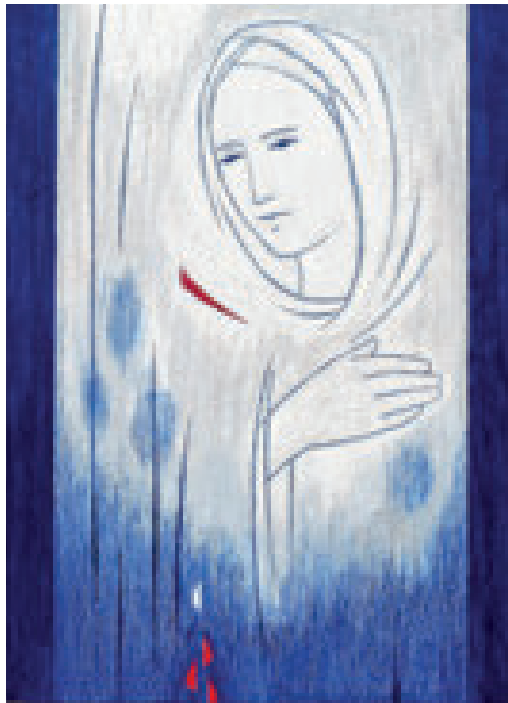


MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIJA

# COMMUNIO



*Benedikt XVI., O Judih*

MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIJA  
COMMUNIO

Ustanovitelji:

Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Henri de Lubac

Izdaja:

SVET MEDNARODNE KATOLIŠKE REVIJE COMMUNIO  
PRI SLOVENSKI ŠKOFOVSKI KONFERENCI

Uredniški odbor:

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

Glavni in odgovorni urednik: ANTON ŠTRUKELJ

© Slovenska škofovska konferenca

Jezikovni pregled: Ana Pavlek

Izhaja pri založbi: DRUŽINA d.o.o.

Za založbo Tone Rode

Tisk: Tiskano v Sloveniji

Naklada: 750 izvodov

Ljubljana 2018

PAPEŽ BENEDIKT XVI.	193	NEPREKLICNA MILOST IN POKLICANOST
PAPEŽ FRANČIŠEK	215	»V TEBI NAJ BO MIR!«
NADŠKOF JULIUSZ JANUSZ	221	QUO VADIS SLOVENIA? SLOVENIJA, KAM GREŠ?
BOGDAN DOLENC	226	SREDNJI VZHOD V PLAMENIH
EKUMENSKA IZJAVA	230	MIROVNO POSLANSTVO KRŠČANSKIH CERKVA
SERGIJ TRETJAKOV	233	ATOS IN VALAAM: DUHOVNA VEZ
FABRIZIO MERONI	245	POROČNA SKRIVNOST IN IZZIVI IDEOLOGIJE GENDER
STEFAN HARTMANN	252	BOŽJI SLUŽABNIK ROMANO GUARDINI
JUSTINA C. METZDORF	268	MANA. »KAJ JE TO?«
THOMAS SCHUMACHER	279	POSVETNI OBED ALI SVETA JED?

Slika na naslovnici: Lojze Čemažar, Prt Beseda II – Zgodi se!, 2018.

PAPEŽ BENEDIKT XVI.

## Nepreklicna milost in poklicanost

*Pripombe k traktatu »De Iudeis«*

*Kardinal Kurt Koch, Spremna beseda*

Izjavo drugega vatikanskega koncila o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev »Nostra aetate«, katere četrti člen je posvečen Judom, so koncilski očetje 28. novembra 1965 sprejeli skorajda z moralno soglasnostjo in jo je blaženi Pavel VI. razglasil. Koncilski svetovalec Joseph Ratzinger je tedaj predvsem o četrtem členu ocenil, da so odprli »novo stran v knjigi obojestranskih odnosov« (*Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Köln 1966, 68). Ob 50. obletnici razglasitve izjave »Nostra aetate« je vatikanska komisija za verske odnose z judovstvom objavila nov dokument z naslovom: »Nepreklicni sta milost in poklicanost, ki ju naklanja Bog« (Rim 11,29). Ta dokument je bil izročen javnosti z namenom, da »bi bil izhodišče za nadaljnjo teološko premišljevanje, tako da bi obogatili in okrepili teološko razsežnost judovsko-krščanskega dialoga«.

To povabilo je ljubeznivo sprejel zaslužni papež Benedikt XVI. in napisal obsežne *Pripombe k traktatu »De Iudeis«*. Te *Pripombe* seveda niso bile namenjene za javnost. Zaslužni papež Benedikt XVI. mi jih je marveč izročil kot predsedniku vatikanske komisije za osebno uporabo, ko sem ga smel preteklo jesen spet obiskati. Ko pa sem temeljito preučil besedilo, sem prišel do prepričanja, da naj bi v besedilu vsebovane teološke misli vnesli v prihodnji

---

*Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat »De Iudeis«, v: Internationale katholische Zeitschrift Communio 47 (2018) 387–406. Prevedel Anton Štrukelj.*

pogovor med Cerkvijo in Izraelom. Zato sem zaslužnega papeža Benedikta XVI. prosil, da bi smeli njegovo besedilo objaviti v reviji »Communio«. Hvaležen sem, da sem mogel zaslužnega papeža Benedikta XVI. prepričati, da je dal svoje soglasje. Kajti njegova premišljevanja so pomemben odgovor na povabilo vatikanske komisije k poglobljenemu teološkemu dialogu med katoliško Cerkvijo in judovstvom, ki je bil Josephu Ratzingerju – papežu Benediktu XVI. stalno pri srcu. Prepričan sem, da bo predloženi prispevek obogatil judovsko-krščanski pogovor.

\* \* \*

### *I. Teološki pomen dialoga med Judi in kristjani*

Od Auschwitzta naprej je jasno, da mora Cerkev na novo premisliti vprašanje o bistvu judovstva. Drugi vatikanski koncil je s svojo izjavo *Nostra aetate* dal k temu prva temeljna navodila. Pri tem pa je seveda najprej potrebno pojasniti, o čem govori traktat o Judih. Po pravici zelo slavna knjiga, ki jo je o tej témi napisal Franz Mußner, je v bistvu knjiga o trajnem pozitivnem pomenu stare zaveze. To je brez dvoma zelo važno, a ne ustreza témi *O Judih – De Iudeis*. Kajti z »judovstvom« v pravem smislu ne razumemo Stare zaveze, ki je v bistvenem skupna Judom in kristjanom. V zgodovini sta marveč dva odgovora na porušenje templja in novo, korenito izgnanstvo Izraela: judovstvo in krščanstvo. Izrael je moral sicer že večkrat doživeti položaj porušenja templja in razpršitve, a je vendar vsako krat smel upati na ponovno zgraditev templja in vrnitev v obljubljeni deželo. To je bilo drugače v dejanskem položaju po porušenju templja leta 70 po Kristusu in dokončno po polomu Bar Kohbe. Porušenje templja in razpršitev Izraela je bilo treba v danem položaju sprejeti vsaj kot zelo dolgo trajajoče. Končno je šele v nadaljnjem razvoju postajalo vedno jasneje, da templja z njegovim bogočastjem ni bilo več mogoče vzpostaviti, tudi če bi politične razmere to dovoljevale. Temu se je za Jude pridružilo še to, da je na porušenje in razpršitev obstajal odgovor, ki

je od vsega začetka to predpostavljal kot dokončno in tako nastali položaj kot dogajanje, ki ga je bilo mogoče pričakovati na osnovi vere Izraela: to je odziv kristjanov, ki sprva res še niso bili povsem ločeni od judovstva, ampak so zatrjevali, da v svoji veri ohranjajo nepretrganost Izraela. Kakor vemo, je le manjši del Izraela zmogel sprejeti ta odgovor, medtem ko mu je večji del nasprotoval in je moral iskati rešitev na drugi način. Obe poti seveda nikakor nista bili od samega začetka razločno ločeni med seboj in sta se vedno znova razvijali v diskusiji.

Skupnost, ki je nastala ob naslonitvi na oznanilo, življenje, trpljenje in križ Jezusa iz Nazareta, si je sprva utirala svojo pot povsem sredi Izraela, kakor kažejo Apostolska dela. Nato pa je svoje oznanjevanje postopoma razširila v grške prostore in pri tem vidno prišla v spor z Izraelom. Za to dogajanje je značilen sklep Apostolskih del, po katerem je Pavel v Rimu še enkrat začel z Judi in jih skušal pridobiti za razlago Svetega pisma o Jezusovem dogodku, a je zadel na odklonitev, kakor jo je napovedal Iz 6,9–10. Če se zdi, da je tu ločitev obeh skupnosti zaključena, se je drugje nedvomno vlekla še veliko dlje, tako da se je dialog nadaljeval in sta obe strani še naprej ostali v medsebojnem spopadu.

Skupnost kristjanov je izrazila svojo istovetnost v novozaveznih spisih, ki so v glavnem nastali v drugi polovici prvega stoletja. A trajalo je še veliko časa, da so spisi zrasli v kanon, ki nato predstavlja odločilen dokument za krščansko istovetnost. Ti spisi pa ne stojijo sami zase, ampak se vseskozi nanašajo na »Staro zavezo«, se pravi na Izraelovo Biblijo. Njihov smisel je pokazati pristno razlago starozaveznih spisov v dogodkih okoli Jezusa Kristusa. Krščanski kanon zato po svojem bistvu obstoji iz dveh delov: »Stare zaveze«, spisa Izraela in zdaj judovstva, kakor »Nove zaveze«, ki ob Jezusu avtentično pojasnjuje pot razlage stare. Obema skupnostma ostajajo skupni »starozavezni spisi«, četudi so drugače razloženi. Poleg tega je bil pri kristjanih grški prevod starozaveznih spisov, imenovan Septuaginta, ki je nastal nekako v 3. stoletju pred Kristusom, dejansko sprejet kot kanoničen poleg in skupaj s hebrejsko Biblijo. V tem pogledu je bil kanon kristjanov obsežnejši kakor

kanon Judov. Poleg tega obstajajo med Septuaginto in hebrejskim besedilom delno ne čisto nepomembna odstopanja. Judovstvo je v času postopnega medsebojnega izključevanja dalo hebrejskemu besedilu svojo dokončno podobo. Poleg tega je v prvih stoletjih po Kristusu v Mišni in Talmudu odločilno izoblikovalo svoj način branja hebrejskih spisov. Vse to pa nič ne spremeni dejstva, da je sveta knjiga skupna obema stranema.

V drugi polovici drugega stoletja je seveda Markion s svojim gibanjem skušal razbiti to edinost, tako da bi judovstvo in krščanstvo nastali dve nasprotujoči si religiji. Markion je s tega svojega stališča ustvaril kanon Nove zaveze, ki je v strogem nasprotju z Biblijo. Bog Izraela (stara zaveza) in Bog Jezusa Kristusa (nova zaveza) sta dve različni božanstvi, ki si nasprotujeta. Bog stare zaveze je Bog pravičnosti brez milosti. Bog Jezusa Kristusa pa je nasprotno Bog milosrčnosti in ljubezni. V skladu s tem je Markion oblikoval novozavezni kanon samo iz Lukovega evangelija in desetih Pavlovih pisem, ki jih je bilo seveda treba predelati, da bi služila danemu namenu. Cerkev v Rimu je Markiona že po kratki dejavnosti izobčila; njegova vera je bila izključena, ker ni pripadala krščanstvu. Markionistična skušnjava pa obstaja še naprej in se spet pojavlja v določenih trenutkih cerkvene zgodovine.

Na tem mestu ugotavljamo, da sta se judovstvo in krščanstvo v težavnem procesu razhajala in se oblikovala v ločeni skupnosti. A kljub avtoritativnim spisom, v katerih je izražena lastna istovetnost obeh, sta vendar ostala med seboj povezana s skupno podlago »Stare zaveze« kot svoje skupne Biblije.

Na tej točki se zastavlja vprašanje, kako obe ločeni in vendar s skupno Biblijo povezani skupnosti presojata druga drugo: Nastane traktat *De Iudeis*, ki se pogosto imenuje *Adversus Judaeos* in je bil polemično usmerjen. Negativne sodbe o Judih, ki odsevajo tudi politične in družbene probleme medsebojnega razmerja, so znane in so vedno znova vodile v izpade, sovražne do Judov. Po drugi strani pa je Cerkev v Rimu, kakor smo pravkar že videli, v drugem stoletju z odpovedjo Markionu jasno povedala, da kristjani in Judje častimo istega Boga in svete knjige Izraela so tudi svete knjige

krščanstva. Abrahamova vera je tudi vera kristjanov, Abraham je tudi zanje »oče v veri«.

V teh temeljnih skupnih točkah pa je vsebovano tudi nasprotje razlag:

1. Za Jude je jasno, da Jezus ni Mesija in zato se kristjani po krivici sklicujejo na njihovo Biblijo, na »Staro zavezo«. Njihov temeljni argument je in se glasi: Mesija prinaša mir. Kristus ga ni prinesel na svet.

2. Temu kristjani ugovarjajo, da je bilo treba napisano »Staro zavezo« na novo razložiti po uničenju templja 70 let po Kristusu in spričo diaspore, v kateri se je znašel Izrael. Biblije v dotedanji obliki ni bilo več mogoče živeti in razumevati. Jezus je v svoji besedi o porušenem in v treh dneh spet postavljenem templju anticipiral dogodek porušenja templja in napovedal novo obliko češčenja Boga. Središče bogočastja naj bi bilo darovanje njegovega telesa, s čimer naj bi bila tudi sinajska zaveza dokončno vzpostavljena, postala naj bi nova zaveza. Tako je zaveza hkrati razširjena na vse verujoče in tudi obljubi dežele je podeljen dokončni smisel.

Za kristjane je bilo zato očitno, da je Bog sam legitimiral oznanilo Jezusa Kristusa, njegovo smrt in njegovo vstajanje, ki je pomenilo od Boga samega uresničeni preobrat časa in s tem tudi razlaganje svetih knjig na temelju Jezusa Kristusa.

Tradicionalno je Stara zaveza razdeljena v tri vrste knjig: *Tora* (postava) – *Nebiim* (preroki) – *Ketubim* (modrostne knjige in psalmi). Medtem ko je v judovstvu težišče postavljeno docela na tori, postavi, in imajo dejansko ostale knjige, če izvzamemo psalme, – zlasti preroške knjige – bolj drugoten pomen, je perspektiva pri kristjani obrnjena. Celotna Stara zaveza je dojeta kot prerokba, kot *sacramentum futuri*. Tudi petere Mojzesove knjige so bistveno prerokba. To pomeni dinimizacijo Stare zaveze; njihovih besedil ne smemo brati statično v sebi, ampak jih moramo v celoti razumevati kot gibanje naprej – v smeri h Kristusu. V življenju Cerkve se je na ta način izvršila konkretna porazdelitev uteži: Modrostne knjige so podlaga moralnega pouka v katehumenatu in v življenju kristjanov sploh. Toro in preroke je treba brati kot vnaprejšnjo kristologijo.

Psalmi postanejo veliki molitvenik Cerkve. Tradicionalno velja David za njihovega pisca. Za kristjane pa je šele Jezus Kristus resnični David in torej molivec psalmov, ki jih molimo v njegovem duhu in z njim.

Prvotni zgodovinski pomen besedil naj s tem ne bo odpravljen, a ga moramo preseči. Značilni za to sta obe prvi vrstici znamenitega dvostiha o štirih pomenih Svetega pisma: *Littera facta docet. Quid credas allegoria. Moralis quod agas. Quo tendas anagogia.* (Dobesedni pomen uči dogodke; alegorični, kaj je treba verovati; moralni, kaj je treba delati; in anagoški, kam težiti).

Že pri Gregoriju Vélíkem pa se pokaže preobrat v odnosu do teh pomenov: »Alegorija«, kristološko branje celotnega Svetega pisma, izgubi pomen, medtem ko moralni pomen vedno bolj stopa v ospredje. Če je pri Tomažu Akvinskem z novim gledanjem na teologijo bistveno razvrednotena alegorija (pri dokazovanju je treba uporabljati samo besedni pomen) in de facto Aristotelova Nikomahova Etika postane podlaga krščanske morale, tedaj je za celotno Staro zavezo nevarnost izgube pomena očitna.

## II. Novo pojmovanje vprašanja na drugem vatikanskem koncilu

V 4. številki *Izjave drugega vatikanskega koncila o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev* je odločilno opisano razmerje med krščanstvom in judovstvom. Zgodovinske zmote so zavrnjene in zares pristne vsebine krščanskega izročila v zadevah judovstva opisane, s čimer je dano veljavno merilo za traktat *De Judeis*, ki ga je treba na novo napisati.

Leta 2015 je komisija za verske odnose z judovstvom objavila *Premišljevanja o teoloških vprašanjih v katoliško-judovskih odnosih ob 50. obletnici »Nostra aetate«* (št. 4), v katerih je avtoritativno povzet dosednji razvoj. Iz tega pregleda je pač mogoče reči, da novo gledanje na judovstvo, ki se je razvilo po koncilu, lahko pozvzamemo v dveh trditvah:

1. Zavrnuti je treba »substitucijsko teorijo«, ki je dotlej določala teološko mišljenje o tem vprašanju. Teorija o namestništvu pravi,



da je Izrael po zavrnitvi Jezusa Kristusa prenehal biti nositelj Božjih obljub, tako da je zdaj lahko označen kot ljudstvo, »ki je bilo tako dolgo izvoljeno« (molitev za posvetitev človeškega rodu presvetemu Srcu Jezusovemu).

2. Pravilno pa je govorjenje o nikdar preklicani zavezi, ki se je po koncilu razvilo v navezavi na Rim 9–11.

Obe tezi – da Cerkev ni nadomestila Izraela, in da zaveza ni bila nikoli preklicana – sta v bistvu pravilni. Vendar sta v marsičem netočni in ju je treba kritično preudariti.

Najprej moramo ugotoviti, da »substitucijske teorije« kot takšne pred koncilom ni bilo. Nobena od treh izdaj »Lexikon für Theologie und Kirche« (Buchberger – Rahner – Kasper) ne pozna gesla nadomestniške teorije, pa tudi evangeličanski leksikoni ne, na primer RGG<sup>3</sup>. Pač pa se v seznamu gesel v Kasperjevem LThK pojavi beseda substitucijska teorija, in sicer pod gesli *Stara zaveza II* (Breuning), *Izrael III* (Breuning) in *Božje ljudstvo I* (W. Kraus).

Kakor »substitucijske teorije« kot takšne ni bilo, tako tudi teologija ni enotno dojela predstave o položaju Izraela v odrešenjski zgodovini po Kristusu. Pravilno pa je vsekakor, da je misel o zavrženju Izraela v veliki meri zaznamovala predstavo o njegovi vlogi v sedanji odrešenjski zgodovini – in sicer na osnovi besedil, kakršna je prilika o najemnikih vinograda (Mr 12,1–11) ali prilika o gostiji (Mt 22,1–14; Lk 14,15–24), na katero povabljeni ne pridejo in jih nadomestijo drugi.

Po drugi strani je vendar ostalo jasno, da je Izrael oz. judovstvo obdržalo posebno mesto in nikakor ne izgine v svet drugih religij. Zlasti dva vidika sta vedno ovirala misel na takšno totalno izločitev judovskega ljudstva iz obljube:

1. Izrael je nesporno nadaljnji lastnik svetih spisov. Drugo pismo Korinčanom sicer pravi, da pri branju pisma ostaja srce Izraela zakrito z zagrinjalom in da se to zagrinjalo sname šele s spreobrnjenjem h Gospodu Jezusu Kristusu (2 Kor 3,15s). A vendar ostaja dejstvo, da Izrael s svetimi spisi drži v rokah Božje razodetje. Cerkveni očetje, kakor na primer Avguštin, so poudarjali, da za izpričevanje pristnosti svetih spisov ni potrebno, da bi Izrael pripadal občestvu Cerkve.

2. O tem, da »bo rešen ves Izrael«, ne govori samo sveti Pavel, ampak tudi Razodetje svetega Janeza vidi dve skupini rešenih: 144.000 iz dvanajstih Izraelovih rodov, ki v drugačni govorici izražajo isto, kar je hotel povedati Pavel z besedo »ves Izrael«, in poleg tega »velika množica, ki je ni mogoče prešteti« (Raz 7,9), ki predstavlja odrešeni svet poganov. Ta eshatološka perspektiva ni na osnovi novozaveznega izročila preprosto stvar po več tisočletjih, ki bo na koncu nekoč prišla, marveč »eshatološkost« je vedno tudi nekakšna sedanjost.

Z obeh vidikov je bilo za Cerkev jasano, da judovstvo ni postala religija med drugimi, ampak ostaja v posebnem položaju in ga mora kot takšnega tudi Cerkev priznavati. A na tej osnovi se je v srednjem veku razvila ideja o dvojni papeževi dolžnosti varovanja: po eni strani mora papež varovati kristjane nasproti Judom, a varovati mora tudi Jude, tako da so edino oni v srednjeveškem svetu mogli poleg kristjanov ostati *religio licita* (dovoljena vera).

Vprašanje substitucije, namestništva, pa se ne zastavlja skupaj samo za Izrael kot takšen, ampak se konkretizira v posameznih prvinah, v katerih je prikazana izvoljenost: bogočastna zakonodaja, h kateri s tempeljskim bogočastjem spadajo tudi veliki Izraelevi prazniki (1); obredne zapovedi, ki se tičejo posameznih Izraelcev: sobota, obreza, zapovedi glede jedi, predpisi očiščevanja (2); pravna in moralna navodila tore (3); Mesija (4); obljuba dežele (5). Od tu je treba nato obravnavati tudi vprašanje o zavezi.

### III. Vprašanje »substitucije«

Obravnavajmo torej v prvem delu bistvene prvine obljube, za katere je mogoče uporabiti pojem substitucije; v drugi točki se bomo lotili vprašanja zaveze.

#### 1. Tempeljsko bogočastje

Kaj zavrnitev substitucije pomeni glede tempeljskega bogočastja, ki je urejeno v tori, postavi? Vprašajmo čisto konkretno: Ali evharistija stopi na mesto obrednih daritev, ali te ostajajo nujne? Mislim,

da ob tej točki postane jasno, da je na tem mestu nujno premagano statično pojmovanje postave in obljube, ki stoji za nediferencirano zavrnitvijo »substitucijske teorije«. Vprašanje obreda se je v Izraelu očitno že od začetka gibalo v dialektiki med kritiko bogočastja in zvestobo bogočastni zapovedi. V ta namen bi rad opozoril na tretje poglavje prvega dela svoje knjige *Duh liturgije. Uvod*. Bogočastno tematiko najdemo v besedilih 1 Sam 14,22; Oz 6,6; Am 5,21–27 in drugih. Medtem ko je kritika bogočastja v helenističnem prostoru vedno bolj vodila k popolnemu odklanjanju obrednega žrtvovanja in je dosegla konkretno podobo v misli o logični daritvi, pa v Izraelu vedno ostaja zavest, da čisto duhovna daritev ne zadostuje. Opozarjam na dve besedili: Dan 3,37 in Ps 51,19ss.

Psalm v 18s vrstici enoumno pove: »Klavne daritve ne maraš ... Daritev, ki ti je všeč, je skesan duh«. Nato presenetljivo v vrstici 20s sledi prošnja in napoved: »Pozidaj jeruzalemske zidove! Tedaj boš imel veselje nad pravimi daritvami, nad žgalno in celostno daritvijo«. Današnji razlagalci nam povedo, da so tukaj na koncu konservativne prvine spet dodale tisto, kar je v prejšnji vrstici zanikano. V resnici obstaja neko protislovje med obema skupinama vrstic. A to, da zadnja vrstica nesporno spada h kanoničnemu besedilu, vendarle kaže, da se jim zgolj duhovne daritve ne zdijo zadostne. Isto se pokaže v omenjenem Danijelovem besedilu.

Za kristjane je celostna daritev Jezusova smrt na križu, ki je z Božjega vidika možna in hkrati nujna sinteza obeh vidikov: Telesni Gospod se daruje za nas kot celoten. Njegova daritev obsega telo, celoten stvarni telesni svet. A privzeta je v osebo Jezusa Kristusa in povzdignjena povsem v osebno območje. Za kristjane je s tem jasno, da vsako prejšnje bogočastje dosega svoj smisel in svojo izpolnitev samo v tem ter da se približuje daritvi Jezusa Kristusa. V njem, na katerega bogočastje nenehno kaže, je celota smiselna. Zato dejansko ni nobene »substitucije«, ampak popotovanje, ki končno postane eno samo uresničenje in vendar nujno izginotje živalskih daritev, na mesto katerih (»substitucija«) stopi evharistija.

Na mesto statičnega gledanja substitucije ali ne-substitucije stopi torej dinamično pojmovanje celotne odrešenjske zgodovine,

ki doseže v Kristusu svojo ἀνακεφαλαίωσις (prim. Ef 1,10: »zedinjenje v eni glavi«).

## 2. *Bogočastni predpisi*

Okoli področja bogočastnih predpisov, ki zadevajo posamezne osebe (obreza, sobota itn.), se vrtili spor glede prostosti od postave kristjanov, zlasti pri Pavlu. Danes je jasno, da so te odredbe po eni strani varovale istovetnost Izraela v veliki razpršitvi med ljudstvi sveta in da je bila po drugi strani odprava njihove obveznosti pogoj za nastanek svetovnega krščanstva iz poganov. Zaradi tega prav ta vprašanja po ločitvi Izraela in Cerkve niso več dejanski problem za obe strani. Tukaj ni treba več razpravljati o tem, da so v medkonfesionalni polemiki od 16. stoletja naprej protestanti očitali katoličanom, da so z zapovedjo nedelje, zapovedjo petka itn. na novo med kristjani spet vzpostavili staro zakonitost (stare predpise »nadomestili, substituirali« z novimi).

## 3. *Pravo in morala*

Kar se tiče pravnih in moralnih navodil tore, postave, je tudi med Judi že s stvarnim razvojem prava jasno, da tako imenovano kazuistično pravo nudi vzorce, ki so podvrženi razvoju. Zaradi tega tukaj ni potreben spor med kristjani in Judi.

Kar pa se tiče dejanskega moralnega navodila, ki je v dekalogu dobil svoj bistveni izraz, velja o njem to, kar Gospod pove v govoru na gori pri Mt 5,17–20 – namreč da traja naprej, tudi če ga je treba v novih okoliščinah brati na novo. Toda to novo branje ni odstranitev in ne nadomestitev, ampak poglobitev v nespremenjeni veljavnosti. Tu dejansko ni nobene substitucije.

V sedanjem položaju je nenavadno, da prav tu tudi danes mnogi zagovarjajo substitucijo, češ da osem blagrov stopi na mesto zapovedi, govor na gori v celoti nadomesti moralo stare zaveze. Za celotno vprašanje smem opozoriti na četrto poglavje prvega zvezka svoje knjige *Jesus iz Nazareta* (str. 85–141). Narobe dojet pavlinizem je razlog za nesporazum, da se je tu, v temeljnem navodilu krščan-

skega življenja, zgodila korenita substitucija. V resnici pa je tudi pri Pavlu popolnoma jasno, da moralno navodilo stare zaveze, povzeto v dvojni zapovedi ljubezni, ostaja v veljavi za kristjane, čeprav v novi povezavi ljubezni in ljubljenosti po Jezusu Kristusu. Tu se pri Pavlu točka 1 in 3 ujemata, in to je zares krščanska novost: Križani Kristus je nosil vso našo krivdo. V Izraelu sta bila daritev spravnega dneva in dnevna pravna daritev določena za to, da prestrežeta in odvzameta vso krivico sveta. Žrtvovanja živali so mogle biti zato samo kretnja, ki se je stegovala k zares spravni moči.

Učlovečeni Božji Sin, ki prevzame nase vse trpljenje in vso krivdo sveta, je zdaj ta zmagovita moč. To, da je kristjan v krstu povezan z njegovo smrti, za kristjana pomeni, da je rojen v odpuščajoci Božji ljubezni. To pa ne pomeni, da bi bilo njegovo življenje nepomembno in da moralno navodilo zanj ne bi več obstajalo. To marveč pomeni, da je to navodilo mogoče in potrebno na novo živeti v tej edinosti s Kristusom v novi svobodi ljubezni.

Seveda se bo spor o pavlinskem krščanstvu nadaljeval, a mislim, da naj bi vendar bilo zdaj jasno, da je moralno navodilo v stari in novi zavezi naposled istovetno in se tu ne more zgoditi nikakršna »substitucija«.

#### 4. Mesija

Vprašanje je Jezusovem mesijanstvu je in ostaja dejansko sporno vprašanje med Judi in kristjani. Tudi če bo še naprej predstavljalo ločitev obeh poti, pa novejša raziskovanja Stare zaveze vendarle odpira tudi nove možnosti dialoga. V novejši eksegezi dosežena spremenjena datiranja in razlaganja velikih besed upanja za Izrael (1 Mz 49,1; 4 Mz 24,17; Sam 7,12–16; Ps 89,20–46; Am 9,14s; Iz 7,10–17; 9,1–6; 11,1–9; Mi 5,1; Ag 2,20–23; Zah 4,8–14 in razna besedila psalmov) kažejo večglasnost in mnogovrstnost upanja, med katerimi je pretežno politično določeni lik novega Davida – kot »mesijanskega Kralja« – samo ena oblika upanja med drugimi. Pravilno je, da je *celotna* Stara zaveza knjiga upanja. A hkrati velja, da se to upanje izraža v menjajočih se likih. Nadalje je pravilno,

da upanje vedno manj kaže na svetno in politično moč ter pomen pasijona kot bistvene prvine upanja vedno bolj stopa v ospredje.

Iz novozaveznih pričevanj o Jezusu postaja jasno, da je imel on sam kritičen odnos do naziva Mesija in predstav, ki so splošno povezane s tem. To je na primer vidno v Jezusovi pripombi, da bi bil Kristus Davidov sin, v navezavi na Ps 110. Jezus spomni, da pismouki predstavljajo Kristusa kot Davidovega sina. V psalmu pa Kristus ni opisan kot Davidov sin, ampak kot njegov Gospod (Mr 12,35s). A tudi kjer v nastajajoči veroizpovedi med učenci naziv Kristus–Mesija uporabljajo za Jezusa, tam Jezus tiste predstave, ki se skrivajo v tem nazivu, takoj dopolni in popravi s katehezo o trpljenju prinašalca zveličanja (prim. Mr 8,27–33; Mt 16,13–23). On sam se v svojem oznanjevanju ni navezoval na davidovsko izročilo, ampak predvsem na tisti lik upanja sina človekovega, kakršnega oriše Danijel. V ostalem mu je bila osrednja misel o pasijonu, namestniškem trpljenju in umiranju, spravi. Bistvena mu je misel o trpečem Božjem služabniku, o zveličanju prek trpljenja. Izajev trpeči služabnik, a tudi Zaharijeva skrivnostna videnja določajo njegovo podobo prinašalca zveličanja. V teh besedilih so izrečena verska izkustva Izraela v časih izgnanstva in helenističnega preganjanja in se javljajo kot bistveni odseki na poti Boga s svojim ljudstvom, ki vodijo k Jezusu iz Nazareta. A tudi Mojzes, ki se zavzema za svoje ljudstvo in namestniško ponudi svojo smrt, prosojno kaže na Jezusovo poslanstvo. Peter Kuhn je v svoji pomembni študiji *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen* (=StANT 17, München 1968, 13, Text1) pokazal, da tudi judovstvu ni tuja misel o ponižanju in trpljenju Boga samega in da obstajajo pomembna približevanja krščanski razlagi starozaveznega upanja v zveličanje, tudi če seveda ostajajo poslednje razlike.

V srednjeveških razpravah med Judi in kristjani je judovska stran običajno pogosto navajala Iz 2,2–5 (Mi 4,1–5) kot jedro mesijanskega upanja. Iz teh besed bi se moralo izkazati, kdo si vedno prilašča mesijansko poslanstvo: »Sodil bo med narodi ... Prekovali bodo svoje meče v lemeže, svoje sulicev vinjake. Ne vzdigne več narod zoper narod meča, ne bodo se več učili vojskovanja« (Iz

2,4; Mi 4,3). Jasno je, da te besede niso izpolnjene, ampak ostajajo pričakovanje prihodnjega.

Jezus je v resnici bral Izraelove obljube v obsežnem razumevanju, v katerem trpljenje Boga v tem svetu in tudi trpljenje pravičnega vedno bolj zavzema osrednje mesto. Tudi v njegovih podobah Božjega kraljestva nikakor ne prevladuje kar zmagoslavni poudarek. Tudi zanje je značilno prizadevanje Boga za človeka in z njim. Na njivi Božjega kraljestva na tem svetu raste plevel skupaj z žitom in ga ne izrujejo. V ribiški mreži Boga so dobre in slabe ribe. Kvas Božjega kraljestva le počasi od znotraj prekvaša svet, da bi ga preoblikoval. Učenca se v pogovoru z Jezusom na poti v Emavs naučita, da mora biti prav križ bistveno središče Mesijevega lika. Mesija ni prvenstveno mišljen kot Davidov kraljevski lik. Janezov evangelij kot sklepni povzetek Jezusovega pogovora z Judi, v katerem se hkrati že zrcali prihodnji pogovor med Judi in kristjani, je središčnost Jezusovega lika in s tem razlage Izraelovega upanja zasnoval drugače: Bistvena izjava o liku Obljubljenega je za Janeza v povezavi z Mojzesovim likom: »Preroka kakor mene bo Gospod, tvoj Bog, obudil iz tvoje srede ... Njega poslušajte« (5 Mz 18,15). Za Mojzesov lik pa je spet značilno, da je z Gospodom »govoril od obličja do obličja« (5 Mz 34,10). Peta Mojzesova knjiga pripominja, da je obljuba doslej ostala neizpolnjena in »da noben prerok v Izraelu ni več nastopil kakor Mojzes, s katerim je Gospod govoril iz obličja v obličje« (5 Mz 34,10). Janez v prvem poglavju svojega evangelija programatično pove, da so te še čakajoče besede zdaj izpolnjene v Jezusu: »Boga ni nikoli nihče videl. Edinorojeni Bog, ki je v Očetovem naročju, on je razložil« (Jn 1,18; prim. 13,25). Pri prvem poskusu smemo torej reči, da Jezus ni hotel neposredno prinesiti dovršeno novega sveta miru, kakor je napovedano v Iz 2 in Mi 4, marveč je hotel ljudem, tudi poganom, pokazati Boga in jim je razodel njegovo voljo, ki je prava odrešitev človeka.

V svoji analizi Jezusovega eshatološkega govora sem v drugem zvezku svoje knjige *Jezus iz Nazareta* (str. 37–62) pokazal, da bo med uničenjem templja in koncem sveta po Jezusovi podobi zgodovine prišel »čas poganov«. Ta čas so seveda sprva imeli za čisto kratek,

a je bistven kot del Božje zgodovine z ljudmi (str. 53–57). Tudi če tega obdobja v delovanju Boga s svetom ni mogoče neposredno ugotoviti v starozaveznih besedilih, to obdobje vendar ustreza izpolnitvi Izraelovega upanja, kakor se vedno razločneje dopolnjuje v poznem času (Devtero Izaija, Zaharija itn.).

Sveti Luka nam pripoveduje, da je Jezus, Vstali, na poti z dvema učencema hkrati oba vodil po notranji poti. Jezus tako rekoč z njima na novo bere Staro zavezo. Tako se naučita na novo razumevati Izraelove obljube in pričakovanja ter Mesijev lik. Učenca odkrijeta, da je prav usoda Križanega in Vstalega, ki je skrivnostno z učencema na poti, vnaprej opisana v knjigah. Naučita se novega branja Stare zaveze. To besedilo opisuje oblikovanje krščanske vere v prvem in drugem tisočletju in s tem opiše pot, ki jo je treba vedno znova iskati in hoditi po njej. To besedilo v bistvu opisuje tudi pogovor med Judi in kristjani, kakor naj bi se odvijal do danes in je na žalost samo v redkih trenutkih vsaj zazvenel.

Cerkveni očetje so se te nove razčlenitve zgodovine povsem zavedali – tako so recimo vzpenjanje zgodovine opisali v trojnem obrazcu: *umbra – imago – veritas*. Čas Cerkve («čas poganov») še ni prihod v odprti resnici – *veritas*. Je še podoba – *imago*, se pravi še stanje v začasnosti, tudi če v novi odprtosti. Bernard iz Clairvauxja je to stanje stvari pravilno predstavil, ko je govor o dvojnem Kristusovem prihodu spremenil v trojno Gospodovo navzočnost in čas Cerkve poimenoval kot vmesni prihod – *Adventus medius* (*Jezus iz Nazareta II*, str. 281s).

V povzetku moremo reči, da celotna Jezusova zgodba, kakor jo pripoveduje Nova zaveza, od poročila o skušnjavah do emavške zgodbe pokaže, da Jezusov čas, »čas poganov«, ni čas kozmičnega preoblikovanja, v katerem je že prišlo do dokončne odločitve med Bogom in človekom, ampak je čas svobode. V tem času Bog srečuje ljudi s križano ljubeznijo Jezusa Kristusa, da bi jih zbral v svobodni privolitvi Božjemu kraljestvu. To je čas svobode, in to pomeni tudi čas, v katerem ima zlo še vedno moč. Božja moč je v vsem tem času moč potrpljenja in ljubezni, ki ostaja učinkovita nasproti moči zla. Je čas Božje potrpežljivosti, ki se nam pogosto zdi prevelika – je



čas zmag, a tudi porazov ljubezni in resnice. Zgodnja Cerkev je bistvo tega časa povzela v besedi: »Regnavit a ligno Deus« (Bog je kraljeval s križa). V skupnem potovanju z Jezusom se Cerkev – kakor emavška učenca – venomer uči z njim brati in na novo razumevati Staro zavezo. Uči se spoznati, da je prav to napovedano o »Mesiji« in mora v dialogu z Judi vedno znova skušati pokazati, da je vse to »v skladu s pismi«. Zato je duhovna teologija vedno poudarjala, da čas Cerkve ni nekakšen prihod v raj, ampak ustreza 40-letnemu izhodu Izraela po vsem svetu. To je pot osvobojenih. Kakor je Izrael v puščavi vedno znova opomnjen, da je njegovo potovanje v puščavi posledica osvoboditve iz egiptovske sužnosti; kakor si je Izrael po poti vedno znova želel vrnitve v Egipt in ni mogel priznati dobrine svobode, tako velja tudi za krščanstvo na njegovi poti izhoda: ljudem bo vedno znova težko spoznati skrivnost osvoboditve in svobode kot daru odrešenja, zato hočejo nazaj za osvoboditev. Toda vedno znova se smejo po Božjem usmiljenju učiti, da je svoboda veliki dar za resnično življenje.

### 5. Obljuba dežele

Obljuba dežele je konkretno namenjena Abrahamovim otrokom kot ljudstvu zgodovine. Kristjani se sicer imajo za prave Abrahamove potomce, kar izrazito prikazuje zlasti Pismo Galačanom, toda ne kot ljudstvo v zemeljsko-zgodovinskem smislu. Ker so ljudstvo v vseh ljudstvih, zato ne pričakujejo določene dežele na tem svetu. Pismo Hebrejcem je takšno pojmovanje obljube dežele izrecno predstavilo: »Po veri se je Abraham naselil v obljubljeni deželi kakor v tujino in prebival v šotorih s ... sodedičema iste obljube. Pričakoval je namreč mesto, ki ga je Bog sam zasnoval in zgradil« (Heb 11,9s). »V veri so vsi ti pomrli, ne da bi prejeli obljubljeni, ampak so to od daleč gledali in pozdravljali in priznavali, da so tujci in priseljenci na zemlji« (Heb 11,13). Pismo Diognetu je to gledanje razvilo naprej: Kristjani živijo vsak v svoji deželi kot odgovorni sodržavljeni in vendar vedo, da je dejansko mesto, dejanska dežela, h kateri potujejo, prihodnja. Obljuba de-

žele se nanaša na prihodnji svet in relativira različne pripadnosti določenim deželam. Dialektika odgovorne pripadnosti temu svetu in sočasnega romarstva določa krščansko pojmovanje dežele in ljudstva. Do tega pojmovanja se je treba seveda vedno znova dokopati, ga pretrpeti in doživeti.

Judovstvo pa se je nasproti temu oklepalo misli o konkretnem izvoru od Abrahama in je moralo zato nekako nujno vedno znova iskati konkretno notranjesvetno osmišljenje za obljubo dežele.

Propad upora Bar Kohbe (132–135 po Kr.), ki ga je teološko podpiral del rabinov, pomeni seveda na dolgi rok odpoved takšnim oblikam političnega mesijanizma. Nasproti temu je Maimonides (1135–1204) vpeljal novo smer, ko je skušal pričakovanje dežele izpeljati iz teoloških razlogov, da bi pričakovanju dal razumen lik. Konkretna resničnost pa je iz tega nastala šele v 19. stoletju. Trpljenje velike judovske manjšine v Galiciji kakor sploh na Vzhodu je bilo za Theodorja Herzla izhodišče za ustanovitev sionizma. Njegov cilj je bil, da bi Judom brez domovine, ubogim in trpečim, spet podaril domovino. S holokavstom (šoa) je potreba po lastni državi postala še nujnejša. V propadlem osmanskem kraljestvu, kateremu je pripadala Sveta dežela, je moralo biti mogoče zgodovinsko domovino na novo napraviti za svojo deželo. Pri tem je segal radij notranjih utemeljitev in stvarnih predstav zelo daleč. Večina sionistov ni bila verna in je skušala spremeniti deželo v domovino za judovsko ljudstvo pod sekulariziranimi pogoji. A tudi verske sile so bile v sionizmu vedno dejavne. Na presenečenje agnostičnih očetov je v novi generaciji ne redko prihajalo do obrnitve k veri. Vprašanje, kako naj presojamo sionistični projekt, je bilo tudi v katoliški Cerkvi sporno. Vse od začetka je bilo vsekakor prevladujoče stališče, da je teološko pojmovana naselitev v smislu novega političnega mesijanizma nesprejemljiv. Po ustanovitvi dežele Izrael leta 1948 se je izoblikoval teološki nauk, ki je končno omogočal, da je Vatikan politično priznal državo Izrael. Jedro tega nauka je prepričanje, da si države v strogo teološkem pomenu, judovske verske države, ki bi se imela za teološko in politično izpolnitev obljub, po krščanski veri znotraj naše zgodovine ni mogoče misliti in bi bila v protislovju s

krščanskim razumevanjem obljub. Hkrati pa je bilo jasno izrečeno, da ima ljudstvo Judov kakor vsako ljudstvo naravno pravno pravico do lastne dežele. Kakor je že bilo omenjeno, je bilo očitno, da najdejo kraj za to v zgodovinskem življenjskem prostoru judovskega ljudstva. To je bilo na osnovi mednarodnega prava mogoče najti v politični situaciji propadlega osmanskega kraljestva in britanskega protektorata. V tem smislu je Vatikan priznal državo Izrael kot moderno pravno državo in v njej vidi zakonito domovino judovskega ljudstva. Seveda njenega osnovanja ni mogoče izpeljevati neposredno iz Svetega pisma, a vendarle more v širšem smislu izražati zvestobo Boga do svojega ljudstva.

Ne-teološki značaj judovske države vsekakor pomeni, da v njej ne moremo imeti obljub Svetega pisma za izpolnjene. Pot zgodovine marveč kaže rast in razmah obljub, kakor smo to videli tudi pri njenih ostalih vsebinah. Že v prvi veliki razpršitvi Izraela pod kraljem Nebukadnezarjem je bila sredi sodbe na delu Božja ljubezen do svojega ljudstva in je dala razpršitvi nov, pozitiven pomen. Šele v izgnanstvu se je popolnoma razvila Izraelova podoba o Bogu, monoteizem. Kajti po običajnih merilih Bog, ki ni mogel braniti svoje dežele, ni bil več Bog. Nasproti posmehovanju ljudstev, ki so prikazovala Izraelovega Boga kot poraženega in brez dežele, se je zdaj pokazalo, da je božanskost tega Boga zasijala prav v oddaji dežele. Izraelov Bog ni bil le Bog določene dežele, ampak njemu je pripadal ves svet kot celota. Bog je razpolagal s svetom in ga je mogel po svoji volji tudi na novo porazdeliti. Tako je Izrael v izgnanstvu dokončno spoznal, da je njegov Bog res Bog nad bogovi, ki svobodno razpolaga z zgodovino in ljudstvi.

Helenistično preganjanje judovstva je po njihovem pojmovanju sicer slonelo na razsvetljeni podobi Boga, ki naj bi bila za vse izobražene ljudi v principu enotna, tako da za posebnosti in poslansko nalogo Izraelovega Boga ni bilo več prostora. Toda prav v soočenju med grškim politeizmom in enim samim Bogom nebes in zemlje, kateremu je služil Izrael, je prišlo med ljudmi, ki so v antiki iskali Boga, do nepričakovane pozornosti do Izraelovega Boga. To je dobilo stvaren izraz v gibanju »Bogaboječih«, ki so se zbirali okoli

sinagog. V svoji disertaciji *Ljudstvo in hiša Boga pri Avguštinu* sem skušal natančneje osvetliti notranjo utemeljitev tega dogajanja v naslonitvi na Avguštinove analize. Jedro celote je morda mogoče skrajšano takole podati: Antično mišljenje je končno prišlo do nasprotja med božanstvom, ki so ga častili v religijah, in stvarno zgradbo sveta. V tem nasprotju je bilo treba religiozna božanstva zavreči kot naposled nestvarna; stvarna moč, ki je svet ustvarila in prešinjala, pa se je javljala kot religiozno nepomembna.

V tem položaju se je judovski Bog, ki je res predstavljal prvotno moč vsega bivajočega, kakor ga je filozofija dojemala, javljal hkrati kot religiozna moč, ki te ljudi nagovori in v kateri se človek lahko sreča z Božjim.

Sovpadanje filozofske ideje in religiozne resničnosti je bilo nekaj novega in je moglo religijo spet napraviti za resničnost, ki jo je mogoče zagovarjati tudi razumsko. Na poti je stala samo vezanost Boga na eno samo ljudstvo in njegove pravne ureditve. Ko – kakor v Pavlovem oznanjevanju – je ta vez razvezana in morejo vsi imeti Boga Judov za svojega Boga, se je posrečila sprava med vero in razumom (prim. tudi mojo knjigo *Bog vere in Bog filozofov*).

Na ta način so Judje prav s svojo dokončno razpršenostjo po svetu odprli vrata za Boga. Njihova diaspora ni zgolj in ne prvenstveno stanje kazni, ampak pomeni poslanstvo.

#### IV. »Nikdar preklicana zaveza«

Z vsem doslej povedanim smo zavzeli stališče do prve temeljne prvine novega soglasja v zadevah krščanstvo – judovstvo, kakor je predloženo v premišljevanjih, ki jih je izdala komisija za verske odnose z judovstvom. Ta prva temeljna prvina pomeni, da za razmerje med judovstvom in krščanstvom »substitucijska teorija« ni ustrezna. To tezo smo študirali ob temeljnih prvinah, v katerih se najbolj odraža izvoljenost Izraela. Pri tem smo prišli so izida, da kritika substitucijske teorije sicer kaže v pravo smer, a jo je v podrobnostih potrebno premisliti na novo. Poslej se moramo po-

svetiti drugi prvini tega novega soglasja, se prvi govoru o »nikdar preklicani zavezi«.

Omenjena »Premišljevanja« opozarjajo na to, da teza, da »zaveza, ki jo je Bog sklenil s svojim ljudstvom Izraelom, trajno obstaja in ni nikoli razveljavljena« (str. 42), ni vsebovana v koncilski izjavi *Nostra aetate*, ampak jo je prvič izrekel Janez Pavel II. dne 17. novembra 1980 v Mainzu. Ta teza je bila nato sprejeta v »Katekizem katoliške Cerkve« (št. 121) in potemtakem v določenem smislu spada k današnjemu učiteljstvu katoliške Cerkve.

Kakor v primeru kritike substitucijske teorije tako je tudi tu treba imeti jedro povedanega za pravilno, a vendar v podrobnostih še potrebuje več natančnejših opredelitev in poglobitev. Najprej moramo ugotoviti, da Pavel v Rim 4 pri naštevanju posebnih darov Izraelu ne govori o »zavezi«, ampak o »zavezah«. V resnici je zgrešeno, če v naši teologiji na splošno zavezo vidimo samo v ednini ali tudi samo v strogem soočanju stare (prve) in nove zaveze. Za staro zavezo je »zaveza« dinamična resničnost, ki se konkretizira v razvijajoči se vrsti zavez. Kot glavne like omenjam Noetovo zavezo, Abrahamovo zavezo, Mojzesovo zavezo, Davidovo zavezo in končno v različnih likih obljubo nove zaveze.

Do Davidove zaveze zavzameta stališče Matejev prolog in pripoved o Jezusovem otroštvu pri svetemu Luku. Vsak na svoj način pokažeta, kako so ljudje zavezo prelomili in šla zaveza h koncu, kako pa je Bog iz Jesejeve korenike dal vzcveteti poganjek, v katerem se na novo začneja zaveza z Bogom (prim. Iz 11,1). Davidova dinastija propade kakor vse zemeljske dinastije. In vendar se izpolni obljuba: Njegovemu kraljestvu ne bo konca (Lk 1,33).

Za naše vprašanje je pomembno Pismo Galačanom, ki v 3. in 4. poglavju izpelje primerjavo Abrahamove in Mojzesove zaveze. O Abrahamovi zavezi je rečeno, da je univerzalna in naklonjena brez pogojev. Nasprotno pa je Mojzesova zaveza sklenjena 430 let pozneje. Ta zaveza je omejena in vezana na pogoj izpolnjevanja zaveze. To pa tudi pomeni, da more propasti, kadar pogoji niso izpolnjeni: zaveza ima vmesno vlogo, a ne odpravi dokončnosti in univerzalnosti Abrahamove zaveze.

Novo stopnjo teologije zaveze najdemo v Pismu Hebrejcem, ki sprejema pri Jer 31 posebej svetlo donečo obljubo nove zaveze in jo postavlja nasproti dotedanjim zavezam, ki jih vse povzema pod geslom »prve zaveze«, to pa zdaj nadomesti dokončna, »nova« zaveza.

Téma nove zaveze se v različnih variacijah pojavlja tudi pri Jeremiju, Ezekijelu, Devtero Izaiju in Ozeju. Posebno izrazit je opis ljubezenske zgodbe med Bogom in Izraelom v 16. poglavju pri Ezekijelu. Bog si ljubeče privzame Izrael v času njegove mladosti v svoji zavezi ljubezni, ki naj bo dokončna. Izrael ne drži zvestobe in se prostituira z vsemi mogočimi božanstvi. Božja jeza nad tem ni njegova zadnja beseda. Bog si marveč privzame ljudstvo v svoji novi zavezi, ki je ni več mogoče prelomiti. Pri besedi »nikdar preklicana zaveza«, ki jo raziskujemo, je pravilna razlaga, da Bog ne daje nobene odpovedi. Pač pa spada k stvarni zgodovini Boga z Izraelom, da človek prelomi zavezo z Bogom. Prvi takšen prelom je opisan v Drugi Mojzesovi knjigi. Dolga Mojzesova odsotnost je za ljudstvo priložnost, da si sami postavijo vidnega boga, ki ga molijo: »Ljudstvo je sedlo jest in pit, nato so vstali, da bi se zabavali« (2 Mz 32,6). Ob vrnitvi »je Mojzes videl, kako je ljudstvo razbrzdano« (2 Mz 32,25). Mojzes je spričo prelomljene zaveze zalučal proč po Božjem nareku napisani plošči in ju razbil (2 Mz 32,19). Božje usmiljenje je sicer Izraelu vrnilo plošči, a kot nadomestni plošči sta hkrati tudi svarilo, ki spominjata na prelomljeno zavezo.

Kaj to pomeni za naše vprašanje? Zgodovino zaveze med Bogom in Izraelom po eni strani neuničljivo nosi nepretrganost Božje izvolitve, hkrati pa jo sodoloča tudi celotna drama človeškega odpovedovanja. Besede »zaveze« pri neskončni različnosti zavezniških partnerjev seveda ne moremo pojmovati v smislu enakih partnerjev. Neenakost obeh partnerjev prikazuje zavezo po orientalskem vzorcu nekako tako, kakor veliki kralj izkazuje naklonjenost. To se izraža tudi v jezikovni obliki, v kateri ni izbrana partnerska beseda *syntheke*, marveč namesto tega *diatheke*. Zaradi tega Pismo Hebrejcem ne govori o »zavezi«, a ampak o »testamentu«. Skladno

s tem se svete knjige na splošno ne imenujejo Stara in Nova zaveza, ampak prva (stara) in nova zaveza.

Celotna pot Boga s svojim ljudstvom končno doseže svoj povzetek in dokončen lik pri zadnji večerji Jezusa Kristusa, ki vnaprej uresniči in nosi v sebi križ in vstajenje. Tu se nam ni treba spuščati v zapletene probleme oblikovanja obeh oblik izročila – Marko in Matej na eni strani ter Luka in Pavel na drugi. V prvo je sprejeto sinajsko izročilo. Kar se je tam zgodilo, se dokončno izpolni tukaj. In tako obljuba nove zaveze pri Jer 31 postane navzočnost: Sinajska zaveza je bila po svojem bistvu vedno že obljuba, približevanje dokončnemu. Po vseh uničenjih je to Božja ljubezen, ki gre vse do smrti Sina. In ta ljubezen sama je nova zaveza.

Poskušajmo zdaj najti zaključno presojo o obrazcu »nikoli preklicana zaveza«. Najprej smo morali ugotoviti dva jezikovna ugovora. Beseda »odpovedati/preklicati« ne spada v slovar Božjega delovanja. »Zaveza« v Bibliji opisane zgodovine Boga z ljudmi ni ednina, ampak se dogaja po stopnjah. Onkraj teh formalnih ugovorov moramo vsebinsko kritično povedati, da ednina ne ubesedi stvarne drame med Bogom in ljudmi. Gotovo, Božja ljubezen je neuničljiva. Toda k zgodovini zaveze med Bogom in človekom spada tudi človeško odpovedovanje, prelom zaveze in njegove notranje posledice: porušenje templja, razpršitev Izraela, klic k pokori, ki človeka znova naredi zmožnega zaveze. Božja ljubezen ne more kar tako ignorirati človekovega zanikanja. To rani Boga in nujno tudi človeka. Če so v preroških knjigah kakor tudi v tori, postavi, opisane Božja jeza in vsa trdota njegovih kazni, moramo vendarle imeti pred očmi, da Božje kaznovalno delovanje tudi zanj postaja trpljenje. To ni konec njegove ljubezni, ampak njena nova stopnja. Tu bi rad navedel samo eno besedilo, ob katerem je razvidno to sovpadanje jeze in ljubezni ter v tem dokončnost ljubezni. Po vseh grožnjah, ki so bile izrečene, se pri Oz 11,7–9 razodene rešujoča Božja ljubezen v vsej svoji veličini: »Moje ljudstvo je bolno od svoje nezvestobe. Vpijejo k Baalu, vendar jim ta ne pomaga. Kako bi te mogel zapustiti, o Efraim? Kako bi te mogel izročiti drugim, o Izrael? Moje srce se obrača v meni, moja notranjost v sočutju

gori. Ne bom izvršil svoje plamteče jeze in Efraima ne bom še enkrat pogubil.« Med človekovo krivdo in grožnjo dokončnega uničenja zaveze je trpljenje Boga: »Moje srce se obrača v meni ... Kajti Bog sem, ne človek ..., zato ne prihajam v ognju jeze.« Kar je tu povedano mogočno in pretresljivo, je uresničeno v Jezusovih besedah pri zadnji večerji: Jezus se izroča v smrt in tako v vstajenju odpira novo zavezo.

Preoblikovanje sinajske zaveze v novo zavezo v Jezusovi krvi, se pravi v njegovi ljubezni, ki premaga smrt, daje zavezi nov in za vedno veljaven lik. Jezus s tem vnaprej odgovori na dva zgodovinska dogodka, ki sta kmalu za tem v resnici bistveno spremenila Izraelov položaj in konkretno obliko sinajske zaveze. To sta uničenje templja, ki se je vedno bolj izkazalo za nepreklicno, in razpršitev Izraela v diasporo po vsem svetu. Tu se dotaknemo »bistva« krščanstva in »bistva« judovstva, ki je v Talmudu in Mišni pokazal odgovor na te dogodke. Kako je torej mogoče živeti zavezo? To je vprašanje, ki je konkretno resničnost starega testameta ločilo v dve poti: judovstvo in krščanstvo.

Obrazec o »nikdar preklicani zavezi« utegne biti v prvem obdobju novega dialoga med Judi in kristjani v pomoč, a za trajno ni primeren, da bi vsaj za silo ustrezno izražal veličino resničnosti. Če imajo kratke obrazce za potrebne, bi jaz opozoril predvsem na dve besedi Svetega pisma, v katerih se bistveno izraža veljavno. Glede Judov pravi Pavel: »Brez kesanja (nepreklicni) sta milost in poklicanost, ki ju Bog naklanja« (Rim 11,29). Vsem pravi Pismo: »Če ostanemo stanovitni, bomo z njim tudi kraljevali; če ga zatajimo, bo tudi on nas zatajil. Če smo nezvesti, on ostaja zvest, kajti samega sebe ne more zatajiti« (2 Tim 2,12s).

26. oktober 2017

Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.



PAPEŽ FRANČIŠEK

## »V tebi naj bo mir!«

Papeževe uvodne besede k ekumenski molitvi za mir

Dragi bratje, kot romarji smo prispeli v mesto Bari, ki ga lahko imenujemo »odprto okno proti Bližnjemu Vzhodu«. V srcih nosimo naše krajevne Cerkve, ljudstva in ljudi, ki jih je zadelo hudo trpljenje. Njim velja danes naša beseda: »Blizu smo vam«.

Dragi bratje, prisrčna hvala, ker ste tako velikodušno in brez odlašanja prišli semkaj. Zelo sem hvaležen tudi vam, ki ste naši gostitelji v tem mestu, mestu srečanj in gostoljubja. Na naši skupni poti nas podpira Božja Mati, ki jo tu častijo kot *Hodigitrio* – Tisto, ki ljudem kaže pot. Tukaj počivajo relikvije sv. Nikolaja, škofa z Vzhoda, čigar češčenje je razširjeno po vseh morjih sveta in prehaja meje med Cerkvami. Naj ta sveti čudodelnik posreduje za ozdravitev ran, ki jih tako mnogi ljudje nosijo v sebi. Na tem kraju naš pogled zre obzorje in se odpira na morje. Zato čutimo željo, da bi danes svojega duha in srce obrnili proti Srednjemu Vzhodu, ki velja za križišče civilizacij in zibelko velikih monoteističnih verstev. Z Vzhoda je namreč prišel k nam Gospod, »sonce, ki vzhaja z višave« (Lk 1,78). Od tam se je po vsem svetu razširila luč vere. Na Vzhodu so privreli na dan sveži vrelci duhovnosti in menišтва. Tam kristjani ohranjajo edinstvene starodavne obrede ter neprecenljivo bogastvo sakralne umetnosti in teologije, tam je doma dediščina velikih cerkvenih očetov naše vere. To izročilo je zaklad, ki ga je potrebno za vsako ceno ohranjati, saj so na Srednjem Vzhodu takorekoč korenine naših duš.

Toda te čudovite pokrajine je zlasti v zadnjih letih prekrilo gosto, črno pregrinjalo – to so vojne, nasilje, rušenje, zasedbe in razne oblike fundamentalizma, nasilno preseljevanje in zapuščanje domov. Ob vsem tem pa mnogi molčijo, mnogi drugi pa so celo vpleteni. Srednji Vzhod je postal področje, kjer ljudje zapuščajo svojo zemljo. Obstaja nevarnost, da bo tam dokončno izbrisana navzočnost naših bratov in sester po veri, s tem pa bo za vselej iznakaženo obličje teh pokrajin. Srednji Vzhod brez kristjanov ne bi bil več to, kar je bil doslej. Današnji dan zato začenjamo z molitvijo, da bi Božja svetloba razpršila temine sveta.

Pred sv. Nikolajem smo že prižgali »enoplamensko« svetilko, ki je znamenje ene Cerkve. Skupaj želimo danes prižgati tudi plamen upanja. Svetilke, ki jih bomo postavili, naj bodo znamenje luči, ki še sveti sredi noči. Kristjani so namreč luč sveta (prim. Mt 5,14) ne samo takrat, ko je vse naokoli svetlo, ampak se tudi v temnih trenutkih zgodovine ne predajo temini, ki vse obdaja in tako z oljem molitve in ljubezni nahranjajo stenj upanja. Ko namreč svoje roke v molitvi dvigamo proti nebu in ko podajamo roko bratu, ne da bi iskali lastne koristi, tedaj zažari in zasije ogenj Duha, Duha edinosti, Duha miru.

Združeni molimo in prosimo od Gospoda nebes za tisti mir, ki ga mogočniki na zemlji še niso uspeli najti. Od veletoka Nila do doline Jordana in čez, onkraj reke Orontes pa vse do Tigrisa in Evfrata naj odmeva krik psalma: »V tebi naj bo mir!« (Ps 122,8). Za brate, ki trpijo, in za prijatelje med vsemi ljudstvi in veroizpovedmi ponovimo: »V tebi naj bo mir!« S psalmistom še posebej prosimo za Jeruzalem, za to sveto mesto, od Boga ljubljeno in od ljudi ranjeno, nad katerim Gospod še vedno joče: »V tebi naj bo mir!«.

»Naj bo mir« – to je krik tolikih današnjih Abelov, krik, ki se dviga do Božjega prestola. Zaradi njih si ne moremo več dovoliti, tako na Srednjem Vzhodu kot kjer koli drugod po svetu, da bi govorili: »Sem mar jaz varuh svojega brata?« (1Mz 4,9). Brezbrižnost ubija, zato hočemo biti glas, ki nasprotuje temu, da bi ljudje umirali zaradi brezbrižnosti drugih.

Hočemo dati glas tistim, ki nimajo več glasu, tistim, ki lahko samo še požirajo solze. Srednji Vzhod danes joka, trpi in molči, medtem ko ga drugi teptajo v svojem hlepenju po moči in bogastvu. Za majhne, preproste, ranjene, za tiste, na strani katerih je Bog, se dviga naša prošnja: Naj bo mir! Naj »Bog vse tolažbe« (2 Kor 1,3), ki zdravi potrte v srcu in obvezuje njihove rane (prim. Ps 147,3) prisluhne danes naši molitvi.

## Človeštvo, prisluhni kriku otrok!

Nagovor papeža Frančiška  
ob sklepu ekumenskega pogovora

Dragi bratje in sestre, zelo sem hvaležen za vso izmenjavo misli, ki smo jo danes po Božji milosti doživeli. Kot bratje smo si pomagali vnovič odkrivati navzočnost kristjanov na Srednjem Vzhodu. Tamkajšnji kristjani bodo delovali toliko bolj preroško, kolikor bolj bodo pričevali za Jezusa, Kneza miru (prim. Iz 9,5). On ni potegnil meča, temveč je zahteval od svojih, naj ga spravijo nazaj v nožnico (prim. Jn 18,11).

Logika sveta, moči in zaslužka, površna in koristoljubna logika predstavlja skušnjavo tudi za bitje in žitje naše Cerkve. Naš greh je, da se naše življenje ne ujema z vero, in to zatemnjuje naše pričevanje. Zavedamo se, da se moramo vnovič spreobrniti k evangeliju, ki je poroštvo pristne svobode. To moramo storiti brez odlašanja, sedaj, v noči, ko Srednji Vzhod doživlja svoj smrtni boj.

Kakor je veljalo v tesnobni noči Getsemanija, velja tudi danes: ne beg (prim. Mt 26,56) ali meč (prim. Mt 26,52), ampak darovanje samega sebe po Gospodovem zgledu je napovedalo in pripravljalo svetlo zarjo velike noči. Vesela novica o Jezusu, križanem in vstalem iz ljubezni, vesela novica, ki je prišla do nas s Srednjega Vzhoda, je v teku stoletij osvojila srce človeka, ker se ni povezovala z močjo tega sveta, ampak z neoboroženo močjo križa.

Evangelij nas obvezuje, da se vsak dan spreobračamo in usklajujemo z Božjimi načrti, da samo v Njem najdemo gotovost in tolažbo, da ga oznanjamo vsem ljudem, ne glede na okoliščine. Vera preprostih kristjanov, ki je tako krepko zakoreninjena na Srednjem Vzhodu, je tisti vrelec, iz katerega moramo zajemati, da se odžejamo in očistimo. To se dogaja vsakokrat, ko se vračamo k izvirom, ko poromamo v Jeruzalem, v Sveto deželo, v svetišča po Egiptu, Jordaniji, Libanonu, Siriji, Turčiji in v druge svete kraje v teh pokrajinah.

Danes smo se med seboj bratsko pogovarjali in hrabрили. Ob tem smo spoznavali, da moramo vedno iskati priložnosti za srečanje in edinost, ne da bi se bali različnosti. Isto velja tudi za mir, ki ga je potrebno gojiti tudi v puščavi nasprotovanj, kajti naša edina možna izbira je mir. Miru ne bodo prinesla premirja, ki naj bi jih zagotavljali visoki zidovi in razkazovanje moči. Mir se rojeva tam, kjer je iskreno hotenje za poslušanje in dialog.

Prizadevamo si hoditi, moliti in delati ter prosimo, da bi umečnost srečevanja prevladala nad strategijami spopadov in bi grozeče razkazovanje simbolov moči nadomestila moč znamenj, ki vzbujajo upanje. Takšna znamenja so: ljudje dobre volje, ki pripadajo različnim veroizpovedim, a se kljub temu ne bojijo pogovarjati med seboj, sprejemati razloge sogovornika in se posvečati drug drugemu. Le če bomo poskrbeli, da nihče ne bo ostal brez kruha in dela, brez dostojanstva in upanja, se bodo kriki vojne spremenili v pesmi miru.

Da bi to dosegli, se morajo tisti, ki imajo oblast, končno in odločno postaviti v službo miru in ne v službo lastnih koristi. Dovolj je že kopičenja dobičkov pri nekaterih na račun mnogih. Dovolj je že zasedb dežel, ki delijo in trgajo narazen cela ljudstva. Dovolj je že tega, da se uveljavljajo delne resnice, ob katerih se izniči upanje ljudi. Dovolj je izrabljanja Srednjega Vzhoda za to, da tujci tam kujejo dobičke. Vojna je bič, ki nesrečno divja nad temi ljubljenimi pokrajinami. Žrtve vsega tega so predvsem revni ljudje.

Pomislimo na izmučeno Sirijo, še posebej na pokrajino Deraa. Tam so se vnovič razvneli spopadi, ki so povzročili velikansko število brezdomcev, izpostavljenih strašnemu trpljenju. Vojna je hči

nasilne nadvlade in revščine. Premagamo jo s tem, da se odpovemo logiki prevlade in izkoreninimo bedo.

Številne spore so podžgale tudi različne oblike fundamentalizma in fanatizma. Njihovi privrženci so pod krinko vere dejansko sramotili ime Boga, ki je mir, in preganjali brate, ki od nekdaj živijo skupaj z njimi. Nasilje pa se vedno »hrani« z orožjem. Ni mogoče dvigati glasu in govoriti o miru, če se hkrati v ozadju odvija nebrzdana tekma v oboroževanju. Gre za velikansko odgovornost, ki obtežuje vest narodov, še posebej najmočnejših. Ne smemo pozabiti dogodkov prejšnjega stoletja, ne smemo pozabiti lekcije Hirošime in Nagasakija. Pokrajine Vzhoda, kjer je v ta svet vstopila Beseda miru, se ne smejo spremeniti v prostranstva teme in gluhe tišine. Dovolj je že nepopustljivih nasprotovanj, dovolj je hlepenja po dobičku. Pri tem človek človeku več ne pogleda v obraz, čeprav od njega kupuje plin ter gorivo in se pri tem nič ne meni za skupni dom vseh ljudi in ne razmišlja o tem, kako ravno trgovina z energijo določa postave sobivanja med ljudstvi.

Da bi stopili na pot miru, se je treba ozreti na ljudi, ki prosijo, da bi mogli bratsko sobivati z drugimi. Treba je zagotoviti varnost vsem skupnostim, ne samo večinskim. Naj se na Srednjem Vzhodu na široko odpre pot pravici do skupnega državljanstva, pot, ki vodi do drugačne prihodnosti. Tudi kristjani so in morajo biti polnopravni državljani z enakimi pravicami.

Z veliko skrbjo, a obenem polni upanja, obračamo pogled na Jeruzalem, ki je mesto za vsa ljudstva, edinstveno in sveto mesto za kristjane, jude in muslimane z vsega sveta. Istovetnost in poklicanost Jeruzalema je potrebno ohranjati ne glede na različne prepire in napetosti. Njegov *status quo* zahteva spoštovanje v skladu s tem, kakor je določila mednarodna skupnost in kar so večkrat zahtevale krščanske skupnosti v Sveti deželi. Samo takšna rešitev, ki bo sad pogajanj med Izraelci in Palestinci, in ki jo bo sprejela in podpirala tudi skupnost držav, bo lahko pripeljala do trdnega in trajnega miru in bo zagotovila sobivanje dveh držav za dve ljudstvi.

Upanje ima obličje otrok. Na Srednjem Vzhodu že dolga leta velikansko število otrok objokuje nasilne smrti v družini in zre

pred seboj zasedeno domovino. Njihova edina prihodnost je beg. To je smrt upanja. Oči preštevilnih otrok že leta in leta gledajo ruševine namesto šolske table, njihova ušesa poslušajo oglušujoče bobnenje raket namesto veselega živžava otroških iger. Ljudje, prisluhnite vendar, prosim vas, kriku otrok, katerih usta oznanjajo Božjo slavo (prim. Ps 8,3). Šele takrat, ko bo svet obrisal njihove solze, bo vnovič našel svoje dostojanstvo.

Ne pozabimo vendar otrok! Z mislijo nanje bomo sedaj spustili v zrak bele golobe. Z njimi naj poleti kvišku naša želja po miru. Naj se naše hrepenenje po miru dvigne onkraj vsakega temnega oblaka. Naša srca naj bodo združena in usmerjena v nebo v pričakovanju, da se kot nekoč ob vesoljnem potopu vrne k nam nežna vejica upanja (prim. 1 Mz 8,11). In naj ne bo Srednji Vzhod več kakor bojni lok (arco di guerra), grozeče napet med celinami, temveč naj spet postane kakor Noetova ladja, ladja miru (arca di pace), ki nudi gostoljuben dom ljudstvom in verstvom.

Ljubljeni Srednji Vzhod, naj se iznad tebe umaknejo temine vojne, nadvlade, nasilja, fanatizmov, krivičnih dobičkov, izkoriščanja, revščine, neenakosti ter nepriznavanja pravic. »V tebi naj bo mir« (Ps 122,8). Vsi skupaj recimo: »V tebi naj bo mir«. V tebi naj bo pravičnost. Nad tabo naj počiva Božji blagoslov. Amen.

Prevedel dr. Bogdan Dolenc

NADŠKOF JULIUSZ JANUSZ

## Quo vadis Slovenia? Slovenija, kam greš?

Ekscelence, gospodje nadškofje in škofje, cenjene državne oblasti, zelo spoštovani kolegi diplomatskega zbora, spoštovani duhovniki, redovnice in redovniki, dragi verniki, pozdravljeni vsi tukaj zbrani, da se Bogu zahvalimo za papeževanje našega ljubljeneega svetega očeta papeža Frančiška. Zahvaljujem se predvsem patrom Družbe Jezusove, ki prebivajo poleg apostolske nunciature, saj so nam omogočili obhajanje te slovesne svete maše v svoji cerkvi, cerkvi, posvečeni svetemu Jožefu, zavetniku vesoljne Cerkve. Mislim, da bo papež Frančišek, ki je tudi član Družbe Jezusove, vesel, ko bo slišal, da smo se letos ob praznovanju njegovega papeževanja preselili iz stolnice nekoliko bolj na obrobje. Gre bolj za miselno obrobje, saj smo dejansko še vedno v središču mesta Ljubljana. Ne zdi se mi nepomembno tudi dejstvo, da cerkev stoji na ulici, ki je posvečena papežu, svetemu Janezu Pavlu II., Vélikemu. Za tiste, ki so danes tukaj prvič, se zdi, da je prav, če spomnimo, da je bil med komunizmom ta božji tempelj preoblikovan v filmski studio. Za bogoslužje je bil v celoti vrnjen šele leta 1996, ob prvem pastoralnem obisku papeža Janeza Pavla II. Reči moremo, da je tisti ateistični politični sistem želel vero potisniti na obrobje in vernikom odvzeti prostor za čiščenje Boga, Marije, svetega Jožefa in za obhajanje evharistične daritve. Lahko bi rekli, da so – hvala Bogu – tisti grdi časi nazadnjaštva, odprte vojne proti Cerkvi, proti krščanskim vrednotam že grd spomin in da Boga lahko svobodno

---

*Apostolski nuncij nadškof dr. Juliusz Janusz je imel ta nagovor pri sveti maši v cerkvi sv. Jožefa v Ljubljani ob papeževem prazniku, 27. junija 2018.*

častimo. Vendar ni tako. Dobivamo neverjetne, vznemirljive novice, saj ljubljanska občina hoče odvzeti šentviško pokopališče. Pri miru se ne pusti niti mrtvih kristjanov. Šentvid je očitno posebno izbran kraj, kjer ne spoštujejo krščanskih vrednot. Katoliški šoli, ki gosti tri tisoč učencev, že več let zavračajo pravično podporo, kakršno prejemajo državne šole. To delajo v nasprotju s 57. členom Ustave RS, v nasprotju z odločitvijo Ustavnega sodišča RS iz leta 2014 in v nasprotju s sporazumom, podpisanim med Svetim sedežem in slovensko vlado, ratificiranim leta 2004. Upamo, da bo nova vlada končno naredila konec tej zlorabi zakona. Ni dovolj hoditi v Rim pozdravljat svetega očeta, ga vabiti, naj obiše Slovenijo, če nočemo vojaškega ordinariata, formalne zakonodaje, ki bi dovoljevala duhovno oskrbo v vojski, policiji, v bolnišnicah, v zaporih. Papeži, ki ste jih poznali: Pavel VI., Janez Pavel II., Benedikt XVI. in sedaj papež Frančišek, so vedno izkazovali veliko naklonjenost in simpatijo vašemu ljudstvu, ker je to ljudstvo trpelo v teku stoletij, predno je postalo neodvisno. Sveti sedež je pod vodstvom Janeza Pavla II. med prvimi priznal vašo neodvisnost. Ta slovanski papež je dvakrat obiskal svobodno Slovenijo. Nasproti dejstvu, ki sem jih omenil, se lahko vprašamo: *Quo vadis Slovenia? – Slovenija, kam greš?*

Dragi udeleženci tega slovesnega bogoslužja. Ta papežev praznik je verjetno zadnji, ki ga prirejam v Sloveniji. Upošteva-joč ritem življenja in služenja se moram pripraviti, kakor pravi papež v enem izmed svojih dokumentov motu propriju »Naučiti se posloviti se«. V Sloveniji sem doživljal težke čase zaradi dogodkov, ki jih vsi poznate. Vendar te izkušnje ne bi zamenjal z nobeno drugo. Srečal sem se s tolikimi lepotami vaše pokrajine, z velikim užitkom poskusil vaša vina in vaše morske sadeže, srečal sem veliko pobožnih, velikodušnih, dobrodelnih ljudi, zato lahko navedem besede svetega apostola Pavla, ki jih je, kot ste slišali v prvem berilu, namenil Timoteju: »Preljubi, jaz se že darujem in čas moje razveze je blizu. Dober boj sem dobojeval, tek dokončal, vero ohranil. Odslej mi je pripravljena krona pravice, ki mi jo bo dal oni dan Gospod, pravični sodnik; pa ne le meni, ampak tudi vsem, ki v ljubezni pričakujejo njegov prihod. Gospod mi



je pomagal in dal moč, da bi se po meni oznanjevanje dopolnilo in bi ga slišali vsi narodi; Otel me je levu iz žrela. Gospod me bo otel iz vsakega hudega naklepa in rešil v svoje nebeško kraljestvo. Njemu slava vekomaj« (2 Tim 4,6-8.17-18). Tudi najtežje zadeve glede odstopov nadškofov, glede imenovanja novih postanejo znosne, saj sem sledil svojemu škofovskemu geslu: *Amor omnia sustinet, Ljubezen vse prenese*. Mislim, da nisem naredil ničesar izjemnega, saj mora apostolski nuncij, papežev poslanec, prinašati svetu tisto, kar predstavlja papeštvo. In današnji evangelijski to jasno razloži. Preden je Jezus vodenje Cerkve zaupal Petru, ga ni vprašal, koliko jezikov znaš govoriti, kje si študiral Sveto pismo, kako si se obnašal v življenju, ne, Jezus je vprašal: »Simon, Janezov sin, ali me ljubiš bolj kot tile?« Poznamo Petrovo zadrego in njegov pritrdilni odgovor na Jezusovo vprašanje. Poglejmo, kako na to vprašanje odgovarjajo današnji Petrovi nasledniki, zlasti sveti papež Janez Pavel II., zaslužni papež Benedikt XVI. in papež Frančišek.

Sveti papež Janez Pavel II. nam je v okrožnici *Redemptor Hominis* (Človekov Odrešenik), ki jo je objavil na začetku njegovega papeževanja, zapustil tako rekoč svojo »oporoko« vere v Boga, ki je Ljubezen, in v Jezusa Kristusa, edinega Odrešenika sveta: »Človek ne more živeti brez ljubezni. Sam sebi ostane nerazumljiv; njegovo življenje je brez smisla, če se mu ne razodene ljubezen, če ne najde ljubezni, če ljubezni ne izkusi in si je ne prisvoji, skratka, če ni deležen ljubezni. Prav zaradi tega šele Kristus Odrešenik ... v polnosti razkriva človeku človeka. To je, če se smemo tako izraziti, človeški pomen in človeška razsežnost odrešenjske skrivnosti. V njej človek spet odkrije veličino in dostojanstvo svoje človečnosti in lastno vrednost. V skrivnosti odrešenja človek spet <pride do veljave> in je na novo ustvarjen. Zares, na novo je ustvarjen! <Ni več Juda, tudi ne Grka, ni več sužnja, tudi ne svobodnega; nič več moškega in ženske. Kajti vi vsi ste eno v Jezusu Kristusu> (Gal 3,28). Človek torej, ki se hoče poznati v globinah – ne samo ob trenutkih, nepopolnih, čisto zunanjih ali celo samo navideznih vidikih in kriterijih svojega življenja –, se mora s svojim nemir in negotovostjo, s svojo slabostjo in grešnostjo, s svojim življenjem

in smrtjo približati Kristusu. Z vsem, kar je, mora tako rekoč preiti vanj. Prisvojiti in privzeti si mora vso resnico o učlovečenju in odrešenju, da spet najde sam sebe.« Za papeža sv. Janeza Pavla II. torej poznati in ljubiti Boga pomeni, da človek pomaga samemu sebi, kako naj pravilno razume svojo človečnost in smisel svojega življenja.

Zelo podobne so tudi misli zaslužnega papeža Benedikta XVI. Ko je bil še nadškof v Münchnu na Bavarskem, je v eni izmed pridig, ki jo je imel ob 40. obletnici duhovniškega posvečenja nekega svojega prijatelja, spregovoril o osrednjem mestu ljubezni v življenju. Tedaj je kardinal Ratzinger med drugim dejal: »Ljubezen, in evangelij sam, ni posladkana voda, ni lagodna. Ljubezen je velik izziv in potemtakem očiščevanje, preoblikovanje in ozdravljenje našega življenja, ki nas uvaja v tisto, kar je veliko. Učiti in naučiti se ljubezni. To je pristna naloga tistega, ki govori o Bogu. In prav to najbolj potrebujemo. Kajti če ne postanemo sposobni ljubiti pravilno, se oddaljimo od Boga in od nas samih in življenje postane temačno in nekoristno. /.../ Če gledamo Jezusa Kristusa, tedaj vidimo Boga. V Gospodu, ki se nam razodeva v evangeliju, je pred nami odprto Božje obličje, še več, Božje srce! Gledati moramo Kristusa, saj je v njem navzoč Bog. Ko gledamo Jezusa Kristusa, ki se je za nas dal križati, hkrati vidimo ljubezen, vidimo, da je Bog ljubezen, kar pomeni isto« (Iz knjige *Insegnare e imparare l'amore di Dio – Učiti in naučiti se Božje ljubezni*, str. 256–258). Ko je kardinal Ratzinger postal papež, je še naprej zatrjeval Jezusu, ki ga ljubi, ker je Jezus ljubezen.

Papež Frančišek nenehno spominja vernike in ves svet, da je oznanilo Jezusa Kristusa resnica o Božji ljubezni, ki jo moramo uresničevati v svojem življenju, še posebej, če se želimo imenovati kristjani. V apostolski spodbudi *Evangelii Gaudium* (*Veselje evangelija*) papež Frančišek navaja besedo iz okrožnice papeža Benedikta XVI. z naslovom *Deus caritas est* (*Bog je ljubezen*), v katerem zaslužni papež zatrjuje: »Na začetku krščanstva ni etična odločitev ali kakšna velika ideja, temveč je srečanje z dogodkom, z Osebo, ki daje našemu življenju novo obzorje in s tem njegovo

odločilno usmeritev« (EG št. 7). Papež Frančišek se sklicuje na to misel in zatrdi: »Samo po zaslugi tega srečanja – ali ponovnega srečanja – z Božjo ljubeznijo se spreminjamo v srečno prijateljstvo, in smo rešeni iz svoje osamljene zavesti in samozadostnosti. V polnosti postajamo človeški, kadar smo več kakor človeški, ko namreč dovolimo Bogu, da nas popelje onkraj nas samih, da bi dosegli svoje najbolj resnično bistvo« (EG št. 8).

Vračam se k nalogi papeževega predstavnika, ki mora slediti papeževemu poslanstvu, poslanstvu, ki oznanja, da je Bog ljubezen, Jezus Kristus odrešenik in Sveti Duh tolažnik. Rad bi omenil neki dogodek, ki sem ga omenjal že ob drugih priložnostih. Ta dogodek je zaznamoval tudi moje služenje Svetemu sedežu in vesoljni Cerkvi. Pri mojem škofovskem posvečenju v Rimu, 8. maja 1995, je kardinal Angelo Sodano, ki je vodil slovesnost, v pridigi med drugim dejal: »Pravijo, da mora biti nuncij papeževo uho, da bi slišal utrip krajevne Cerkve, ali pa papeževa usta, da bi lahko posredoval navodila in vzdrževal enotnost vere in pravil. Toda tebi, Juliusz, ki kot nuncij odhajaš v Ruando, v deželo, kjer se kristjani med seboj pobijajo, tebi priporočam, da si papeževo srce, da prinašaš njegovo sočutje, usmiljenje in tako njegovo dobrodelno pomoč.« Ta nasvet sem sprejel z vso pripravljenostjo in z vsem svojim srcem. Še več, kot simbol privolitve modrim besedam kardinala Sodana sem v mestu za sirote, ki sem ga postavil v Ruandi in v katerem prebiva 300 otrok ter omogoča šolanje tolikim drugim, na ozemlju, ki meri 12 hektarov, postavil cerkev v obliki srca. Ta projekt mnogi izmed vas poznate iz moje knjižice Zlatomašnik, ki je bila izdana ob 50. obletnici mojega duhovništva.

Molimo za našega papeža Frančiška, za njegove sodelavce, za naše škofe, duhovnike, redovnike in redovnice. In ne pozabimo prositi Boga za milost, da bi ohranil vašo lepo domovino Slovenijo v veri in krščanskem življenju. Tako kakor je moj nuncij na Danskem, Slovenec Jože Žabkar, priporočal škofom nordijskih držav: *Bleiben Sie katholisch!* – *Ostanite katoliški!*

BOGDAN DOLENC

## Srednji Vzhod v plamenih

Srednji Vzhod brez kristjanov ne bi bil več to, kar je bil doslej

*Papež Frančišek in patriarhi vzhodnih Cerkva so dvignili glas proti brezbriznosti, ki seje smrt.* Srednji Vzhod je v plamenih, ponekod se je že spremenil v pogorišče in kup ruševin, drugod že dolgo tli. Na tem velikanskem ozemlju, kjer je tudi zibelka krščanstva, je danes ostalo še nekako 14,5 milijona kristjanov, kar je 5,6% tamkajšnjega prebivalstva. Manjšina torej, ki izginja, odhaja v neznano, umira brez glasu. Iz Sirije, ki je v ruševinah, je pred vojno že zbežalo kakšna dva milijona kristjanov, iz Iraka okoli milijon. A zbežati so morali tudi mnogi muslimani. V Izraelu so že desetletja napetosti in spopadi med dvema narodoma. V Egiptu so krščanski Kopti izpostavljeni nasilju islamistov, v Jemnu pa vlada ena najhujših humanitarnih katastrof.

Papež Frančišek ve, da ob teh strahotah ne more molčati. V soboto, 7. julija letos (2018), je povzdignil svoj glas sredi »(ne)kulture molka«, ki vlada na Zahodu. Govoril je tiho, skoraj pridušeno, a njegov govor je bil glasen krik, rotnje in bičanje »brezbriznosti, ki ubija«. Potrkal je na vest svetovne in evropske politike, če je v njej ostalo sploh še kaj vesti.

Papežev »orožje« je molitev, predvsem skupna, ekumenska molitev. K takšni molitvi je tokrat povabil patriarhe in druge voditelje krščanskih Cerkva na Srednjem Vzhodu. Ni jih vabil v Rim, ampak je želel, da se vsi skupaj kot romarji napotijo v mesto Bari ob Jadranski obali, ki velja za »okno proti Vzhodu«. Ne le zemljepisno, ampak tudi zato, ker v Bariju hranijo kosti sv. Nikolaja, na Vzhodu zelo češčenega svetnika.

V davnem 12. stoletju je sv. Bernard takole pisal tedanjemu papežu Evgenu III.: »Katedra (sedež), na kateri sediš, je opazovalnica, s katere bediš nad vsemi, a ne z namenom, da bi gospodoval, ampak da bi služil. Biti moraš glasnik resnice, zavetje zatiranih, zagovornik revnih, upanje bednih, varuh sirot, oko slepih, jezik nemih, kaznovalec zločinov, strah hudobnežev, bič mogočnih, kladivo trinogov...«

Mar ni to kar ustrezen opis papeževanja Franciška, pa tudi sv. Janeza Pavla II. in še koga? Papež ni monarh, ni predstavnik nedotakljive dinastije, ki se želi za vsako ceno obdržati na prestolu. Ni politik, ki mora biti všečen in skuša ugajati na vse strani, samo da bi zmagal na prihodnjih volitvah. Papež si upa biti neprijeten in moteč. Ne boji se povedati resnice. Dobro ve in tudi na glas pove, da svetovni politiki, tudi voditelji večinsko krščanskih držav, igrajo na Srednjem Vzhodu umazano igro. Govorijo o miru in pogajanjih, za hrbtom pa vojskujočim se stranem prodajajo orožje in preštevajo okrvavljene naftne dolarje.

Papež je povedal brez ovinkarjenja: »Nasilje se vedno ‹hrani› z orožjem. Ni mogoče dvigati glasu in govoriti o miru, če se hkrati v ozadju odvija nebrzdana tekma v oboroževanju. Gre za velikansko odgovornost, ki obtežuje vest narodov, še posebej najmočnejših. Ne smemo pozabiti dogodkov prejšnjega stoletja, ne smemo pozabiti lekcije Hirošime in Nagasakija.

O tem, kaj vse obremenjuje »vest najmočnejših narodov«, je nedavno spregovoril iraški kardinal Louis Raphael Sako. »Slabitev krščanskih skupnosti na Srednjem Vzhodu se je začela z vojaškim posredovanjem ZDA leta 2003. Vse od operacije Puščavski vihar se drastično zmanjšuje število vernikov Kaldejske zedinjene Cerkve v Iraku.« Kardinal krivde za ugašanje krščanstva v teh deželah ne pripisuje muslimanom: »Vzrok je vojna, mednarodna politika, ki nam je vsilila kulturo delitev. Brez težav smo štirinajst stoletij v miru sobivali z muslimani, ki nas cenijo. Kdor nam hoče zares pomagati, mora podpirati naklonjenost muslimanov do kristjanov.«

Srečanje v Bariju je bilo prvo takšno papeževo srečanje s patriarhi Cerkva na Srednjem Vzhodu. Poleg mirovnega ima tudi močno ekumensko sporočilo. Bari je postaja na poti, ki bi jo lahko označili

kot »ekumenizem srečanj« in teh je že bilo kar nekaj v njegovem papeževanju. Semkaj spadajo njegova potovanja, ki so imela ekumensko razsežnost in so ga vodila v Jeruzalem, v Carigrad in na otok Lesbos. Vsakokrat je bil ob njem tudi carigrajski patriarh Bartolomej I., tudi tokrat v Bariju. Omenimo še zgodovinski objem med Frančiškom in moskovskim patriarhom Kirilom na Kubi, srečanje z luterani v Lundu na Švedskem in še potovanji v Armenijo in Gruzijo. V zadnjem času pa se v ta niz uvrščajo še srečanja s Kopti v Egiptu, z valdenci v Torinu in junija letos s Svetovnim svetom Cerkev v Ženevi ob 70. obletnici te ekumenske ustanove.

Ekumenizem papeža Frančiška ima več razsežnosti, saj tudi edinost po njegovem nima le enega obraza. Pomeni mu »skupaj moliti, skupaj delati, skupaj hoditi, skupaj opravljati dela ljubezni«. »Ekumenizem molitve« – za to in za srečanje je šlo v Bariju. Podobno je leta 2014 skupaj s carigrajskim patriarhom molil v cerkvi Božjega groba v Jeruzalemu. V vatikanskih vrtovih je z izraelskim in palestinskim predsednikom molil za mir v Sveti deželi, prav tako z anglikanskim primasom v cerkvi sv. Gregorja na Celiju v Rimu. Tokrat pa je to bila molitev za Srednji Vzhod, za pregnane kristjane in druge, ki tam po krivici trpijo.

Sveti Janez Pavel II. je ob neki ugrabitvi otroka, majhne deklice, ki so jo italijanski mafijci ugrabili in izsiljevali zanjo velikansko odkupnino, zaklical: »Če ne prej, pred otrokom se morate ustaviti!« Podobno papež Frančišek: »Upanje ima obličje otrok. Na Srednjem Vzhodu velikansko število otrok objokuje nasilne smrti v družini in ima pred očmi zasedeno domovino. Njihova edina prihodnost je beg. To je smrt upanja. Oči preštevilnih otrok že leta in leta gledajo ruševine namesto šolske table, poslušajo oglušujoče bobnenje raket namesto veselega živžava otroških iger. Ljudje, prisluhnite vendar, prosim vas, kriku otrok, katerih usta oznanjajo Božjo slavo (prim. Ps 8,3). Šele takrat, ko bo svet obrisal njihove solze, bo vnovič našel svoje dostojanstvo.«

Bo svet še kdaj našel svoje dostojanstvo? Dokler na svojih najmodernejših televizijskih zaslonih z visoko ločljivostjo – ob hkratni visoki otopelosti srca – mirno gleda solze in kri otrok,

dokler se bodo Evropejci šopirili v razkošnih hotelih in na plažah Sredozemskega morja, ki nekaj deset kilometrov proč naplavlja utopljene begunske otroke in ženske, dotlej smo sokrivi pri Kajnovem zločinu. Papeževe besede trkajo na vest vsega sveta: »Naj bo mir – to je krik tolikih današnjih Abelov, krik, ki se dviga do Božjega prestola. Zaradi njih si ne moremo več dovoliti, tako na Srednjem Vzhodu kot kjer koli drugod po svetu, da bi govorili: ‹Sem mar jaz varuh svojega brata?› (1Mz 4,9). Brezbrižnost ubija, zato hočemo biti glas, ki nasprotuje temu, da bi ljudje umirali zaradi brezbrižnosti drugih.«

## EKUMENSKA IZJAVA

## Mirovno poslanstvo krščanskih Cerkev

Svet krščanskih Cerkev v Sloveniji  
in  
Delegacija Ruske pravoslavne Cerkve,

*Izjava za javnost ob ekumenskem pogovoru  
na Bledu, 27. julija 2018*

Molitev za večni mir ruskih ujetnikov, ki so pred sto dvema letoma pod Vršičem darovali svoja življenja, predstavnikom krščanskih Cerkev nudi priložnost za vnovično bratsko srečanje in ekumenski pogovor. Ker letos mineva sto let od konca 1. svetovne vojne, smo želeli skupaj razmišljati o mirovnem poslanstvu krščanskih Cerkev. »Velika vojna« se je zaradi sebičnih interesov velikih sil začela sredi krščanske Evrope in se razdivjala po vsem svetu. Posebej hudi boji so se odvijali na bližnji Soški fronti. Kristjani so se bojevali in umirali na nasprotnih straneh. Zato je po prvi svetovni vojni skupaj z ekumenskim gibanjem med kristjani nastalo tudi mirovniško gibanje. Za mir in za edinost kristjanov je živel in umrl evangeličanski teolog in mučenec Dietrich Bonhoeffer, eden najsvetlejših likov 20. stoletja.

K delu za mir kristjane najprej zavezuje Sveto pismo, še posebej oznanilo Jezusa Kristusa. S svojim rojstvom je oznanil »mir ljudem na zemlji« (Lk 2,14). Podaril nam je svoj mir, ki ga svet ne more dati (Jn 14,27), mir, ki je sad njegove smrti in vstajenja od mrtvih.



Blagroval je tiste, ki delajo za mir, saj bodo Božji otroci (Mt 5,9). Njegove besede: »Vsi, ki primejo za meč, bodo z mečem pokončani« (Mt 26,52), lahko razumemo kot resno opozorilo na nevarnost samouničenja človeštva. Zato se ne more imenovati kristjan, kdor ni človek miru, kdor ne moli in ne dela za mir.

Kristjani v preteklosti nismo bili vedno graditelji miru, saj je naša zgodovina tudi zgodovina verskih vojn in preganjanj drugače verujočih. V 20. stoletju pa so krščanske Cerkve odločneje stopile na pot miru. Zavedajo se, da je mir najprej Božje delo in Božji dar, zato se ob vsakem bogoslužju dviga k Bogu tudi prošnja za mir. Božja liturgija sv. Janeza Zlatoustega, ki jo z veliko ljubeznijo obhajajo pravoslavne Cerkve, takoj na začetek postavlja prošnjo »za mir vsega sveta«, »za mir, ki prihaja od zgoraj«. Moskovski patriarh Kiril in papež Frančišek sta ob srečanju na Kubi (februarja 2016) povabila katoličane in pravoslavne vseh dežel, »naj se učijo živeti skupaj v miru in ljubezni in naj ,bodo med seboj istih misli‘« (Rim 15,5). V mestu Bari so nedavno predstavniki krščanskih Cerkva z Vzhoda skupaj s papežem molili za mir na Srednjem Vzhodu. Krščanska navzočnost v teh deželah, ki so zibelka krščanstva, zaradi vojne in nasilja ugaša, morda za vselej. Zato so predstavniki Cerkva enodušno molili in prosili od Gospoda nebes »*tisti mir, ki ga mogočniki na zemlji še niso uspeli najti.*« *Za naše brate, ki trpijo, so prosili z besedami psalma: »V tebi naj bo mir!« (Ps 122,8).*

*Molitev in delo za mir sta tudi v središču prizadevanj Evangeličansko-luteranske Cerkve in drugih Cerkva, ki izvirajo iz reformacije. Zavezanost miru so vnovič potrdile ob obeleževanju petstoletnice reformacije (2017). Mirovne pobude podpira in koordinira zlasti Svetovni svet Cerkva, v katerega so te Cerkve včlanjene, in ki letos obhaja svojo sedemdesetletnico (1948-2018).*

Tudi Rimskokatoliška Cerkev pri evharistiji prosi nebeškega Očeta: »Podari nam mir v naših dneh.« Na Jezusa Kristusa se obrača s prošnjo: »Utrdi svojo Cerkev v miru in jo vodi k popolni edinosti«. Papeži 20. stoletja, ki so bili priče dveh svetovnih vojn, so – žal brez uspeha – klicali k miru. Pij XII. je svaril: »Z mirom ni nič izgubljeno, z vojno lahko izgubimo vse.« Na pobudo Pavla VI.

se 1. januar vse od leta 1968 obhaja kot dan miru. Pravičnost, mir, ohranjanje stvarstva in sprava – to so bile naloge, ob katerih so na treh evropskih ekumenskih zborovanjih (Basel, Gradec, Sibiu) razmišljali in molili evropski kristjani vseh Cerkev. Papež Janez Pavel II. je 27.10.1986 povabil predstavnike krščanskih Cerkev in svetovnih verstev v Assisi, da bi skupaj molili za mir. Ta pobuda se v različnih oblikah uresničuje do današnjih dni.

Grobovi žrtev obeh svetovnih vojn, raztreseni po celi Evropi, kličejo: »Nikoli več vojne!« Umrli ruski ujetniki pod Vršičem kličejo: »Nikoli več vojne!«, kajti vojna je »zločin proti Bogu in proti človeku« (GS 80).

Na koncu bi radi spomnili na besede, ki jih je po molitvi ob ruski kapeli pod Vršičem leta 2016 izrekel metropolit Volokolamski Ilarion: »Naj se nikoli ne ponovijo tragedije, ki so se odigrale pred sto leti in ki so uničile brezštevna človeška življenja. Naj sonce miru sije nad našimi državami in nad vso našo evropsko celino. Naj Gospod Bog blagoslavlja naše narode.«

Zavedajoč se, da »mir ni nikoli za vedno pridobljen, marveč ga je treba neprestano graditi« (GS 78), se spodaj podpisani predstavniki krščanskih Cerkev v Sloveniji skupaj s predstavniki Ruske pravoslavne Cerkve vnovič zavezujejo k molitvi in delu za mir v naših deželah in povsod po svetu. Iz Barija naj prek Bleda in Vršiča vse do trpečih bratov na Srednjem Vzhodu odmeva *krik psalma*: »V tebi naj bo mir!« (Ps 122,8).

Bled, 27. julija 2018

Nj. ekselenca škof Kronštadski Nazarij

Nj. visoko preosveštenstvo  
mitropolit zagrebško-ljubljanski dr. Porfirije

dr. Stanislav Lipovšek, celjski škof,  
predsednik Sveta krščanskih Cerkev

mag. Geza Filo,  
škof Evangeličanske Cerkve v Sloveniji

SERGIJ TRETJAKOV

## Atos in Valaam: duhovna vez

*Vzhodnoslovansko pravoslavno menišтво je od samega začetka povezano s »Sveto goro« (goro Atos), ki se nahaja na grškem polotoku Halkidika. O tej povezavi pričuje že dejstvo, da je Antonij Pečerski, ustanovitelj prve meniške naselbine v Kijevu sredi 11. stoletja, postal menih prav na Atosu, od koder je bil poslan nazaj k svojim rojakom, da bi med njimi uveljavljal »grške zglede«. Pričujoči članek je posvečen primerjavi med izročilom meniškega življenja na Atosu in v samostanu Valaam na Ladoškem jezeru, pri čemer se dotika tudi širšega vprašanja o zgodovinski kontinuiteti pravoslavne meniške duhovnosti.*

### *Geografske značilnosti valaamskega samostana*

Aktualnost tega članka opredeljuje predvsem povečano zanimanje javnosti za ureditev meniškega življenja in zgodovino Svete gore v povezavi s praznovanjem tisočletnice ruske navzočnosti na Atosu leta 2016. V Ruski pravoslavni cerkvi je tudi neki samostan, ki je dobil ime »severni Atos«. Omenjena okoliščina odpira možnost primerjave in osvetlitve duhovnih vezi med tema posebnima krajema meniškega življenja.

---

*Naslov ruskega izvornika se glasi: »Afon i Valaam: duhovnaja svjaz'«. Avtor članka je Sergij Tretjakov, duhovnik, predavatelj novozavezne biblicistike in liturgike, prorektor za študijsko dejavnost v teološkem semenišču v Kalugi (osrednja evropska Rusija) in rektor cerkve svetih Kozme in Damijana v omenjenem mestu. Članek je bil 30. maja 2018 objavljen na vodilnem ruskem znanstvenem teološkem spletnem portalu Bogoslov.ru: <http://www.bogoslov.ru/text/5847013.html>. Zaradi lažje berljivosti je prevajalec članek opremil z mednaslovi.*

Že v 19. stoletju so Valaam »zaradi podobne ureditve, njegovega notranjega življenja, pravil in naravnih pogojev, ki so kar najbolj ustrezali asketskemu duhu, označevali za ‚zvest posnetek atoških samostanov.‘<sup>1</sup> Kakor Atos je tudi Valaam obkrožen z valovi, leži »sredi obsežnega Ladoškega jezera, v njegovem severnem delu, v skupini gozdnatih in kamnitih otokov, ki jih napolnjuje čarobna lepota divjosti in barvitosti njihove narave.«<sup>2</sup> »Od sveta je povsem odmaknjen: najbližje naselje je od njega oddaljeno vsaj petindvajset vrst, tu ni niti sledi našega posvetnega življenja z njegovimi malenkostnimi vsakdanjimi zanimanji, ni tistih skušnjav, ki bi lahko jemale pozornost delu in molitvi.«<sup>3</sup> Pisatelj B. K. Zajcev, ki je prej obiskal Atos in nato prišel v Valaamski samostan, je tu opazil veliko značilnosti Svete gore: igumana Damaskina<sup>4</sup> je označil za valaamskega Atanazija Velikega,<sup>5</sup> kazal je na podobnost samostanskih poti »med gozdovi [...] v blagi lepoti svetih krajev«,<sup>6</sup> podobo meniha-shimnika Nikolaja je primerjal s starci, ki jih je srečeval na Atosu, v vonju jasmina je občutil nekaj pristno ruskega, valaamskega in obenem atoškega, kar ga je spominjalo na obisk Skita svetega Andreja.<sup>7</sup>

Geografski položaj Atosa in Valaama ter druge prvine zunanje podobnosti obeh »meniških držav« niso zgolj združevale, temveč so tudi čudovito pospeševale meniško življenje,<sup>8</sup> ustvarjajoč »povsem svojski svet, ne tak, kakršnega vidimo celo v naših znanih lavrah; ne – to je kraj vztrajnega in nenehnega dela, idealne discipline, otroško čiste vere in globokega življenjskega optimizma.«<sup>9</sup>

### *Duhovno-zgodovinske značilnosti valaamskega samostana*

Na začetku 19. stoletja so učenci svetega Paisija Veličkovskega, ki je živel na Atosu, menih-shimnik Feodor,<sup>10</sup> menih-duhovnik Leonid<sup>11</sup> in Kleopa,<sup>12</sup> na Valaam vpeljali njegovo izročilo starčevstva, ki je obogatilo obstoječe izročilo od časov svetega Nazarija Valaamskega. Takrat se je na Valaamu začelo krepiti izročilo hesihazma. Temeljna in glavna vsebina »umnega dela«<sup>13</sup> je, kakor na Atosu, ostajalo izrekanje Jezusove molitve, ki »jo um opravlja

v srcu. Rezultat tega skritega dela je bila kontemplacija skrivnosti Božjega kraljestva<sup>14</sup> in različni duhovni darovi, med katerimi za dar, ki odlikuje službo starca, velja duhovno presojanje in preroško videnje Božje volje.«<sup>15</sup>

Na Valaamu je bil odnos do atoškega izročila vselej zaznamovan s posebnim strahospoštovanjem. To se je odražalo zlasti v tem, kako so valaamski menihi sprejemali izkušnjo hesihazma,<sup>16</sup> ki je predstavljala temelj meniškega življenja na Atosu. »S preselitvijo Antipe [Atoškega,<sup>17</sup> učitelja umne molitve, op. a.] na Valaam se je dokončno utrdil preporod povezav med dvema velikima otokoma pravoslavja.«<sup>18</sup> Na Valaamu so se resnično zelo skrbno trudili za izrekanje Jezusove molitve: »Vsak menih se je desetletja z vsem svojim bitjem poglobljal v celično molitev, od katere se ni hotel ločiti niti med delom ali v jedilnici. V cerkvi se je Jezusova molitev združevala z bogoslužnim redom, zaradi česar so menihi negibno stali na svojih mestih, kakor da bi bili vkopani, negibni in nepremični, kakor da bi umrli v svojih lesenih naslonjalih, podobnih atoškim.«<sup>19</sup> Starci, kot denimo menih-shimnik Nikolaj (Monahov), menih-shimnik-duhovnik Mihail (Pitkevič), iguman-shimnik Joan (Aleksejev) in številni drugi, so opravilo umne molitve uspeli obvladati. Tako je »notranje delo postalo ‚sol‘ Valaama«.<sup>20</sup>

V valaamski skupnosti se je ukoreninilo tudi navodilo starca Paisija, po katerem samostanski predstojnik ni nujno duhovni poglavar bratov.<sup>21</sup> Kakor so nekoč pisali v delih, ki jih je izdajala skupnost, »je nujni pogoj [...] valaamske askeze življenje z nasveti pod vodstvom izkušenega učitelja – starca. Življenje ‚z nasveti‘ je predpisano za vse zato, da bi [...] vodilo k zveličanju, saj se zgolj v njem izpolnjuje zaobljuba pokorščine.«<sup>22</sup> Vsak, ki je vstopil v samostan, je dobil svojega starca, ki mu je moral odkrivati svoje misli, »se odreči svojemu razumu in volji ter delovati v skladu z navodili svojega učitelja«.<sup>23</sup>

V 20. stoletju<sup>24</sup> je pravilo valaamske skupnosti predvidevalo vse tri oblike meniškega življenja: skupnostno, v skitih in samotarsko.<sup>25</sup> Vse tri oblike so značilne tudi za atoške samostane. Čeprav je skupnostna oblika na Valaamu že dovolj stroga, »številni z njo

niso zadovoljni in odhajajo v skite. Posebnost življenja v skitih je ponavljajoče se branje psalmov. [...] Jedilnik menihov v skitih je vseskozi posten in sestavljen zgolj iz zelenjave.«<sup>26</sup> Po zgledu Svete gore ženske ne smejo vstopiti v Skit svetega Janeza Krstnika,<sup>27</sup> v Skit vseh svetnikov<sup>28</sup> pa lahko vstopijo samo enkrat letno.<sup>29</sup>

### *Meniško življenje na Valaamu in Atosu*

Ne glede na različne oblike ustroja meniškega življenja na Valaamu, kakor na Atosu, je »glavni in nujni pogoj vseh vrst [...] asketstva življenje pod vodstvom izkušenega učitelja oziroma starca«. <sup>30</sup> Starec, ki je spoznal duhovno stanje svojih gojencev, je svoje učence vodil k zveličanju, ti pa so nato postali učitelji novih menihov. V obravnavanem obdobju Valaama je bil denimo menih Josif (Šorin) učenec samostanskega duhovnega očeta Joasafa (Šabalina), kasneje pa je postal starec meniha-duhovnika Pamve (Ignatjeva) in drugih asketov.

V valaamski skupnosti so imeli poseben položaj igumani, ki so veljali za »voditelje duhovnih bojevnikov«. <sup>31</sup> Podoben položaj je bilo mogoče opaziti tudi v atoških skupnostnih samostanih, o čemer so se ohranila pričevanja očitvidcev: »Tu [na Valaamu, op. a.] imajo starci oblast, a vsi so podrejeni igumanu. Očitno je, da je tovrstna združitev oblasti starcev z vladanjem igumana značilnost slovanskih samostanov tudi na Atosu. Kakor hitro se samostan iz skupnostnega, kenobitskega, preoblikuje v idioritmičnega, <sup>32</sup> to je samostan, ki predvideva samostojno življenje po buržoazno-republikanskem značaju, propade. Velja tudi nasprotno: z vzpostavitvijo kenobitstva življenje samostana napreduje. Jasen primer tega predstavlja naš [...] samostan svetega Pantelejmona, prav tako srbski Hilandar, bolgarski Zograf in drugi.« <sup>33</sup>

Pomembno je omeniti, da so tudi na Atosu na začetku 20. stoletja izkazovali posebno zanimanje za valaamski samostan, znan po menihih, ki so se trudili za vero in pobožnost. Pisatelj Vasilij Nemirovič-Dančenko, ki je obiskal valaamsko skupnost, je opazil,

da je »med vsemi vrstami starčevstva<sup>34</sup> valaamska vrsta najbolj celovita in popolna«. <sup>35</sup> Ohranili so se arhivski podatki o tem, kako so z Atosa na Valaam prihajali menihi in obiskovali valaamske starce. O enem od takšnih obiskov Valaama leta 1912 je menih Josif (Šorin) pisal v svojem dnevniku: »Prevajal je moj učenec in prvi pevec Gavriil. V Skit svetega Janeza Krstnika je spremljal atoška starca, meniha-duhovnika in meniha-diakona. Želela sta videti meniha-duhovnika starca Isaijo, ki je dolga leta živel v skitu in dopolnil osemdeset let. K njima je prišel v polni opravi, meniha-diakona ni spraševal, ga blagoslovil, ga imenoval menih-diakon, s prišlekoma ni hotel govoriti brez predstojnikovega blagoslova; poslal ju je v cerkev, posvečeno svetemu Janezu Krstniku, da bi skupaj opravili molitev na čast Krstniku; takrat je bil grom in dež. Med opravljanjem molitve je na ikono svetega Janeza Krstnika s kupole pritekla voda. To vodo so s pobožnostjo pili in se čudili temu, kar se je zgodilo. Ali jim ni po veri prišlekov v potrditev svetosti tega kraja in Isaijevega blagoslova Gospodov predhodnik naklonil svojo milost?«<sup>36</sup> Še več, »iz atoških samostanov so prihajali gledat valaamsko skupnost in so jo zaradi pravilne organizacije v duhu pravoslavnega asketstva imeli celo za samostan gore Atos«. <sup>37</sup>

### *Atoški zgledi*

Po drugi strani so naseljenci Valaama poskušali nekaj časa preživeti na Sveti gori. Tako je leta 1911 menih-duhovnik Markijan (Popov) opravil dolgo romanje »v Palestino, na Atos in po Rusiji: [...] da bi izpolnil svojo srčno in zaobljubljeno željo, ki sem jo v svojem srcu imel že od mladih let, da bi obiskal sveto mesto Jeruzalem in atoško Sveto goro [...], da bi to koristilo moji duši, prizadevanju za izkušnost in dobri presoji«. <sup>38</sup> V popotnem dnevniku, ki ga je napisal menih-duhovnik, »predvsem za lasten spomin in dobro spominjanje doživetih vtisov«, <sup>39</sup> je predstavil zemljepisni potek svojega potovanja, njemu zanimive znamenitosti in dogodke, nauke duhovno izkušenih učiteljev, ki jih je srečal, in

svoje razmišljanje. Posebej pozorno je preučil bogoslužje v različnih cerkvah in samostanih ter ga primerjal z valaamsko prakso.

»Po obisku Svete dežele se je oče Markijan za nekaj tednov ustavil na Atosu, da bi se seznanil s samostani in puščavniškimi celicami. Tu je iskal stik z duhovnimi asketi in od njih dobival odgovore na številna vprašanja o samostanskem življenju.«<sup>40</sup> Tako piše sestra Angelina. Treba je izpostaviti naslednje: če je menih-duhovnik Markijan v Palestini spoznaval predvsem zunanje in predpisane posebnosti bogoslužja, cerkvenega petja, ustroja samostanov in cerkva, si je na Atosu<sup>41</sup> poleg vsega tega prizadeval za poglobitev v notranje duhovno življenje pobožnih asketov, da bi izboljšal samega sebe in se pripravil na pomembno službo starca, ki jo je po Božji previdnosti v matični skupnosti po vrnitvi z romanja tudi prejel.

Oče Markijan je atoške samostane imel za vzorčne, menil je, da so zgled vsem ostalim pravoslavnim meniškim skupnostim. Nekaj časa je celo želel ostati na Atosu. Tako pomembno vprašanje je potrebovalo razrešitev. Med vzponom na vrh Svete gore, ko se je pogovarjal z »vodičem, moldavskim novincem«, je izvedel za starca Jakova in se odločil, da ga nemudoma obišče, da bi mu postavil vprašanje, ki ga je vznemirjalo: »Kje je zame bolje živeti in lažje doseči zveličanje, v Rusiji ali na Atosu?« Starec ga je vprašal: »Ali že dolgo živite v samostanu?« Rekel je: »Dvaindvajset let.« »Ali ste bili v tem času v skušnjavah zaradi žensk, ste padli zaradi mesenega poželenja?« Odgovoril je: »Bogu hvala, Gospod me je obvaroval in poleg miselnega boja sem z Božjo pomočjo tudi sicer živel dobro in čisto.« Takrat je starec rekel: »Če ste toliko časa preživeli v samostanu in vas je Gospod obvaroval mesenega greha, pomeni, da se je mogoče zveličati tudi tam; Atos pa je dober za tistega, ki je nemočen in ne more vzdržati v boju proti mesu. Seveda, na Atosu se je dobro in primerno zveličati, a je to mogoče tudi pri vas, poleg tega ste se svojega samostana, njegovega reda in pravila že navadili.«<sup>42</sup> Glede spovedne prakse na Atosu na začetku 20. stoletja je oče Markijan pojasnil denimo to, da je v Pantelejmonovem samostanu predstojnik spovedoval svoje novince od njihovega prihoda do treh let prebivanja v skupnosti. Nato je bil opravljen



sprejem v meniški stan, zatem je iguman samostana dejal: »Sedaj se spoveduj pri komurkoli želiš.«<sup>43</sup>

Posebej ploden je bil pogovor očeta Markijana z menihom-duhovnikom-shimnikom starcem Makarijem. »Njegova koliba je na osamljenem kraju, kjer živi s tremi učenci in se ukvarja tudi s slikarstvom; na tej gori živi že štirideset let, prej pa je živel v Rusiji v Buzuluškem samostanu. Zastavljal sem mu vprašanja, on pa mi je dajal razumne duhovne odgovore.«<sup>44</sup> Oče Makarij, ki je dobesedno predvidel prihodnje poslanstvo valaamskega meniha-duhovnika, »je svetoval, naj se ne odpovemo pokorščini in ne prenehamo sprejemati učencev, ki nam jih pošilja iguman, ter jih učiti v skladu z vestjo in strahom božjim, prav tako naj neprestano opravljamo Jezusovo molitev, kar je po njegovih besedah najpomembnejše. Tudi molitev uma oziroma srca je namreč še vedno dejavna in izrekana iz človeškega truda ali navade, duhovna oziroma kontemplativna pa je milostna in jo je mogoče doseči po dolgih naporih, nekateri jo dosežejo šele po smrti. Svetoval je tudi, naj beremo Filokalijo, predvsem slovansko; čezmerne radovednosti in dolgega branja naj se odvadimo; to je po njegovih besedah skušnjava, ki zelo škoduje molitvi in lahko povzroča tudi glavobol. Vprašal sem ga: ‚Ali smemo brati knjige za duhovno vodstvo, knjige, ki dajejo koristne napotke za opravljanje službe duhovnega očeta?‘ ‚Če je to nujno, lahko beremo knjige, ki so koristne za starčevstvo.‘ Svetoval je, naj se obvezno naučimo zaspati z Jezusovo molitvijo. ‚Treba se je,‘ je govoril starec, ‚truditi, da bi se navadili na molitev srca; takrat bo molitev sama pokazala, kaj je treba storiti in čemu se izogibati.‘«<sup>45</sup> V meniškem Skitu svetega Janeza Krstnika so bili do očeta Markijana, takoj ko so izvedeli, da prihaja z Valaama, posebej pozorni. »Očetje iz skita so se hvaležno spominjali očeta Antipe, ki je v svojem času toliko naredil za skit, kjer je asketsko živel.«<sup>46</sup> Menihi so Markijanu izročili darila in mu pokazali samostansko liturgično knjigo pokojnih, kjer so bila napisana imena igumana Damaskina in valaamskih očetov Pimena in Antipe.<sup>47</sup>

Na potovanju po Sveti gori je menih-duhovnik Markijan »srečal še enega starca, očeta Inokentija, ki je imel svojo celico ob cerkvi

na Kerašah«. <sup>48</sup> »Ko je izvedel, da sem prišlek,« piše valaamski romar, »me je povabil v svoje bivališče, v svojo celico, jo hvalil in me prepričeval, govoreč: ‚Oče, pri meni ti bo dobro [...], pogosto boš služil liturgijo, če pa se odločiš tu ostati za vedno, bo celica po moji smrti tvoja, prepisal jo bom nate, imam dovolj zemlje, imam tudi dvajset oljčnih dreves.‘ Na to sem mu odgovoril: ‚Kako naj vendar zapustim svojo domačo skupnost, če za to ne dobim Božje potrditve; tja sem bil poklican in tam moram živeti.‘ <sup>49</sup> 25. maja 1911 je oče Markijan zapustil Atos; prejel je obilo naukov in duhovnih izkušenj.

Ob zaključku članka lahko omenimo, da se je nerazdružljiva duhovna vez med Atosom in Valaamom, ki je ni mogoče zanikati, izražala predvsem v tem, da je valaamski samostan sprejemal atoško izročilo starčevstva in hesihazma. »Valaam še danes sije kakor sveti Atos. Atos na jugu, Valaam na severu. V našem mračnem času, v prekrivajoči ‚noči sveta‘ potrebujemo svetilnike.« <sup>50</sup>

Prevedel dr. Simon Malmenvall

### Opombe

<sup>1</sup> Smirnova, I. A., Jarovoj, O. A. *Valaam: pod flagom Finljandii*. Petrozavodsk, 2001, str. 85.

<sup>2</sup> Runkevič, N. Ja. Na Valaam. V: *Strannik*. Sankt Peterburg, 1904, zv. 1, prvi del, str. 760.

<sup>3</sup> Prav tam.

<sup>4</sup> Iguman Damaskin (civilno Damijan Kononov) se je rodil leta 1795 v kmečki družini v tverski guberniji. Na Valaam je prispel leta 1819, leta 1825 je postal menih, leta 1838 je bil posvečen v diakona in kmalu zatem duhovnika. Za igumana ga je predlagal dobrotnik samostanov arhimandrit Ignatij (Brjančaninov), službo igumana je prejel leta 1839. V njegovem času je samostan doživel obdobje razcveta in obsežnih gradenj. Umrli je leta 1881 po dolgi bolezni, pokopan je na pokopališču za igumane, ki ga je dal zgraditi.

<sup>5</sup> Mišljen je sveti Atanazij Atoški, iguman Velike lavre, ne sveti Atanazij Aleksandrijski.

<sup>6</sup> Zajcev, B. Valaam. V: *Valaamskaja obitel': svet Pravoslavija. Palomničeskie očerki*: A. N. Murav'ev, I. S. Šmelev, B. K. Zajcev. Ur. Gusev, B. D. Moskva, 2003, str. 176.

<sup>7</sup> Prav tam, str. 160, 162, 188.

<sup>8</sup> Položaj Valaama, ki ugodno vpliva na asketsko življenje, lepo prikazuje delo *Opisanie Valaamskogo monastyra i podvižnikov ego*: »Od celine ločen z veliko vodno površino, brez civilnega prebivalstva v svoji bližini, Valaam ne pozna zemeljske raztresenosti in svojim

naseljencem daje najboljše možnosti, da vselej zrejo Gospoda, ki je pred njihovimi očmi. Očitno je, da je ta kraj, tako nasproten udobju gmotnega življenja, Stvarnik, ki je storil vse, da bi človeka ustvaril in ga odkupil, že od začetka namenil za kontemplativno-duhovno življenje menihov, ki zaradi Božjega kraljestva prostovoljno zapustijo vse zemeljske radosti in se pogumno odločijo prenašati vsakršne napore ter se odpovedo iskanju dobrin za lastno življenje – razen zedinjenja z Gospodom.« (*Opisanje Valaamskogo monastyrja i podvižnikov ego*. Sankt Peterburg, 1864).

<sup>9</sup>Runkevič, Na Valaam, str. 774.

<sup>10</sup>Menih-shimnik Feodor (civilno Fjodor Iljič Polzikov) se je rodil v mestu Karačev. Bil je poročen in postal vdovec. Leta 1782 je vstopil v njamecki samostan. Leta 1784 ga je za meniha postavil arhimandrit Paisij Veličkovski in mu dal ime Filimon. Leta 1798 je postal menih-shimnik. 22. avgusta 1802 je bil poslan v trubčevsko-čelnski samostan brez pravice duhovniške posvetitve. 31. maja 1805 je bil premeščen v Brjansko-belobereško pustinjo, kjer je bil predstojnik starec Leonid. Med letoma 1808 in 1809 je skupaj s starcem Kleopo in Leonidom živel v samotarski celici nedaleč od Belobereške pustinje. Med letoma 1811 in 1817 je živel na Valaamu. 28. maja 1817 je vstopil v Zadnjeje-nikiforovsko pustinjo, ki je bila del aleksandro-svirskega samostana.

<sup>11</sup>Menih-duhovnik Lev (civilno Lev Danilovič Nagolkin) se je rodil v mestu Karačev v orlovski guberniji. Leta 1799 je postal novinec v Belobereški pustinji. 14. septembra 1801 ga je za meniha postavil iguman trubčevsko-spaskega samostana Kesarij. 22. decembra 1801 je bil posvečen v diakona, 24. decembra istega leta v duhovnika. Septembra 1804 je bil določen za graditelja Belobereške pustinje. 10. marca 1808 je bil zaradi slabega zdravja te službe oproščen. 10. oktobra 1811 je na lastno željo postal član bratstva valaamskega samostana. Bil je predstojnik Velikega skita. 28. maja 1817 je odšel v Zadnjeje-nikiforovsko pustinjo, ki je pripadala aleksandro-svirskemu samostanu. Shimo je prejel pod imenom Lev. Starec Leonid je v Optinsko pustinjo prišel aprila 1829 in se naselil v skitu. Umril je 28. septembra 1841. Nedolgo pred njegovo smrtjo je leta 1839 k njemu prišel iguman Varlaam (Davidov), s katerim je prej živel v valaamskem skitu. 27. julija 1996 je bil menih-duhovnik Lev skupaj z dvanajstimi drugimi optinskimi starci prištet med krajevno češčene svetnike Optinske pustinje, leta 2000 pa ga je jubilejna sinoda Ruske pravoslavne cerkve razglasila za svetnika splošnega cerkvenega češčenja.

<sup>12</sup>Menih-duhovnik Kleopa (civilno Kiril Antonov) se je rodil leta 1749 v Novoselicah v novorosijski guberniji. Leta 1790 je prišel v Moldavijo. Leta 1791 je vstopil v njamecki samostan. Leta 1797 ga je za meniha postavil arhimandrit Paisij Veličkovski. Leta 1804 je vstopil v trubčevsko-spaski samostan pri Orlu. 10. oktobra istega leta je bil posvečen v diakona, pet dni kasneje pa v duhovnika. Junija 1804 je bil na lastno prošnjo premeščen v Belobereško pustinjo pri Brjansku. Opravljal je službo liturgičnega pevca. Že v obdobju Paisijevega vodstva je starec Kleopa »obiskal Rusijo in v Vvedensko-ostroški pustinji, ki je bila nedaleč od Peterburga, uvedel meniška pravila z gore Atos«. Umril je leta 1816 na Valaamu v Skitu vseh svetih.

<sup>13</sup>Z »umnim delom« je na splošno mišljena »pot samoodrekanja in nenehnega duhovnega boja proti strastem, njihovim vzrokom in skušnjavam, vsakdanjega spovedovanja lastnih misli starcu in neprestanega klicanja Božjega imena« (Širokov, S. *Valaamskij monastyr' i Amerikanskaja pravoslavna missija: istorija i duhovnye svjazi*. Moskva, 1996, str. 39).

<sup>14</sup>O zrenju skrivnosti nebeškega kraljestva s pomočjo »umnega dela« je pisal sveti Simeon Novi teolog: »Vidim luč, ki ga nima svet, in, sedeč v celici, v sebi vidim Stvarnika sveta in

se z njim pogovarjam in ga ljubim in se hranim z videnjem enega Boga in, združujoč se z njim, presegam nebesa. [...] To je tisto, kar oznanjuje apostol: Kar oko ni videlo in uho ni slišalo in kar v srce še ni prišlo (1 Kor 2,9). Ko v tem živim, ne le da nočem zapustiti celice, temveč se hočem skriti v globine zemlje, da bi tam, zunaj vsega sveta, zrl svojega nesmrtnega Vladarja in Stvarnika« (*Prepodobnyj Nil Sorskij i ego ustav o žitel'stve skitskom*. Montreal, 1976, str. 36).

<sup>15</sup> Širokov, *Valaamskij monastyr' i Amerikanskaja pravoslavnaja missija*, str. 38.

<sup>16</sup> Duhovni temelji hesihazma (molčečnosti, odsotnosti govorjenja) oziroma »umnega dela« so bili postavljeni že v prvih obdobjih vzhodnokrščanskega menišva. Izraz »Jezusova molitev« je prvi uporabil sveti Janez Klimak (Lestvičnik). Ta nauk je svojo natančno obliko dobil v delih svetega Simeona Novega teologa (11. stoletje) in svetega Gregorija Palame (prva polovica 14. stoletja).

<sup>17</sup> Sveti Antipa Atoški, valaamski »Moldavec« (civilno Aleksander Georgijevič Lukian), se je rodil leta 1816 v vasi Kalapodesti v okrožju Bacau v Moldaviji. Živel je v samostanu Brazi, kjer je postal menih po imenu Alipij, od koder je odšel na Atos. V samostanu Esfigimen je prejel shimo in ime Antipa. V tistem času je na Atosu nastal moldavski skit, kjer je bil za predstojnika celic postavljen menih-shimnik Antipa, ki je bil pred tem posvečen v diakona, pozneje pa duhovnika. Nato je oče Antipa tri leta vodil skit in bil istočasno duhovni oče tamkajšnjih menihov. Zatem je odšel v Rusijo, da bi zbral sredstva za izgradnjo skita; takrat je prvič obiskal Valaam. 6. januarja 1865 je dokončno prišel v valaamski samostan, kjer se je naselil v Skitu vseh svetih. Duhovno je vodil velike valaamske askete, denimo meniha-shimnika-duhovnika Antipo (Polovinkina), meniha-shimnika Agapija (Molodjašina) in druge. Na Valaamu je dokončno izoblikoval izročilo »umnega dela«. Umrl je 10. januarja 1882. Leta 1992 je sveti sinod Romunske pravoslavne cerkve starca Antipo Kalapodeškega prištel med svetnike v razredu častljivih (»nadvse podobnih Kristusu«; akt z dne 20. junija 1992). Leta 2000 je bilo po ukazu Aleksija II., patriarha moskovskega in vse Rusije, ime svetega Antipe vključeno v liturgični koledar Ruske pravoslavne cerkve. Njegove relikvije so ohranjene in počivajo v cerkvi svetih Sergija in Germana Valaamskih (spodnja cerkev velike cerkve Gospodovega spreminjenja).

<sup>18</sup> Konjaev, N. M. *Apostol'skij kolokol: Valaamskie stolpy very i duha*. Moskva, 2006, str. 245.

<sup>19</sup> *Valaam Hristovoj Rusi*. Moskva, 2000.

<sup>20</sup> Fedčenkov, V. A. Na »Severnnyj Afon«. V: *Strannik*, 1906, zv. 2, prvi del.

<sup>21</sup> V Stari Rusiji so se v kijevsko-pečerskem samostanu že ob koncu 11. in v prvi polovici 12. stoletja pojavili duhovni očetje, katerih duhovno vodstvo ni bilo združeno s službo igumana. Tako se kot duhovni oče nekaterih pečerskih bratov omenja Onisifor Uvidni (Prozorljivec), ki je »od Boga prejel dar uvida, da bi videl grehe ljudi in svetoval grešnikom« (Filaret (Gumilevskij), *Istorija Ruskoj Cerkvi*. Moskva, 2001, str. 170).

<sup>22</sup> *Valaamskoe slovo o Valaamskom monastyre, istoričeskij očerk*. Sankt Peterburg, 1875, str. 33.

<sup>23</sup> *Živopisnoe obozrenie russkikh svjatyh mest. Valaamskij monastyr'*. Odesa, 1900, str. 43.

<sup>24</sup> V dvajsetem stoletju je Valaam in Atos poleg vsega ostalega družilo tudi to, da sta bila zunaj dosega nove ateistične Rusije [Valaam je bil na Finskem, op. p.], s čimer sta postala enako (in edino) dostopna pravoslavnim emigrantom (Smirnova, Jarovoj, *Valaam*, str. 85). Prav v tistem času »se je valaamsko starčevstvo, tradicionalno usmerjeno pretežno k duhovni oskrbi lastnih meniških bratov, odprlo svetu. Igumana-shimnika Joan in Feodor,

menihi-shimniki-duhovniki Mihail, Efrem in Luka so spovedovali, tolažili, vzgajali in navdihovali naše rojake v izgnanstvu, izmučene pod pritiskom tegob, ki so se zgrnile nanje« (Matveeva, I. K Severnomu Afonu. Iz istorii palomničestva na Valaam. V: *Pravoslavnyj palomnik*. 2005, št. 3 (22), str. 7).

<sup>25</sup> Tu je primerno spregovoriti o posebnostih oblik meniškega življenja na Valaamu: »Skiti so bili svojevrsne podružnice samostana. Skiti so bili v celoti podrejeni pravilu samostana, njegovemu redu in gospodarski dejavnosti, a so imeli tudi svoja pravila, ki so opredeljevala vsebino načina življenja bratov v določenem skitu. Čeprav je bila valaamska skupnost kenobitska, to je samostan s pravilom skupnega življenja, v skladu s katerim sta bila tako delo kot obedovanje skupno, je bilo življenje v skitu ali samotarstvo spodbujano. Življenje v skitu ali samotarstvo je bilo sicer dovoljeno izbrati zgolj po predstojnikovem blagoslovu in šele takrat, ko je posamezni menih opravil skupnostno delo, ki mu je bilo predhodno naloženo v samostanu.« (Kuznecov, E. *Valaamskaja tetrad'*. Sankt Peterburg, 2003, str. 73)

<sup>26</sup> Valaamskij Preobraženskijski muškoj monastyr'. V: Brokgauz, F. A., Efron, I. A., *Ėnciklopedičeskij slovar'*. Sankt Peterburg, 1891, zv. 5, str. 396.

<sup>27</sup> Skit svetega Janeza Krstnika je pet kilometrov od samostana na Otoku svetega Janeza Krstnika (nekoč otok Serničan, to je »Meniški«). Leta 1855 je bila zgrajena kapelica, posvečena svetemu Janezu Krstniku, z manjšim samotarskim naseljem. Leta 1858 je iguman Damaskin na otok prenesel leseno cerkev Gospodovega spremenjenja, ki so jo zgradili valaamski menihi v vasiljevsko-staroladoškem samostanu v prvi polovici 17. stoletja po propadu svoje matične skupnosti. Predelana je bila po projektu arhitekta A. M. Gornostajeva, a z ohranitvijo delov stare cerkve. Za bivanje bratov je bila zgrajena pritlična lesena hiša s frčado, na zahodnem bregu otoka pa je bil postavljen granitni križ. Za puščavnike so bile zgrajene majhne lesene celice, ki so bile »razpršene po celotnemu visokemu otočku – ,kakor navrženi kamni' –, to je s takšno razdaljo, da je bilo mogoče vreči kamen od ene celice k drugi [...], da bi menihi ne živeli blizu, da ne bi ,obiskovali' svojih sosedov in z njimi kramljali, po drugi strani pa zato, da bi vsi živeli skupnostno življenje, skupaj« (Veniamin (Fedčenkov), *Božii ljudi*. Moskva, 2004, str. 27). V skitu je veljalo strogo postno pravilo (posnemajoč velikega asketa svetega Janeza Krstnika), ženske v skit niso smele prihajati, moški pa zgolj po blagoslovu igumana. Brokgauz in Efron v enciklopedičnem slovarju Skit Janeza Krstnika označujeta za »najstrožjega izmed vseh skitov [na Valaamu, op. a.]« (str. 396). Danes v tem skitu poteka preporod meniškega življenja na podlagi nekdanjega pravila.

<sup>28</sup> Prvi podatki o gradnji skita segajo v leto 1789; takrat je imel podobo samotnega samostana, ki je bil nedaleč od glavnega samostanskega kompleksa. Znan je bil po strogih pravilih.

<sup>29</sup> Na dan praznika cerkve vseh svetih, prvo nedeljo po binškoštih.

<sup>30</sup> *Slovo o Valaamskom monastyre. Istoričeskij očerk*. Sankt Peterburg, 1888, str. 25.

<sup>31</sup> *Opisanie Valaamskogo monastyrja*, str. 262.

<sup>32</sup> »Za grške idioritmične samostane je značilna razpuščenost. Na misel mi prihajajo besede nekega učenega atoškega molivca: ,svet' bi se lahko veliko naučil od ljudi, ki ,niso od tega sveta'. Za nas ruske državljane je danes posebej pomenljivo in pomembno vedeti, da slovanski samostani cvetijo ob strogem vladanju igumana in njegovi neposredni povezavi s starci.« (Fedčenkov. Na »Severnyj Afon«, str. 66)

<sup>33</sup> Fedčenkov. Na »Severnyj Afon«, str. 66.

<sup>34</sup> Starčevstvo na Valaamu je primerjal z drugimi ruskimi samostani, ki jih je obiskal, denimo s soloveckim samostanom.

<sup>35</sup> Nemirovič-Dančenko, V. I. *Naši monastiri: očerki i rasskazy*. Sankt Peterburg, 2009, str. 532.

<sup>36</sup> AFVM (Arhiv Finljandskogo Valaamskogo monastyrja). Št. 8087. Rukopis' monaha Iosifa. *Mir Tvoj dažd' nam, Syne Božij*, 1912, list 22–23.

<sup>37</sup> Krivcov, N. V. *Kiži i Valaam*. Moskva, 2006, str. 138.

<sup>38</sup> AFVM. Dnevnik putešestvija po svjatyh mestam ieromonaha Markiana [rokopis], list 1, 213.

<sup>39</sup> Prav tam, 213.

<sup>40</sup> Polnyj Valaamskij paterik: starec Mihail Staršij, ispovednik stražduščego Pravoslavlja. V: *Russkij palomnik*, 1988, št. 17, str. 60.

<sup>41</sup> Menih-duhovnik Markijan na Sveti gori ni obiskal zgolj ruske skupnosti in njenih skitov, temveč tudi samostane, skite in kolibe, kjer so delovali grški menihi, s katerimi se je sporazumeval po tolmačih. Med njimi oče Markijan v svojem dnevniku omenja ruska atoška meniha, meniha-duhovnika Martinijana (»v njegovem spremstvu sem se odpravil v celico Marijinega oznanjenja k očetu Parfeniju«) in meniha Gerontija (»do samostanov sem prihajal na mulah v spremstvu meniha Gerontija«).

<sup>42</sup> AFVM. Dnevnik, list 42–43.

<sup>43</sup> Oče Markijan je to izvedel v Sveti deželi od Varahija, meniha-duhovnika atoškega Pantelejmonovega samostana, in to zapisal v popotni dnevnik (list 28). Tovrstna praksa se v ruski Cerkvi ni uveljavila. Tako se je denimo na Valaamu novinec običajno spovedoval pri duhovnem očetu skupnosti ali drugem očetu iz vrst menihov, ki si ga je izbral sam; po sprejetju v meniški stan pa se je moral duhovno krepiti pri t. i. »sprejemniku« (običajno duhovnem očetu skupnosti, redkeje duhovno izkušenem menihu-duhovniku).

<sup>44</sup> AFVM. Dnevnik, list 58.

<sup>45</sup> Prav tam.

<sup>46</sup> *Valaam Hristovoj Rusi*. Moskva, 2000, str. 307.

<sup>47</sup> Polnyj Valaamskij paterik: starec Mihail Staršij, str. 60.

<sup>48</sup> AFVM. Dnevnik, list 58.

<sup>49</sup> Prav tam.

<sup>50</sup> Šmelev, I. *Staryj Valaam*. Moskva, 2007, str. 2.

FABRIZIO MERONI

## Poročna skrivnost in izzivi ideologije *gender*

Ob koncu našega raziskovanja moremo zatrditi, da nam je premišljevanje o antropološki svatbenosti in izzivi, ki jih prinaša ideologija gender, pomagalo do poglobitve in obogatitve prve in do utemeljene kritike druge. Antropološke in kulturne spremembe, ki jih povzroča ideologija gender, vzbujajo resno zaskrbljenost in terjajo od nas budno spremljanje, trezno presojo in razumno ukrepanje. Spolno izenačevanje in genetična manipulacija začetka in zakonskega spočetja človeške osebe so postale kulturne, politične, medicinske in vzgojne bitke, ki nas s pravnim in medijskim orožjem resno ogrožajo.

Izhajajoč iz osrednjosti človeškega telesa in njegove spolne, medsebojne in družbene utemeljenosti moremo izreči dvojno zaskrbljenost, ki obvladuje in prežema feministično ideologijo gender. Kajti gender samovoljno ruši razumnost in svobodo ter ju postavlja v nasprotje do žive narave našega spolnega telesa. S tem izdeluje in vsiljuje protiheterospolno razlago naše telesnosti po eni strani, po drugi pa podpira in predlaga neopredeljenost do naše spolne različnosti in njen neločljivi pomen kot telesno nevtralnost, ki naj bi jo oblikovali po mili volji in jo pluralistično manipulirali. Po njihovem ženskost in žena, moškost in mož, in še manj, materinstvo in očetovstvo niso povezani z ontološko, naravno in razumsko

*Fabrizio Meroni, roj. 1963 v Milanu, duhovnik Papeškega inštituta za misijone (PIME) 1988, je služboval v Kambodži, Braziliji in Ameriki. Od leta 2015 je generalni tajnik Papeških misijonskih družb (PUM) in Mednarodnega središča za misijonsko dejavnost (CIAM), direktor Agencije Fides. – »Il mistero nuziale e le sfide del gender. Uomo e donna: è ancora possibile?», Edizioni Cantagalli, Siena 2015, str. 261–266; z dovoljenjem prevedel Anton Štrukelj.*

vezjo, kjer morejo narava, razum in svoboda sodelovati za polnost človeka in njegovega rodovitnega heterospolnega izražanja. Spolna različnost se raztopi v različnih družbenih procesih, ki nevtralizirajo spolno telo z medsebojnim delovanjem javnega priznanja samovoljnih zasebnih oblik spolnosti in plodnosti po eni strani, ter nomadske subjektivnosti v trajno predelavo in preoblikovanje z druge strani. Gender kot analitična kategorija družbeno organizira spolno različnost, osebno istovetnost in njihove odnose brez vsake vrednostne zahteve antropološke utemeljenosti. Gender kot družbeni organizator spolne različnosti si veliko bolj prizadeva za ustvarjanje družbenih in kulturnih prostorov, za pravno priznavanje in tehnološke možnosti za nove spolne subjektivnosti v stalnem spreminjanju.

Zavedamo se obsežne antropološke usodnosti izzivov ideologije gender. Priznavamo kritičen in konstruktiven pogovor, kakršnega predlaga cerkveno učiteljstvo s svojo svatbeno/poročno antropologijo. Bolj kakor napadanje, kritiziranje in rušenje ideologije gender se nam zdi plodovito izdelovanje predloga, ki resno upošteva našo bistveno spolno različnost, ljubezen in rodovitnost. Ta nam omogoča, da vedno bolj živimo kot moške in žene, ki nas privlači in prevzame ljubezen, da bi kot očetje in matere izpolnili naloge lastne moškosti in ženskosti. Že v uvodu v to študijo smo omenili, da gre Angelu Scola priznanje za prvo teološko sistematizacijo poročne skrivnosti, razčlenjene v treh prvinah spolne različnosti, ljubezni in rodovitnosti. To je storil v svojih razmišljanjih ob antropologiji Hansa Ursa von Balthasarja in Janeza Pavla II.

Nasprotovanje heterospolnosti in neustaljena ter ravnodušna telesnost izključujeta človeško izkušnjo ljubezni, družino, utemeljeno na zakonu, in njeno presežno odprtost. To banalizira tisto, kar je mogoče ugotoviti kot najbolj razvidno in prvobitno v naši ustvarjenosti kot moške in žene. Smo prigodna in minljiva bitja, spolna različnost nam odkriva našo dialoško odgovornost za osebno občestvo in svatbeno rodovitnost. Smo minljivi popotniki, ker je življenje v svoji prekipevajoči obilnosti pred nami, nas objema in ostaja tudi za nami. Po zaslugi naše rodovitne telesnosti v



svatbenosti spolne različnosti se človeško življenje istoveti z nami in nas napravlja za svoje sodelavce, čeprav nimamo v sebi vira življenja in njegove večnosti. Ljubezen v svoji nevidni, a učinkoviti navzočnosti razkriva, da smo možje in žene zato, ker telo, razum in svoboda ustrezajo svatbeni logiki dvojne enote. Tako vedno bolj postajamo mi sami – po nepreklicnem daru posinovljenja, v katerem sta materinstvo in očetovstvo dopolnitev naše ženske in moške istovetnosti. Naše telo nas izraža, nas razodeva, nam omogoča srečanje in deležnost za rodovitno občestvo. Naše telo nas ne izčrpa, saj v duhu najde svoje preseganje in edinost istovetnosti, kjer nam prvotna spolna različnost daje odkriti, da smo ustvarjeni iz ljubezni in za ljubezen. Prvobitna izkušnja in iskanje smisla se po človeškem telesu razčlenjuje v trojni polarnosti telesa in duha, moža in žene, posameznika in družbe. Spolna različnost razkriva, da polarna napetost oplaja in poraja istovetnost vsakega posameznika v občestveni edinosti, ne da bi morala podžigati spopade in izključevanje polov z uničevanjem svatbene posebnosti. Feminizem ideologije gender iz oblastne in napadalne ravnodušnosti do spolne različnosti moža in žene zares ruši vsako polarno rodovitnost ter onemogoča podaritev in vezanost (zakon in družino).

Naš glavni namen je pokazati in utemeljiti razumno zmožnost, ki jo ima cerkveno učiteljstvo, da osvetli in razloži skrivnost moža in žene. Prikaže namreč svatbeni pomen našega bivanja in skuša pojasniti, kako je za polnost človeka ustrezno to, kar nam krščanska vera razodeva o Bogu in o naši ustvarjenosti. Popolnoma priznamo nauk drugega vatikanskega koncila, da »v resnici samo v skrivnosti učlovečene Besede res v jasni luči zasije skrivnost človeka« (GS 22). Zato sprejemamo izzive in antropološke polomije in konstrukte ideologije gender – kot klic k večji poglobitvi skrivnosti moža in žene na obzorju in temelju skrivnosti Boga-človeka in Kristusa-Cerkve. Krščanska skrivnost nam razodeva trinitarični in kristološki izvor naše telesnosti ter nam daje doumeti, da svatbenost kot lastni red bivanja in logike njene različnosti, ljubezni in rodovitnosti doseže v Bogu Jezusa Kristusa in v njegovem zgodovinskem odrešenjskem razodetju izvor in način osebnih odnosov in občestva. Mož in žena,

kakor ju hoče Bog v Jezusu Kristusu, odgovarjata učinkovitosti ustvarjalne ljubezni. Bog ju je ustvaril kot prekipevajoči odgovor na njegov večni in neizčrpni dar, ki se ne izgubi, ampak se vedno bolj poraja in krepi, ko se podarja. Asimetrična vzajemnost spolne različnosti, in ne zgolj komplementarnost, zagotavlja izmenjavo za rodovitno občestvo, ne da bi okrnila istovetnost posameznika in ne da bi izčrpala človeškost v enem od dveh ali v zakonski edinosti moža in žene.

*Imago Dei*, Božja podoba, svatbenost kot lastno razodetje ljubezni Boga Očeta v Jezusu Kristusu za človeštvo in sinovstvo v Svetem Duhu napravljajo iz našega telesa stvarjenjski prostor, ki je naravno zmožen, a sam po sebi nezadosten, da bi razodeval in porajal življenje do cilja svoje določenosti za večno srečo, ker je občestvo z Bogom vir in cilj našega človeškega bivanja. Moško telo Jezusa Kristusa kenotično (v izničenju) v učlovečenju in na križu razodeva Boga Očeta kot vir vseh stvari, ne da bi iz ustvarjalne moškosti napravil mitološko-božansko stvarnost. Učinkovita preobilica njegove daritve in sinovske pokorščine, ki sta v Trojici večni v rojevanju in odrešenjsko zgodovinski v poslanstvu, postavljata sinovsko sprejemanje in podarjanje Očetu v Duhu kot stvaren pogoj dejavnega razpolaganja in oplojevanja konkretne ženskosti žene, seveda pri neskončni razliki med ustvarjenim bitjem in njegovim Stvarnikom. Mariji, ustvarjeni ženi, je v njenem svatbenem materinstvu določeno, da podari moško mesto Božjemu Sinu po delovanju Svetega Duha in v njeni čisti pokorščini, v deviški družbi človeškega ženina Jožefa. Znotraj ustvarjenosti tudi moški živi svojo poklicanost in svoboden odgovor kot sin, ki priznava svojo možnost in sinovsko odvisnost. Okoli brezmadežne Marijine privolitve, *fiat*, se zbira Cerkev kot človeštvo in odrešeno stvarstvo. Tu možje in žene, ki jih združuje vera v umrlega in vstalega Kristusa, živijo svojo poslušno podaritev v zakonskem in deviškem stanu, kakor je lasten njihovi krščanski poklicanosti.

V Marijinem božjem materinstvu, katerega središče je Jezus Kristus, smo skušali prikazati, kako se svatbena skrivnost moža in žene asimetrično razčlenjuje v odnosu ontološke odvisnosti med

Bogom Očetom Stvarnikom in njegovim Sinom ter človeškim ustvarjenim bitjem, ki je njegova podoba v osebni občestvu: svatbena edinost Kristus-Cerkev dopolnjuje zakonca kot moža in ženo, ju rešuje greha nepokorščine in razodeva odnos Svetega Duha z deviškostjo Cerkve. Nepokorščina, ki jo na samem začetku povzroči dvom glede dobrosti telesa in njegove spolne različnosti kot stvarjenjskega daru, odtrga človeka od Stvarnika in Očeta. Hkrati pa napravi ženo za zapeljivko in moža za gospodovalca ter pokvari prvotno prosojnost teles za ljubezen. Otroška pokorščina nove Eve Božji besedi napravi iz nje prvo rodovitno učenko svojega Sina. Marija v moči Svetega Duha spočne Jezusa Kristusa. Marijina privolitev, *fiat*, omogoča vsem možem in ženam pokorni otroški in svatbeni odgovor vere, ki poraja Cerkev kot telo in nevesto glave in ženina Jezusa Kristusa v duši vseh verujočih. Na križu je Marijino božje materinstvo razširjeno na vse človeštvo v osebi ljubljenega učenca po Svetem Duhu, v vodi in krvi umrlega in žrtvovanega Sina. V Evi, ki je vzeta iz strani spečega Adama, Bog Oče in Stvarnik zaupa vsaki ženi vse pristno človeško: v zakonskem in deviškem materinstvu človek odkrije svojo svatbeno poklicanost. Žena je odgovor na prvotno moževo samoto, vendar je ne poteši. Oba sta marveč poklicana k trinitarni Ljubezni, ki naj jo svobodno sprejmeta in živita v zakonu in devištvu. Jezus Kristus je glava svojega telesa, ker je žrtvovani in vstali ženin. Marija/Cerkev je cerkveno telo, izhaja iz njegovega telesa in je z njim združeno po krstu in evharistiji, ker je svobodno deviška Nevesta in rodovitna Mati v Duhu.

Telo, svobodno sprejeto v svoji spoznavni svatbenosti, je kraj odrešenjskega razodetja učlovečenega Božjega Sina in deviškega ter rodovitnega odgovora ustvarjenega bitja v Mariji, njegovi materi. V našem telesu, ki ga prešinja in prepaja duh kot razumnost in svobodnost naše ljubezni, nam je podarjena pomenljiva in učinkovita oblika naše naloge, da se iskreno podarjamo. Telo je zakrament osebe, ker jo izraža v logiki daru do popolne izročitve: v ljubezni Kristus-Cerkev kot nepreklicni izročitvi samega sebe se izvrši vidno in učinkovito znamenje svatbene telesnosti.

Zakramentalno je predstavljeno v zakonski zvezi in eshatološko anticipirano v zaobljubi devištva. Rodovitnost spolne različnosti v zakonu sporoča devištvu, da jo je mogoče uspešno doseči samo s popolnim darovanjem samih sebe v telesu. Devištvo pa odpira zakonu njegovo presežno resnico razumne previdnosti in sinovskega načrta v ljubezni Boga Očeta. Družina, utemeljena na zakonu, nam daje okvir, v katerem se vez porajajoče rodovitnosti ljubezni uresničuje v svobodnem priznavanju nujnega dogodka našega rojstva, našega otroštva in materinstva ter očetovstva. Po biološki danosti smo žene in mošje, zato se ženskost in moškost dopolnjujeta v svatbeni logiki darovanja življenja. Vez je osvobajajoča, ker je podarjeno telo vedno rodovito v mesu in duhu: rojeni otroci nas dopolnjujejo v občestveni podobi spolne različnosti. Zakon je prvobiten zakrament ne samo zato, ker je kronološko prvi v stvarjenju, ampak tudi zato, ker plodovitost po zakonski podaritvi ustvarja vez edinosti in sorodnosti. Kajti starševstvo, ki spoštuje svojo biološko materinsko in očetovsko naravo, zagotavlja ustrezne odnose zaupanja in družbene spodbude. Izključen zakon med možem in ženo, rodoviten in neločljiv zakon, je zakrament svatbenosti Kristusa in Cerkve. Ta svatbenost je smisel, poklicanost in eshatološka polnost spolne različnosti.

Materinstvu kot preroškemu geniju ženske značilnosti antropološke prednosti žene je torej zaupano vse človeško v konkretnosti dejavne sprejemljivosti. Ko žena sprejme drugega v svoje telo kot soproga in otroka, mu dovoli biti iz notranjosti svoje ženskosti. Telesni sprejem v svobodi tudi ženo potrjuje v njeni ženskosti, ker je mati. Posvečeno devištvo v svoji eshatološki vertikalnosti ne dovoljuje ženi, da bi se omejila zgolj na telesnost v biološkem rojevanju človeške vrste. Končno pa v očetovstvu svatbena logika moške telesnosti omogoča, da živimo odnos do izvora kot človeškega posredovanja življenja. Po eni strani zakonska spolna razlika odpira k presežnosti božjega očetovstva, po drugi pa otroku in v njem očetu ter materi podarja potrebno možnost resnične svobode in osebnega dostojanstva. Surovo ločevanje porajanja od spolnosti s tehnološkim razmnoževanjem – v kričečem nasprotju do lastne

podaritve pri posvojitvi – preobrača zdravo in naravno očetovstvo glede žene in otroka. Resno živeta moškost, ki telesno in duhovno posreduje življenje, napravlja moža, ki je svatbeno združen z ženo, za resnično Božjo podobo, *imago Dei*. Življenje se krepi, ko ga podarjamo. Enako se tudi vera krepi z verovanjem. Samo tako poraja občestvo pripadnosti in sreče.

STEFAN HARTMANN

## Božji služabnik Romano Guardini

Veliki teolog Romano Guardini (1885–1968) je ob petdesetletnici smrti postal Božji služabnik. Najbolje ga je pri nas predstavil prof. dr. Anton Strle.<sup>1</sup> V slovenskem prevodu imamo vsaj nekaj Guardinijevih del.<sup>2</sup>

Katoliški filozof religije *Romano Guardini*, ki se je rodil v Veroni in odrasel v Mainzu, ne potrebuje posebne predstavitve.<sup>3</sup> Duhovno, liturgično in intelektualno je »trajno« zaznamoval mnoge duhovnike in vernike, ne le münchensko Katoliško akademijo na Bavarskem, ki skrbi za njegovo zapuščino, izdaja njegova dela in je z njim tudi danes tesno povezana. Münchenska univerza je dolgo imela lastno "stolico Romana Guardinija". Leta 2013 je v mednarodnem okolju zbudilo pozornost, da se je papež Benedikt XVI. v svojem zadnjem govoru pred odstopom s funkcije skliceval na Guardinija, pa tudi novi papež Frančišek, ki se je Guardiniju posvečal med svojim študijskim bivanjem pri jezuitih v Frankfurtu, ga je omenil v enem izmed svojih prvih nagovorov. Decembra 2017 je kardinal Reinhard Marx z mašo v stolnici Naše ljube Gospe v Münchnu začel postopek njegove beatifikacije (skupaj s postopkom beatifikacije mučenca nacionalsocializma in publicista Fritza Gerlicha).

### *Razodetje in Cerkev kot izhodišče*

Guardini je razen tega pustil močan vtis tudi v širokem svetu kulture, verskega preporoda in izobraževanja. Senzibilno, vabljivo in

---

*Stefan Hartmann, Romano Guardini als »Wächter« der Theologie. »Wächter, wie weit ist die Nacht?«, izide v: Forum Katholische Theologie 3/2018. Rokopis je prevedla Tonja Gašperšič.*

estetsko privlačno<sup>4</sup> je v krščanskem smislu predstavljal zahodnoevropskega duha. Bolj kot teolog po poklicu<sup>5</sup> je bil kritični opazovalec družbenega in duhovnega razvoja (*Briefe vom Comer See, Die religiöse Offenheit der Gegenwart, Das Ende der Neuzeit, Die Macht*), filozof religije in razlagalec literarnih likov, med drugim Danteja, Pascala, Dostojevskega, Hölderlina, Mörikeja in Rilkeja, pa tudi Kierkegaarda in Nietzscheja. Bil je intenziven bralec Sigmunda Freuda in Franza Kafke, čeprav o njiju ni pisal. Njegovi glavni religiozno-filozofski spisi (*Gegensatz, Welt und Person (Svet in oseba), Freiheit, Gnade, Schicksal*) so doma v krščanski antropologiji. Besedna zveza »Le kdor pozna Boga, pozna človeka«, pa postane izrek, na katerega se Guardini vedno znova navezuje.<sup>6</sup> Subjektivna avtonomija, ki se le nekoliko drži krščanskega obstoja,<sup>7</sup> je tedaj pomembnejša kot objektivni cilji, kot sta naravno pravo in razodetje. Bonnski dogmatik Karl-Heinz Menke je nekaterim kolegom v zelo spoštovanem polemичnem spisu zastavil retorično vprašanje, ki se nanaša na Jn 8,32: »Resnica osvobaja ali svoboda uresničuje?«<sup>8</sup> Zato se mi zdi priporočljivo, da si z Romanom Guardinijem, velikim iskalcem Boga, razlagalcem religioznega in »razlikovalcem krščanskega«, ogledamo nosilne temelje v globini teologije, ki je vredna svojega imena.<sup>9</sup>

Razodetje in Cerkev sta Guardiniju izhodišče in osnova. Papežu Pavlu VI., ki bo oktobra 2018 med sinodo mladih razglašen za svetnika, je leta 1965 pisal: »Že v času prvega teološkega študija mi je postalo jasno in je odtlej določalo vse moje delo naslednje: tisto, kar lahko prepriča sodobnega človeka, ni zgodovinsko ali psihološko ali kakor koli že posodobljeno krščanstvo, temveč le neomejeno in nezmanjšano sporočilo *razodetja*.«<sup>10</sup> In že leta 1952 je Guardini pisal tedanjemu milanskemu kardinalu Giovanniju Baptisti Montiniju: »Ko sem bil še študent državoznanstva, mi je postalo jasno, da prave krščanske odločitve ni mogoče sprejeti pred pojmom Boga, tudi ne pred podobo Kristusa, temveč pred Cerkvijo. Od tedaj naprej sem vedel tudi, da je pravo, učinkovito delovanje mogoče le v enosti z njo.«<sup>11</sup> Leta 1922 je Guardini, ki je kot izkušen mladinski pedagog Quickborna (nemške mladinske katoliške organizacije, op. prev.) deloval tudi na gradu Rothenfels, v prispevku za

Hochland (nemški katoliški mesečnik, op. prev.), zapisal znameniti stavek: »Religiozni proces, nepredvidljivo daljnosežen, se je začel: Cerkev se prebujala v dušah.«<sup>12</sup> V vzporednem eseju *Vom Sinn der Kirche* to pojasnjuje: »Pomaga nam le jasen vpogled v bistvo in smisel. Moramo se zavedati: v tolikšni meri sem krščanska osebnost, kot sem član Cerkve in kot je Cerkev živa v meni. Kadar ji govorim, tedaj ji globoko razumsko ne rečem ‚Ti‘, temveč ‚Jaz‘. [...] S Cerkvijo ne bomo prej zaključili, dokler ne bomo prišli do tega, da jo lahko ljubimo. Ne prej.«<sup>13</sup> To je eksistencialna bit kristjana v občestvu molitve, liturgije in življenja.

Dolgoletni bavarski minister za kulturo in predsednik Odbora nemških katoličanov, Hans Maier, od leta 1988 do 1999 nosilec stolice Romana Guardinija, ga je nekoč označil takole: »Vedno je imel pred očmi nezmanjšano, popolno in neokrnjeno oznanjenje krščanske resnice. Toda tankočuten, skrben, plemenit in obziren, kot je bil, v osrednjih vprašanjih vere nikoli ni, duhu časa na ljubo, pristajal na kompromise in blažil ostrine sporočila križa. Vedno je svojo službo razumel kot vodenje k tisti zadnji odločnosti bivanja, ki ne pozna več izmikavanja, odlašanja.«<sup>14</sup>

### *Iskanje teologije v knjigi Poročila o mojem življenju<sup>15</sup>*

Guardini je dolgo iskal svoj poklic in tudi svojo vero. Najprej je v Tübingenu, Münchnu in en semester v Berlinu neuspešno študiral kemijo in narodno ekonomijo, preden je leta 1906 v Freiburgu začel študirati teologijo. V svojih avtobiografskih zapiskih je v zvezi z razpravo z domnevnim kantovcem poleti 1905 pripomnil: »Razlagal sem mu običajne argumente za obstoj Boga in odgovoril je z miselnimi tokovi kantovske kritike. Takrat mi je izpuhtela vsa vera; bolje rečeno, opazil sem, da je nimam več« (69). Ko je s Karlom Neundörferjem, leta 1925 prezgodaj umrlim prijateljem, razmišljal o smislu stavka »Kdor svojo dušo trdno drži, jo bo izgubil; kdor pa jo izroči, jo bo našel« (po Mt 10,39), sta oba sprevidela, da je potrebna »objektivna instanca«, ki jo je mogoče iztisniti »iz



vsakega zavetja samouveljavitve. Ta pa je le ena in edina: katoliška Cerkev v svoji avtoriteti in natančnosti. Vprašanje zadržanja ali izročanja duše se konec koncev ne odloča pred Bogom, temveč pred Cerkvijo» (72). S tem je bila začrtana nadaljnja pot.

Kdor je na začetku 20. stoletja kot katoličan hotel postati »teolog«, je hkrati s tem večinoma izbral duhovništvo. Tudi za Guardinija, ki je odšel v duhovniški seminar v Mainzu, je bila posledaj duhovniška poklicanost temelj za vse drugo: »Biti duhovnik je bilo zame vedno najbolj bistveno in poučevanje je slonelo na tem« (57). »Od začetka se mi je sveta maša zdela središče. Zato sem se vedno trudil, da bi jo bral skrbno« (96). S to določitvijo prioritete se strinja tudi Georges Bernanos, laični avtor mnogih duhovniških romanov, v stavku, uperjenem proti Martinu Lutru: »Duhovnika ne naredi diploma, temveč zakrament.«<sup>16</sup>

V avtobiografskih zapiskih *Berichte über mein Leben*, ki jih je končal leta 1945 v župnišču svojega prijatelja Josefa Weigerja v Mooshausnu, Guardini pogosto omenja svoje, postopno nastajajoče stališče do teologije: »Ob prelomu stoletja je bila ‚znanost‘ bodisi naravoslovna bodisi zgodovinska. Prav tako na katoliškem področju, z ozirom na splošno raziskovanje, na tihem priznana kot merilo, pa poleg tega še z določeno plaho ozkostjo. Teološko znanstveno delo je pomenilo ugotoviti, kaj kakšen čas pomeni ali kaj nekdo o nekem vprašanju razmišlja. Vendar me to ne tedaj ne v tem trenutku ni zanimalo. Seveda sem videl pomen takšnih raziskav prav za katoliško teologijo, ki cerkveno tradicijo prepozna kot nosilko razodetja; tisto, kar pa me je vendarle spontano zanimalo, ni bilo vprašanje, kaj je nekdo o krščanski resnici rekel, temveč, kaj je res« (23s).

Katoliška teologija torej prepoznavna krščansko tradicijo kot nosilko razodetja – samo da danes to v glavnem postavljajo na obrobje, zanikajo ali sumničijo tradicionalističnega fundamentalizma.

»Odločil sem se za dogmatiko; tako iz lastnega nagiba, saj sem v tem predmetu videl središče teologije, kot tudi zato, ker so tako želeli v Mainzu« (B 25). »Od svojih študijskih dni v Tübingenu sem bil prepričan, da je teologija drugačna od drugih prizadevanj za spoznanje in je zasnovana na lastnih temeljih. Ravno odgovornost

znanstvenega razmišljanja mora zahtevati, da temelji na lastnem predmetu spoznanja, namreč na razodetju, in na lastnem načelu spoznanja, namreč na veri, zapisani v dogmi« (34).

S prijateljema Karlom Neundörferjem in Josefom Weigerjem je Guardini študiral teologijo v Tübingenu pri Wilhelmu Kochu,<sup>17</sup> ki so ga imeli za pristaša modernizma, in so se z njim intenzivno in kritično spoprijemali. »Bil je preveč spoštljiv do ‚znanosti‘, kot so jo dojemali v tistem času, zato pa je imel premalo zavesti o razodetju kot danem dejstvu in gonilni sili, iz katere se z zaupanjem gradi tista podoba novega stvarjenja, ki se imenuje teologija« (84). Ukvarjanje s Kochom je bilo plodovito tudi v pomenu nasprotja: »Odkrili smo – v smislu prvega videnja, zavedajoč se daljnosežnosti stvari – razodetje kot ‚dano dejstvo‘ teološkega spoznanja, Cerkev kot njegovo nosilko in dogmo kot strukturo teološkega razmišljanja. Bili smo odločno neliberalni« (86). Podobno sta leta 1925 Erik Peterson in Karl Barth videla dogmo kot konstitutivno osnovo za teologijo: »K noremu fantaziranju novodobnega mišljenja spada, da skonstruirate teologijo brez dogme.«<sup>18</sup> V delu Glaubenserkenntnis. Versuche zur Unterscheidung und Vertiefung<sup>19</sup> se je Guardini po vojni še enkrat v vsej jasnosti izrekel za dogmo Cerkve in izrazil odklonilno stališče do modernističnih razlag: »Najgloblji smisel dogme ni v tem, da služi praktičnemu védenju, temveč da zagotavlja svobodo in dostojanstvo svete resnice. Resnica pa sama po sebi in najprej sploh nima vzroka, temveč le en smisel: biti prav to, resnica. Ne služi življenju, temveč razsvetljuje iz sebe.«<sup>20</sup>

Ob nastopnem predavanju na berlinski stolici v poletnem semestru 1923 za predmet Katoliška filozofija religije in svetovni nazor je Guardini menil: »Izbral sem svetovni nazor, ki naj z vere kot izhodišča omogoča pogled na resničnost, svetovnonazorski nauk pa teoretsko raziskovanje njegovih predpostavk in vsebine. [...] To je pomenilo stališče v razodetju in možnost iz razodetja videti svet v svoji dejanski resnici – kot stvaritev Boga, ki se razodeva. Vendar dogma ni bila orodje cerkvene duhovne policije, temveč sam porok svobode duha, koordinatni sistem verne zavesti, od razodetja odprte za popolno resnico. O svojih osebnih možnostih si nisem nikoli

delal iluzij; prav tako mi je bilo jasno, da moja krščanska katoliška zavest kot taka po širini in bistrosti načelno prekaša vsakogar, tudi najbolj genialnega neverujočega človeka. To prepričanje mi je dalo pogum, da sem na samotni stolici na popolnoma tuji univerzi v Berlinu nastopil službo, in je bilo obenem moč in merilo mojega poučevanja« (43). In na koncu svojega življenjepisa Guardini še enkrat zapiše: »Dogme nisem nikoli občutil kot omejitev, temveč kot koordinatni sistem svoje zavesti« (118).

### *Osnovna teološka odločitev*

Iskanje resnice vere je Guardinija zgodaj prisililo, da se je odmikal od zgodovinsko-religiozne znanstvene teologije. Bibliji in literarnokritičnim besedilom se ni približeval eksegetsko-kritično ali zgolj akademsko. »Zavestno sem se odpovedal vsakokratnemu strokovnemu znanju. Poskušal sem, kot sem le mogel, sam priti do vprašanj in jim biti kos; prodreti v besedila, kot je le mogoče globoko in izhajati iz njih. To je seveda pomenilo tveganje, lahko tudi rečemo predrznost« (47). Guardinijevih teoloških strokovnih del<sup>21</sup> skoraj ni, razen njegove freiburške promocije (1915) in bonnske habilitacije (1922) o srednjeveškem frančiškanskem teologu Bonaventuri. Z izbiro tematike se je – podobno kot Joseph Ratzinger – odločil za platonsko-avguštinsko duhovno usmeritev. Vendar pa se je vedno znova poklonil sholastikom, kot je Tomaž Akvinski in Anselm iz Canterburyja, ki predstavljata »klasičnega duha«. V postopku habilitacije je imel o Anselmu poskusno predavanje. Predavanje je bilo v zbirki spisov *Auf dem Wege* (Mainz 1923) nekoliko predelano objavljeno pod naslovom *Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie*<sup>22</sup> in velja za mojstrovino teološkega spoznavoslovja. Tudi tu je poudarjena navezanost teologije na živo geslo »sentire cum ecclesia«: »Šele ko teologija razmišlja iz Cerkve, ima tudi avtoriteto. Individualno prizadevanje, pa naj bodo njegovi rezultati še tako bleščeči, nikoli ne more potegniti na dan avtoritete, temveč le osnove. V zadevah, ki se tičejo vere, ima

avtoriteto le Cerkev kot Božji namestnik; preko nje jo dobiva tudi teologija, če in kolikor ta dejansko govori iz Cerkve.«<sup>23</sup>

Guardinijevo osnovno teološko držo so nekoč opredelili takole: »Brezpogojnost Cerkve in brezpogojnost razodetja, oboje se je neizgubljivo vtisnilo vanj, odkar se je zavestno odločil za teologijo.«<sup>24</sup> Prava teologija v usmeritvi k Bogu je tako rekoč aprioristična, vnaprej izoblikovana glede vseh nadaljnjih stopenj spoznanja. Duša in srce prideta v njej prav tako na potezo kot razum in duh: »V srcu duh sreča organizem in ga naredi za ‚telo‘; v srcu kri sreča duha in ta postane ‚duša‘. Oboje se zgodi zaradi ljubezni. Ta ljubezen pa je mogoča šele zaradi milosti, ki celoto, človeka, potisne v občestvo božjega življenja.«<sup>25</sup> Predsodek platonizma, ki mu ga včasih očitajo, lahko Guardini mirno zavrne. Tudi liturgija pri njem ne tiči v platonski luči idej, temveč je ozemljena v območju igrive resnobe cerkvenega in občestvenega izvrševanja. Knjiga *Vom Geist der Liturgie* (Duh liturgije), ki ga je proslavila pred sto leti (Maria Laach 1918), se konča z odstavkom »Prvenstvo logosa nad etosom«. V skoraj protimodernistični odločnosti pravi: »Cerkev je [...] vedno z globokim nezaupanjem obravnavala vsako eticistično pojmovanje resnice, dogme. Vsak poskus, da bi samo iz življenjske vrednosti dogme utemeljevali vrednost resnice, je v dno srca nekatoliški. Cerkev prikazuje resnico, dogmo kot brezpogojno dejstvo, ki miruje v sebi in ne potrebuje utemeljitve s področja morale ali celo koristnosti oziroma uporabnosti. Resnica je resnica, ker je resnica.«<sup>26</sup> Iz tega skalovja dotekata mir in spokojnost v »soglasju z nespremenljivimi zakoni vsega življenja«.<sup>27</sup>

Joseph Ratzinger, ki je kot prefekt vere tudi sam objavil delo *Der Geist der Liturgie* (Freiburg 2000), vidi pred Božjim in cerkvenim Guardinijev »teološki temeljni sklep«: »Prava osnova njegove teologije [...] je bila izkušnja spreobrnjenja, ki je zanj obenem pomenila preseganje duha novega veka, katerega predstavnik je bil Kant. Na začetku ni refleksija, temveč izkušnja.«<sup>28</sup> Z ozirom na zelo poučen *Gespräch vom Reichtum Christi* med tajnikom Karitas, učenjakom in ljudskim kaplanom,<sup>29</sup> ki je bil objavljen leta 1923, vidi Ratzinger Guardinijevo teološko genialnost v povezavi

med karitasom, liturgijo, kristologijo in ljudsko pobožnostjo tja do češčenja Jezusovega Srca: »Milost Guardinijeva je bila, da je znal preprosto povedati velike reči. Človek je odprt za resnico, vendar resnica ni kar nekje, temveč je v živem, konkretnem, v postavi Jezusa Kristusa.«<sup>30</sup>

Že okrog leta 1933/34 je Guardini v besedilu, ki je bilo objavljeno šele leta 2008, dejal: »Cerkev postaja živa v dušah.» Zdaj dodaja: »Takrat, ko bo Kristus v dušah oživel; On, tak, kot je, poslan od Očeta, stopajoč proti človeku. Tudi tu je treba spraviti na stran mnogo ovir: doktrinarne opredelitve za in proti; zgodovinski in psihološki relativizem, ki razpusti svojo osebo; romantično osebnostno kategorijo, ki v njem vidi genija. Toda tudi abstraktno dogmatičen način razmišljanja, ki v osnovi le razgrinja – seveda temeljno za vso kristologijo – definicijo unio hypostatica.«<sup>31</sup> Razen tega Guardini načenja zagrenjenost, nakopičeno zaradi lastne krivde kristjanov, recimo pri Nietzscheju in socialno zapostavljenih. V delu, ki leta 1937 izide v Würzburgu in na gradu Rothenfels ob Majni, z naslovom *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi* (Gospod. Življenje in oseba Jezusa Kristusa), Guardini sam s svojo pronicljivostjo izpelje to poslanstvo in da krščansko-katoliški teologiji obraz in edinstven profil. To je njegovo teološko-zgodovinsko »opus magnum«, mojstrovina, ki ne zasenci le njegovih lastnih del, temveč tudi razširjene spise sodobnika iz Tübingena Karla Adama (1876–1966), ki je žal zašel v nacionalsocialistični vrtinec. Šele Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. lahko v 21. stoletju v svoji trilogiji *Jezus iz Nazareta* (2007–2012) ponudi nekaj podobnega.

### *Bistvo krščanstva je Jezus Kristus, Gospod*

Guardini ne govori in argumentira dogmatično-poučno, temveč eksistencialno artikulira obilje kristološke dogme.<sup>32</sup> Večkrat tvega primerjavo Jezusa z Budo, ki ga ima za največji izziv za krščanstvo<sup>33</sup>. »Eno je vendarle gotovo: Kristus ima čisto drugačen odnos do sveta

kot Buda: postavi nov začetek.«<sup>34</sup> Njegova biografija in večkratna razlagalka Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz je v še neobjavljenem tekstu, ki se posveča tudi zgodovinskim apokaliptičnim vidikom, zapisala: »V mojstrskem delu Gospod krščanska teologija postane jezik strasti, postane vneta za opazovanje. Guardini Gospoda ne zoži racionalistično, temveč pokaže, kako vsak evangelist in Pavel opisujejo drugo stran te komaj še obvladljive podobe. Kristus postaja polnokrven, živahen. In Guardini razodene nekaj redkega: da je tudi Bog našel svojo usodo v ljudeh, ne samo nasprotno. Takšna razlaga pretrese; kaže odgovornost, to pogosto podcenjeno svobodo človeka. Kaže tudi prekipevajočo ganjenost, silovite vzgibe milosti, da, tudi divjo srečo. Ganjenost in sreča izvirata iz tega, kar Guardini imenuje ‚oblast veličastva‘ Boga, ‚goreča resničnost‘. Teza se glasi: naslov je treba brati pred kuliso časa. Obstaja – v nasprotju z ‚voditelji‘ vseh barv – le en Gospod in ta od nekdaj in za vedno. Ne da bi z izrečenim postal političen, Guardini na neposnemljiv način izlušči podobo Jezusa Kristusa iz evangelijev in iz Stare zaveze – ter tako razkrije zlagano oblast.«<sup>35</sup>

V delu *Das Wesen des Christentums* (1. izd. 1938) Guardini podaja sistematičen uvod in dopolnitev k razmišljanju *Der Herr*. Bistvo krščanstva za Kierkegaardove bralce ni nauk ali – kot za Adolfa von Harnacka v njegovih znanih istoimenskih predavanjih – evangelij usmiljenega Boga Očeta, ki na protizidovski način presega zakone Stare zaveze, temveč sama (»sola«) oseba Jezusa Kristusa: »Krščansko je Kristus sam; kar po njem prihaja do človeka, in odnos, ki ga ima lahko človek z Bogom preko Njega. [...] Oseba Jezusa Kristusa v svoji zgodovinski enkratnosti in večnem veličastvu je tista kategorija, ki določa bit, delovanje in nauk krščanstva. To je paradoks.«<sup>36</sup> Vendarle pa je treba razmisliti: »Kristus pomeni kristjanom vse – vendar od Očeta in k Očetu. On zaobjema vse bivanje, vso navzočnost v sebi, vendar kot logos Očeta; kot tisti, v katerem je Oče ustvaril svet, tisti, ki ga je Oče poslal v odrešenje sveta, in tisti, ki daje oporo Očetovemu kraljestvu. Izhajajoč iz tega so besede kot ‚kristocentrični red‘ ali pogled nejasne. Kristus ni center, temveč srednik; sel in povratnik; ‚Pot, resnica in življenje‘ ...«<sup>37</sup>

Tudi v osebno-fenomenološki eksegezi (besedni in stvarni razlagi, op. prev.) Nove zaveze se je Guardini pogosto posvečal tam prikazani podobi Kristusa,<sup>38</sup> vendar se pri tem ni posluževal zgodovinsko-kritične metode, temveč se je poskušal odpreti celostnemu bibličnemu vtisu Jezusove osebe in njenih zahtev. Novodobna eksegeza je sicer prinesla »najpomembnejše posamezne rezultate, toda izgubila svoj pravi predmet razlage in s tem pravzaprav nehala [...] biti teologija«. <sup>39</sup> Dvajset let kasneje v delu *Die menschliche Wirklichkeit des Herrn. Beiträge zu einer Psychologie Jesu*<sup>40</sup> dopolni svoje glavno delo. Pri tem priznava psihološko komponento v Jezusu zaradi njegove človečnosti, vendar poudarja, da se izogiba vsakemu čisto psihološkemu prijemu na podlagi njegove »absolutne drugačnosti«. O Jezusu ne obstajata niti mit niti ideja, še manj »pojem«, temveč le »ime – tisto, s katerim ga je imenoval sam Bog«. Zares je Jezus viden samo v veri – ali v tem, da se nad Njim in njegovim novim začetkom zgražajo. »Vera ali zgražanje, to sta resnični drži, določeni z vidika Kristusovega bistva.« Sprejemata ali odklanjata njegovo osebo kot »učitelja, mogočnega, bivajočega«. V navezavi na razodetje Božjega imena »Jaz sem, ki sem« v 2 Mz 3,14 pride Guardini do sklepa: »To je zadnje in najintimnejše: bivanje Kristusa.«

O tem, da je to bivanje skrivnost in razodetje troedinosti, Guardini naprej ne razmišlja, temveč to pusti tako, kot je. Govori o Očetu, Sinu in Svetem Duhu, komajda kaj pa o skrivnosti Svete Trojice. V tem se razlikuje od katoliških strokovnih teologov, kot so Matthias Scheeben, Michael Schmaus, Karl Rahner ali Leo Scheffczyk. Notranje troedino ljubezensko dogajanje je za Guardinija vidno in empirično navzven le v njegovem zdravilnem zgodovinskem delovanju. Govori in piše tudi o Mariji, a nikoli kot »mariolog«. Arno Schilson v svojem spisu *Mitte und Mittler* dopolni Guardinijevo kristologijo: »Jasno ima pred očmi, da se pravo zaznavanje Jezusa Kristusa ne more zgoditi na poti avtonomno-samozadostnega spoznanja, temveč ima konec koncev v mislih duhovnost, duševno izpolnjeno dogajanje, v čemer ni le spoznanje resnice, temveč je nenazadnje srečanje verujočega s Kristusom.«<sup>31</sup>

*Avtonomija ali resnica – Guardini kot mislec*

Moderna in modernistična teologija, od katere se je Guardini oddaljil v času študija pri svojem tübinskem učitelju Wilhelmu Kochu, je možnost zgražanja nad krščanskim sporočilom in resnico pretežno ignorirala ali razumsko izključila. Novodobno avtonomno razmišljanje s svojimi težnjami k subjektivizmu, individualizmu, brezbržnosti in relativizmu ni prodrlo le v moralno-teološko kritiko naravnega prava ali pobud Svetega sedeža, temveč v akademsko teologijo v celoti. Romano Guardini je bil od začetka svojega teološko-cerkvenega delovanja kritik avtonomnega mišljenja, kajti resnica osvobaja (Jn 8,32), ne nasprotno. To je nenazadnje njegovo poslanstvo za teologijo, za katere »čuvaja« lahko velja, njegovo mišljenje je strogo usmerjeno v resnico.<sup>42</sup> Vendarle pa zanj resnica nikoli ni abstraktno-formalna ali – kot je nekoč nakazal Fjodor M. Dostojevski – mogoča alternativa za osebo Jezusa. Resnica je vsebinsko Božja ljubezen in Njegova, v Kristusu vidna, ljubezen je resnica.

V že znanem delu *Duh liturgije* (1918) se Guardini jasno postavi proti primatu hotenja in etosa pred logosom pri Immanuelu Kantu, ki ga vidi kot filozofa protestantizma: »Ta duh se je postopno odpovedal trdni religiozni resnici, prepričanje pa naredil stvar osebne presoje, čutenja in doživljanja. Resnica je zdrsula s področja predmetno-nespremenljivega v subjektivno-spremenljivo, venomer gibljivo. S tem je morala volja sama od sebe prevzeti vodstvo. Ker verujoči v osnovi ni imel več ‚resnične vere‘, temveč le ganljivo osebno doživetje vere, tako edina trdnost ni bila več izpovedana vsebina vere, temveč dokaz pravega duha, izkazan v dejanju.«<sup>43</sup>

Guardinijeva miselna moč, plodovita tudi za teologijo, ima zasnovo že v njegovem zgodnjem delu *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*.<sup>44</sup> Sam Guardini je hotel izgraditi svojo miselno zasnovo in na njej utemeljiti novo teologijo. Hanna-Barbara Gerl v svoji biografiji posveti razmišljanju o nasprotju precej zajetno poglavje<sup>45</sup> in ugotavlja: »V Guardinijevo duhovnost je mogoče dobiti pravi vpogled šele, če in ko je zajet njegov nauk o nasprotjih.«<sup>46</sup> Ta nenazadnje omogoča latenten,



prikrit razgovor s Friedrichom Nietzschejem. V tej duhovnosti Guardini z vsem spoštovanjem, a kot trd nasprotnik, oporeka tudi velikim literatom, kot so Goethe,<sup>47</sup> Thomas Mann in Rainer Maria Rilke,<sup>48</sup> ter pri njih, podobno kot pri upodabljaljavi umetnosti, zaznava »izgubo sredine« (Hans Sedlmayer).

### *Teološka pisma in molitve*

Guardini je za sporočanje svojih hotenj, ki so mu ležala na duši, opazovanj in misli oboževal obliko pisem. Znana so Briefe vom Comer See in Briefe über Selbstbildung. Predvsem s svojim duhovniškim prijateljem Josefom Weigerjem (1883–1966), od leta 1917 do 1957 župnikom v Mooshausnu v švabski pokrajini Allgäu,<sup>49</sup> sta si dolgo časa redno dopisovala.<sup>50</sup> Dopisovanje z Weigerjem Theologische Briefe an einen Freund<sup>51</sup>, s prvotnim naslovom Inbegriff der Offenbarung, je potekalo v letih med 1963 in 1966 ter bilo iz zapuščine objavljeno leta 1976. Razumemo ga lahko kot Guardinijevo teološko zadnje volilo in uvod v njegovo celotno delo. Teologija ima opraviti s prijateljstvom, sporočanjem in razumevanjem. Ni ne igra s steklenimi biseri in ne navodilo za uporabo. Deset osebnih pisem je tematsko strukturiranih, začnejo se z vprašanjem »Kako lahko poleg Boga obstaja Končno?«, in se končajo s razmišljanjem O zaupanju. Šesto pismo se posveča vprašanju Teilhard de Chardin kot simptom. Enako pomembna kot prijateljska povezanost tistih, ki se približujejo teološki resnici, je molitev. Tako se pisma zaključijo z molitvijo Gebet in der währenden Stunde (Molitev v trajajoči uri), ki se navezuje na publikacijo Theologische Gebete iz leta 1944.<sup>52</sup> Romana Guardinija, nepodkupljivega »čuvaja« teologije, kulturnih sprememb in religioznega jezika, je pred 50 leti, v letu kulturno-revolucionarnega preobrata, »sredi uničujočega duhovnega razdejanja naše sedanjosti«,<sup>53</sup> dne 1. oktobra 1968 pokosila smrt. Zadnji odstavek njegove molitve »trajajoči uri« lahko odpira pogled naprej in navzgor: »Sveti Duh, poslan med nas, ostajaš med nami, čeprav v prostorih odmeva, kot

da si daleč stran. V Tvoje roke so dani prihodnji časi. V skrivnosti molka gospodariš in boš vse dopolnil. Torej molimo in čakajmo na svet, ki prihaja. Nauči nas čakati v upanju in daj nam biti del prihodnjega sveta, da se bo uresničila obljuba veličastva.«<sup>52</sup>

### Opombe

<sup>1</sup>Študije o R. Guardiniju: Anton Strle, Ob stoletnici rojstva Romana Guardinija, v: BV 46 (1968) 353–360; Anton Strle, Spremna beseda v Romano Guardini, Svet in oseba, MD Celje 1991, 139–169. Ponatis v: isti, Teologi za prihodnost, Družina, Ljubljana 1998, 121–153; Pavle Okoliš, Prenova iz izvira. Diplomaska naloga, Ljubljana 1992; Manfred Lochbrunner, Romano Guardini in Hans Urs von Balthasar, v: *Communio* 15 (2005) 373–378.

<sup>2</sup>*Guardinijeve knjige*: Križev pot, Konzorcij Križa 1929 (veliko ponatisov); Sveta znamenja, Ljubljana 1940. (Ponatis oskrbel tudi Branko Melink, Sveta znamenja, Župnija Kobarid 2004); Uvajanje v molitev, Ljubljana 1979; Svet in oseba, MD Celje 1991 (Spremna beseda: Anton Strle, 139–169; Stvarno kazalo sestavil Anton Strle, 171–176); V srcu Boga, Ognjišče, Koper 1991; Gospod. Življenje in oseba Jezusa Kristusa, Celjska Mohorjeva družba 2007 (prevedla dr. Zmaga Kumer); Duh liturgije (prevedla dr. Zmaga Kumer). Pred izidom pri Mohorjevi. *Guardinijevi članki*: Vstal je Kristus, upanje moje! (odlomek iz knjige Gospod), v: *Communio* 11 (2001) 99–102; Kristusova podoba v Pavlovih pismih, v: *Communio* 12 (2002) 11–21; Rožni venec – da ali ne, v: *Communio* 12 (2002) 338–340; Krščanski zakon in devištvo (odlomek iz knjige Gospod), v: *Communio* 14 (2004) 246–254; Jezus oznanja bože kraljestvo (odlomek iz knjige Gospod), v: *Communio* 17 (2007) 135–140; Bogoslužje kot igra (poglavje iz knjige Duh liturgije), v: *Communio* 17 (2007) 279–286. (Toliko v pojasnilo slovenskemu bralcu. – A. Štrukelj).

<sup>3</sup>Pomembna je tudi velika biografija Hanne Barbare Gerl-Falkovitz: Romano Guardini. 1885–1968. Leben und Werk, Mainz <sup>3</sup>1987 (okrajšano kot Topos TB Mainz 2005). Zelo privlačna je s slikami opremljena knjiga Maxa Oberdorferja (izd.): Romano Guardini. Zeugnisse eines großen Lebens, Ostfildern 2010, Prvi pregled skozi njegova dela je že leta 1970 podal Hans Urs von Balthasar: Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung, Neuausgabe Freiburg 1995. O ne prav dolgočasnem odnosu obeh prim. Manfred Lochbrunner, Guardini und Balthasar, v: *Forum Kath. Theologie* 12 (1996), 229–246; Isti avt., Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde. Fünf Doppelporträts, Würzburg 2005, 55–89. Mnoge disertacije in kongresi so se posvečali Guardiniju in njegovim temam.

<sup>4</sup>Prim. S. Hartmann, Vse cveti, žari in živi, v: *Communio* 11 (2001) 179–188.

<sup>5</sup>Zadnje je bilo pri Guardiniju včasih občutljiva tema. Prim. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (izd.), *Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini, Heiligenkreuz* 2013, 22.

<sup>6</sup>Tema predavanja na Berlinskem katoliškem dnevu 1952, zdaj skupaj z esejem Die Annahme seiner selbst, TB 490 (Mainz 2003, 37–77).

<sup>7</sup>Prim. Bernhard Hegge, *Christliche Existenz bei Romano Guardini*, Würzburg 2003.

<sup>88</sup>Regensburg 2017. Na to se navezujejo diskusije v freiburški Herderkorrespondenz. Prim.

Stefan Hartmann, *Katolizismus im Umbruch – oder im Abbruch? Thesen und Antithesen von Theologen*, v: *Die Neue Ordnung* 71 (6/2017), 409–417.

<sup>9</sup> S tem bi lahko razširili pronicljiva pojasnila Erika Petersona, *Was ist Theologie?*, v: *Theologische Traktate*, Würzburg 1994, 1–22) in Josepha Kardinala Ratzingerja, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Freiburg 1993.

<sup>10</sup> Nav. Hanna-Barbara Gerl, *Durchblick aufs Ganze*, v: Joseph Kardinal Ratzinger (izd.), *Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini*, Düsseldorf 1985, 32–69, 35. Celoten sestavek je odlična interpretacija Guardinijevih hotenj.

<sup>11</sup> Pr. t., 34. Prim. Manfred Lochbrunner, *Papst Paul VI. und Romano Guardini*, v: *Forum Kath. Theologie* 14 (1998), 161–188.

<sup>12</sup> Zdaj v: Romano Guardini, *Vom Sinn der Kirche. Die Kirche des Herrn*, Mainz/Paderborn 1990, 19.

<sup>13</sup> Pr. t., 46.

<sup>14</sup> *Sklepna beseda*, v: Romano Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, Herder TB Freiburg 1983, 157.

<sup>15</sup> *Autobiographische Aufzeichnungen. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Franz Henrich*, Düsseldorf<sup>2</sup> 1985 (B).

<sup>16</sup> Navedeno po: Hans Urs von Balthasar, *Gelebte Kirche. Bernanos, Trier*<sup>3</sup> 1988, 320. Prim. Veit Neumann, Josef Kreiml (izd.), *Georges Bernanos und der Renouveau catholique. Das Tagebuch eines Landpfarrers als herausragender Priesterroman*, Regensburg 2016.

<sup>17</sup> Prim. Max Seckler, *Theologie vor Gericht. Der Fall Wilhelm Koch – Ein Bericht*, Tübingen 1972.

<sup>18</sup> *Was ist Theologie?*, 15. Prim. s katoliškega stališča: Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Paderborn<sup>3</sup> 2008; isti, *Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik* (Leo Scheffczyk – Anton Ziegenaus, *Kath. Dogmatik Bd. I*), Aachen 1997.

<sup>19</sup> Freiburg 1983 (1. izdaja Würzburg 1949), 127–143 (»Das Dogma«).

<sup>20</sup> Pr. t., 142.

<sup>21</sup> Zdaj so objavljena tudi zgodnja bonnska in berlinska teološka predavanja: *Lauterkeit des Blicks*, 31–69.

<sup>22</sup> Zdaj v: Romano Guardini, *Wurzeln eines großen Lebenswerkes. Aufsätze und kleine Schriften. Band 1*, Mainz Paderborn 2000, 386–417.

<sup>23</sup> Pr. t., 416.

<sup>24</sup> Hanna-Barbara Gerl, »Durchblick durch das Ganze«, 37.

<sup>25</sup> *In Spiegel und Gleichnis*, 6. izd. 1960, 47.

<sup>26</sup> *Vom Geist der Liturgie*, 138.

<sup>27</sup> Pr. t., 142.

<sup>28</sup> Joseph Kardinal Ratzinger, *Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft*, v: isti, *Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini*, Düsseldorf 1985, 121–144, 133.

<sup>29</sup> Zdaj v: *Wurzeln eines großen Lebenswerkes. Zv. 1*, 259–274.

<sup>30</sup> Pr. t., 141.

<sup>31</sup> Die religiöse Offenheit der Gegenwart. Gedanken zum geistigen und religiösen Zeitgeschehen (1934). Z uvodom Stefana Waandersa, Ostfildern Paderborn 2008, 86.

<sup>32</sup> O kristologiji Guardinija prim. poučne spise Lea Scheffczyk, Das Christusgeheimnis in der Schau Romano Guardinis, v: Walter Seidel (izd.), Christliche Weltanschauung. Wiederbegegnung mit Romano Guardini, Würzburg 1985, 110–140 (tudi v: Glaube in der Bewährung. Ges. Schriften zur Theologie Bd. 3, St. Ottilien 1991, 241–264) in Arna Schilsona, Mitte und Mittler. Gestalt und Bedeutung Jesu Christi bei Romano Guardini, v: Franz Henrich (izd.), Romano Guardini. Christliche Weltanschauung und menschliche Existenz, Regensburg 1999, 69–94.

<sup>33</sup> »Samo eden bi nas lahko napeljal na idejo, da bi ga postavili v Jezusovo bližino: Buda. Ta mož predstavlja veliko skrivnost [...] Morda bo Buda zadnji, s katerim se bo krščanstvo primorano spoprijeti (Der Herr, Mainz Paderborn 1987, 367).

<sup>34</sup> Pr. t., 369. Prim. tudi odstavke o Budi v: Das Wesen des Christentums, Mainz Paderborn 1991, 16–22; 104ss.

<sup>35</sup> Rokopis predavanja v samostanu Heiligenkreuz aprila 2013 nosi naslov: »Christologie als Ideologiekritik. Zu Guardinis Zeitdiagnose im ‚Herrn‘«. Prim. v zvezi s političnimi implikacijami in z implikacijami polpretekle zgodovine tudi pomembno delo Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik. Eine theologisch-politische Besinnung (Mainz 1979; 1. izdaja 1946).

<sup>36</sup> Das Wesen des Christentums, 68.

<sup>37</sup> Pr. t., 67.

<sup>38</sup> Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament, Freiburg 1979 (1. izdaja 1936; 1. ponatis Würzburg 1953); Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften, Mainz Paderborn 1987 (1. izdaja 1940).

<sup>39</sup> Das Christusbild, 31. Z Rudolfofom Bultmannom se Guardini, drugače kot s Karlom Barthom, poimensko ni ukvarjal.

<sup>40</sup> Mainz Paderborn <sup>3</sup>1991 (1. izdaja Würzburg 1958). Naslednji navedki so iz te knjige.

<sup>41</sup> Arno Schilson, Mitte und Mittler, 85.

<sup>42</sup> Prim. Stefan Waanders, Unterwegs zur Wahrheit. Ein Versuch über das Denken Romano Guardinis, v: Arno Schilson (izd.), Konservativ mit Blick nach vorn. Versuche zu Romano Guardini, Würzburg 1994, 35–48; Hanns-Gregor Nissing (izd.), Was ist Wahrheit? Zur Kontroverse um die Diktatur des Relativismus, München 2011.

<sup>43</sup> Duh liturgije, 35s.

<sup>44</sup> Avtorica sklepne besede: Hanna-Barbara Gerl, Mainz <sup>3</sup>1985 (1. izdaja 1925).

<sup>45</sup> Pr. t., 250–266.

<sup>46</sup> Pr. t., 250.

<sup>47</sup> Prim. S. Hartmann, Goethe v očeh Guardinija, v: Communio 10 (2000) 335–337.

<sup>48</sup> Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien, 4. Aufl. Mainz Paderborn 1996 (1. Aufl. München 1953).

<sup>49</sup> Prim. Hanna-Barbara Gerl, Elisabeth Prégardier, Annette Wolf (izd.), Begegnungen in Mooshausen – Romano Guardini, Maria Knoepfler, Maria Elisabeth Stapp, Josef Weiger, Weißenhorn 1989.

<sup>50</sup> Prim. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, »Ich fühle, daß Großes im Kommen ist«. Romano

Guardinis Briefe an Josef Weiger 1908–1962, Ostfildern Paderborn 2008. Tudi Guardinijevo razmišljanje o Mariji Die Mutter des Herrn (Würzburg 1955) je pismo Josefu Weigerju.

<sup>51</sup> Einsichten an der Grenze des Lebens, Paderborn <sup>3</sup>1982.

<sup>52</sup> Zdaj v: Romano Guardini, Deutscher Psalter / Theologische Gebete, Mainz Paderborn 1998.

<sup>53</sup> Hans Urs von Balthasar, Reform aus dem Ursprung, 9.

<sup>54</sup> Isti, Reform aus dem Ursprung, 66.

JUSTINA C. METZDORF

## Mana. »Kaj je to?«

Svetopisemska mana v duhovni eksegezi cerkvenih očetov

K bistvenim značilnostim patristične razlage Svetega pisma spada odkrivanje tistih skupnih točk, ki povezujejo Staro in Novo zavezo in so teološko pomembne za življenje kristjanov. V primeru starozaveznega motiva »mane« teh povezovalnih točk ni treba iskati, saj so že čisto jasno navedene, ko se Jezus sam v govoru o kruhu v Janezovem evangeliju sklicuje na dogajanje, o katerem govori Druga Mojzesova knjiga v 16. poglavju: »Jaz sem kruh življenja. Vaši očetje so jedli v puščavi mano in so pomrli. To je kruh, ki prihaja iz nebes, da tisti, ki od njega jé, ne umre« (Jn 6,48-50). In še drug starozavezni navedek, ki ima v svojem prvotnem sobesedilu zvezo z »mano«, zazveni iz Jezusovih ust na znamenitem mestu v Novi zavezi: »Človek naj ne živi samo od kruha, ampak od vsake besede, ki prihaja iz Božjih ust« (Mt 4,4; prim. 5 Mz 8,3). Tu imamo dva novozavezna namiga na »mano«: eden je Jezusova beseda »Jaz sem kruh«, drugi je njegovo dokazovanje iz Svetega pisma v zgodbi o skušnjavah. Oba postavljata kruh in Božjo besedo v posebno zvezo in sta središčna točka in vogelni kamen, ko cerkveni očetje razlagajo motiv »mane«: Mana je podoba za Kristusa, Božjo besedo. Iz te zasnove tolmačijo svetopisemske izjave o mani teološko, kristološko, antropološko in etično.

---

*Justina C. Metzdorf OSB, roj. 1973, je benediktinska redovnica iz opatije Mariendonk /Grefrath in docentka za Novo zavezo na Filozofsko-teološki visoki šoli St. Augustin. Njen članek, Das biblische Manna – "Was ist das?", v: Internationale katholische Zeitschrift Communio 47 (2018) 333–342 je prevedel Marijan Peklaj.*

*Mana in kruh življenja – opomba k patrističnemu razumevanju  
Svetega pisma*

Besedilo Jn 6,48-51 na prvi pogled gradi na nasprotju med »mano v puščavi« in »kruhom življenja«, ki se razpenja med poloma »smrt in življenje« ter »vaši očetje in vi«, torej »nekoč in danes«. O tem razmerju v napetosti najdemo v patrističnih virih številne misli, v katerih gre za to, kar je pri starozavezni mani začasna, v obliki sence, celo nezadostnega v primerjavi s »kruhom življenja«. Te razlage, ki so navzoče predvsem v katehetskih besedilih cerkvenih očetov, predstavljajo »klasičen« vzorec razlage, ki na odnos med mano in evharistijo gleda znotraj obrazca »obljuba in izpolnitev«. Z navezavo na evharistijo – razumljivo za Jn 6 – se dotikamo samo manjšega odseka veliko večjega spektra in mnogovrstne simbolike, ki jih za motiv »mane« nudi patristična eksegeza. Zato želim v tem prispevku predstaviti predvsem tiste razlage motiva mane, v katerih si cerkveni očetje prizadevajo prikazati pomen in aktualnost starozaveznih pripovedi o mani, kakšna je njihova vrednost za krščansko življenje in krščansko verovanje. Ta cilj očetje dosegajo s posebno razlagalno metodo, alegorijo. Alegorično razumevanje besedil predpostavlja, da se pomenska vsebina besedil Stara zaveze ne izčrpa v tem, kar moremo ugotoviti in povedati iz zgodovinskega pomena sobesedila. Za alegorično razlago svetopisemsko besedilo ni zgolj zgodovinski dokument, temveč ga hkrati razume kot metaforično besedilo, kot podobo, ki pove več in govori še o drugi resničnosti, kot pa se kaže površinsko po črkah. Alegorična metoda, ki so jo cerkveni očetje v osnovni zgradbi sprejeli od antične filologije, pridobi svojo specifično krščansko značilnost med drugim s tem, da očetje tako razlagajo svetopisemska besedila, da metaforični, preneseni pomen kakega mesta v Pismu ne nadomesti in ne izrine prvotnega namena pisca, temveč ga dopolni in poglobi. Tako sta razločno osvetljena kontinuiteta odrešenjske zgodovine in bistvena ter neločljiva povezanost Stare in Nove zaveze. Metaforični značaj starozaveznega besedila, ki spominja na prilike, se razodeva v posebni perspektivi, namreč ko gledamo na zgodovino in zgodbe Stare zaveze s Kristusove strani.

Origen (180-254) ubesedi misel, za katero gre, takole: »Celotno Sveto pismo je evangelij, pri čemer je treba na poseben način imenovati evangelij kot tisto besedilo (= novozavezni spisi), ki vsa druga naredi za evangelij.«<sup>1</sup> Torej je treba tudi Drugo Mojzesovo knjigo in dogodke, ki jih sporoča, gledati s Kristusove strani in jih brati kot »evangelij«. Pod tem vidikom ne gre pri tem, kako očetje razlagajo »mano«, kar bom predstavila v okviru tega prispevka, toliko za začasno in nepopolno puščavsko hrano, ampak za tisto, ki ostane in je aktualna.

*Druga Mojzesova knjiga 16,5: nabiranje mane za soboto kot metafora za krščansko bivanje*

V 2 Mz 16,5 beremo navodilo, da je treba šesti dan nabrati dvojno mero mane zato, da bo dovolj kruha tudi v soboto. Origen tolmači »šesti dan« in soboto kot dan, ki sledi, s pomočjo pri očetih tudi pozneje zelo razširjenega teološkega nastavka o stvarjenju, kot obrazcu za sedanje in večno življenje. Šesti dan stvarjenja je bil v bivanje poklican človek (prim. 1 Mz 1,27-31), zato ta dan stvarjenja simbolizira čas, ki je dan vsakemu človeku na tem svetu. Sedmi dan, dan, ko Bog počiva, v tej alegorični razlagi velja kot podoba eshatološke dopolnitve. Origen povezuje besedo »nabirati« z drugim vidnim svetopisemskim mestom, kjer je beseda o zbiranju reči, ki so koristne za ohranjanje človekovega življenja, namreč zbiranje zakladov, o čemer Jezus govori v govoru na gori (prim. Mt 6,19-21). Tam gre za zaklade, ki imajo svojo vrednost za nebesa ali pa je ravno nimajo. Ker Origen povezuje te vrstice iz Matejevega evangelija z 2 Mz 16,5, more tolmačiti navodila o mani v smislu govora na gori; mana postane šifra za »pravičnost, usmiljenje, pobožnost in to bo v prihodnjem svetu postala tvoja jed«<sup>2</sup>. S tem da Origen povezuje iztočnice iz obeh odlomkov, dobi v Božjem naročilu, naj na *določen* dan naberejo zalogo za naslednji dan, značilno podobo za krščansko naravnost življenja in to, kar je za kristjanovo življenje bistveno. Mana, ki je nabrana šesti dan, torej v tem življenju, je »jed, ki ostane za večno življenje« (Jn 6,27), in seveda že tudi danes živimo od nje. Na



to misel se naveže Avguštín. Iz sobesedila govora o kruhu v Janezovem evangeliju vzame, da je ta jed »Božje delo«, ki spet po izjavi iz Jn 6,29 ni nič drugega kot vera v Kristusa kot od Boga poslanega: »Ker on (Kristus) ni hotel ločiti vere od dela, je sólo vero imenoval delo. Vera namreč deluje po ljubezni.«<sup>3</sup> S to mislijo Avguštín dopolnjuje Origenova razmišljanja v tem smislu, da interpretira nebeški kruh kot simbol za vero; na njemu lasten priostren način piše: »Kaj držiš zobe in želodec v pripravljenosti? Veruj in si že jedel!«<sup>4</sup>

*Druga Mojzesova knjiga 16,20: Pa je postalo črvido ...*

Ko Origen in Avguštín mano razlagata kot podobo za vero, ima ta misel še eno oporno točko v prvotni uglašeni pomenov starozaveznih besedil, ki se dotikajo mane. V Peti Mojzesovi knjigi najdemo teološki razmislek o mani: Bog je vodil svoje ljudstvo skozi puščavo, »da bi te ponižal in preizkusil« (5 Mz 8,2). Dar mane je pomenil več kot zgolj površinsko nasičevanje lačnih ljudi; v resnici je imel pedagoški cilj: »... pokazati ti je hotel (Bog Izraelu), da človek ne živi samo od kruha, kajti človek živi od vsega, kar prihaja iz Gospodovih ust« (5 Mz 8,3). Gre torej za spoznanje in pred vsem za to, kaj bi moral Izrael potegniti iz tega spoznanja, namreč, naj bi se z vsem zaupanjem prepustil Božjemu vodstvu. Irenej Lyonski piše, da Bog namenoma vodi skozi puščavo, »da bi pri tem človek spet postal Božji učenec in sledilec«<sup>5</sup>. S tem je mana prikazana kot del Božje pobude, pri kateri gre za to, da se znova vzpostavi prvotno razmerje med Bogom in človekom, ki je bilo utemeljeno s stvarjenjem in spodkopano z Adamovim prestopkom v raj. Nepokorščina, pohlep in ošabnost, pravijo cerkveni očetje, naj bi bili Adamovi motivi, ko je iz nezaupanja do Boga segel po prepovedanem sadu.<sup>6</sup> Vodstvo skozi puščavo se torej kaže kot nova priložnost za človeka, do kraja zaupati Bogu in priznati lastno odvisnost ustvarjenega bitja od Stvarnika. Vendar, kot pokažejo cerkveni očetje v svojih razlagah, se Božji namen znova ponesreči, in sicer zaradi pohlepa, napuha in neposlušnosti Izraelcev.

Druga Mojzesova knjiga poroča, da Izraelci niso zaupali Mojzesovi besedi, da bo Bog vsak dan znova podaril toliko mane, kot jo vsak potrebuje. Kruh, ki so ga zaradi tega nezaupanja nabrali več, kot so potrebovali, se je pokvaril; požrli so ga črvi in zgnil je (prim. 2 Mz 16,16-20). »Črv« je v tem odlomku iztočnica, pod katero cerkveni očetje iščejo pomene za aktualizacijo, zato povezujejo različna svetopisemska mesta, ki imajo v sebi to iztočnico. Po Iz 66,24 tiči črv v tistih ljudeh, ki se obračajo zoper Boga. Črvi bodo po Jezusovi besedi v Mt 6,19-20 požrli vse reči, ki so le navidezno zaklad za ljudi. V tem vidi Origen take domnevne zaklade, ki jih kdo »zbira le iz ljubezni do sveta« in zato naj bi bili črvi ravno tisti, ki jih poraja pohlep<sup>7</sup>. Ti črvi uničujejo Božji dar, kadar ga človek, namesto da bi ga s hvaležnostjo sprejel, iz pohlepa potegne nase in zraven poskuša opehariti bližnjega, ko »srce zapre pred brati v stiski«.<sup>8</sup> Irenej Lyonski dobro mero mane razume kot vzgojno sredstvo, po katerem naj se človek uči »ljubezni do Boga in pravičnosti do bližnjega«.<sup>9</sup> Po eni strani je jed tako zlahka pokvarljiva, da človekov pohlep v tem naleti na zaporo, po drugi strani je to zato, da bi vodilo človeka k zaupanju v stalno, stanovitno, vsakdanjo Božjo skrb.<sup>10</sup> V tem smislu razlaga Janez Krizostom tudi prošnjo za vsakdanji kruh iz očenaša: »To je kruh, ki ga je dovolj za vsak dan posebej.«<sup>11</sup> Toda Izraelci s svojim obnašanjem kažejo, da nimajo potrebnega zaupanja v Boga. Zato zgodba v 2 Mz 16-20 prikazuje, kako žalostno propadeta človeška grabežljivost in za njo skriti motiv, namreč da bi se rešili odvisnosti od Boga. Človek si tega, kar potrebuje za življenje, ne more dati iz lastne moči. Pri tem ne gre površinsko za pridobivanje hrane, temveč končno za vprašanje o smislu v življenju. »Na poti skozi svet bi poginili,« piše Beda, ko nas ne bi krepila Božja mana, njegova Beseda.<sup>12</sup>

V svojih razlagah Origen razume mano dosledno kot podobo za Božjo besedo. Zaradi tega postavlja vprašanje, kako je vendar mogoče, da bi Božja beseda povzročala črve in gnilobo. Odgovor najde spet s pomočjo asociacij ob geslu črv. V Psalmu 22, ki ga cerkveni očetje v celoti povezujejo s Kristusom in njegovim pasijonom, molivec pravi: »Jaz pa sem črv, ne človek« (Ps 22,7). To

izjavo Origen poveže z novozaveznimi mesti, ki izražajo misel, da se tistemu, ki Kristusa odklanja in zavrača, soočenje s Kristusom spremeni v pogubo. Ko Simeon v Lk 2,34 prerokuje, da bo Kristus »v padec ... mnogih v Izraelu« in Jezus sam pravi v Jn 15,22: »Ko bi ne prišel in jim ne govoril, bi ne imeli greha«, potem ta mesta Origen povezuje s črvido iz 2 Mz 16,20: »Božja beseda postane črv, ki se pregrize skozi vest in od znotraj gloda srce«. <sup>13</sup> Tako kot pravzaprav žlahtna mana zgornje, če jo nabirajo s slabim namenom, tako Božja beseda razkrije, kar je v človeku grdega, pokvarjenega in grešnega, kadar stopi Kristusu naproti z napačno držo – po Origenu je to nevera. <sup>14</sup>

*5 Mz 8,3: »ne ... samo od kruha« - mana kot znamenje,  
ki kaže smer*

Peta Mojzesova knjiga prinaša teološki premislek o mani (prim. 5 Mz 8,3): Mana naj telesno nasiti in hkrati posreduje duhovni uvid, da more samo Bog potešiti vse oblike lakote, lakote po življenju, lakote po smislu. To razsežnost jedi tematizirajo tudi veliki zgodovinski psalmi, Psalm 78,24-32, Ps 105,40 in Psalm 106,15, vendar pa s sporočilom, ki razočara, da ljudstvo ni spoznalo, kaj ima, ko ima mano, in da pravega pomena daru, ki sega onkraj telesne potešitve, ni razumelo. Avguštini odkrije zelo podoben položaj pri čudežu pomnožitve kruha in govoru o kruhu v Janezovem evangeliju. Ko ljudje prosijo Jezusa: »Gospod, vselej nam daj tega kruha!« (Jn 6,34), mislijo povsem površinsko na fizično nasičenje, »hkrati pa nočejo imeti nobene potrebe več«. <sup>15</sup> V Avguštinovih očeh se v tem kaže paradoks, kajti k neizpodbitnim danostim človekovega bivanja na tem svetu spada dejstvo, da telesa ni nikoli mogoče postaviti v stanje trajne zadoščenosti. Kruha, po katerem človek ne bo nikoli več lačen (Jn 6,35), po pameti ni mogoče razumeti v fizičnem pomenu. Vendar človeku manjka ravno potrebni prestop v duhovno razumevanje. Po Avguštinu ljudje, navzoči v Kafarnaumu, niso narobe razumeli samo Jezusove besede o »kruhu življenja«, ampak so temeljito zgrešili že

smisel čudeža pomnožitve pred tem. Jezusu govorijo o domnevno večjem čudežu v puščavi; tam je Mojzes ljudstvu dal »kruh z neba«, medtem ko Jezus deli le ječmenove hlebe, kar v kulinarinem pogledu ne naredi posebno velikega vtisa.<sup>16</sup> Ljudem je ostala simbolika Jezusovega čudeža prikrita in tako imajo nekaj skupnega z Izraelci, ki so čudež s kruhom doživeli v puščavi. Tudi njim je manjkal pristop do simbolične razsežnosti mane. Zato, piše Hieronim, »so zaničevali angelsko jed in vzdihovali po mesu v Egiptu«. <sup>17</sup> V hrepenenju po egiptovskih loncih mesa vidi Hieronim podobo za teološki problem, da ljudje stežka sprejemajo Božjo presežnost, njegovo nedoumljivost in popolno oblast. Reči tega sveta, kar je oprijemljivo in vidno, je lahko po svetopisemskem dojemanju zgolj napotek in znamenje za Boga, ni pa sámo božansko. Mana ima v sebi ta značaj znamenja zaradi svoje kakovosti; »nekaj drobnega in nežnega«, zato ima v sebi nekaj »duhovnega«, kar proseva Boga.<sup>18</sup> V snovnem pogledu torej mana ne more tekmovati z egiptovskimi lonci mesa, ki so krepka hrana, so, kar so: nekaj čisto površinskega, brez globljega pomena. »Mesni lonec« človeka ne vodi k Bogu. Zato Hieronim postavlja Izraelovo nezadovoljstvo z mano in hrepenenje po »egiptovskem življenjskem slogu« v neposredno zvezo z odpadom od vere, ki pride do izraza v tem, da si naredijo zlato tele in ga častijo (prim. 2 Mz 32): »Sito ljudstvo si naredi podobo malika in dá egiptovskemu biku prednost pred Božjim veličanstvom«. <sup>19</sup> Prenasičenost z materialnimi rečmi torej okrepi v človeku že sicer navzoče nagnjenje, da bi se zaprl za zaznavanje duhovne resničnosti. Očetje vidijo v »egiptovskem mesu« podobo za popolnoma materialističen in ateističen svetovni nazor. Pri Origenu je v tem kontekstu že mogoče najti misel, ki jo je v svojem času Ludwig Feuerbach oblekel v aforizem: »Človek je, kar jé.« Origen označuje Božjo besedo kot kruh, ki »hrani človeka, ustvarjenega po Božji podobi«, in mu tako omogoča, da »postaja podoben Stvarniku.<sup>20</sup> Nasprotno pa ljudje, tako Origen, ki se v prenesenem smislu hranijo samo »z mastno jedjo«, s časom izgubljajo smisel za duhovno razsežnost resničnosti, »v Božji besedi ne občutijo finega in nežnega, ne razumejo, kar je duhovnega, vse je mastno in tolsto. ,Naredi srce tega ljudstva tolsto‘ (prim. Iz 6,10).«<sup>21</sup>

V svetopisemskem izražanju je srce organ, s katerim prihaja človek v zvezo z Bogom. Z napačno prehrano izgublja sposobnost za opravljanje svoje funkcije.

*2 Mz 16,14: nekaj drobnega, zrnatega, drobno kakor slana – mana kot zdrava hrana*

Mano kot simbol za Božjo besedo zato očetje razlagajo kot zdravo hrano, ki človeku daje moči pri njegovi duhovni rasti. Origen iz opisa mane v 2 Mz 16,14 sklepa, da ima »hranljivo moč zelenjave« in rastlinska hrana naj bi bila idealna »za poživitev slabotnih in bolnih«. <sup>22</sup> Mana ima v sebi blagodejen hlad in osveži v hudi puščavski pripeki, ima pa tudi čudovit okus, ker je »bolj kakor med sladka« (Psalm 19,11). Tako delovanje kot tudi okusnost mane se po Origenu prilagajata potrebam posameznika: tolaži tega, ki je v stiski; temu, ki živi iz veselja nad Bogom, podarja še več veselja; kdor se jezi, bo ob uživanju mane postal blag in miren; kdor trpi bolečine, bo v tej jedi deležen ublažitve in ozdravljenja; kdor trpi zaradi revščine, bo v mani našel bogastvo: »Tako mana Božje besede zapusti v tvojih ustih prav tisti okus, ki ga moraš imeti.« <sup>23</sup> Tu gre tudi za čisto osebni odnos posameznika s Kristusom. Kakšna bo v posameznem primeru vrsta okusa in kako ga bo kdo doživel, je po Origenu odvisno od »mere in zmožnosti umevanja verujočega«. <sup>24</sup> V ta kontekst prihaja še druga misel cerkvenih očetov, ki se ukvarja z vprašanjem, kakšne predpogoje bi moral človek imeti za to, da bi mogel jesti in prebaviti mano, torej Božjo besedo.

*2 Mz 16,12: »Proti večeru boste jedli meso in zjutraj se boste najedli kruha«*

Origen razume navajanje v 2 Mz 16,12 – meso zvečer, kruh zjutraj – kot precej nenavaden jedilnik. Po njegovem mnenju spadata kruh in meso kot obed skupaj, ena sama sestavina ne daje

pravega obroka. Če gledamo zgolj površinsko, po Origenovem mnenju ni nujno, da bi v tem jedilniku mogli prepoznati »nebeško milost«, odčitati »Božje delovanje« ali zaznati »Božjo slavo«. <sup>25</sup> Ta razmislek mu daje priložnost, da se vpraša o globljem pomenu te obljube in najde rešitev z odrešenjsko zgodovinsko razlago besedila. Cerkvni očetje razlagajo dele dneva kot »večer« in »jutro« v najrazličnejših kontekstih vedno znova kot eshatološke podobe: večer meri na konec časov, na »zadnjo uro« (1 Jn 2,18) in s tem na trenutek Božjega učlovečenja: »In Beseda je postala meso« (Jn 1,14) na večer sveta. Po inkarnaciji se Kristus dá svetu v jed in potem se začne zadnje poglavje zgodovine sveta. Istočasno je kot »sonce pravičnosti« za verujoče vzpostavil nov dan; ker je za svet prižgal novo luč spoznanja, je svoj dan naredil za jutro. <sup>26</sup> On je »kruh«, ki »daje svetu življenje« (Jn 6,33), saj na večer sveta vpeljuje novo jutro. V tej odrešenjsko zgodovinski perspektivi se v 2 Mz 16,4 napovedana jed kaže kot opozorilo na Božje delovanje in na njegovo slavo.

Poleg tega daje Origen še drugo razlago, v kateri vztraja pri razlikovanju večera in jutra in pri jedeh, določenih za ta dva časa. Jutro je tu podoba za človeka, ki je ravno začel verovati v Boga. Ni še dobro seznanjen s Svetim pismom, predvsem ne more doseči njegove duhovne razsežnosti in manjka mu praktično krščansko življenje. Novinec v veri še nima zob, da bi mogel »gristi meso besede«, in kar bere, tudi še ne more prebaviti. V svoji razlagi se Origen posluži tiste novozavezne metaforike jedi, s katero Pavel in pisec Pisma Hebrejcem opisujeta različne stopnje njenega katehetskega dela (prim. 1 Kor 3,2; Heb 5,12-14). Potek dneva od jutra do večera, kot podoba za življenje posameznega kristjana, odslikava proces duhovnega zorenja: »Po dolgotrajnih vajah, po velikih korakih naprej, ko smo že blizu večera in smo se že čisto približali cilju popolnosti, takrat postanemo končno sposobni za sprejemanje čvrstejšje jedi in popolne Besede.« <sup>27</sup> Da pridemo do resničnega razumevanja Svetega pisma, je potreben proces, ki traja vse življenje, človek v tem procesu napreduje od vedenja do dojetanja.

*Mana – »kaj je to?«*

Pripovedi Druge Mojzesove knjige o mani v več pogledih izražajo to, da prejemniki tega kruha v resnici niso razumeli, kaj jim je Bog pravzaprav s tem hotel podariti. Niso je nabirali na pravi način, zato je gnila. Niso zaznavali pravega okusa, ker se je bil njihov čut za okus pokvaril od vsega, kar so imeli v Egiptu. Skratka: Mana se izkaže kot jed, ki je za ljudi prezahtevna. Cerkevni očetje vidijo to veliko zahtevnost nakazano tudi v označevanju mane »angelska hrana« oziroma »kruh iz nebes« (Mdr 16,20). Avguštín piše, da mora kruh, ki je namenjen angelom, sestopiti iz nebeške sfere, da ga človek more uživati.<sup>28</sup> To se je zgodilo v učlovečenju Besede. To misel Avguštín nadaljuje v komentarju Janezovega besedila o čudežu pomnožitve kruha: Pet hlebov kruha, s katerimi je Jezus nasitil številne ljudi, simbolizira pet Mojzesovih knjig. Ko Kristus razdeljuje te hlebe, iz njih dela kruh življenja, se pravi, da morejo po njem ljudje razumeti Sveto pismo in tako na pravi način sprejemati Božjo besedo.<sup>29</sup> Cerkevni očetje vidijo Sveto pismo kot duhovno jed popolnoma v analogiji z evharistijo in postavljajo poslušanje oz. branje Biblije v notranjo zvezo s prejetjem evharistije. Cezarij iz Arlesa povzema to patristično izročilo takole: »Sprašujem vas, moji bratje, katera od teh dveh stvari se vam zdi, da ima večje dostojanstvo, Božja beseda ali telo Jezusa Kristusa? Če hočete izreči resnico, boste brez dvoma odgovorili, da se vam beseda Jezusa Kristusa ne zdi nič manj vredna pozornosti kot njegovo telo.«<sup>30</sup>

Da more človek v resnici živeti od Božje besede, se mora na to jed navaditi. Po Tertulijanu je treba Sveto pismo »požirati z ušesom, žvečiti z razumom in prebavljati z vero«.<sup>31</sup> Etimološki pomen hebrejske besede »mana« po Origenu točno kaže, na kakšen način je treba uživati to duhovno hrano: »Mana namreč pomeni: ‚Kaj je to?‘ Glej, ali te moč tega imena ne spodbuja k učenju. Potem boš, če boš prisluhnil branju postave, vedno iskal in spraševal ter govoril učiteljem: ‚Kaj je to?‘ Natanko to pomeni beseda ‚mana‘.«<sup>32</sup>

## *Opombe*

- <sup>1</sup> Origen, Jo. 1,6 (SC 157).
- <sup>2</sup> Origen, Exod. hom. 7,5 (SC 321).
- <sup>3</sup> Avguštin, Jo. tract. 25,12 (CCL 36); prim. Origenes, or. 27,2 (GCS 3).
- <sup>4</sup> Avguštin, Jo. tract. 25,12 (CCL 36).
- <sup>5</sup> Irenej Lyonski, haer. 4,16,3 (FC8).
- <sup>6</sup> Prim. Bazilij, auct. 7 (PG 31, 344); Pavlin iz Nole, epist. 38,3 (FC 25); Janez Krizostom, serm 7 in Gen. (PG 54, 610).
- <sup>7</sup> Origen, exod. hom. 7,6 (SC 321).
- <sup>8</sup> Origen, exod. hom. 7,6 (SC 321).
- <sup>9</sup> Irenej Lyonski, haer. 4,16,3 (FC 8).
- <sup>10</sup> Prim. Teodorez iz Cyra, in Exod. quaest. 31 (Library of Early Christianity, Vol. 1, 267).
- <sup>11</sup> Janez Zlatousti, Mt hom. 19,5 (PG 57, 280).
- <sup>12</sup> Beda, evang. 1,12 (CCL 122).
- <sup>13</sup> Origen, Exod hom. 7,6 (SC 321).
- <sup>14</sup> Prim. Origen, Exod. hom. 7,6.8 (SC 321).
- <sup>15</sup> Avguštin, Jo. tract. 25,13 (CCL 36).
- <sup>16</sup> Prim. Avguštin, Jo. tract. 25,12 (CCL 36).
- <sup>17</sup> Hieronim, ad. Iovin. 2,15 (PL 23, 306).
- <sup>18</sup> Prim. Origen, Exod. hom. 7,5 (SC 321).
- <sup>19</sup> Hieronim, ad. Iovin. 2,15 (PL 23, 306).
- <sup>20</sup> Origen, or. 27,2 (GCS 3).
- <sup>21</sup> Origen, Exod, hom. 7,5 (SC 321).
- <sup>22</sup> Origen, Exod. hom. 7,5 (SC 321).
- <sup>23</sup> Origen, Exod. hom. 7,8 (321).
- <sup>24</sup> Origen, Exod. hom. 7,8 (321).
- <sup>25</sup> Prim. Origen, Exod. hom. 7,8 (SC 321).
- <sup>26</sup> Origen, Exod. hom. 7,8 (SC 321).
- <sup>27</sup> Origen, Exod. hom. 7,8 (SC 321).
- <sup>28</sup> Prim. Avguštin, in psalm. 130,9 (CCL 40).
- <sup>29</sup> Prim. Avguštin, Jo. tract. 24,5; 25,13 (CCL 36); prim. tudi Origen, Exod. hom. 7,8 (SC 321).
- <sup>30</sup> Cezarij iz Arlesa, serm. 300,2 (PL 38, 2324).
- <sup>31</sup> Tertulijan, resurr. Carn. 37 (CCL 2).
- <sup>32</sup> Origen, Exod. hom. 7,5 (SC 321).



THOMAS SCHUMACHER

## Posvetni obed ali sveta jed?

Novozavezno iskanje sledov sekularizacije  
v prehranjevalnih navadah

V časih, ko smo z dopusta še pisali razglednice ali smo jih, če je bilo sorodstvo dovolj zahtevno, celo morali pisati, je človek lahko z dvema kratkima podatkom na majhni površini – »vreme lepo« in »hrana dobra« – tiste, ki so ostali doma, hkrati informiral o bistvenem s potovanja in jih tudi rešil najhujših skrbi. In če je pisec to, kar je sporočal, tudi mislil, je po srečni vrnitvi sorodnike povabil k sebi na predavanje z diapozitivi, da jim je večjo ali manjšo količino vtisov, nabranih daleč od doma, predstavil kar najbolj nazorno. Če pa jim je želel izkazati še posebno pozornost, jim je z dopusta prinesel nekaj sladkarij in specialitet. Bili smo namreč prepričani, da bo okušanje izbranih delikates in okusnih fines iz daljnih krajev tem, ki so ostali doma, omogočil, da si bodo sami ustvarili neposreden vtis; naj sami pokusijo drugačnost in eksotiko pokraj, kjer je potoval.

Zdaj, v času digitalnega pošiljanja besedil in podob, je sicer pošiljanje razgledniških pozdravov z dopusta kar prešlo iz mode, nikakor pa ni iz mode prinašanje omenjenih sladkarij. Ta navada uživa trajno priljubljenost in zdi se, da je to zanesljivo znamenje, da velja, da je posredovanje oblik hrane in njihovo uživanje primeren način, da človek kaj razume o tuji kulturi ali da s to hrano še drugim omogoči, da jo izkusijo.

---

*Thomas Schumacher, roj. 1966, je profesor za Novo zavezo na Teološki fakulteti Univerze Miséricorde v Fribourgu v Švici. Članek Profanes Mahl oder heilige Speise? Eine neutestamentliche Spurensuche zur Säkularisierung von Verzehrsituationen, v: Internationale katholische Zeitschrift Communio 47 (2018) 324-332 je prevedel Marijan Peklaj.*

### 1. Zapletenost pomenov na področju prehrane in uživanja hrane

Kaže, da ima prehrana neko neposredno vlogo odkrivanja, kakor da zmore odpreti pogled na tisti svet, ki mu pripada ali iz katerega izhaja. To se prav hitro pokaže, če pomislimo na kulturne razlike glede vprašanja, katere jedi so užitne in kako različne so sodbe o okusih posameznih jedi, ali tudi, če premislimo variacije glede na bodisi družbene, religiozne ali kronološke okoliščine. Na vprašanje, kaj velja za užitno in okusno, je torej mogoče vsekakor odgovoriti različno z ozirom na kontekst kulture in ob upoštevanju ustreznega obdobja. V tem pogledu moremo prehranska sredstva in njim pripadajoče prehranjevalne navade razumeti kot kulturne paradigme in s tem tudi kot sistem znakov, ki ga je mogoče dekodirati. Če torej Jean Paul Sartre globoko in posrečeno reče Simoni de Beauvoir: »Vsaka hrana je simbol,«<sup>1</sup> potem to v nasprotni potezi pomeni, da se dá zapleteno življenjsko področje uživanja jedi in pijače dešifrirati s kulturno semiotičnim pristopom. Jezikovno to možnost natančno izrazi kulturna antropologinja Mary Douglas v naslovu svojega programatičnega prispevka Dešifriranje obeda<sup>2</sup>; hkrati ponazarja, kako so najrazličnejše razsežnosti človeškega življenja med seboj povezane. Zato je téma o hrani in pijači veliko več kot zadovoljevanje preproste osnovne potrebe: gre za kulturo in naravo, ekonomijo in moralo, religijo in estetiko – gre za človeka sploh. Francoski sociolog in etnolog Marcel Mauss zato v zvezi s prehranjevanjem uporablja pojem »celosten pojav«,<sup>3</sup> s katerim poskuša jezikovno orisati zapletenost in večplastnost tega življenjskega dogajanja. Potemtakem pri temi »jesti in piti« ne gre samo za uživanje hrane za ohranjanje delovanja človeških telesnih funkcij, kar bi predlagal zgolj znanstveni pogled na to temo, ob tem gre za visoko zapleten kulturni in vrednostni sistem, ki je *in nuce* (v jedru) povezan in razviden v tej osnovni človeški dejavnosti.

Ker pa bi rad še enkrat izpostavil premisleke, ki sledijo, naj poudarim, da ima tematika uživanja jedi in pijače vsaj kot možnost tudi versko pomensko razsežnost. Naj to ponovno ponazorim s pomočjo teme o potovanju: Namreč če pot vodi v specifično ver-

sko označen življenjski prostor, kot je na primer samostan, potem tam srečamo prehranjevalne navade, pri katerih sta uživanje jedi in pijače zajeta v nekakšen obredno-ritmičen sistem. To se vidi v molitvah, ki okvirjajo obede, kakor tudi – odvisno od posameznih redovnih skupnosti – iz spremljajočega branja odlomkov Svetega pisma. Pa tudi zaporedje določenih časovnih odlomkov preko leta in z njimi povezane prehranjevalne navade – naj tu omenim le postni čas in z njim povezano odpovedovanje uživanju določenih jedi – jasno razodeva religiozno razsežnost pri uživanju jedi in pijač. Ko gre torej za to, da kako stvar iz takega verskega okolja vzamemo s seboj domov, potem ni nujno, da bi ta želja pripeljala do velikega nakupa v samostanski prodajalni, ampak jo je mogoče uresničiti tudi na bolj nematerialen način. Take izkušnje lahko namreč vodijo k temu, da se ponovno zavemo religioznih možnosti uživanja hrane in na ustreznih mestih napolnimo praznine, začevši z molitvami za okvir pa vse do močnejše orientacije po cerkvenem letu.

Da bo misel jasnejša, postavimo za ponazoritev poleg obiska samostana čisto drugačne prehranjevalne navade, ki je ljudem na potovanju gotovo dobro znan, namreč možnost, da med potjo nakupimo in zaužijemo nekaj povsod dosegljivih prehranskih izdelkov. Mislim na klobasice, preste in čokoladke, ki so na voljo na železniških postajah, bencinskih črpalkah in letališčih. Tudi te posvetne, a večplastne prehranjevalne navade je moč ovrednotiti, tudi te lahko preiskujemo glede na konkretno izvedbo obeda, glede na kraj in vsakokratne skrite pomenske povezave. Tu nikakor ne sme biti v ospredju želja, da bi kulturno pesimistično primerjali prehranjevalni navadi, ju označili in ovrednotili. Pač pa naj s pomočjo teh dveh primerov postane jasno, kako se lahko razlikujejo konkretni primeri prehranjevanja glede na časovni ritem in telesno držo, zavestno oblikovanje v obredno obliko in organizirano večplastnost in s tem končno glede na kulturo in sistem vrednot.

Ta kulturno-semiotični pristop k prehranjevalnim navadam omogoča tudi obdelavo socioloških procesov spreminjanja. Kot ponazarja že primerjanje obeda v samostanu in malice na železniški postaji, področje kulinarike namreč ni povsem sinhrono analizi-

ranje z namenom vrednotenja družbenih konvencij in navad na ravni prehranjevanja, ampak dopušča tudi spoznanja o diahronih premikih. Že primerjava med samostanskim obedom in malico na železniški postaji kaže, da je mogoče razpravljati o kulinarinem načinu opazovanja: ne samo o vprašanju razmerja med profanimi in religiozno označenimi obedi, temveč lahko vzamemo in opišemo tudi procese sekularizacije. Če torej na področju uživanja hrane in pijače stopijo religiozni primerjalni sistemi v ozadje, potem jih je mogoče prav tako na kulturno- semiotičen način dešifrirati in osvetliti glede na implikacije. In tako preučevanje more tudi s pogledom na Novo zavezo prispevati h globljemu razumevanju tam danih dejanskih ali vsaj nakazanih teženj.

## *2. Večplastne prehranjevalne navade v svetopisemskem izročilu*

V svetopisemskem izročilu lahko na številne načine dojamemo več razsežnosti prehranjevanja. Posebno verska razsežnost zelo jasno odseva v judovskih predpisih o jedeh, ki so izraz izvoljenosti in povezanosti z Bogom, s tem pa Izraelove svetosti. S posebnim obnašanjem ob uživanju hrane se izrazijo pripadnost verski skupnosti in samorazumevanje v verskem smislu. Ta prehranjevalna navada se v zvezi z drugimi religioznimi dejavnostmi predstavlja kot sredstvo za potrjevanje in utrjevanje istovetnosti na znotraj in na zunaj.

To večplastnost je moč razločno videti tudi v novozaveznem izročilu. Če pogledamo Jezusovo oznanjevanje, se zdi, da obedovanju in prehranjevanju pripada celo ključna vloga.<sup>4</sup> To po eni strani odseva v tem, da se živlom pripisuje teološki pomen in so označena z religiozno povezavo. Tu naj spomnimo samo na primerjavo vina in Jezusove mesijanske vloge (prim. Mt 26,29; Mr 14,25; Lk 22,18) in na to, kako Jezus sam sebe označuje za osnovno hrano – kruh v svojih govorih, ko reče: »Jaz sem« (Jn 6,35). Posebno visoko mesto v Jezusovem oznanjevanju pa pripada različnim oblikam gostij, ki jih je skoraj moč razlagati kot preroška ponazorilna dejanja. Jezus

se obrača k odrinjenim in med njimi celo k takim, ki so veljali za nečiste. S tem konkretizira osrednjo vsebino svojega oznanjevanja, namreč obljubo prihajajočega in za ljudi rešilnega Božjega kraljestva, ki bo nastopilo in ga bo mogoče izkusiti.<sup>5</sup> S tem v svojem oznanjevanju zelo zavestno naredi uživanje hrane oz. skupnost pri obedu za dogodke, ki dobijo jasen pomen in simbolično označujejo globljo religiozno pomensko razsežnost. Pri tem ima obed dvojno funkcijo, kajti po eni strani more naslikati to teološko resničnost, po drugi pa nastopa tudi kot povabilo, da bi sprejeli ponujeno udeležbo pri obedu. S tem pa to skupnost obedujočih tudi vzpostavi. Stoji torej v napetosti med upodobitveno in uresničujočo razsežnostjo. V to celotno sliko se končno prepričljivo vključuje tudi prošnja za kruh iz očenaša (Mt 6,11; Lk 11,3), v kateri je navzoč sam Bog kot dajalec; seveda morajo človeške roke opraviti tudi poljedelsko in drugo delo.

### *3. Procesi spreminjanja v Novi zavezi in zgodnjem krščanstvu*

Eden odločilnih premikov v zgodnjem krščanstvu je gotovo bilo to, da se je oznanjanje Jezusovega nauka razširilo preko meja judovskega kulturnega prostora. Nejudje so se namreč obrnili h krščanski veri in krščanske skupnosti prvega časa so bile vedno bolj sestavljene iz v Kristusa verujočih Judov in v Kristusa verujočih poganov. S tem pa se je pojavilo vprašanje, kako je treba versko sociološko uvrstiti skupino kristjanov iz poganstva. Ali je bila njihova vključitev v judovstvo – konkretno za moške člane njihova obreza – že napovedana? Ali je treba predpostaviti, da so samostojno oblikovana skupina, ki je na podlagi svoje vere v Kristusa v sebi že imela odločilni pogoj za tako skupnost? Povejmo to drugače: Ali je skupnost v Kristusa verujočih Judov s kristjani iz poganstva že predstavljala kršitev postave, morda kar obredno omadeževanje prve skupine?

Grozilo je, da bo to osnovno vprašanje postalo huda preizkušnja obstoja zgodnjega krščanstva, kajti s Pavlom na eni strani

in Jakobom na drugi sta si stala nasproti dva tokova, ki sta glede tega vprašanja zastopala nasprotujoči si pojmovanji. Vemo, da se je kot navodilo za ravnanje končno uveljavilo Pavlovo stališče; niso razumeli zadeve tako, kot da so se kristjani iz poganstva vključili v judovstvo, ampak so poudarjali polnovredno pripadanje kristjanov iz poganstva krščanskemu občestvu, kar se posebno dobro vidi v teološkem navajanju o opravičenju v pavlovskih spisih.<sup>6</sup> Da bi vendarle uredili skupno življenje in zavarovali edinost, so se dogovorili za minimalno soglasje, ki je zapisano v ustreznem ključnem odlomku Apostolskih del. Kot lahko preberemo, naj bi se v Kristusa verujoči Nejudje odpovedali uživanju krvi in nezaklanih živali, kakor tudi malikom darovanega mesa in izogibali naj bi se nečistovanju (Apd 15,20.29). Kot razberemo iz tega mesta v besedilu, je bila razsežnost uživanja hrane bistveni sestavni del razpravljanja in ustreznega pojasnjevanja.

Izraz ‚Jakobove klavzule‘ vsebuje kompromisno rešitev – predložil jo je Jakob – in se ravna po zgledu določb postave v 3 Mz 17-18, kjer so ubesedena navodila za življenje tujcev v Izraelu. Ureditvev, ki je bila nekoč vezana na teritorij, razumljen kot ‚sveta dežela‘, je bila s tem prestavljena v drug versko-sociološki sistem, namreč na skupno življenje kristjanov iz poganstva in v Kristusa verujočih Judov. Pri tem se vidi, da je bilo to navodilo zasnovano z judovskega stališča, na kar kaže opiranje na starozavezno besedilo. Odločilna vzporednica bi pri tem mogla biti ideja svetosti, ki so jo prenesli z dežele na občestvo. V obeh primerih so ubesedili pravila za ravnanje pri vstopanju na področje, ki je bilo za zunaj stoječe razglašeno kot sveto.

Kot nam hitro pokaže pogled na nadaljnji potek zgodovine krščanstva, ta kompromisna rešitev ni veljala dolgo. Ker so bili judovski kristjani kmalu odrinjeni na rob in ker so se kristjani in Judje zaradi končnega razhoda med krščanstvom in judovstvom sploh ločili, je prišlo do versko- sociološko oprijemljivega premika. Med tem dogajanjem je postal delež kristjanov iz poganstva tista skupina znotraj krščanstva, ki je postavljala merila. S tem so postale določbe, kot so Jakobove klavzule, odveč. Upoštevanje

verskih običajev judovskih članov občestva ni bilo več nujno in ustrezna sprememba prehranjevanja je bila posledica tega premika. Jakobovih klavzul niso nikoli *dejansko* ukinili v uradni obliki. Zdi se, da zgodovinska dejanskost takega koraka niti ni več zahtevala.

Iz judovske oz. judovsko-krščanske perspektive bi mogli tak razvoj sprva razumeti kot izgubo neke verske izrazne ravni. Vendar posledica te spremembe sega dlje. Če ta proces analiziramo tako, da upoštevamo v začetku orisani versko-sociološki pristop k razlagi, ga je mogoče razumeti kot dobesedni proces sekularizacije. Nekoč je bila namreč za zavarovanje skupnega življenja judovskih kristjanov in kristjanov iz poganstva nujna neka versko utemeljena konvencija na področju uživanja jedi in pijače, ko pa je odpadla judovsko-krščanska povezava in vezanost na judovsko versko občestvo, je ta razsežnost udeležbe pri obedih stopila v ozadje. Tako so za kristjane iz poganstva odpadli versko motivirani predpisi o jedeh, s tem pa delni vidik uživanja hrane, namreč izbiranje jedi pod vidikom zahtev vere. To je bilo zdaj ob svoj verski naboju. Po eni strani izvrševanje osnovnega človeškega dejanja, uživanje hrane in pijače, izgubi del svoje večplastnosti, bolj konkretno svojo versko razsežnost. Obrnjeno povedano pa je verska praksa s tem prikrajšana za eno izraznih oblik, ki je vezana na temeljno razsežnost človekovega življenja.

Podobno postavljen zgled za proces sekularizacije na področju prehranjevanja se dogodi v praksi obedovanja zgodnjekrščanskega občestva. Kot preberemo v Prvem pismu Korinčanom (1 Kor 11,17-34), sta bila Gospodova večerja, torej izvršitev zadnjega Kristusovega obeda v obliki anamneze (spomina), in nekega obeda, ki bi ga morda lahko najboljše označili s pojmom *agape*. To dvojje je bilo ena bogoslužna enota.<sup>7</sup> V tem je bil zajet obred, v katerega izročilu stoji današnje obhajanje evharistije in Gospodove večerje. Vključen je v kontekst obeda, torej dejanja, ki meri na prehranjevanje. V teku razvoja zgodovine bogoslužja sta se oba obeda, Gospodova gostija in *agape*, oddvojila, dokler se slednji ni v praksi izgubil.<sup>8</sup>

S tem je torej dejanje obeda, ki je bilo naravnano na uživanje hrane, da bi se ljudje nasitili, najprej ločeno od svojega prvotnega obrednega konteksta dvojnega obeda in v nadaljevanju tega procesa izgubi svoj verski pomen. Tako zdaj nastane prazen prostor. V začetku je bilo naravno opravilo zavito v bogoslužni sistem znamenj, a posledica tega, da je obed – agape odpadel, je to opravilo postalo predmet procesa sekularizacije. Slavljenje evharistije ostaja kot obed v obliki religioznega obreda, nekoč prav tako religiozno zaznamovano dejanje uživanja hrane pa je nasprotno vstopilo v profani prostor.

#### 4. Pogled naprej

Na ozadju dosedanjih razmislekov je torej moč trditi, da se že v zgodnjem krščanstvu pokaže težnja, ki jo lahko v nekem smislu in pri vsej nujni previdnosti zaradi možnih anahronizmov orišemo s pojmom sekularizacije. Zanja je značilno, da dejanja, ki so sama po sebi naravnana na prehranjevanje in nasičevanje, bolj in bolj izgubljajo svoj verski naboj oziroma da religiozna označenost obedov postaja vedno bolj zasebna in ponotranjena. Nasprotno pa postaja na obrednem področju navzoča oblika uživanja hrane, evharistija oz. Gospodova večerja, bolj simbolična referenca za dejanje uživanja jedi in pijače. Splošni prehranski predpisi in s tem religiozno utemeljena zgradba in naboj pri vsakdanjem hranjenju stopajo bolj in bolj v ozadje.

Nasproti temu pa vendar lahko ugotovljamo težnje, da bi dali opravičilo prehranjevanja poseben pomen. To gotovo velja za različne oblike skupnega življenja v občestvih, kot na primer prakticirajo v samostanih in redovnih skupnostih, a tudi za prakticiranje molitev pri mizi in za vpeljavo ritmiziranih oblik postenja, naj že gre za odpoved mesu ob petkih ali za post v ustaljenih obdobjih priprave na velike cerkvene praznike, kot sta velika noč in božič. Prav gotovo je opaziti prizadevanje, da bi ohranili ali na novo oživili večplastnost položajev uživanja hrane tudi s tem, da bi pritegnili versko razsežnost.



Globlji razlog za takšne težnje je najbrž treba iskati v tem, da obred uživanja hrane in pijače kot eno osnovnih človekovih pravil kar kliče po tem, da bi prevzelo pomen in razsežnost, ki ustvarja smisel; zdi se, da naravnost privlači verski naboj. Omenjeni nastavki za ohranitev te verske razsežnosti se torej opirajo na občutek za večplastnost pomena dejanj uživanja hrane. Zato jih smemo razumeti kot zavestne poudarke zoper postopke sekularizacije na tem področju. Postavljajo se proti ponotranjanju in profanizaciji, ki iz dejanj uživanja hrane izriva versko razsežnost in s tem iz teološke perspektive – odločilno zmanjšuje pomensko polnost enega od osnovnih človeških opravil.

### Opombe

<sup>1</sup> Simone de Beauvoir, *La cérémonie des adieux*, Paris 1981, 421.

<sup>2</sup> Prim. Mary Douglas, *Deciphering a Meal*, v: Mary Douglas, *Implicit meaning. Essays in Anthropology*, London 1975, 249–275; prim. tudi Mary Douglas, *Constructive Drinking. Perspectives on Drink from Anthropology*, Cambridge 1989.

<sup>3</sup> Marcel Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt 1990, 17 sl.

<sup>4</sup> O pomenu izraza »Jezusovi obedi« prim. Jürgen Becker, *Jesus von Nasareth*, Berlin – New York 1996, 194–211; Martin Ebner, *Die Mähler Jesu im Kontext der Gleichnisse vom Säen und Ernten, Brotbacken und schenken, Einladen und Feiern*, v: *BiKi* 57 (2002), 9–14.

<sup>5</sup> O pomenu Jezusovega oznanila o basilea/kraljestvu prim. hermenevtično zasnovno pri Ernestu Käsemannu, *Das Problem des historischen Jesus*, v: *ZThK* 51 (1954), 125–153, kakor tudi pregledni prikaz vsebinskih poudarkov pri Gerd Theissen – Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 42011, posebno 226–241.

<sup>6</sup> O teološkemu ozadju tega vrednotenja pavlovskega nauka o opravičenju prim. posebno načelno vprašanje Kristerja Stendhala, *Der Apostel Paulus und das „introspektive“, Gewissen des Westens*, v: *Kul* 11 (1996), 19–33, posebno 22 sl.

<sup>7</sup> Za temeljno zgradbo tega odlomka prim. Thomas Schumacher, *Die Hermeneutik der Hingabe. Zur kriteriologischen Funktion des Herrenmahls*, v: Josip Gregur – Peter Hormann – Stefan Schreiber (izd.), *Kirchlichkeit und Eucharistie. Intradisziplinäre Beiträge der Theologie im Anschluss an 1 Kor 11, 17-34*, Regensburg 2013, 92–123.

<sup>8</sup>O zgodovini obedov agape prim. Ephrem Baugartner, *Ecucharistie und Agape im Urchristentum*, Solothurn 1909; Guido Fuchs, »... gleichsam als Agape«. Zur Fortführung der Eucharistie im Mahl, v: LJ 46 (1996), 23–40, tu 34 sl.

# MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIJA COMMUNIO

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

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

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

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

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

Nizozemska: COMMUNIO. INTERNATIONAAL KATHOLIEK TIJDSCHRIFT  
B-Groenstraat 57, B-2860 Sint-Katelijne-Waver, wilkens@rodluc.nl

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

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

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

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

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

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

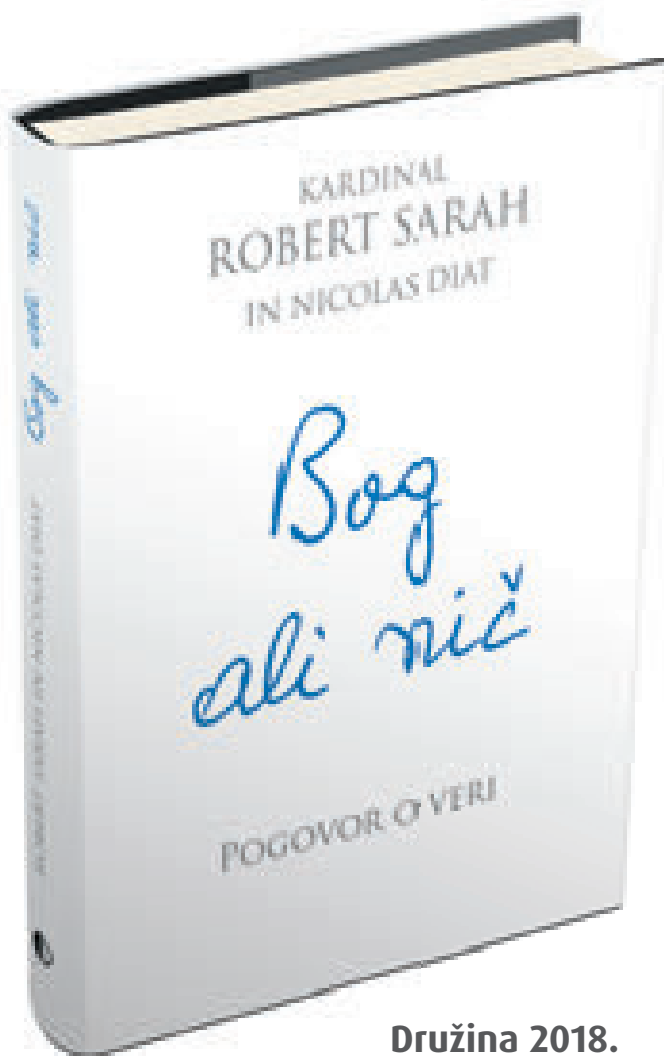
Češka: MEZINÁRODNÍ KATOLICKÁ REVUE COMMUNIO  
CZ 11000 Praha 1, Husova 8, Dr. Prokop Broz, communio@serznam.cz

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

---

Mednarodna katoliška revija Communio. Naslov uredništva in uprave: Družina d.o.o., Krekov trg 1, 1001 Ljubljana, p.p. 95, tel. 01/360-28-28, faks 01/360-28-29. E.mail: [anton.strukelj@guest.arnes.si](mailto:anton.strukelj@guest.arnes.si) – Revija izhaja štirikrat letno. Cena posameznega zvezka: 8,50 €. Letna naročnina: 34,00 €, za tujino 41,60 €, letalska 44,00 €. DDV je vključen v ceno. Domači naročniki nakazujejo naročnino na transakcijski račun Družina d.o.o. NLB 02014-0015204714, Krekov trg 1, 1000 Ljubljana; naročniki iz tujine nakazujejo denar na devizni račun pri NLB d.d., Trg republike 2, 1520 Ljubljana, IBAN: SI56020140015204714, Družina d.o.o., Krekov trg 1, Ljubljana, SLO SWIFT oz. BIC: LJBASI2X. – Revija izhaja s finančno podporo ARRS. ISSN 1408-9580

# Priporočamo!



**Družina 2018.**  
**Prevedel Janez Ferkolj**

**Cena knjige,**  
**29,90**

8,50 €



3 830031 150361