine, predvsem na Zahodu, zavezujejo k zelo pozornemu razmisleku. Danes vsaj v nekaterih okoliščinah ne moremo imeti za gotovo dejstvo, da zakonci pri poroki želijo »storiti to, kar želi storiti Cerkev«. Umanjkanje vere bi danes lahko vodilo k izkjučitvi poročnih dobrin. Če drži, da ni mogoče povsem presoditi o veri neke osebe, pa tudi ne moremo zanikati potrebe po *minimum fidei*, brez katerega zakrament zakona ni veljaven.

### *Nasvet*

Kakor prav tako izhaja iz *Instrumentum laboris*, je na drugem mestu zaželeno, da se glede postopka ničnosti skuša najti pot, ki ne le skrajša časovnico, z upoštevanjem vseh potrebnih stopenj, ampak omogoči učinkovitejšo zaupno pastoralno naravo teh procesov.<sup>37</sup>

Tako bi lahko prihodnje izredno srečanje papežu predlagalo uvedbo več pristojnosti krajevni Cerkvi.<sup>38</sup> Veljalo bi dodatno ovrednotiti službovanje škofa. Konkretno si dovolim predlagati pozorno upoštevanje hipoteze o oživitvi kanonskega postopka brez sodnega značaja in bi se na koncu skliceval ne na sodnika (ali sodniški zbor), temveč na ordinarija ali z njegove strani izbranega odposlanca. Tu imam v mislih postopek, določen s cerkvenim zakonom, z uradnimi ravnanji pri pridobivanju dokazov in njihovih ovrednotenj.<sup>39</sup> Hipoteza bi pomagala sledečim zadevam: dejavnost službe za pogovor z verniki, ki imajo dvome o veljavnosti svoje poroke in sicer v vsaki škofiji (ali skupini škofij z zelo majhnimi cerkvenimi okrožji). Potem bi se lahko začel kanonski postopek, ki bi ga vodila usposobljena oseba (s pomočjo primernih ljudi, kot so notarji za kanonsko skladnost), da bi ocenili veljavnost zveze, strog postopek v zbiranju dokaznih elementov, ki bi jih bilo z mnenjem odgovornega, morda branilca vezi in še nekoga, ki bi pomagal odpiratelju

vloge, potrebno posredovati ordinariju. Ordinarij (za to vlogo bi lahko določil nekoga drugega z dokazilom o sposobnosti) bi sprejel odločitev o ničnosti (ob morebitnem posvetu pred izjavo mnenja s svetom nekaj izvedencev). Proti tej odločitvi bi bil s strani enega od zakoncev še vedno mogoč priziv pri Svetem sedežu.

Takšno ravnanje bi lahko še bolj osvetlilo vez med naukom, pastoralo in kanonsko disciplino.

#### IV. Pričevati o evangeliju družine

Na teh straneh sem hotel predstaviti nekaj razmišljanj o antropološkem in zakramentalnem značaju pri zakona in družine z ozirom na prihodnjo izredno srečanje sinode, povleči nekaj zaključkov ter predstaviti nasvet o postopku preverjanja veljavnosti zveze.

Vendar mi zaradi spodbujanja zakona in družine ne uide nujna po nenehnem zatekanju k zanesljivi izkušnji družinske svetosti, razširjene v celotnem Božjem ljudstvu v različnih zemljepisnih in kulturnih območjih. Za prenovljeno družinsko pastoralo je velikega pomena lahko le pričevanje.<sup>40</sup> Pravo soočenje z razmerami v trpljenju in težavah je končno mogoče po zaslugi številnih zakoncev, ki svoj zakon že leta živijo v zvestobi in ljubezni. Na obiskih župnij in skupnosti me vedno ganejo srečanja s toliko pari, ki po 40., 50., 60. letih s srečo in občutkom govorijo o svojem zakonu ter dokazujejo, kako se lahko z Gospodovo pomočjo in bližino pravega krščanskega občestva soočajo in presegajo toliko preizkušnji in trpljenja. Prav tako se z globoko hvaležnostjo čutim dolžnega opozoriti na pričevanje tistih, ki so prestali zapustitev sozakonca in ostali zvesti poročni zvezi. Niso redki in tvorijo močno znamenje tistega, kar lahko uresniči Kristusova milost, ko se ji odpre človekova svoboda.

Razen tega sem mnenja, kako je pastoralno dovolj stvarno in učinkovito prepričanje, da se zakon še vedno razodeva kot dragocena *»nosečnica, ki obdaja in zaobjema vso posameznikovo željo po begu, nerazdružljivo zvezo, ki se s svojo trdoto zoperstavlja težnji po razkroju bivanja ter tistega, ki okleva pred preseganjem samega sebe,*

sili v resnično ljubezen. Zakonca v poročni objubi ne objubljata vere sama sebi, premikajočim tlom svoje svobode; ampak določilo (končno Jezusu Kristusu), ki ju izbrano izbere, (...), ker preko vseh zaporednih plasti dviga biološke korenine vse do vrhov milosti in Svetega Duha«. <sup>41</sup>

Škofje, zbrani na tretjem izrednem srečanju sinode, bodo svestemu očetu pod vodstvom Svetega Duha in okrepljeni s pričevanji družinske svetosti, znali pokazati najboljšo pot, da bi vsemu svetu pokazali lepoto družinskega evangelija.

### Opombe

<sup>1</sup> Sveti oče je ob pomembnih priložnostih poglobil tematike 1) o prvotnem značaju spolne različnosti, pozitivne stvarnosti, ki jo je hotel Stvarnik sam, zaradi katere 2) je posamezna oseba uvedena v ljubezen, 3) k odriivanju dobrega pri drugem, 4) k zvestemu in rodovitnemu podarjanju samega sebe in 5) k sreči. Tako razumemo papeževo odločitev, da celotno Cerkev vključi jasnemu razmisleku o družini in ji posveti (prvič) dve sinodalni srečanji (prim. Frančišek, *Lumen fidei* 52; *Evangelii gaudium* 66; Nagovor zaročencem, 14. februar 2014; splošna avdiencia, 2. april 2014).

<sup>2</sup> Prim. *Instrumentum laboris (IL)*, »Pastoralni izzivi o družini v kontekstu evangelizacije«, št. 13 in 62.

<sup>3</sup> Prim. *IL* 15–16, 22, 112, 126–127.

<sup>4</sup> S tega zornega kota je potrebno k enaki antropologiji priznati velik prispevek sv. Janeza Pavla II., še posebej na tu obravnavano temo, v svojih slavnihih katehezah o človeški ljubezni, posebej zbranih v *Instrumentum laboris* kot odločilen prispevek, ki si zasluži dodatno razlago (prim. *IL*, 5 in 18).

<sup>5</sup> Prim. M. Ouellet, *Mistero e sacramento dell'amore. Teologia del matrimonio e della famiglia per la nuova evangelizzazione*, Siena, Cantagalli, 2007.

<sup>6</sup> Prim. A. Scola, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica et sacramentale per l'ecclesologia*, BTC 130, Brescia, Queriniana, 2011.

<sup>7</sup> Prim. isti, *Il mistero nuziale. Uomo donna. Matrimonio-Famiglia*, Venezia, Marcianum Press, 2014, 275–286.

<sup>8</sup> Prim. isti, *Il mistero nuziale: una prospettiva di teologia sistematica?*, Roma, Lateran University Press, 2000.

<sup>9</sup> Prim. B. Ognibeni, *Il matrimonio alla luce del Nuovo Testamento*, Roma, Lateran University Press, 2007. Za predstavitev poroke v Stari zavezi, prim. C. Granados, *El camino del hombre por la mujer. El matrimonio en el Antiguo Testamento*, Estella, Verbo Divino, 2014.

<sup>10</sup> Prim. A. Scola, *L'esperienza elementare. La vena profonda di Giovanni Paolo II*, Genova-Milano, Marietti, 2003; isti, »Quale fondamento? Note introduttive«, *Communio (it.)* 180 (2001), str. 6, 14–28.

<sup>11</sup> Prim. isti, *Il mistero nuziale* (nav. št. 7), 209–230; L. Melina, *Il corpo nuziale e la sua vocazione all'amore*, v G. Angelini in drugi, *Maschio e femmina li credò*, Milano, Glossa, 2008, str. 89–116.

<sup>12</sup> Prim. G. Salmeri, *Determinazioni dell'affetto*, *Dialegesthai* 15, Roma, Aracne, 2013, str. 113–137; H. U. von Balthasar, *Teodrammatica* 2, Jaca Book, Milano 1982, str. 327s. Klasične reference za to temo so Aristotel, *Metafizika* X, 3; Hegel, *Science de la logique* II, 1.



- <sup>13</sup> Ta izraz ni običajen, a je odločilen. Prim. M. Binasco, *La differenza umana. L'interesse teologico della psicoanalisi*, Siena, Cantagalli, 2013, str. 26–31.
- <sup>14</sup> Prim. M. A. Peeters, *Le gender, une norme mondiale? Pour un discernement*, Pariz, Mame, 2013; T. Bach, »Gender Is a Natural Kind with a Historical Essence«, *Ethics* 122 (2012), str. 231–272; L. Palazzini, *Sex/gender: gli equivoci dell'uguaglianza*, Torino, G. Giappicheli Editore, 2011; P. Gomarascia, *L'idea di natura nei »Gender studies«*, v F. Botturi, R. Mordacci, *Natura in etica*, Milano, Vita e Pensiero, 2009, str. 175–190; G. Angelini, »Passaggio al postmoderno: il Gender in questione«, v G. Angelini in drugi, *Maschio e femmina li credò* (nav. št. 11), str. 263–296.
- <sup>15</sup> Prim. Kongregacija za verski nauk, *Pismo o sodelovanju moških in žensk v Cerkvi in svetu* (31. maj 2004), št. 2.
- <sup>16</sup> Prim. sinteza pri A. Fumagalli, »Genere e generazione. Rivendicazioni e implicazioni dell'odierna cultura sessuale«, *La Rivista del Clero italiano* 95 (2014), str. 133–147, še posebej str. 135–140. Bogata feministična literatura se je uporabljala za poglobitev teme različnosti: A. Stevens, *Donne, potere, politica*, Bologna, Il Mulino, 2009; A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Verona, Ombre, Corte, 2009; M. Terragni, *La scomparsa delle donne*, Milano, Mondadori, 2007; L. Irigaray, *In tutto il mondo siamo sempre in due*, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2006; L. Muraro, *Il Dio delle donne*, Milano, Mondadori, 2003.
- <sup>17</sup> Prim. A. Scola, *Il mistero nuziale* (nav. št. 7), str. 210s.
- <sup>18</sup> Prim. isti, »Il mistero nuziale. Originarietà e fecondità«, *Anthropotes* 23 (2007), str. 57–70.
- <sup>19</sup> Prim. J. Granados, *Una sola carne en un solo espíritu. Teología del matrimonio*, Madrid, Palabra, 2014, str. 33–57; N. Reali, »Tamquam spoliatus a nudo; Il rapporto tra matrimonio naturale e sacramento. Il punto di vista di un pastoralista«, *Ephemerides Iuris Canonici* 53 (2013), str. 391–425; N. Petrovich, »La »natura pura« dell'uomo non esiste«, *Marcianum* 6 (2010), str. 41–64.
- <sup>20</sup> Prim. M. Ouellet, *Divina smiglianza. Antropologia trinitaria della famiglia*, Roma, Lateran University Press, 2005.
- <sup>21</sup> Prim. J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, Pariz, Grasset, 2003, str. 37–48.
- <sup>22</sup> Prim. Katekizem katoliške Cerkve, 1643–1654.
- <sup>23</sup> Prim. A. Mattheeuws, *Amarsi per donarsi. Il sacramento del matrimonio*, Venezia, Marcianum Press, 2008; isti, *Les dons du mariage. Recherche de théologie morale et sacramentelle*, Bruselj, Culture et Vérité, 1996. Namen avtorja je pokazati, da poročne dobrine gradijo njene cilje prav zato, ker so predvsem darovi.
- <sup>24</sup> Prim. G. Richi Alberti, »Como Christo amó a su Iglesia (Ef 5, 25)«, v: J. Larrú, *La grandeza del amor humano*, Madrid, BAC, 2013, str. 125–147.
- <sup>25</sup> Benedikt XVI., *Sacramentum caritatis*, 27.
- <sup>26</sup> Prim. *IL* 93–95.
- <sup>27</sup> Prim. Benedikt XVI., *Sacramentum caritatis* 29.
- <sup>28</sup> Kakor je poudarjeno v *Sacramentum caritatis*, »zvesta, nerazvezljiva in izključna vez, ki združuje Kristusa in Cerkve ima v evharistiji zakramentalno podobo, se dotika izvorne antropološke danosti, da mora biti mož dokončno združen z ženo in obratno (prim. 1 Mz 2,24; Mt 19,5)« (št. 28).
- <sup>29</sup> Prim. G. Pelland, *La pratica della Chiesa antica relativa ai edeli divorziati risposati*, v Kongregaciji za nauk vere, *Sulla pastorale dei divorziati risposati. Documenti, commenti e studi*, Città del Vaticano, Lev, 1998, str. 99–131; W. Brandmüller, »Den Vätern ging es um die Witwen«, *Die Tagespost* (27. februar 2014), str. 7 (na strnjen način pri istem avtorju: »Divorziati risposati, così nella Chiesa primitiva«, *Avvenire*, 5. april 2014).
- <sup>30</sup> Benedikt XVI., *Sacramentum caritatis* 29.
- <sup>31</sup> Katekizem katoliške Cerkve kot »zakramenta ozdravljenja« označuje zakrament sprave (KKK 1422–1498) in zakrament bolniškega maziljenja (KKK 1499–1532).

<sup>32</sup> Prim. A Mattheeuws, »*L'amour de Dieu ne meurt jamais. La sainteté des divorcés remariés dans l'Eglise*«, NRT 136 (2014), str. 423–444.

<sup>33</sup> Nekaj teh podatkov je bilo že priporočenih v apostolski spodbudi *Sacramentum caritatis*, ki med drugim, močno zatrjuje, da ponovno poročeni ločeni, kljub njihovi situaciji, še vedno pripadajo Cerkvi. Gojijo »način krščanskega življenja z udeležbo pri sveti maši, čeprav pri njej ne morejo prejemati obhajila, s poslušanjem Božje besede, s češčenjem Najsvetejšega, z molitvijo, udeležbo pri občestvenem življenju v zaupnem pogovoru z duhovnikom ali učiteljem duhovnega življenja, z dejavno ljubeznijo, spokornimi dejanji, s prizadevanjem za versko vzgojo otrok« (št. 29).

<sup>34</sup> Janez Pavel II., *Homilija pri sklepni maši 6. Sinode škofov* (25. oktober 1980), *Acta Apostolicae Sedis* 72 (1980), str. 1082.

<sup>35</sup> Prim. *IL* 103–104.

<sup>36</sup> Prim. Benedikt XVI., *Nagovor ob začetku sodnega leta rimske rote* (26. januar 2013).

<sup>37</sup> Prim. *IL* 98–102.

<sup>38</sup> Prim. *IL* 100.

<sup>39</sup> Takšne administrativne postopke sedanje pravo predvideva, na primer za razvezo neizvršenega zakona (ZCP 1697–1706) ali zaradi verskega motiva (ZCP 1143–1150, glede na norme same) ali pa za administrativne kazenske postopke (ZCP 1720).

<sup>40</sup> Prim. *IL*. 59–60.

<sup>41</sup> H. U. von Balthasar, *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la Révélation. I. Apparition*, trad. R. Givord, Pariz, Montaigne, 1965, str. 23–24.

JEAN-ROBERT ARMOGATHE

## Pokora in evharistija – od ozdravljenja k Jagnjetovi gostiji

Zakramenti so namenjeni spremljanju ljudi skozi vse življenje; sestavljajo »duhovno hrano« človeštva. Najstarejša krstna bogoslužja pričujejo o povezanosti zakramenta z novim rojstvom, evharistična gostija ni podoba: pri njej se resnično je in pije. Bolniško maziljenje je namenjeno ozdravljenju ... Vemo, da je zakramentalnost poroke bolj zapletena: versko dejanje namreč posega na predhodni družbeni in pravni položaj. Ne glede na zgodovinski razvoj je poroka v temelju urejena za ustanovitev družine. Spolni užitek je mogoč izven zakona: izvršitev zakona pa je naravnana na roditev otrok in je že več stoletij vedno veljala kot potrebna za veljavnost tega zakramenta.

Dejavna udeležba pri zakramentu (njegovem »prejemu«) predpostavlja sposobnost, »prostor« za prejem podarjenega: razen pri krstu je ta sposobnost nujna. Če na primer liturgija za maše pri porokah<sup>1</sup> ne predvideva spokornega dejanja, to pomeni, da sta zaročenca, glavna »dejavnika v bogoslužju«, predvidoma že prejela predhodno odvezo grehov. Sama sprava se podeljuje penitentu, čigar kesanje priča o spreobrnjenju.

---

*Jean-Robert Armogathe, rojen v Marseillu (1947), duhovnik v Parizu (1976), je zaslužni direktor študijev na l'Ecole pratique des hautes études. Od ustanovitve je član odbora francoske izdaje revije Communio. Njegova zadnja publikacija: Descartes, Correspondance, 2 zv., Pariz, Gallimard, 2012. – Pénitence et Eucharistie – de la guérison au banquet de l'Agneau, v: Revue catholique internationale Communio zv. 40 (2015), 89-95 je prevedel Janez Ferkolj.*

### Sodnik in zdravnik

Sodnik in zdravnik, *iudex et medicus*: tako Zakonik iz leta 1983 (kakor tisti iz leta 1917) opredeljuje spovednika. Poslušati mora priznanje grehov in predlagati ustrezna zdravila. Zakrament pokore in bolniško maziljenje sta zakramenta ozdravljenja. Primerno je spomniti, da se spokorno dejanje, ki uvaja evharistično obhajanje, odpira odpuščanju manjših grehov – ter k trdnemu sklepu uporabe zakramenta ozdravljenja za težje grehe, ki jih imenujemo »smrtne«. Kar nekaj pogojev je, da je odveza, osvoboditev od greha, veljavna: na strani spovednika mora biti veljavno posvečen duhovnik, ki je od krajevnega škofa prejel spovedno sodnost: moč »zavezovanja in razvezovanja« pravzaprav pripada škofu, ki jo poveri duhovnikom. Kanonsko pravo (kan. 967, 2) predvideva, da »tisti, ki imajo pravico za redno spovedovanje zaradi službe ali zato, ker jim jo je poveril ordinarij kraja, kjer so inkardinirani, ali kraja, kjer imajo domovališče, lahko to pravico uporabljajo povsod, razen če bi v posameznem primeru krajevni ordinarij temu ugovarjal, veljajo pa predpisi kan. 974, 2 in 3 (o preklicu spovedne sodnosti)«.

S strani spovedanca pa mora biti popolno priznanje, sad podrobne spraševanja vesti – razen v primeru naravne izgube spomina –, kesanje grehov mora spremljati »trden sklep«, da se odvrnemo od njih. To je jasno izraženo v običajnem »kesanju«: ...Vse to je potrebno, da od Boga prejmemo odpuščanje, ki ima pomen in je ponazorjeno z duhovnikovo odvezo. Odveza ne vsebuje nič samodejnega.

Kanonsko pravo nedvomno pravilno (kan. 980) predvideva, da »če spovednik ne dvomi o spovedančevi pripravljenosti in ta za odvezo prosi, naj mu odveze ne odreče in ne odloži«. Slednje je treba razumeti z besedno točnostjo: odveza pritiče penitentu, ki izpolnjuje oba pogoja: predpisana sta iskreno kesanje in trden sklep (kan. 987: »Za zveličaven prejem zdravila zakramenta pokore mora biti vernik tako pripravljen, da se spreobrne k Bogu s tem, da zavrne grehe, ki jih je storil, in se sklene poboljšati«).

Če ni teh pogojev, ni veljavne odveze; narobe je govoriti o »zavrnitvi odveze« s strani duhovnika. Prej bi morali reči, da gre za

zavrnitev s penitentove strani. Sv. Avguštín pravi: »Bog hoče dati samo tistemu, ki prosi, da ne bi dal tistemu, ki ne bi mogel sprejeti« (*non dat nisi petenti, ne det non capienti*)<sup>2</sup>. Nič ne velja, če duhovnik posreduje odpuščanje nekemu, ki ga ni sposoben prejeti. Zavrnitev pokore lahko obstaja, če nekdo noče priznati svoje krivde, se opravičiti dejanskega greha ali vztraja v drži, vedenju, dejansko grešnem stanju.

Spovednik naj odloži odvezo, kar naj stori v molitvi s spovedancem ter zanj prosi Božjega blagoslova, ki edini lahko doseže spreobrnjenje srca. Zakrament pokore ali sprave je tudi zakrament spreobrnjenja. Spreobrnjenje je trdna in korenita drža: gre za spremembo življenja – kar med drugim lahko pomeni prekinitev bodisi hetero- bodisi homoseksualnega priležništva, poligamnih ali poliandrijskih razmerij, incestne ali pedofilske zveze, skratka vsakega nereda.

### *Spreobrnjenje in evharistija*

Med izredno sinodo je udeležba pri evharistiji povzročila nejasne razprave. Zagotovo je polna udeležba pri evharistiji pridržana krščenim; sodelujejo lahko tudi katehumeni. Kar imenujemo dejavna udeležba (*participatio actuosa*) se razlikuje od polne udeležbe. Polna navzočnost zajema fizično obhajilo z Gospodovim telesom in krvjo. Toda ta udeležba ni dana vsem udeležencem – ki so vsi poklicani k dejavni udeležbi. Dejavna udeležba je naprej v molitvi, prisostvovanje z dušo in s srcem bogoslužnim obredom, prepevanju pesmi in hvalnic, duhovnikovim molitvam v imenu vseh.

Nadaljuje se v pozornem poslušanju Božje besede, njenem premišljevanju in udeležbi pri darovanju na oltar. Ne sklene se nujno s fizičnim obhajilom. Danes vidimo veliko število vernikov pri obhajilu. To predpostavlja, da so se držali primerne drža<sup>3</sup>, da so v »stanju milosti«, drugače povedano, da so prejeli odvezo od morebitnih smrtnih grehov.

Ne pristopiti k obhajilu je nekakšna samooznačitev za javnega grešnika. Takšna drža lahko omogoči osebni duhovni napredek,

a je lahko tudi nápak razumljena in pojmovana kot priložnost za pohujšanje. Vemo, da so danes katehumeni (ali otroci, ki še niso bili pri prvem obhajilu) povabljeni, da se pridružijo obhajancem, da prejmejo blagoslov: lahko bi si mislili, da krščeni, ki niso pripravljene za obhajilo, lahko storijo podobno ali enako.

### *Iregularne osebe*

Pristop k obhajilu ločenih in ponovno poročenih oseb (ali tistih, ki živijo v »iregularnem« stanju) torej ni niti pastoralna niti teološka rešitev, ki se včasih predstavlja: vrh vsega gre za zakramentalno odvezo teh oseb.

Vemo, da odveza ne more biti delna; če se nanaša le na priznane, izpovedane grehe, ne more izmed njih nekega deleža izključiti. Zavrnitev zadoščevanja, vztrajanje v nedovoljenem stanju ali vedenju, upirajoče nepriznavanje grešne, nebrzdane vsebine pri dejanju ali stanju ovirajo »splošno« odvezo, se pravi na kratko odvezo.

Spovedanci, ki ne morejo prejeti odveze težkih (»smrtnih«) grehov, ne morejo v vesti prejeti obhajila, ki odraža resničnost telesne povezanosti s Kristusom.

### *Duhovno obhajilo*

Izraz »duhovno obhajilo«, ki se je uporabljal med zadnjo izredno sinodo, se mi zdi neroden po svoji netočnosti: dopušča predstavo, da obstaja več vrst ali več stopenj obhajila.

»Težava je v dvoumni uporabi izraza: glede na kontekst se lahko nanaša bodisi (a) na sad ali končni učinek zakramentalnega prejemanja evharistije, se pravi na popolno duhovno obhajilo s Kristusom v veri in ljubezni; bodisi (b) na isto duhovno obhajilo s Kristusom, vendar brez zakramentalnega obhajila (na primer oseba, ki gre k obhajilu vsak dan in enkrat tedensko izostane od maše ter tako z dejanjem žive vere obnovi popolno obhajilo s Kri-

stusom, ki ga je pred tem prejela v zakramentu; ali (c) na željo po obhajilu osebe, ki se zaveda svojega stanja v težkem grehu ali živi v okoliščinah, ki dejansko nasprotujejo moralni postavi in še ni v polnem občestvu s Kristusom v veri in ljubezni. Tretji pomen se zelo razlikuje od prejšnjih, ker oseba želi prejeti obhajilo, ne da bi se že odpovedala težki oviri za popolno občestvo s Kristusom [...]. Ta želja ima vrednost izrecno takrat, ko nekomu pomaga odreči se oviri.«<sup>4</sup>

Izročilu ustrežnejše bi bilo govoriti o *dejavni udeležbi* pri evharistiji. K temu so poklicani vsi verniki (in katehumeni). Dejavna udeležba, kakor navajam zgoraj, ne vsebuje nujnosti fizičnega obhajila: »Naj torej vsak sebe presodi in tako jé od tega kruha in pije iz keliha, kajti kdor jé in pije, jé in pije svojo obsodbo, če ne razpozna telesa« (1 Kor 11,28–29).

Predlagati »duhovno« obhajilo, ločeno od fizičnega, vodi k vprašanju, zakaj razlikovati med obema, če je obhajilo v resnici enako – in v tem primeru, zakaj odvracati od fizičnega obhajila ljudi, ki so lahko deležni »duhovnega« obhajila?

Bolje je trditi, da ni nihče izključen od udeležbe pri evharistiji, kar bi dalo udeležbi pravi pomen: Cerkev je najprej evharistična in v tej zakramentalni opredelitvi sta združena njena narava in poslanstvo. Biti navzoč v evharističnem zboru je najbolj resnično *znamenje* krščanskega življenja. Bogoslužna in patristična zagotovila so preštevilna, da bi jih lahko navedli.

### *Zmaga janzenizma?*

Ko pomislimo na vzvišeno dostojanstvo evharističnega obhajila, se pojavijo spomini iz zgodovine: ali ne gre za janzenizem? Najprej se »janzenizem« nanaša na vprašanja o predestinaciji, kar tu ne pride v poštev. Prej bi šlo za »rigorizem«<sup>5</sup>. Toda ravno »rigorizem« v morali je povezan z neustreznim razumevanjem spraševanja vesti in občutljivosti za grehe: nasproti rigorizmu je treba braniti kazuistiko v njenem najnovjšem pomenu<sup>6</sup>. Moralno dejanje je osebno,

njegovo vrednotenje pa izhaja iz objektivnih pravil: spovednikova naloga je pomagati razločiti moralno vsebino, upoštevajoč pravila in njihovo uporabo v določenem primeru. Antoine Arnauld je v *La fréquente communion* (1643) pomešal dve stvari: *odlog odveze*, kar se lahko zgodi, ko spovedanec nima pridobljenih »pogojev«, da bi jo prejel, in *odsotnost obhajila* – za vernike v stanju milosti, »post« od svete evharistije, ki naj bi povečal željo po njej. Vendar pa je evharistija hrana in zdravilo in zdi se nelogično, da se ji odtegujemo z mrtvenjem, ko pa so za njen prejem izpolnjeni vsi pogoji. Povsem drugo ravnanje je prejemanje obhajila v stanju osvoboditve od grehov, ki ga podeljuje pokora.

### Zaključek

Tako kot je (prva) poroka ocenjena za veljavno, tako spolno sožitje z drugim partnerjem pomeni stvarni nered in druga zakramentalna poroka ni mogoča. Kljub temu je pomembno spomniti, da veljavnost poroke pri obeh partnerjih predpostavlja svobodno privolitev, izbiro zvestobe (v nerazvezljivosti zakona) in želji po roditvi otrok. Če le eden od teh treh pogojev izostane »s pozitivnim dejanjem volje« (kan. 1101, 2), poroka ni veljavna, z drugimi besedami: ni zakramentalnega zakona. Zakon je lahko »izvršen« s spolnim dejanjem, ni pa zato veljaven. Pri tem je potrebno dobro razločevati razpad zakona (sklenjenega, a ne izvršenega), kar je redko, od ničnosti, ko je umanjkal eden od objektivnih pogojev za veljavnost (hiba v obliki ali v privolitvi). Sicer pa spomnimo, da so otroci v primeru ničnosti (verskega) zakona, rojeni v tej zvezi obravnavani kot zakonski po kanonskem pravu (kan. 1137: »so zakonski, če so spočeti ali rojeni iz veljavnega ali dozdevnega zakona«).

V tej težki situaciji je treba preučiti pogoje vključitve v krščansko občestvo vernikov. Najprej se velja ogniti vsakemu učinku pohujšanja, ki bi imel lahko za posledico razvrednotenje zakonske zvestobe in zaupanje v nerazvezljivost zakramenta. Prav tako se je



treba zavedati sposobnosti oseb: »Ne potrebujejo zdravniki zdravi, ampak bolni. Nisem prišel klicat pravičnih, ampak grešnike« (Mr 2,17). Natančna kazuistika (nauk o uporabi etičnih ali verskih načel) in možnost sprejema v krajevno občestvo sta torej nepogrešljivi za spremljanje teh ljudi. Takšna drža je zelo pomembna za izpolnjevanje ljubezni; a mora hkrati pri vseh vernikih dovoliti poživitev zatekanja k zakramentu pokore, željo po evharističnem obhajilu in mistični temelj zakramentalne poroke.

Kakor pravi Sveto pismo: »*Zaradi tega bo mož zapustil očeta in mater in se pridružil svoji ženi in bosta oba eno meso.*‘ Ta skrivnost je velika; jaz pa pravim: glede Kristusa in glede Cerkve« (Ef 5,30–32).

Vsesplošna sekularizacija ne sme Cerkve voditi k postopkom izključevanja, da bi ostali med »čistimi«: skušnjava katarizma ni nikoli preveč oddaljena. Vseeno pa ne sme razvrednotiti svoje doktrinalne dediščine niti izločiti učenja Svetega pisma in učiteljstva. Previsni greben je ozek: noga popotnikov se je pogosto opotekala med laksizmom (popustljivostjo) in rigorizmom (strogostjo). Toda prenova teološke raziskave o družini, ki jo je osvetlil Janez Pavel II. ter nadaljeval Frančišek, mora omogočiti ponovno odkritje zanesljivega koraka na jasno osvetljeni poti.

## Opombe

<sup>1</sup> *Kyrie ni vezan na spokorno dejanje, saj je trojna hvalnica Kristusu Gospodu.*

<sup>2</sup> O Ps 102,10.

<sup>3</sup> Enourni post od hrane in alkoholnih pijač, razen če dosejajo zelo majhne količine (Pavel VI., Govor 24. novembra 1964); glej *Communio* o »Postu in evharistiji« (2014/3)– fr.

<sup>4</sup> Prim. »Novi predlogi za pastoralno spremljanje oseb ponovno poročenih ločenih – teološko mnenje« so napisali ameriški dominikanci (*Nova et Vetera*, angleška izdaja, vol. 12, 3, 2014; francosko besedilo: <http://nvjournal.net>); v isti reviji, str. 631–655, Paul J. Keller, »Is Spiritual Communion for Everyone?« (*Ibid.*) in v francoski izdaji (86, 2011, str. 147–153, s prostim dostopom: [www.nova-etvetera.ch](http://www.nova-etvetera.ch)), B.-D. de La Soujeole, »Communions sacramentelle et communion spirituelles«.

<sup>5</sup> J.-L. Quantin, *Le rigorisme chrétien*, Pariz: Cerf, 2001.

<sup>6</sup> O kazuistiki glej članek: P. John Conley, *Communio* 2004, 2, str. 95–104; zelo natančen uvod k temu zvezku: Serge Landes, *La confession, sacrement difficile?* (7–14) in članek *Casuistique de Nigel Biggar*, *Dictionnaire critique de théologie* (J.-Y. Lacoste), Pariz, PUF.

KARDINAL GERHARD LUDWIG MÜLLER

## Očiščenje templja

*Teološki kriteriji za prenovo Cerkve in rimske kurije*

Cerkvi gre za evangelij, za resnico, za zveličanje. Zgodovina preteklih dveh tisočletij nas uči: ko se Cerkev osvobodi svetnega mišljenja in vzorcev svetne oblasti, se vedno odpre pot za duhovno prenovo v Jezusu Kristusu, njeni glavi in življenjskem viru. Cerkev se v učenju, življenju in ureditvi zgleduje po službi (*ministerium*) apostolov, ne po gospodovanju (*dominium*) kraljev: »Nočemo gospodovati nad vašo vero, ampak smo sodelavci pri vašem veselju« (2 Kor 1,24).

To vidimo pri vseh poskusih prenove glave in udov, recimo pri gregorijanskem prenovitvenem gibanju v 11. stoletju, ko je šlo za svobodo Cerkve (*libertas Ecclesiae*), pri tridentinski prenovi v 16. stoletju, ali tudi pri razcvetu Cerkve na drugem vatikanskem koncilu, v katerega so se stekala svetopisemska, patristična, liturgična in ekleziološka prenovitvena gibanja 19. in 20. stoletja. Svetna oblast papeža ali knezoškofov je včasih prekrila duhovno poslanstvo Cerkve. V tej prepletenosti politične oblasti in duhovnega služenja se je neredko kazal poguben vpliv oblastiželjnega mišljenja. Še usodnejša pa je bila novoveška državna Cerkev v galikanizmu, febronianizmu in jožefinizmu kakor tudi kraljevski patronat v španskem in portugalskem svetnem cesarstvu s podreditvijo Cerkve državnemu režimu. Toda Cerkvi ne podeljujejo pomena družbeni sporazum, vloga krščanstva kot civilne religije ali stiki z nosilci

politične oblasti, temveč beseda zveličanja za ljudi, zlasti za uboge na obrobjih življenja.

Gospod je ustanovil Cerkev kot zakrament odrešenja za svet (prim. C 48), »da bi se vsi ljudje zveličali in prišli do spoznanja resnice« (1 Tim 2,4). Cerkev ne more razumeti sama sebe z merili moči, bogastva in prestiža ali pa se hoteti opravičiti pred svetom. Poglobitev v bistvo in poslanstvo Božje Cerkve je zato osnova in predpostavka za vsako pristno prenovo.

Vpričo človeškega odpovedovanja vedno znova obstaja skušnjava, da bi Cerkev poduhovili in jo predstavili v kraljestvo idealov in sanj – onkraj brezen skušnjave, greha, smrti in hudiča, kakor da nam ne bi bilo treba dospeti v veličastvo vstajenja po dolini križa in trpljenja. Cerkev – v neki analogiji z učlovečenjem Božje Besede – sestavlja notranjo edinost duhovnega občestva in vidne skupnosti. Cerkev kot znamenje in orodje odrešenja služi Božjemu Duhu, da bi nadaljevala Kristusovo delo med ljudmi. Zato velja: »Cerkev je hkrati sveta in vedno potrebna očiščevanja ter nikoli ne preneha s pokoro in prenavljanjem« (C 8).

V tem smislu je Benedikt XVI. govoril o potrebi, da se Cerkev odtrga od posvetnosti (Ent-weltlichung). Papež Frančišek se je tega lotil s témo o »ubogi Cerkvi za uboge«. Cerkev ne sme popustiti skušnjavi, da postane posvetna in se prilagodi sekularni družbi in življenju brez Boga.

Sveti oče je v svojem božičnem nagovoru 22. decembra 2014 poudaril prednost duhovnega cilja Cerkve pred zemeljskimi sredstvi, ki ne smejo postati sama sebi namen. Ta nagovor je duhovno svarilo in ogledalo za spraševanje vesti za celotno Cerkev. Kompas za prenovo ni velikost cerkvenega premoženja ali število zaposlenih v naših ustanovah, ampak duh ljubezni, v katerem Cerkev služi ljudem z oznanjevanjem, zakramenti in dobrodelnostjo. Prenova rimske kurije, ki je bila predmet razprav pred konklavom leta 2013, naj bo zgled za duhovno prenovo celotne Cerkve.

Rimska kurija ni profana upravna struktura, ampak je po svojem bistvu duhovna ustanova, zakoreninjena v posebnem poslanstvu Cerkve v Rimu, ki je posvečena z mučeništvom apostolov

Petra in Pavla. »Pri izvajanju svoje vrhovne, polne in neposredne oblasti nad vso Cerkvijo uporablja rimski škof urade rimske kurije, ki zato opravljajo svojo službo v njegovem imenu in oblasti v blagor Cerkve in na uslugo škofom« (Š 9). Drugi vatikanski koncil je na osnovi tega teološkega opisa spodbudil k času primerni novi organizaciji kurije. Strukturna ureditev in način delovanja kurije ima svoje merilo v posebnem poslanstvu rimskega škofa. Ta je »kot Petrov naslednik trajno ter vidno počelo in temelj edinosti tako škofov kakor množice vernikov« (C 23). Cerkev moremo razlikovati od kakšne zgolj človeške verske skupnosti samo v luči razodete vere. Tako tudi samo v veri razumemo, da imajo papež in škofje zakramentalno in odrešenje posredujoče polnomočje, ki nas povezuje z Bogom. To jih razlikuje od voditeljev, ki si jih verska skupnost sama izbira iz socioloških in organizacijskih razlogov.

V krajevni Cerkvi je od Svetega Duha postavljeni škof (prim. Apd 20,28) Kristusov namestnik in poslanec ter temelj edinosti, in seveda nikakor ne papežev delegat ali namestnik. Nauk o papeževem prvenstvu in o zbornosti škofov je kot izraz skupne skrbi za vso Cerkev treba razumeti kot občestvo Cerkev (*communio Ecclesiarum*). Zato odnosa med vesoljno in delno Cerkvijo ni mogoče dojeti s svetnimi oblikami organizacije. Vesoljna Cerkev ni poznejši seštevek delnih Cerkev, in tudi delne Cerkev niso pododdelki celotne Cerkve. Gre za notranje prepletanje celotne in delne Cerkve. Cerkev je eno samo Kristusovo telo, ki ga vodi in predstavlja škofovski zbor pod Petrom in z njim (*cum et sub Petro*).

Papež, v katerem je vidna edinost in nedeljenost škofovskega zbora in celotne Cerkve, deluje kot škof krajevne rimske Cerkve. Prvenstvo je za vedno povezano z rimsko Cerkvijo po delovanju apostola Petra kot rimskega škofa in predvsem po njegovem mučeništvu. Kakor je »škof v Cerkvi in Cerkev v škofu« (Ciprijan *ep.* 66,8), tako tudi rimski škof nikoli ni pastir vesoljne Cerkve brez svoje povezanosti z rimsko Cerkvijo. Kakor glave ni mogoče ločiti od telesa, tako je tudi povezanost rimskega škofa neločljiva z rimsko Cerkvijo. Papež vedno izvaja prvenstvo skupaj z rimsko Cerkvijo. Kot vidna glava rimske Cerkve je papež hkrati vidna

glava celotne Cerkve. Zaradi posebne avtoritete njene ustanovitve po Petru in Pavlu (*propter potentioorem principalitatem*) mora vsaka druga Cerkev v apostolski veri soglašati z rimsko Cerkvijo (prim. Irenej Lyonski, *Adv. haer.* III,3,3,2). Tako so značilnosti ene, svete, katoliške in apostolske Cerkve še močnejše (*a fortiori*) uresničene v rimski Cerkvi. Ta se že od nekdaj imenuje tudi sveta rimska Cerkev – ne zaradi subjektivne svetosti svoje glave in svojih udov, ampak zaradi svetosti svojega posebnega poslanstva, ki je v tem, da neokrnjeno ohranja in zvesto predaja naprej apostolsko izročilo, *depositum fidei*. Prvenstvo rimske Cerkve nima nič opraviti s kakšnim gospodovanjem nad drugimi Cerkvami. Po svoji naravi to prvenstvo obstaja v »predsedovanju ljubezni« (Ignacij Antiohijski, *Rom. prol.*), v služenju edinosti vere in občestva vseh Cerkva, v blagor vsega človeštva.

Papež svoje vesoljno pastirsko služenje izvršuje osebno in neposredno, ker je v svoji osebi naslednik Petra, na katerem je Gospod zgradil svojo Cerkev. A to opravlja tudi s podporo, ki mu jo daje rimska kurija. V teku zgodovine se je iz škofov podrejenih rimskih škofij in pomembnih duhovnikov in diakonov rimske Cerkve izoblikoval kardinalski zbor. Kakor se v škofiji duhovniški zbor, ki ga zastopa duhovniški svet, vede do škofa, podobno je tudi kardinalski zbor nekakšen »duhovniški« zbor za papeža v njegovi vesoljni pastirski službi. Odločitev Janeza XXIII., da naj tudi kurijski kardinali prejmejo škofovsko posvečenje, ustreza njihovi uvrstitvi v zbor škofov, kar ni nepomembno zlasti ob obiskih škofov *ad limina*.

Pri vseh zgodovinskih spremembah se je uveljavila osnovna misel, da rimska kurija v obliki zbora kardinalov podpira vesoljno papeževo pastirsko in učiteljsko nalogo. Večje skupine kardinalov in nekateri škofje, ki jih imenuje papež, sestavljajo rimske kongregacije, katerim je dodeljeno posebno področje. Rimska kurija v jedru obstaja iz kongregacij, papeških svetov in sodišč. Sestavlja vmesno instanco med papežem in škofi, ker je s škofovsko zbornostjo vzpostavljena neposredna povezava med papežem in vsakim posameznim škofom. Kardinali in škofje podpirajo papeža pri njegovem služenju katoliški edinosti in mu zagotavljajo ustrezna

sredstva za opravljanje njegove pastirske in učiteljske službe. V okviru svoje naloge in svoje odločujoče pristojnosti kardinali prefekti jamčijo sodelovanje članov, svetovalcev, sodelavcev dikasterija in podrejenih komisij. Pred papežem zagovarjajo svoje posvetovalne in delovne sadove. Dejavnost kurije papeža nikakor ne omejuje, ampak le podpira v prvenstvu, ki mu je zaupano kot Petrovemu nasledniku za svetovno Cerkev.

Način dela rimske kurije je zboren – v analogiji s kolegialnostjo duhovniškega zbora pod vodstvom njihovega škofa. Prefekt je le voditelj in predstavnik, medtem ko imajo očetje na zborovanju kongregacije isto odgovornost za blagor celotne Cerkve. Za prenovo kurije je pomembno, da se kurija pojmuje kot duhovna družina. Sodelovanje, medsebojna skrb, molitev in evharistija, duhovne vaje, sodelovanje v pastoralni in oznanjevanju dajejo delu duhovni pečat in potrebno pastoralno osnovno usmerjenost.

V tej povezavi je pomembno rimsko kurijo razlikovati od civilnih ustanov vatikanske države, katerih organizacija je bolj podvržena postavam državne uprave in ki jamčijo politično neodvisnost Cerkve. Tudi škofovska sinoda strogo vzeto ni del rimske kurije. Je izraz zbornosti škofov v občestvu s papežem in pod njegovim vodstvom. Rimska kurija pa pomaga papežu v izvajanju njegovega prvenstva za vse Cerkve. Formalno se kurija in škofovska sinoda razlikujeta tudi v tem, da kurija podpira papeža v njegovem služenju edinosti, medtem kot škofovska sinoda izraža katoliškost Cerkve. Vsi škofje so namreč deležni skrbi za vse Cerkve. Konkretno se obe poslanstvi prepletata, ker se sinode po pravilu udeležujejo voditelji rimskih dikasterijev in mnogi udeleženci sinode so tudi člani kongregacij in papeških svetov.

Škofovska sinoda, škofovske konference in druge povezave škofov spadajo v drugo teološko kategorijo kakor rimska kurija. Samo kdor se giblje v miselnih vzorcih oblasti, vpliva in veljave, napravlja iz organizacijske medsebojnosti prvenstva in škofovstva spor za pristojnosti. Sveti Duh, kateremu se nikdar ne smemo zapreti, ustvarja harmonijo med poli edinosti in različnosti, med vesoljno Cerkvijo in delnimi Cerkvami, kakor tudi v delnih Cerkvah

samih. Duh sveta pa nasprotno seje spor in nezaupanje. Zdrava decentralizacija ne more pomeniti, da zdaj škofovske konference dobijo več »oblasti«, ampak da izvajajo pristno odgovornost, ki jim pripada na osnovi škofovskega učiteljskega in vodstvenega polnomočja njihovih članov, seveda vedno v edinosti s papeževim prvenstvom in rimsko kurijo.

Pristna prenova kurije in Cerkev ima za cilj, da močnejše osvetli poslanstvo papeža in Cerkev v današnji in jutrišnji svet. Cerkev se čuti izzvana od svetovnega sekularizma, ki opredeljuje človeka brez Boga z doslej nepoznano radikalnostjo, mu zapira vrata do presežnosti in mu pod nogami spodmika tla človečnosti. V diktaturi relativizma (Benedikt XVI.) in v globalizaciji ravnodušnosti (papež Frančišek) se izgublajo meje med resnico in lažjo kakor tudi med dobrim in zlim. Izziv za nosilce cerkvenih služb in za člane Cerkev je v tem, da se ne pustijo okužiti od svetnih bolezni, oz. da ozdravijo. Da bi v Cerkvi za vsakega človeka zasijalo Božje veličastvo kot luč, zato papež Frančišek »duhovno očiščuje tempelj«, kar je boleče in osvobajajoče hkrati. Kaj naj prinese prenova kurije in Cerkev, se nam lahko posveti, če se kakor učenci spomnimo na besedo Svetega pisma: »Gorečnost za tvojo hišo me razjeda« (Jn 2,17).

NADŠKOF STANISLAV ZORE

## Bog blagoslovi Slovenijo

Zbrali smo se pri maši za domovino ob prazniku samostojnosti in enotnosti in poslušali Božjo besedo, ki tik pred božičnim praznikom govori o rojstvu Janeza Krstnika. Ko sem premišljeval o vsebini našega praznovanja, se mi zdi, da prav ta Božja beseda ponuja nekaj izzivov za premišljevanje o samostojnosti in enotnosti naše domovine.

Elizabeti se je dopolnil čas poroda in je rodila sina. Rojen je bil tisti, ki je napovedoval prihod Mesija in ki je pokazal nanj, ko je prišel. Dopolnitev časa. Lahko bi rekli, da je dozorel čas za prihod Mesija, po katerem je judovski narod hrepenel skozi tisočletja. Sedaj je čas, da se pričakovanja izpolnijo in obljube postanejo resničnost.

Pred 24 leti se je čas dopolnil tudi v našem narodu. Razmere so dozorele in ponudile ugoden trenutek za uresničitev davnih sanj po samostojnosti naroda, ki je preživel vse gospodarje in sanjal svojo samostojnost. Dopolnitev časa je moral nekdo zaznati. Nekdo je moral s pozornim opazovanjem in presojanjem znamenj časa ugotoviti, da so se razmere spremenile do te mere, da omogočajo izpolnitev pričakovanj. Zato bi se pri tej sveti maši rad zahvalil Bogu, da je navdihnil daljnovidne in pogumne može in žene naše domovine, ki so presodili ugodnost trenutka in zmogli v sebi dovolj smelosti in zaupanja vase in v naše ljudi, da so sprejeli potrebne odločitve in naredili korake, ki so vodili k uresnitvi samostojnosti. Zahvaljujem se tudi vsem tem ljudem, da ob ponujeni priložnosti niso oklevali in se zapletali v neskončne analize in jalova premlevanja možnosti, ampak so videli, presodili in delovali.



»Ko so njeni sosedge in sorodniki slišali, da ji je Gospod skazal veliko usmiljenje, so se z njo veselili.« V vse judejsko pogorje je rojstvo novega otroka, rojstvo Janeza Krstnika prineslo veliko veselje. Vsi so se veselili. Ne samo mati Elizabeta, ki je doživljala obdarovanost z milostjo, ne samo njen mož Zaharija, ki je bil ponosen na sina, ki bo nadaljeval njegov rod. Veselje je napolnilo sorodnike, veselili so se sosedge. Radost novega življenja je preplavila vse ljudstvo.

Nekaj podobnega smo doživljali ob razglasitvi izidov plebiscita o samostojni in neodvisni državi Sloveniji. V tistem času sem bil na Brezjah, v narodnem svetišču Marije Pomagaj. Že na sam dan plebiscita, se pravi na današnji dan pred štiriindvajsetimi leti, je bilo praznično. Na volišča so nekateri prišli v narodnih nošah. Spomnim se moža, ki je dejal, da je dejanje tega dne preveč pomembno, da bi nanj lahko prišel v vsakdanji obleki. Za tovrstne dogodke je primerna samo narodna noša. S ponosom jo je nosil tisti dan in s ponosom je glasoval za samostojnost domovine. Ko so bili na praznik svetega Štefana razglašeni rezultati, so zvečer, že v temi, prišli možje z Brezij in okolice ter prosili, če gredo lahko v zvonik. Seveda. Naj tudi praznični zvonovi zapojejo o veselju, ki napolnjuje ljudi. Tri četrt ure so pritrkavali na vso moč, tako da so kljub mrzlemu večeru iz zvonika prišli popolnoma prepoteni. Izid plebiscita je bil za ljudi praznik in ta praznik je praznoval vsak po svoje. Vsak je skušal na svoj način izraziti svoje veselje in tudi drugim povedati, kakšen ponos ga napolnjuje ob dejstvu, da smo se tako večinsko odločili za samostojnost.

Ko danes poslušam naše ljudi, ko prisluhnem njihovim težavam, ko poslušam govorico njihovih src, se vprašam, kam je izginilo veselje odločitve za samostojnost, v kateri mrak je utonila radost tistih dni in mesecev. V besedah je prevečkrat čutiti razočaranje, občutek prevaranosti, tudi obup in jezo. Kdo je v srca praznujočih natočil pelin nejevolje, kdo je tistim, ki so se veselili svetlih dni, ki jih je obetala prihodnost, vzel svetlobo iz oči in veselje iz src?

Vrnimo se k pripovedi o rojstvu Janeza Krstnika. Po osmih dneh so se zbrali, da bi otroku dali ime. Po običaju so ga hoteli

poimenovati po očetu. Imenoval naj bi se Zaharija. Elizabeta pa je vztrajala, da ne bo Zaharija, ampak da bo Janez. Končno je tudi Zaharija sam, čeprav je bil gluh in nem, na deščico napisal ime Janez, kar pomeni Bog je milostljiv. Ko so otroku dali ime, sta ga najprej njegova starša prepoznala kot nekoga, ki sta mu sicer dala življenje, vendar nista njegova lastnika. Z njim ne moreta prosto razpolagati, nad njim ne moreta gospodovati. V njem se jima je razodela Božja milostljivost, ona dva pa lahko to milostljivost, se pravi svojega sina Janeza samo sprejmeta in skrbita zanj, da bo mogel zrasti, postati samostojen in izpolniti svoje poslanstvo, ki je za vse ljudstvo. S podelitvijo imena so ga prepoznali tudi vsi sorodniki in sosedje in priznali njegovo individualnost, njegovo samostojnost.

Ko smo prebivalci Slovenije na referendumu izglasovali samostojnost naše domovine, smo ji pozabili priznati samostojnost tudi njeni prebivalci. Za večino je bila naša samostojnost dar Božje milostljivosti, ki nam je bil zaupan na koncu najbolj krvavega stoletja v zgodovini človeštva. Bog se je posebej naklonjeno ozrl na deželo in ljudi, ki so v svojih dušah nosili razbolelost in ranjenost. Izpolnil je hrepenenje rodov, da bi mogli končno postati svobodnjaki, oblikovalci svojega današnjega in svojega jutrišnjega dne. Nekateri pa so našo domovino hoteli imeti za svojo. Hoteli so z njo razpolagati, ji gospodovati, biti njeni lastniki. Premalo jim je bilo uživati njene lepote, se veseliti njenih prelesti, kakor je zapisal Župančič. Hoteli so izsesati vse mleko iz njenih grudi, izpiti vse zaklade njenih kašč. Ne vem, če so se je kdaj zares veselili, če so jo v resnici spoštovali in ji dovolili biti to, kar naj bi bila.

Zdi se mi potrebno, da maša za domovino, ki jo skupaj obhajamo, po naši daritvi položi pred Boga napore in prizadevanja vseh tistih, ki so bili pripravljeni za našo domovino stati kot braniki njene samostojnosti, in vseh tistih, ki jim ni bilo žal ne časa in ne moči, da bi ji omogočili dostojno in dostojanstveno življenje sredi narodov in držav, ki so ji priznali njeno samobitnost ter spoštovali in spoštujejo njeno prihodnost. Obenem pa vabim vse nas k spreobrnjenju. Vabim vse k tisti molekularni revoluciji, kakor pravi

francoski filozof Felix Guattari, v katerem bomo kot posamezniki zaživali drugačen odnos do svoje države in svoje domovine. V tem procesu bomo od jaz prešli k mi, od moja k naša, od sebičnosti k solidarnosti, od zagledanosti v svoje koristi v prizadevanje za skupno dobro.

Gospod Bog, stvarnik vesoljstva in gospodar časov. Ti si nam podaril domovino in nam naložil skrb zanjo. Pomagaj nam, da bomo tvoje zaupanje izpolnili v resničnem prizadevanju za dobro vseh ljudi, posebno najbolj krhkih in najbolj slabotnih. Ko se bodo ti med nami počutili varne, bo naša domovina v resnici postala samostojna, mi pa v njej svobodni, spoštovani in veseli ljudje, ki se bomo zavedali njenega dostojanstva in dostojanstva vsakega človeka, ki mu je bila podarjena za domovino. Bog blagoslovi našo domovino, Bog blagoslovi Slovenijo.

JANEZ ZUPET

## Søren Kierkegaard, Krščanski (na)govori

Med misleci, ki so se uprli domnevni Heglovi spravi med mislijo in bitjo, njegovemu enačenju bivanja in zgodovine, občosti in posamičnosti, zavzema danski filozof Søren Kierkegaard posebno mesto. Velja za prvega eksistencialista, čeprav se je eksistencializem v filozofiji uveljavil šele sto let pozneje.

Rodil se je leta 1813 v Københavnu, kjer je tudi študiral teologijo in filozofijo. Doktoriral je s filozofsko tezo: Pojem ironije v stalni primerjavi s Sokratom. Ker mu iz več razlogov ni uspelo napraviti univerzitetne kariere, se je posvetil pisanju, v katerem so se prepletale filozofija, teologija in literatura. Njegovi spisi so naleteli na velik odmev. Mnogi so izšli pod psevdonimi in izražajo le del avtorjeve osebnosti, njegove temne misli in strasti, ki pa se jih prav s svojimi spisi očiščuje. So torej njegova katarza, v njih se bojuje s samim seboj in skuša priti resnici o sebi do dna. Čeprav je umrl star komaj 42 let – kot naš Cankar – je zapustil velikanski opus.

Kar precej njegovih del imamo že prevedenih v slovenščino. Največ filozofskih. Naj jih vsaj nekaj navedem: Ali ... ali, Pojem tesnobe, Bolezen za smrt, Ponovitev, Filozofske drobtinice, Strah in trepet. Od njegovih spodbudnih del religiozne vsebine so prevedena Dejanja ljubezni, Etično-religiozni razpravici in zdaj Krščanski (na)govori. Tretji sklop njegovih del so preroški spisi, kritični do tedanje danske protestantske Cerkve, zlasti Šola krščanstva in 9 številnk njegove revije *Trenutek*. Četrty sklop pa predstavlja njegov Dnevnik z zasebnimi in dnevniškimi zapisi.

Če je res, da filozof reducira človeka in bivanje nasploh na skupek abstraktnih pojmov, potem Kierkegaard ni filozof in to tudi noče biti. Resnica ni v sistemu, temveč v subjektivnosti. V

nasprotju s Heglom postavlja Kierkegaard občost in posamičnost v popolno nasprotje. Posamičnik, tj. duhovno prebujen in za Boga odprt človek, ni posamezen izvod ali primer nečesa splošnega, ampak je in ostaja izjema. Take velike izjeme so bili npr. Sokrat, Job in Abraham, ki jih žaromet Kierkegaardove misli osvetljuje z vedno novih plati. Kierkegaardov ideal je torej posamičnik. Zato se naš mislec obrača na človeka neposredno in osebno. Hoče ga soočiti z njegovo posamičnostjo in edinstvenostjo, da bi se začel zavedati sebe, svojih možnosti in odgovornosti zase. Skratka, da bi začutil svojo svobodo in se začel osebno odločati. Človek postane posamičnik šele, ko začuti svoje možnosti, ko se v stiski in tragiki zave vse svoje odgovornosti pred »Močjo, ki ga je vzpostavila«, se pravi pred Bogom. Kierkegaard hoče s svojimi spisi ljudi prebuditi in zdramiti, da bi se zavedeli enkratnosti svojega življenja in začeli res odgovorno in osebno bivati, živeti, osmišljati svojo eksistenco.

\* \* \*

Za Kierkegaarda je biti posamičnik in biti kristjan eno in isto. Posamičnik je odločilno krščanska kategorija. To kategorijo je prvič uporabljal Sokrat, da je razdejal poganstvo. V krščanstvu pa bo uporabljena drugič, da bi iz površnih kristjanov naredila resnične kristjane. V ta namen je Kierkegaard napisal skoraj sto spodbudnih nagovorov, v katerih s svojo značilno dialektiko razlaga posamezne stavke iz Svetega pisma in gradi na njih. Tudi danes predstavljeni **Krščanski (na)govori** spadajo v to zvrst.

Religiozno življenje je zahtevno, ker se ne more nasloniti na nič preverjeno trajnega in stalnega. Kierkegaard ga rad primerja plavanju na odprtem morju, nad velikanskimi globinami brez gotove opore. Vera pomeni, da smo zapustili vse intelektualne in moralne zagotovljenosti in varnosti, da upamo proti upanju.

**Krščanski (na)govori** iz revolucionarnega leta 1848 so temeljnega pomena za razumevanje Kierkegaardovega opusa. Razvijajo glavne pojme in glavne stavke njegovega razumevanja krščanstva. Nikjer drugje niso s tolikšno treznostjo in jasnostjo predstavljeni

zanj odločilni krščanski pojmi in povedi. Zato so Krščanski (na) govori hkrati tudi kašipot in ključ za umevanje njegovih polemičnih spisov.

Tudi umetniško so na visoki ravni. Pisec dokazuje, da se tudi v kratkih nagovorih da doseči pisateljsko mojstrstvo. Knjiga je razdeljena na štiri dele. V prvem, ki nosi naslov: Skrbi poganov, spotoma poetično oriše miniaturne podobe iz življenja lilij na polju in ptic pod nebom. Sicer pa v tem delu govori o skrbeh, ki mučijo posvetneže tako zaradi uboštva kakor zaradi obilja, zaradi nepomembnosti in zaradi veličine, spričo jutrišnjega dne, pa tudi zaradi neodločnosti, nestanovitnosti in obupa.

V drugem delu se Kierkegaard spoprime z vprašanjem trpljenja. Trpinom v tolažbo na izviren način razvija Pavlovo misel, da se trpljenje sedanjega časa ne da primerjati s slavo, ki se bo v večnosti razodela nad nami (prim. Rim 8,18). Poudarek polaga na veselje ob misli, da trpimo le enkrat, zmagamo pa za večno. Naše zemeljsko življenje je namreč v primeri z večnostjo kakor ena proti neskončnemu. Veselje navdaja človeka tudi ob misli, da bolj ubog ko postajaš, bolj lahko bogatiš druge; pa ob misli, da slabotnejši ko postajaš, močnejši postaja Bog v tebi. In končno ob misli, da to, kar izgubiš v času, dobiš v večnosti. Kierkegaard se v teh meditacijah še posebej izkazuje kot prodoren mislec in globok kristjan.

Tretji del vsebuje nagovore z močnim vzgojnim nabojem. Tu govori o potrebnosti pravega razpoloženja, zbranosti in skesanosti, ko vernik stopi v Božjo hišo, ki diha spokojnost in mir. Nato razmišlja ob Petrovem vprašanju: Mi, ki smo vse zapustili, kaj bomo torej prejeli?, ter o Pavlovi trditvi, da tistim, ki ljubijo Boga, vse pripomore k dobremu. Dalje poudarja, da vstajenje od mrtvih ni le obljuba, ampak tudi sodba. Ta sklop meditacij konča z ugotovitvijo, da je vera, ta človekov odnos z Bogom, najosebnejša in najintimnejša odločitev vsakega posamičnika. Končno blagruje človeka, ki trpi zasramovanje za dobro stvar.

V četrtem delu, ki nosi naslov: Bog je večji od našega srca, avtor naniza svoje nagovore na petkovih bogoslužnih shodih, ki jih poznajo protestanti. Kierkegaard, ki je v nekem obdobju celo

hotel postati pastor, tu spregovori o Gospodovi večerji, kakor protestanti imenujejo in pojmujejo zakrament evharistije, vendar je njegovo sporočilo, da je kristjan poklican živeti v Kristusu in z njim, navdihujoče tudi za katoličane. Nato razmišlja o Jezusovem povabilu, naj vsi utrujeni in obteženi pridejo k njemu, da jih bo poživil. Kierkegaard, ki je bil od mladosti prežet z mislijo na Kristusovo trpljenje, ki ga je dejansko povzročil vsak izmed nas, zelo občuteno spregovori o tem, kako je Gospod Jezus preživel in doživel tisto noč, ko je bil izdan.

Najlepša od teh meditacij nosi naslov: Če nas naše srce obsoja, je Bog večji od našega srca. Čeprav smo vsi večji ali manjši grešniki in nas naše srce obsoja, ali vsaj obtožuje, je vendar Bog tisti, ki je vedno pripravljen odpustiti, ker je ljubezen in ima sočutje. Njegovo usmiljenje je neskončno.

Kierkegaard končuje svoje meditacije z mislijo, da Bog človeka vselej blagoslavlja in da človek ne zmore ničesar brez Božjega blagoslova. »Bolj ko vstopaš v odnos z Bogom, jasneje vidiš, da se tvoje zmožnosti manjšajo. In če vložiš v ta odnos vso dušo in vso svojo moč, popolnoma jasno vidiš, da ne zmoreš ničesar; in vsa tvoja potreba po blagoslovu je spričo tega še bolj očitna« – ugotavlja globoki poznavalec človeškega srca.

\* \* \*

*Predstavitev knjige na tiskovni konferenci na Mohorjevi v Ljubljani, 9. februarja 2015.*

# Angelo Scola



## Poročna *skrivnost*



*Prevedel p. Stane Zore OFM*



Naročila sprejema:  
**Celjska Mohorjeva družba**

**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