

PHILIPPE LEFEBVRE

»Zares si se zasmejala« (1 Mz 18,15)

Zapis o smehu v Svetem pismu

Prvi veliki smeh na začetku Svetega pisma slovesno napove Izakovo rojstvo. Abraham in Sara se v dveh zaporednih poglavjih smejita, ko izvesta, da bosta v starosti dobila sina. V Prvi Mojze-
sovi knjigi 16 Abraham na Sarino prigovarjanje zaplodi Izmaela s
Hagaro, egipčansko ženino služkinjo. Sara namreč ni mogla imeti
otrok v rodovitni dobi; zdaj pa je naznanila, da želi »biti izgrajena«,
z drugimi besedami, imeti potomstvo, pa četudi posvojeno. V na-
slednjem poglavju Bog spregovori Abrahamu in mu naznani, da bo
imel s Saro sina, ter doda: »Blagoslovil jo bom in ti dal sina tudi od
nje; blagoslovil jo bom, da bodo iz nje nastali narodi in bodo kralji
ljudstev izšli iz nje« (1 Mz 17,16). Ob teh besedah je »Abraham padel
na obraz in se zasmel (jichak). Rekel si je: 'Ali se bo stoletniku
rodil sin? Ali bo devetdesetletna Sara rodila?'« (1 Mz 17,17).

»Sin« in »hči«

Svetopisemsko besedilo z besedami in izrazi, sintaktičnimi
presenečenji, ki jih zbuja, bralce opozarja in jim naroča, naj
upočasni nizanje besed, ki jih že dobro poznajo, kakor mislijo.
Poglejmo si, ne da bi zašli v podrobnosti, nekaj besedilnih dejstev.

*Philippe Lefebvre, dominikanec, profesor na univerzi v Fribourgu. Članek »Non! Tu as
ri!« (Genèse 18,15). Note sur le rire dans la Bible, v: Communio. Revue catholique interna-
tionale 4 (2024) 15-22 je prevedla Alenka Koželj.*

Abraham se vpraša: »Bo rojen?«; v naših prevodih smo »natančnejši«: »Ali se bo stoletniku rodil *sin*?« A v hebrejščini besede »sin« ni. Prav nasprotno, ko Abraham omeni svojo in Sarino visoko starost, uporabi precej običajen izraz, ki pove dobesedno: »Ali bo spočel sina pri stotih letih?« in »Ali ga bo Sara pri devetdesetih spočela?« Kadar v hebrejščini navajamo starost, rečemo, da smo »sin« ali »hči« določenih let. Zato tudi sin, ki ga oznani Bog, ni imenovan kot tak, nanj namiguje le obrazec: »spočel bo *sina*?«; po drugi strani sta Abraham in Sara sin in hči svojih let! Kaj nakazuje ta način izražanja? Morda sta Sara in Abraham Božja otroka. Na Božji ukaz je Abraham privolil, da zapusti »hišo svojega očeta« (1 Mz 12,1-4), čeprav je nanjo ostal »navezan«. Dejansko je Sara njegova polsestra, in čeprav že v letih, je ostala zelo lepa; Abraham se torej boji, da bodo mogočniki, ki jih bosta srečevala, ubili moža – njega samega – da bi se polastili ženske – Sare. Saro zato prosi, da daje prednost bratsko-sestrski vezi, ki ju združuje: »Reci, prosim, da si moja sestra« (1 Mz 12,13). Čeprav je očeta zapustil, ga je Abraham vendarle obdržal pri sebi: na očetovo podobo se sklicuje, ko si rešuje kožo, poudarjajoč, da sta s Saro izšla iz istega očeta.

Bog Abrahamu torej predlaga, da postane sin pred Njim, Bogom. Ne glede na starost – »sin pri stotih letih« – je še čas, da živi sinovski odnos z Bogom; ta Bog, od katerega pride vsakršno očetovstvo, bo poslal sina, ki ga bosta spočela Sara in on, stari Abraham.

»Zasmejal se je«

Potem ko mu je spregovoril Bog in na njegovo zahtevo (1 Mz 17, 10-14) Abraham obreže vse moške člane svoje hiše in obrezana sta, kakor pove in v nedogled ponavlja besedilo, tudi Abraham in njegov sin Izmael. S tem obredom se oče in sin združita v istem sorodstvu pred Bogom. Ni človeškega očeta, ki pred Bogom ne bi ostal sin.

Abrahamov smeh je torej zadobil nedoumljivo oznanilo. Kakor bomo pokazali zdaj, bo glagol, ki je označeval Abrahamov smeh – *jicehak* ali »zasmegal« (1 Mz 17,17) – postal ime njegovega sina, ki smo ga poimenovali Izak.

»Zasmejala se je«

Drugi dogodek, ob katerem se kaže pomuditi, zavzema prvi del prihodnjega poglavja (1 Mz 18,1-15). Trije skrivnostni glasniki, ki se izkažejo za Gospoda samega v spremstvu dveh angelov, oznanijo Abrahamu, da bo imel sina po svoji ženi. Ta je pri vhodu v šotor in sliši te besede. Ker sta z možem že stara in nima več telesnih zmožnosti za spočetje, se »je sama pri sebi zasmejala«. Glagol »smejati se« je *cahak*; veselo se ponovi. Gospod vpraša Abrahama: »Zakaj se je Sara zasmejala?« (v. 13). Sara zanika: »Nisem se zasmejala.« Gospod pa vztraja: »Pač, zares si se zasmejala« (v. 15). Ko na koncu Sara res rodi sina, ga Abraham poimenuje »smejalec se je«, »Jicehak«, ki ga poznamo pod imenom Izak (1 Mz 21,3). Sara nato pravi: »Bog mi je pripravil smeh (*cehok*); kdor bo to slišal, se mi bo nasmihal (*jicehak*)« (1 Mz 21,6).

Izmael se zasmeji

Nekaj vrstic pozneje smo priča dih jemajočemu prizoru. Mali Izak je bil odstavljen in je ob starejšem polbratu. Rečeno pa je, da je bil Izmael »smejoč« (*mecahek*). Ta zadnja deležniška glagolska oblika se v hebrejščini uporablja, da se poudari intenzivnost dejanja. Izmael se torej morda ni le smejal, temveč kar »posmehoval«, kakor to včasih prevajamo. A to ima lahko tudi vzročen pomen: Izmael naj bi polbrata *spravil v smeh*, izvabil naj bi njegovo vedrost. Kakršnen koli je že pomen, Sara se nemudoma odzove: ko vidi ta prizor dveh bratov, zahteva od Abrahama: »Naženi to deklo in njenega sina! Kajti sin te dekle ne sme dedovati skupaj z mojim

sinom Izakom« (1 Mz 21,10). Vemo pa, da prizor postane še manj smešen. Hagaro in Izmaela preženejo v beeršebsko puščavo.

Sinovi, ki so šli »skozi vodo in ogenj«

Spregovorimo še besedo o dogodivščini Hagare in njenega sina. Zaloga vode, ki jo je Hagari naklonil Abraham, je preskromna: sin Izmael umira od žeje in njegova mati ga položi pod grm, da ne bi bila priča njegovi smrti. »Božji angel« tedaj pokliče Hagaro in ji oznani, da je Bog slišal glas njenega sina in bo iz njega naredil velik narod. Nato Bog »odpre oči« Hagare, da zagleda vodnjak in pogasi sinovo žejo.¹ Pozneje bo Izmael živel v puščavi in se poročil z Egipčanko. Sin, ki se je smejal, Izmael, je pred sinom smeha, Izakom: ko je že na pragu smrti, ga Bog vrne med žive. Naslednje poglavje nam pove (1 Mz 22), kaj bo moral Izak doživeti na gori Morija. Deček je tik pred tem, da ga njegov oče Abraham žrtvuje Bogu, a vmes poseže »Gospodov angel« (morda isti kot v prejšnjem poglavju?) in morilski zamah se ustavi. V Abrahamovem potomstvu se torej vse začne s smrtno grožnjo sinu: sprva sinu dekle in Sare, nato z rešenim in na novo podarjenim življenjem.

Eden ali drugi?

Kakor sem povedal, je povsem lahko razumeti, da je Izmael spravil v smeh mladega polbrata. Ker je koren smeha isti kakor v imenu Izak, bi mogli razumeti, da Izmael Izaka ni le spravil v smeh, temveč ga je »naredil Izaka«. Sara naj bi v prvem Abrahamovem sinu torej zaznala »drugega Izaka«, ki je pred njenim, očakovim prvorojencem, ki bi lahko zahteval svoje mesto prvorojenca in nastopil kot prvi »Izak« pred drugim, »pravim«, ki ga je rodila Sara.

To možno razumevanje, na katero besedilo zelo jasno kaže, vzpostavlja nekakšno enakost med obema Abrahamovima sinovima. Jasno je, da bo Izak uradni dedič obljube, ki je bila dana

Abrahamu. Toda sin dekline Hagare bi se lahko upravičeno potegoval za naziv »sina obljube«. Saj je Sara prosila moža, naj zaplodi sina, in ga povabila, da se približa dekli: »Abraham je poslušal Saro« (1 Mz 16,2). Ko Sara pozneje zahteva od Abrahama, da izžene deklo in njenega sina, je Abraham zelo nezadovoljen. A Bog mu reče: »Poslušaj Saro, kar koli ti poreče!« (1 Mz 21,12).

Vzemi smeh resno

Vsa ta zgodba se je začela z Abrahamovim smehom, privedla do Sarinega in se končala z imenom Izak, »zasmegal se je«. Kdo je dejansko osebek glagola »smejati se«? V Svetem pismu in na starem Vzhodu je pogosto osebek – božanstvo, kadar je človeško ime glagol v tretji osebi ednine – naj bo to izrecno ali ne. Abraham se je namreč začel smejati, ko mu je Bog obljubil, da bo Sara zanosila po njem (1 Mz 17,17): *jicehak*, »zasmegal se je«. Lahko bi rekli, da je ta moška glagolska oblika pozneje postala Izakovo ime: Icehak. Vendar ta glagol uporablja predvsem Sara, kakor smo videli, in sicer v zvezi s svojim sinom in njegovim izrednim rojstvom. Če se torej zasmee Abraham in nato Sara, se s tem odzoveta najprej na besedo, nato pa na dogodek, ki izvira od Boga. Z izrazom »zasmegal se je«, je nedvomno mišljen Bog sam. Očakov in Sarin smeh pa nadaljuje in v mesu izraža ta nezaslišani dar, ki prihaja od Boga. Prav to izreče Sara: »Bog mi je pripravil smeh« (1 Mz 21,6).

Ta smeh moramo vzeti resno! Potopljeni smo v »smeh«. Smeh enih in drugih ni znamenje veselja na začetku velike zgodovine; smeh sproži to zgodovino in ji podeli njeno nadaljnjo obliko. Abraham in Sara se smejita, pa tudi Izmael se smeje, ko se zabava z Izakom: zasmegal se je. Potemtakem začetki izvirajo iz smeha, katerega vir je sam Gospod. Nas bralce ta smeh enega ali drugega postavi v besednjak, ki ga bo uporabljalo celotno Sveto pismo: nemogoče postane mogoče, najmanjši in najšibkejši so poklicani k polnosti; tisti, za katere se zdi, da niso poklicani, so vendar poklicani, čeprav se sprva zdijo krhki.

S smehom izrečemo in vidimo več

Smeh torej ni preprost odziv šibkih človeških bitij na besede Boga, ki jih presega. Je način govorjenja, ki prevzema vse, kar je mogoče reči in česar še ni mogoče reči, vse, kar razumemo in česar še ni moremo razumeti, kar razumemo in kar bo presegalo razumevanje, kar se vidi in kar se bo pokazalo pozneje. V smehu udeležencev – in v smehu Boga: »Zasmejal se je« – se že izrekajo in kažejo vidiki skrivnosti, ki se je rodila in jo bomo odkrili šele pozneje. Ko Izmael »spravi v smeh«, se zdi tudi kot drugi Izak – ali kot prvi Izak, ki naznanja drugega, Sarinega sina. Drugače povedano, ko se zdi, da se dve raznosmerni potomstvi (Izmaelovo in Izakovo) začneta, pride do drugačnega gibanja. Tema potomstvo-ma ni obljubljena večna ločitev ali vse večji razkorak med njima. Smeh, ki je razkril življenje tam, kjer ni bilo mogoče, pri Sari in Abrahamu, smeh, ki je pozdravil podobnost med Izmaelom in Izakom, ta smeh je kot matrica vsega, kar nam bo povedalo Sveto pismo. Matrica, katere prvine se nikdar ne prenehajo »igrati« druge z drugimi vse do preobrata nekega reda, ki smo ga ljudje imeli za nespremenljivega, trdega kot kamen – z drugimi besedami povedano: ki smo ga ljudje malikovali.

Odmev smeha v Lukovem evangeliju

Na začetku Lukovega evangelija so zgodbe iz Mojzesove knjige, ki smo jih obravnavali; nekaj Abrahamovega, Sarinega, Izmaelovega in Izakovega smeha še odmeva v drhteči radosti prvih dveh poglavij. Avtor našega evangelija z neizmerno spretnostjo niza namige na Staro zavezo (kakih štiri sto jih je). Najprej govori o ostarelem paru brez otrok, o Zahariji in Elizabeti; Zaharija, Gospodov duhovnik, v templju od nadangela Gabrijela izve, da bosta z ženo spočela otroka. Izrazi, s katerimi sta obravnavana Abraham in Sara v Mojzesovi knjigi, se ob tem ostarelem paru neprestano ponavljajo.²

Izvemo tudi, da ima Elizabeta sorodnico, Marijo, h kateri je poslan isti nadangel, da ji oznani, da bo postala mati otroka, ki se bo imenoval »Božji Sin« (Lk 1,35). Marija je predstavljena kot nova Hagara. Kar ji nadangel pove, povzema dolg stavek, ki ga Božji poslanec nakloni Abrahamovi služkinji: »Glej, spočela boš in rodila sina, in daj mu ime Jezus« (Lk 1,31). Če odmislimo otrokovo ime, tedaj vsa pripoved ponovi besede angela, ki je v Svetem pismu prvi poimenovan s to besedo. Edina razlika je, da je v Hagarinem primeru glagol v sedanjiku (Hagara je že noseča), medtem ko je pri Mariji v prihodnjiku.

Besednjak ponižanja, ki se v Svetem pismu pojavi pri opisu Hagarinega položaja, se pri Mariji ponovi oziroma ga ponovi Marija sama, ki sprejme svoje mesto »nove Hagare«. V svojem Magnifikatu poje: »kajti ozrl se je na nizkost svoje dekle« (Lk 1,48), zatem pa v istem spevu razglasi, da ta isti Gospod »povišal je nizke« (Lk 1,52). Vsak bralec Svetega pisma lahko odkrije te odmeve: pozorni bibličisti v njih že dolgo berejo povezave med Staro in Novo zavezo.³

Jezus, novi Izmael?

Tu ne gre le za preproste igre med besedili: izrisuje se nam celoten pogled. Marija je umeščena na začetek našega evangelija kot Hagara, Elizabeta in Zaharija pa spominjata na Saro in Abrahama. Otroka, ki se bosta rodila, Janez Krstnik in Jezus, bosta novi Izak in novi Izmael. Tu se lahko le čudimo ali pa le smejemo! Pričakovali bi ravno obratno: da bo Jezus izrecno postavljen na mesto Izaka, sina Abrahama in Sare, Janez pa, glasnik, čigar lik bo zbledel pred Kristusom, bo prevzel nižje mesto Izmaela. Vendar ne! Uvodni smehi Mojzesove knjige še vedno odmevajo in delujejo. Tisti, ki se zdi nižji – saj je prišel kot drugi, iz Gospodove dekle, iz nove Hagare – je »Sin Najvišjega« (Lk 1,32).

Ko bosta dečka zrastla, se bo pojavilo vprašanje, ali ni morda Janez Krstnik, ki je že dolgo krščeval in pridigal, Mesija, ki mora priti (Lk 3,13). Janez bo moral večkrat pojasniti, da ni Mesija; ko

prebiva v puščavi, kjer najpogosteje pridiga, je bliže Izmaelovemu bivanjskemu okolju (glej 1 Mz 21,20). V vsakem primeru pa ni niti v življenju niti v smrti ločen od Kristusa. Ko ga Herod umori in je njegovo poslanstvo končano, bi si lahko mislili, da bomo nanj pozabili; a v vsem je združen s Kristusom. Njegovo umorjeno telo se pridruži Kristusovemu telesu; izgine v Kristusu, kar pomeni, da nikoli ne izgine povsem.

Skratka, z Janezom Krstnikom se rodi nova resničnost: naj bo prvi ali zadnji, naj bo predhodnik ali naslednik, bistveno je, da se pridruži Kristusu. To oznanjajo ene izmed zadnjih Jezusovih besed, ki jih nameni križanemu ob svoji strani: »Danes boš z menoj v raju« (Lk 23,43).

Tu ni več prvega in zadnjega, ni več ne Izmaela ne Izaka, ki bi bila postavljena na nezamenljivi mesti. Je le še smeh, ki nakazuje, da je prvo mesto podarjeno, da Sara in Hagara lahko sedita na istem prestolu, tako kakor tudi Izmael in Izak. Kakor pravi Jezus v enem izmed blagoslovov Lukovega evangelija: »Blagor vam, ki zdaj jokate, kajti smejali se boste« (Lk 6,21).

Opombe

¹ V 1 Mz 3,7 se odprejo oči moža in žene po tem, ko jesta od drevesa življenja. Vidita, da sta naga. Tako se v Svetem pismu začne razmišljanje o odprtju oči. Če se to zgodi samo s človeškimi močmi, ne vidimo bistvenega. Bog odpre oči Hagari v puščavi (1 Mz 21,19): Hagara vidi vodnjak in lahko odžaja sina. Tudi emavškima učencema se bodo odprle oči, da bosta spoznala Jezusa (Lk 24,31).

² Tako kakor Abraham in Sara sta tudi Abraham in Elizabeta »stara, v poznih letih«. Ko Zaharija odgovori angelu, spregovori z istimi besedami kakor Abraham: »Po čem bom to spoznal?« (Lk 1,18; glej 1 Mz 15,8). To bogato in zapleteno igro medbesedilnosti sem razvil v *La Vierge au Livre. Marie et l'Ancien Testament*, Cerf, 2004 in v *Joseph. L'éloquence d'un taciturne*, Salvator, 2012.

³ Drugi namigi, ki jih po navadi razbiramo v podobi Marije, kot jo predstavi Luka v začetku svojega evangelija sta Lea (in njena služabnica), pa tudi Ana. Ko Lea sprejme in posvoji drugega sina svoje služabnice Zilpe, razglasi: »Blagor meni, kajti žene me bodo blagrovale!« (1 Mz 30,13). Odmev tega odlomka najdemo tudi v Marijinem Magnifikatu (Lk 1,48). Magnifikat se navdihuje še po začetku Aninega speva (1 Sam 2,1), a tudi po molitvi, ki jo Ana nameni Bogu: »Gospod nad vojskami, če se boš hotel ozreti na stisko svoje dekle« (1 Sam 1,11).

MICHAEL CASEY OCSO

Menihi in smeh

V ljudski predstavi trebušasti frančiškanski pater pogosto nastopa kot veseljak. Menih pa je, po drugi strani, resnejši. Tipičen menih je nič kaj zabavna resnobna figura, odeta v črno, ki čemi v temnem samostanu. Morda je vredno preučiti samostansko tradicijo, da bi ugotovili, ali je res poskusila izničiti tisto najbolj človeško izmed vseh dejavnosti: smeh.¹

1. Sveti Benedikt in njegovo Pravilo

25. oktobra 1964 je papež Pavel IV. posvetil obnovljeno opatijsko cerkev na Monte Cassinu in razglasil svetega Benedikta za zavetnika Evrope. V pridigi je govoril o »elegantni resnobi«, značilni za benediktinski način življenja in tiste, ki so se mu posvetili.² Naslikal nam je podobo menihov s črno kapuco, ki se ukvarjajo z veličastnimi obredi slovesne liturgije. Tu vladata resnost in treznost; ničesar lahkomiselnega ni mogoče zaznati.

Sveti Benedikt v svojem Pravilu šestkrat govori o resnobi, *gravitas*.

6.3: »Popolnim učencem je redko dovoljeno govoriti – tudi za dober, svet ali vzvišen pogovor – zaradi resnobi prepovedi govora (*propter taciturnitatis gravitatem*).«

7.60: »Enajsta stopnja ponižnosti zahteva, da če menih spregovori, izreče nekaj razumljivih besed potihoma in brez smeha (*sine risu*), ponižno in v resnobi – in ne naglas.«

Michael Casey OCSO, Monks and Laughter. Prevedla Alenka Koželj.

22.6: »Vzpodbujajte jih, da drug drugega prekašajo pri Božjem delu, a z vso resnobnostjo in skromnostjo.«

42.11: Nujne kršitve velike tišine »se morajo zgoditi s kar največ resnobnosti (*summa gravitate*) in primerne zmernosti«.

43.2: Vsi naj pohitijo k Božjemu delu, »a z resnobnostjo, tako da nimajo priložnosti za šaljivost (*ut non scurrilitas inveniatur fomitem*)«.

47.4: Tisti, ki pojejo ali berejo, morajo to storiti »s ponižnostjo, resnobnostjo in trepetom«.

Iz teh nekaj navedkov lahko razberemo, za kako resno vzdušje si je prizadeval sveti Benedikt. Prostor, kjer je pogovor zelo omejen; menihi niso smeli tekati naokoli, se šaliti ali se izpostavljati posmehu. Vse je moralo biti opravljeno s primerno zbranostjo in redom.³ Ekscentričnost, izvirnost ali izstopanje so morali biti izključeni, nadomestila pa jih je disciplinirana in skorajda brezimna uniformnost. Domačnost je nadomestila uradnost (63.11-12) in treba je bilo opustiti vsako sled družinske solidarnosti (69.2). Otroke je bilo treba držati na razdalji in z njimi ravnati strogo (63.9). Vsakršna šaljivost (*scurrilitatis*) je bila strogo prepovedana in kaznovana z *aeterna clausura* (6.8).⁴ Enako velja za namerno izzivanje smeha ali uživanju v njem (4.53-54), saj je smeh razpoznavno znamenje neumneža (7.59).

Kar se tiče smeha, se rimska družba ni kaj dosti razlikovala od naše, čeprav je bilo, kakor si lahko mislimo, v predmetu njenega humorja nekaj posebnosti.⁵ Smeh je najbrž univerzalna značilnost človeške družbe, stranski proizvod življenja v skupnosti. Nemogoče je žgečkati samega sebe. »Ljudje so smešni«⁶ in tisti, ki živijo sami, nimajo veliko priložnosti, da bi razvili smisel za humor. Sveti Benedikt, ki je močno poudarjal življenje v samoti,⁷ ni trpel veseljačenja in je imel s tistimi, ki jih je privlačilo, kaj malo potrpljenja. Sam ni nikoli živel kot samostanski menih pod oblastjo pravila ali opata. Razvijal se je v samoti in v skupnosti je bil opat. Nič čudnega ni, da so, ko je prevzel vodstvo bližnjega samostana, morda Vicovare, izbruhnili trenja. Na koncu so ga tamkajšnji menihi poskušali umoriti – kar navadno kaže na neodobravanje – in vrnil se je v svoje puščavniško bivališče.⁸

Vse kaže, da se je sveti Benedikt, ko je postal opat drugič, naučil, da mora vodja samostana vzdrževati primerno ravnotežje moči. Uvedel je sistem, v katerem je osnovni način življenja narekovalo pisano pravilo, ki so ga sprejeli vsi, tako da ni bilo žrtev opatovih muh. A strogost pravila je bila omiljena in prilagojena realnemu življenju s posegi živega upravitelja.

Besedilo, uporabljeno kot temelj pravila, ki ga je sestavil sveti Benedikt (tako imenovano »Učiteljevo pravilo«), se je v letih njegovega vodstva neprestano prilagajalo. Končna različica Benediktovega Pravila kaže nekaj sprememb v avtorjevih pogledih. Življenje v skupnosti navadno zgledi ostre robove posameznikove osebnosti in izkušnja nujnosti iskanja kompromisov v skupnostnem življenju navadno omili stroga načela. Če k temu dodamo neprestano branje, kakršno priporoča BP 73, je posameznikovo obzorje nedvomno širše.⁹ Poleg tega je brezkompromisnega brata dokaj omehčala njegova sestra Sholastika. Kakor koli že, zdi se, da se je sveti Benedikt v desetletjih omehčal, tako da velja dediščina, ki jo pušča za seboj, za zmerno in človeško.

Nikoli ne bomo vedeli, koliko je sveti Benedikt premagal, kar se zdi značajsko pomanjkanje humorja. Do življenja najbrž nikoli ni imel sproščenega odnosa. A v njegov zagovor moramo povedati, da je Pravilo res vodilo, ne knjiga šal, kakršen je *Philogelos*, ki je nastal v približno istem času. Literarna zvrst Pravila zahteva trezen in enostaven slog. Mišljeno je bilo kot pravno besedilo,¹⁰ čeprav očitno ne dosega meril poklicnega prava.¹¹ A nikar ne delajmo prenačljajen sklepov. Ni nujno, da na podlagi pravnega besedila pravilno ocenimo avtorjevo osebnost. Strog zakonodajalec je lahko v prostem času prijeten družabnik. Sveti Benedikt je poleg tega pisal ob zavedanju izročila, ki se je navadno ognilo vsemu, kar ga je odvrčalo od resnosti postavljenih idealov.

2. Meniško izročilo

Blagor, ki prinaša tolažbo žalostnim (Mt 5,4; Lk 6,21), je marsikaterega zgodnjekrščanskega pisca privedel k sklepu, da je žalovanje

(*penthos*) nekaj dobrega – nekaj, kar je vredno gojiti.¹² Tolažba in smeh sta nekaj, česar se lahko nadejamo v prihodnjem življenju, ne zdaj. Za zdaj morajo tisti, ki želijo prejeti obljubljeni dobrino, svoje vedenje prilagoditi tako, da bodo delovali kot »žalujoči«. Za to so morali najti vzrok svojega žalovanja, kar je pomenilo, da so jih spodbujali k razvijanju ozaveščanja o lastni grešni zgodovini, k izkustvu bolečine ob spominu (*katanyxis, compunctio*), k strahu pred strašnim sodnim dnem, h kesanju in boljšemu življenju. Medtem se je treba izogibati vsemu, kar lahko zmanjša grenkobo tega prizadevanja: zadovoljevanje sebe v vseh oblikah, lenobnost (*akedia*) in smeh. To so lažni nadomestki za eshatološke resnice: če se jim vdajamo, bodo ustavile napredek tistih, ki želijo potovanje proti večnemu življenju vzeti resno.

V skladu s splošnimi nauki cerkvenih očetov, kakršni so Origen, Kapadočani in sveti Janez Zlatousti, so bili najzgodnejši menihi prepričani, da je njihov poklic obžalovanje grehov, kar se izraža z obiljem solz.¹³ Uživanje življenja in smeh sta bila znamenje, da se menih ne trudi dovolj resno poboljšati svojega življenja. »Smehe je menihom tuj.«¹⁴ Po drugi strani pa »solze pomenijo odprta vrata v novo življenje, mehčanje duše, jasnost uma«¹⁵. So najjasnejše znamenje *metanoie*, spreobrnjenja.

O očetu Poemenu so pravili, da je, kadar je sedel in delal z rokami, zaradi solza, ki so mu padale iz oči, vse življenje v naročju nosil krpo.¹⁶ – Brat je vprašal očeta Poemena: »Kaj naj naredim glede svojih grehov?« Starosta mu je odvrnil: »Kdor si želi odveze grehov, bo to dosegel z jokom.«¹⁷ – Kdor joka, nima priložnosti za smeh, v nekaterih primerih pa ga ne trpi niti pri drugih. – Ko je starosta videl nekoga smejati se, mu je dejal: »Pred nebesi bomo morali zagovarjati svoje življenje, ti pa se smejiš?«¹⁸

Nekdo je videl mladega meniha, kako se smeji, in mu rekel: »Ne smej se, brat, saj tako odganjaš strah božji.«¹⁹

Smeh odganja blagoslov žalosti. Smeh ne gradi, ne varuje; uničuje in podira, kar je bilo zgrajeno. Smeh žalosti Svetega Duha, ne koristi duši in kvari telo. Smeh odganja kreposti; ne spominja se smrti in ne razmišlja o kazni.²⁰

Je že res, da je strogo zavračanje veselja morda bolj retorično kakor dejansko. Brezkompromisno stanje potrnosti pozna tudi izjeme. Nasmeh je bil dovoljen. »Dobri sveti Dorotej ... je poznal očarljiv pregovor: 'Če se moraš smejati, naj bo tvoj smeh brez zob.'²¹ Naslednja zgodba o sv. Antonu kaže, da je bila sprostitev zaželeno celo v puščavi (nemara kot počitek po siceršnjih naporih).

V puščavi je bil divji lovec. Videl je Antona pri razvedrilu s svojimi brati in se zgražal. Anton ga je hotel poučiti, da je treba včasih ustreči bratom, in mu rekel: »Položi puščico na svoj lok in ga napni.« Lovec je storil tako. Anton mu je rekel: »Še bolj napni lok,« in ga je napel. Znova: »Napni ga.« Lovec mu je rekel: »Če ga napnem preveč, se bo zlomil.« Oče Anton mu je rekel: »Enako je z askezo. Če pretiravamo, se bodo bratje zlomili. Zato je včasih treba popustiti bratom.« Ko je lovec to slišal, se je zamislil. Obogaten s starčevo modrostjo, je odšel. Bratje pa so se okrepljeni vrnili v svoje bivališče.²²

Vendar pa je v *Kratkih pravilih* svetega Bazilija Velikega in v Rufinusovi latinski različici, ki jo je sveti Benedikt poznal, odnos do smeha nedvoumen.

Ker Gospod obsoja tiste, ki se zdaj smejijo, je jasno, da za verno dušo nikoli ni časa za smeh, še posebno zato ne, ker bi morali žalovati in neprestano objokovati številne, ki kršijo postavo in s tem žalijo Boga in umirajo v svojih grehih.²³

V *Daljšem pravilu*, v katerem sveti Bazilij piše o samonadzoru (*enkrateia*), pove o tem še nekaj več.

Nujno je tudi, da smeh nadzorujemo. Tudi to, čeprav se mnogim zdi nepomembno, od asketa zahteva veliko budnosti. Kajti če nas premaga nezajezljiv in nenadzorovan smeh, je to znamenje nezmernosti, nesposobnosti krotjenja čustev in pomehkužene duše, ki je ne brzda strog razum. Kajti medtem ko ni nespodobno, če izrazimo radost duše z vedrim nasmehom ... je za tistega, ki je dušo umiril ali je že dokazal svoje kreposti ali se ima v oblasti, neprimerno, da poviša glas v glasnem smehu in hripavem hrupu ter dovoli telesu, da se nenadzorovano trese.²⁴

Poudariti je treba, da sveti Bazilij govori o smehu, ki je pretiran, onkraj meja samonadzora. V smislu grške filozofije bi to lahko kazalo, da je obilica smeha neetična, pomanjkanju smeha pa se moramo prav tako izogibati. Krepost je na sredini. Kakor je zapisal sveti Hieronim: »Dokler bivamo v tabernaklju tega telesa in smo obdani z njegovim občutljivim mesom, lahko svoja čustva in strasti le omejujemo in odmerjamo, ne moremo pa jih popolnoma odpraviti.«²⁵

Glede na strogo naravo Evagrijevega nauka je v njem manj obsojanja smeha, kakor bi pričakovali. V svoji razpravi *O molitvi* priporoča solze, izogibanja smehu pa ne omenja. Ponovi sicer splošno trditev, da »nenadzorovan smeh uniči obvladan značaj«,²⁶ a to je opazka, omejena s pridevnikom »nenadzorovan«. In devicam piše: »Smeh je sramoten in biti brez sramu je nedostojno; vsak neumen človek se zaplete v take reči.«²⁷ In: »Tista, ki s smehom posluša moškega, ovija zanko okrog lastnega vratu.«²⁸ V teh primerih se zdi, da ima v mislih srečavanje med spoloma, pri katerem je smeh lahko prvina v zapeljevanju.

Evagrij je močno vplival na Janeza Kasijana, a tega ni nikoli omenil, saj se je bal, da bi se omadeževal z origenizmom. O smehu kot takem prav tako nima veliko povedati, a v svojem fenomenološkem opisu znamenj (*indicia*) ponižnosti ugotavlja, da se tisti, ki je ponižen, ne smeji rad.²⁹ Spet drugje omenja, da se situacij, ki sprožijo nespameten smeh, pogosto domislimo, ko bi radi molili.³⁰ To je splošno znana modrost, ki ni močno poudarjena. Na Učiteljevo pravilo je močno vplival Kasijan in številna načela življenja v samoti so bila prenesena v skupnostni okvir. Kasijan si zamišlja tiho skupnost, v kateri skoraj edino srečavanje poteka vertikalno – med učenci in učiteljem ali pa pod nadzorom diakonov. Ne vemo, ali je Učiteljevo pravilo sploh kdaj zaživel v praksi; težko si je zamišljati, da bi privabilo nove člane.

Kakor smo videli, je neizkušeni Benedikt nekaj teh odlomkov sprejel v svoje Pravilo. Ne vemo, koliko je ta strogost bledela, ko se je Benedikt sam počasi mehčal. Izkušnje kažejo, da je do tega prav lahko prišlo, a zgodnje poglavje je ostalo nespremenjeno.

Stoletja pozneje Smaragdus iz Saint-Mihiela ponovi običajno grajo smeha. Menih, ki se je vedno pripravljen smejeti, kaže lahkomišeln

um. Ker v srcu ne nosi strahu božjega, se vedno želi nezmerno in na ves glas smejati. Ne meni se za opozorilo apostola Jakoba, ki pravi: »Začutite svojo nesrečo, žalujte in jokajte; vaš smeh naj se spremeni v žalost in veselje v potrnost« ... Potemtakem je žalost za meniha primernejša od smeha, saj človek pride do radosti prek žalovanja ...³¹

Besede, polne smeha, jasno kažejo, da je menih bodisi nespameten in lahkomišeln ali pa v vsakem pogledu prazen.³²

Prva vrlina, potrebna za pravo meniško življenje, je neka resnost, ki se ogiba nestanovitnosti in vsega, kar spodbija naravnost k zbranosti. Meniško življenje zaznamuje pričakovanje eshatološkega obrata: kar je zdaj žalost, bo v večnosti veselje.

Zato je za meniha primernejše imeti odrešujočo žalost kakor prazno veselje ... Menih se ne sme veliko smejati, temveč mora Gospodu služiti s skesanim in ponižnim srcem. Ne sme ljubiti glasnega smeha, torej smeha, ki bruhne na plano v glasnem krohotu in strese vse telo, saj bi ga drugi lahko imeli za norca ... Smeh je za človeka naraven in mu ga zato ne gre v celoti odrekati, ampak se mu moramo predati zadržano, pazljivo in spodobno, saj se mu, ker nam vlada narava, ne moremo povsem odpovedati.³³

Smaragdus ne obsodi vsakršnega smeha na *aeterno clausuro*, kakor to storita Učitelj in sveti Benedikt, temveč priznava, da gre za nekaj spontanega, kar se zgodi neodvisno od volje. Obenem menihu svetuje, naj skrbi, da smeh ne prestopi razumnih meja.

Kakor je že bilo povedano, smeh človeku ni docela prepovedan, saj je edino bitje, ki ga je narava z njim obdarila; da pa se ognemo lahkomišelnosti, sta prepovedana prepogosto smejanje in gromek smeh.³⁴

Bernard iz Clairvauxa (1090–1153) je bil mojster retorične spretnosti, še posebno pa se je izkazal v *captatio benevolentiae*, v sposobnosti, da si pridobi odobravanje tistega, ki ga nagovarja. Jean Leclercq mi je nekoč omenil, da si moramo Bernarda predstavljati nasmejanega celo ob njegovi največji strogosti. Svoj humor je dejansko imel za nekakšno razpoznavno znamenje. Nekoč, ko so mu ukradli osebni pečat, je napisal, da ga je zdaj mogoče prepoznati po njegovem šaljivem tonu (*maneries locutionis*).³⁵ Ko je po globokem teološkem razmisleku o ponižnosti praktično osvetlil svoj nauk s

predložitvijo komičnih skic menihov, ki jim manjka ponižnosti, je bil rezultat seveda zabaven, a njegovo sporočilo resno.³⁶ Enako velja za njegov portret klunijskega pretiravanja v *Apologiji*.³⁷ Njegov poudarek je jasen, toda z nezaslišanimi pretiravanji zmanjša grozeči učinek svojih komentarjev. Kljub temu bi marsikak bralec ob nasmihanju njegovim karikaturam čutil rahle vzgibe vesti. To imamo lahko za primer načela, da »košček sladkorja pomaga požreti zdravilo«.

Bernard je z veseljem igral tepčka, da je s tem uravnaval vpliv, ki ga je imel njegov ugled na spoznavanje sebe. Samega sebe ni hotel jemati preveč resno. V svojih bolj uradnih delih se zdi lahkega srca. Slovel je po besednih igrar, še posebno v pismih. Na glavo je obrnil celo Benediktovo *aeterno clausuro*, ko je trdil, da vzvišen pogovor ne sme biti izključen iz srečavanja med brati.³⁸ Bernard je zahteve življenja v skupnosti jemal resno in je od svojih menihov pričakoval, da bodo prijetni in bo z njimi lahko sobivati. Ne gre dvomiti, da je bilo v posvečenem samostanu v Clairvauxu mogoče slišati smeh.

Aelreda iz Rievaulxa si navadno predstavljamo kot neprivlačno osebo. On tudi priznava, da bo smeh obstajal, celo pred prihodom eshatološke radosti.

»Izak« razlagamo kot »smeh«, pomeni pa tisto, o čemer je Gospod govoril v evangelijih: »Blagor vam, ki zdaj jokate, kajti smejali se boste« (Lk 6,21). Ta smeh ne pomeni kvant in prostaških šal, temveč neko neizgovorljivo radost, ki jo bomo imeli [ko bomo] z Gospodom. Nekaj od te radosti moramo imeti tudi v tem življenju. Veseliti se moramo v zaupanju v Gospoda in v njegove obljube.³⁹

Kateri trapistični opat ni bil znan po zabavi? V naših časih je to Thomas Merton, ki je imel o osnovnih samostanskih vrednotah močna prepričanja, v njegovi družbi pa je bilo vedno prijetno, saj je imel smisel za humor in je bil pripravljen smejati se samemu sebi.

Menihi in redovnice so navadno običajna človeška bitja, kar pomeni, da je sestavni del njihovega življenja humor. Celotno duhovno življenje ne izključuje nekaj veselja. Tako kakor sir Tony Belch vzklikne v Shakespearovi *Dvanajsti noči*: »Mar meniš, da zato, ker si kreposten, ne bo več pogač in piva?«⁴⁰ Zdi se, da je sveti Hieronim podobnega mnenja.

Človeški um ni vselej sposoben poseči po vzvišenem ter razmišljati o božjih in veličastnejših rečeh, tako kakor ne more neprestano premišljati nebeških stvari. Včasih se mora posvetiti telesnim nujnostim. Je čas za sprejemanje modrosti in za vztrajanje pri njej, je pa tudi čas za sprostitev od strmenja in vzpenjanja k modrosti, da lahko poskrbimo za telo in za tiste stvari, ki jih za življenje potrebujemo – razen za greh.⁴¹

Pri smehu je tako kakor pri vsem drugem prava vrlina, da najdemo srednjo pot med pretiravanjem in pomanjkanjem, a v mislih je dobro imeti izrek Thomasa Mora: »Žalosten svetnik je res žalosten svetnik.«⁴²

Sprostitev, humor in smeh lahko povežejo člane skupnosti, lahko pa tudi vodijo v posmeh, osamitev, izključevanje in zavrnitev. Izražajo lahko površnost in izgubo idealov. Razumeti moramo, da se samostansko izročilo, ko obsoja smeh, nanaša na te odklone. Gre za zavračanje humorja, ki razčloveči, ne pa pristnega veselja.

Opombe

¹ Klemen Aleksandrijski govori o človeku kot o *gelastikon zoon*: smejoča se žival; *Pedagog* II. 46, 2; *SChr* 108, 100.

² Pavel VI, *Quale saluto* II 46, 2; *SChr* 108, 100.

³ Glej: Casey, »Saint Benedict's View of Order«, *Tjurunga* 72 (2007), 30–46.

⁴ Očitno se je Sveti Benedikt zavedal, da bije izgubljeni boj, saj *scurrilitatis* umešča med dejavnosti, katerih izvajanje naj bi ob postu čim bolj omejili (49.7).

⁵ Zdi se, da Hieronim opaža (Ep 130.13), da sta se bojda tako Katon Cenzor kot Mark Kras zasmejala le enkrat v življenju. V kontekstu tega pisma se je bržkone menil, da sta *scurrilitatis* in *lascivia* značilni za nižje razrede in zato nevredni plemenite gospe.

⁶ Naslov ameriške televizijske oddaje, ki jo je v 50. letih vodil Art Linklater.

⁷ Gregor Veliki *Dialogi* II 3.5: *ad locum dilectae solitudinis redit* (*SChr* 260, 142).

⁸ Gregor Veliki *Dialogi* II 3.4; (*SChr* 260, 142).

⁹ Če primerjamo BP 2 in BP 64, vidimo zelo jasno razliko, ki jo je v svetega Benedikta vpisalo sprejemanje bolj zmernih načel svetega Avgušтина.

¹⁰ »To je zakon (*lex*), ki mu želiš služiti« (BP 58.10). Glej tudi epeksegetski rotilnik v 58.15: *lex regulae*.

¹¹ »Pravilo lahko, čeprav je daleč od tega, da bi bilo zapis daljnovidnega genialnega uma, nemara razumemo kot delovni dokument, ki se je sproti spreminjal z življenjskim izkustvom.« M. Casey, »*Quod Experimento Didicimus*: The Heuristic Wisdom of Saint Benedict«, *Tjurunga* 48 (1995), 3–22.

- ¹² Glej Irenée Hausherr, *Penthos: The Doctrine of Compunction in the Christian East* (Kalamazoo: Cisterian Publications, 1982).
- ¹³ Ta odnos je dokumentiran v: Pedro Max Alexander, »La prihobición de la risa en la Regula Benedicti: Intento de explicación e interpretación«, *Regula Benedicti Studia* 5 (1977), 225–283.
- ¹⁴ Nestheros 5; Benedicta Ward [Trans.], *The Sayings of the Desert Fathers and Mothers: The Alphabetical Collection* (Kalamazoo: Cisterian Publications, 1975), 130.
- ¹⁵ John Chrysavgis, *In the Heart of the Desert: The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers* (Bloomington: World Wisdom, 2003), 51.
- ¹⁶ John Wortley, *The Book of the Elders: Sayings of the Desert Fathers. The Systematic Collection* (Collegeville: Cisterian Publications, 2012); 3.3, str. 25. Glej Arsenius 41: »O njem so govorili, da je imel na prsih vdolbino, ki so jo izdolble solze, ko so mu ob ročnem delu vse življenje padale iz oči.« Ward, *Sayings*, 16.
- ¹⁷ Wortley, *The Book of the Elders* 3.29, str. 31.
- ¹⁸ Wortley, *The Book of the Elders*, 3.41, str. 34; = anonimno 139.
- ¹⁹ Wortley, *The Book of the Elders*, 3.51, str. 36; = anonimno 54.
- ²⁰ Wortley, *The Book of the Elders*, 3.55, str. 37.
- ²¹ Hausherr, *Penthos*, 100.
- ²² Ward, *Sayings*, Anthony § 13; str. 3.
- ²³ Basil the Great, *Shorter Rules*, 31. Prev. Anna M. Silvas.
- ²⁴ Basil the Great, *Longer Rules* 17; Silvas, *Asketikon*, 208. *Bazilijevo pravilo* 8.26–37; Silvas, 97.
- ²⁵ Ep 130.13; prev. W. H. Freemantle, NPNF 2.6; 268.
- ²⁶ Evagrius of Pontus, *Exhortations to Monks* 1.10. Prev. v Robert E. Sinkewicz, *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 218.
- ²⁷ *Exhortations to a Virgin* 22, Sinkewicz, *Evagrius*, 133.
- ²⁸ *Exhortations to a Virgin* 22, Sinkewicz, *Evagrius*, 134.
- ²⁹ *Institutes*, IV 39,2, SChr 109, 180: *Decimus si non sit facilis et promptus in risu.*
- ³⁰ *Conferences* IX, 3; SChr 54, 42.
- ³¹ Smaragdus of Saint-Mihiel, *Expositio in egulam S. Benedicti* CCCM VIII, 188; prev. David Barry, *Commentary on the Rule of Saint Benedict* (Kalamazoo: Cistercian Publications, 2007), 303.
- ³² CCCM VIII, 189; Barry, 303.
- ³³ CCCM VIII, 134; Barry, 226–227.
- ³⁴ CCCM VIII, 188; Barry 303.
- ³⁵ Ep 402; SBOp VIII, 382.
- ³⁶ Hum 28–56; SBOp III, 38–58.
- ³⁷ Apo 16–30; SBOp 94–107.
- ³⁸ Div 17.7; SBO Via, 155.
- ³⁹ Aelred of Rievaulx, S. 158.14; CCCM 2c, 478–79. Glej pa tudi S. 103.8 (CCCM 2c, 94), kjer Aelred pravi: »Ne beremo, da se je Jezus kadar koli smejal.«
- ⁴⁰ 2. dejanje, 3. prizor.
- ⁴¹ Saint Jerome, *Commentarius in Ecclesiasten*, PL 23, 1089C.
- ⁴² Citirano po: Frank J. Sheed, *Saints are not Sad* (London: Sheed and Ward, 1953).

ANTON ŠTRUKELJ

Preljubo veselje, oj, kje si doma

Dar humorja

Humor ni samo najboljši odziv na negativno kritiko, ampak hkrati izraz notranje prostosti. Pomislimo na igrivost papeža sv. Janeza XXIII. Ko je tarnal zaradi teže svoje odgovorne službe, mu je angel varuh prišepnil: »Janez, moj otrok, ne imej se za tako pomembnega!«¹ Sv. Janez Pavel II. je rekel o svojem častitljivem predhodniku, s katerim sta bila hkrati (27. aprila 2014) povzdignjena do časti oltarja: »O papežu Janezu se nam je vsem vtisnila v spomin podoba smehljajočega se obraza in razširjenih rok, ki želijo objeti ves svet.«

Humor svetnikov je specifična, nezamenljiva karizma katolištva: »Nekako polno humorja je, če katoliška Cerkev ... odgovarja na reformacijo z igrivimi upodobitvami bavarskega baroka.«² Kako sveže in opogumljajoče učinkujejo naslednje Balthasarjeve misli: »Knjigo o humorju svetnikov je treba šele napisati. Kratko poglavje iz nje nam je podaril Goethe v svojem 'Filipu Neriju, humorističnem svetniku' ... Toda kakšna vedrina je že pri Ireneju, ko prebada lesketajoče se milne mehurčke gnostičnih sistemov sveta, pri Klemenju Aleksandrijskem, ko se s temi sistemi igra kakor žongler s kroglicami; kakšna deška razposajenost je v Bonaventurovem spisu 'Potovanje duha k Bogu'. Koliko bliskajočega se humorja (medtem ko takšnega zaman iščeš pri reformatorjih) pri Ignaciju Lojolskem in Tereziji Avilski, da o blagodejnem Claudelovem smehu (sredi solza bridkosti) niti ne govorimo, kako vedra grandezza pri Péguyju, ko odpira svojo krščansko dušo za vse poganske in judovske vrednote in nato (v Evi) vse zaklade smehljaje položi pred jaslice, kako ljubeča prizanesljivost za pomanjkljivosti kristjanov (ki si jih je želela kot goreče bakle) pri Madeleine Delbrêl. In z mirno vestjo smem katoliški

Cerkvi pridružiti humor C. S. Lewisa (njegove pravljice, lepše kot Brentanove) in humor Ljeskova, za katera je bilo življenje z vsemi svojimi grozotami en sam paradoksen čudež. In še drug, Kierkegaard, se onkraj meja svoje turobne religije hrepeneče ozira v katoliški raj, kjer smeš kljub vsej resnobi vedno biti 'nekoliko navihan', kjer 'se vse otroško v drugi potenci vrača kot dozorela naivnost, preprostost, strmenje, humor ...'. Péguyjevi sklepni kategoriji (v 'Note Conjointe') sta 'morale souple' in 'morale raide': gibčno, prožno ravnanje in togo ravnanje spričo trpljenja, tudi med kristjani. Zanj souplesse (gibkost) nima nič opraviti z laksizmom, nasprotno; gibkost veliko globlje obvezuje človeka in njegovo ljubezen kakor vsa lagodna togost.³

Sarin smeh

Joseph Ratzinger v velikonočni pridigi z naslovom »Sarin smeh« premišljuje o jagnjetu, ki prinaša odrešenje. Zanimivo je, kakšno vlogo ima jagnje v središču judovske pashe in krščanske velike noči. Že na prvih straneh Svetega pisma je pripoved o daritvi ovčjega pastirja Abela. V zadnji knjigi Nove zaveze pa samo jagnje more odtrgati pečat zgodovine. Jagnjetu, ki je kakor zaklano, a vendar živi, gre češčenje vseh bitij v nebesih in na zemlji. S svojo smrtno rano kot zmagovalec sporoča, da na koncu ne bodo zmagovalci tisti, ki morijo; svet živi marveč od tistega, ki se daruje. V daritvi je resnična zmaga.

Ratzinger nato spregovori o darovanju Izaka. Na njegovo vprašanje, kje je žrtveno jagnje, oče Abraham odgovori: »Bog bo poskrbel ...« (1 Mz 22,8). Šele v trenutku, ko hoče Abraham obrniti nož proti Izaku, se pokaže rešitev: v vejevje se je ujel oven, ki stopi na Izakovo mesto ... Judovsko izročilo je v tej povezavi premišljevalo o pomenu imena »Izak«, ki ima v sebi koren »smeš«. Sveto pismo s tem namiguje na neverni in žalostni smeh Abrahama in Sare, ki nočeta verjeti, da moreta dobiti sina (prim. 1 Mz 17,17; 18,12). Ko pa se izpolni obljuba, nastane vesel smeh, ki sprosti krč osamljenosti v veselje izpolnitve (prim. 1 Mz 21,6). Poznejša izročila smeha se ne navezujejo več samo na Izakove starše, ampak tudi nanj samega.

Prav res: ali ni imel razloga za smeh, ko se je po grozni napetosti smrtne stiske kar naenkrat ujeti oven izkazal kot rešitev uganke? Ali naj se ne smeje, ko sta se srhljiva in žalostna drama vzpona na goro in zvezanost nenadoma znašli v tako nepričakovanem in po tako grozljivem začetku skoraj komičnem, a vendar res osvobajajočem in odrešujočem razpletu? V tem trenutku se je pokazalo, da svetovna zgodovina ni tragedija, ampak *divina commedia* (božanska komedija): Izak, ki je zagledal poslednje, se je mogel smejati ... Kdor je videl jagnje – Kristusa na križu – ve: Bog je poskrbel.⁴

Risus paschalis (velikonočni smeh)

»K baročni liturgiji je nekoč spadal *risus paschalis*, velikonočni smeh. Velikonočna pridiga je morala vsebovati zgodbo, ki je silila k smejanju, tako da je cerkev odmevala od veselega krohota. To je bila morda nekoliko površna oblika krščanskega veselja. Toda ali ni nekaj zelo lepega in primernege, da je smeh postal liturgični simbol? In ali nam ne dene dobro, da v baročnih cerkvah iz igre angelov in ornamentov še vedno slišimo smeh, v katerem se je razodevala svoboda odrešenja? In ali ni znamenje velikonočne vere, ko je Haydn o svojih cerkvenih skladbah rekel, da je v misli na Boga občutil veselje: »Ko sem hotel izgovoriti prošnjo, nisem mogel potlačiti svojega veselja, ampak sem dal duška svojemu veselemu čustvu in miserere itn. označil z napisom 'alegro'.«⁵

Velikonočni smeh je bil v srednjem veku mišljen kot zasmehovanje hudiča. Verniki naj bi ob tem na doživeti, čustveni ravni slavili zmagoslavje vstalega Kristusa. V času reformacije in razsvetljenstva je velikonočni smeh prišel na slab glas, češ da ni primeren za bogoslužje.⁶

Smeh kot govorica

V obsežni študiji »Homo ridens« (Smejoči se človek) v treh zvezkih na skoraj 2000 straneh je Lenz Prütting obravnaval bistvo,

oblike in vloge smeha.⁷ V raziskavi, ki sega od antike, patrističnega in meniškega izročila prek srednjeveških teologov do sodobnih psihologov, je avtor prišel do spoznanja, da obstajajo tri osnovne oblike smeha:

Smeh izražanja. S smehom izražamo in izpričujemo vsakovrstna čustva, ki segajo od zmagošlavja prek zadrege do obupa. S smehom se odzivamo na komične stvari.

Smehljaj in nasmešek, s katerima se obračamo k drugim osebam: dobrohotno z nasmeškom, neprijazno zviška ali zasmehujoče prezirljivo. Vselej je obvezen stik s pogledom.

Smeh kot odziv, ki je odvisen od naše notranje naravnosti. Koliko oblik: smehljaj, nasmešek, smeh, posmeh, krohot ...

Krščanski teologi so različno obravnavali Aristotelovo navodilo o obvladovanju samega sebe pri smehu. Večina cerkvenih očetov je smeh zavračala. Večina sholastikov pa ga je vrednotila pozitivno. In vendar ni prišlo do izrecne teološke utemeljitve smeha.

Zbirka izrekov puščavskih očetov »Apophtegmata Patrum«⁸ obsega 1200 poučnih anekdot iz življenja zgodnjih egiptovskih puščavnikov, ki so jih zbrali, zapisali in širili njihovi učenci. V tej zbirki je tudi duhovita pripoved o sv. Antonu Puščavniku, ki je kot izkušen in moder mož vedel, da tudi v askezi ni pametno pretiravati. »V puščavi je bil divji lovec. Videl je Antona pri razvedrilu s svojimi brati in se zgražal. Anton ga je hotel poučiti, da je treba včasih ustreči bratom, in mu rekel: 'Položi puščico na svoj lok in ga napni.' Lovec je storil tako. Anton mu je rekel: 'Še bolj napni lok,' in ga je napel. Znova: 'Napni ga.' Lovec mu je rekel: 'Če ga napnem preveč, se bo zlomil.' Oče Anton mu je rekel: 'Enako je z askezo. Če pretiravamo, se bodo bratje zlomili. Zato je včasih treba popustiti bratom.' Ko je lovec to slišal, se je zamislil. Obogaten s starčevo modrostjo, je odšel. Bratje pa so se okreppljeni vrnili v svoje bivališče.«⁹

Anton Puščavnik se v tej pripovedi izkaže kot moder kristjan, ki presega togo stoično resnobo neobčutljivosti ali trpnosti, apatičnosti. V 12. stoletju bo sv. Bernard iz Clairvauxja izrekel čudovito misel: »Impassibilis est Deus, sed non impassibilis« (Bog je netrpljiv, a ni brez sočutja).¹⁰

Ambrož je nekoliko ožji od Antona. V naslonitvi na Cicerona piše Ambrož: »Svetni pisci vrhu tega dajejo še veliko predpisov o načinu govorjenja, ki jih po moje smemo obiti. Npr. o šaljivem govorjenju. Če so namreč šale kdaj pa kdaj spodobne in krasne, pa se ne skladajo s cerkvenim pravilom. Kako naj bi izgovarjali stvari, ki jih ne najdemo v Svetem pismu? Celo pri kramljanju se jih izogibajmo, da ne razvrednotijo resnega pogovora. 'Gorje vam, ki se zdaj smejete! Jokali boste,' svari Gospod. Mar bomo iskali snov za smejanje, da bi se tu smejali, tam pa jokali? Ne le praznih, ampak sploh vseh šal, menim, naj bi se izogibali.«¹¹

Pogosto navajajo tudi Avguštinov govor, v katerem svari pred smehom: »Et rident homines, et plorant homines: quod rident, plorandum est,«¹² kar pomeni: »Ljudje se smejejo in jokajo; a jokati je treba že nad tem, da se smejejo.«

V sholastiki so bili bolj naklonjeni smehu. Tomaž Akvinski hvali obvladovanje samega sebe in piše: »Tudi igranje je v sebi nravno dobro, kolikor je koristno za humano življenje. Kakor namreč človek potrebuje, da od časa do časa opusti telesno delo in se odpočije, tako se mora včasih tudi človekova duša oddahnuti od napetosti duha, ko se je ukvarjal z resnimi stvarmi. In to se zgodi z igranjem. Zato Aristotel pravi, da igra služi umiritvi v duševnem pritisku skrbi tega življenja in srečevanja z ljudmi ... Pove pa tudi, da se tisti ljudje, ki sploh nikdar nočejo povedati česa šaljivega in se celo hudujejo nad šaljivci, ker se nekako čutijo užaljene, imenujejo 'agrii', se prvi kmetavzarsko grobi, trdosrčni, ker jih ne omehča veselje do igre ... Tako Aristotel pokaže, kakšna je sredina v odnosu do igre. Pravi, da se oni ljudje, ki ohranjajo uravnoteženo mero v igranju, imenujejo 'eutrapeli', se pravi 'dobrohotni' ljudje, ker spretno obrnejo v smešno, kar ljudje povedo ali storijo.«¹³

Tomaž Akvinski je v Jakobu de Voragine, genovskem škofu, našel človeka, ki je njegov zagovor Aristotelovega nauka o obvladanju sebe podprl z mnogimi zgledi. V Zlati legendi (Legenda aurea) iz leta 1290 je zbral veliko svetniških legend in posebno obširno sestavil poglavje o sv. Antonu Puščavniku ter zelo prikupno naslikal že omenjeno anekdoto o lovcu in njegovem loku.¹⁴

Smejoči in igrajoči se človek

Smejoči in igrajoči se človek je »resno-veder«.¹⁵ Pokazati hočemo, kako je ta človek vedno dvojen: človek vedre duhovne sproščenosti, tako rekoč duševne elegance, nepremagljive varnosti. A tudi človek tragike, smeha in joka, pogosto naravnost spokojne ironije, ker je razkril in sprevidel tragično-smešne maske življenjske igre ter izmeril utesnjujoče meje zemeljskega bivanja. In tako je: samo kdor obe nasprotji spravi v duševno enoto, je v resnici igrajoči se človek. Če bi bil samo eno, bi ga morali označiti za neresnega zanesenjaka; če bi bil samo drugo, bi ostal obupanec. Sinteza pa je *homo ludens* (igrajoči se človek), resno-vedri človek sproščenega humorja, ki se smehlja še med solzami in na dnu vse zemeljske veselosti najde goščo nezadostnosti. Ta *resnobna vedrost* lebdi med nebom in zemljo (humor je lepa, a obrabljena, celo zlorabljena beseda). »Humorja si ni mogoče misliti brez časa; a humor spada k stvarjem, ki si jih brez večnosti tudi ne moremo misliti,« je v dnevnikih in nočnih zapiskih sredi smrtne groze nemškega propada napisal Theodor Haecker. Poskušajmo torej razložiti to sintezo v skoraj Mozartovem lebdenju med solzami in smehom, med veselostjo in potrpežljivostjo, kakor so cerkveni očetje pradašnjine na nekaterih svojih najlepših straneh pisali o »božanski otroški igri« tega zemeljskega življenja.

Igrajoči se človek je najprej človek resnobne vedrosti. Na dnu vsake igre je globoka skrivnost. Vsaka igra, natanko tako kakor najgloblja resnost pri reševanju življenjske naloge, stremi po tistem približanju Stvarniku sveta, ki svoje delo opravlja z božansko resnostjo globoke smiselnosti; a hkrati s spokojno kretnjo božansko mojstrske, nikdar nujne dejavnosti umetnika ... Zgolj resnost se ne dokoplje do jedra stvari; to marveč pogosto še lažje in globlje ter bolj igriivo doseže veselost, ironija, humor. Ta resnobna veselost se razcveti samo v sredini med nebom in zemljo: v človeku, ki ljubi pester svet in se mu hkrati smehlja; ki ve za svoj izvor iz Boga in hkrati za svoje meje, v katerih se stvari zaletavajo ter tako povzročajo komičnost in tragičnost. Ta humor igrajočega se človeka »je zrastel v zemeljski nepopolnosti in se razcvetel v

ljubezni do sveta«. Brez te božanske kapljice olja bi moral stroj sveta škripati in obstati. »Humor je izraz notranjega ravnotežja in humane tolerance, vedre gotovosti in svobode; je nepogrešljiva prvina vsakega višjega človeškega reda.« To bi bila malodane nadčloveška umetnost humane duševne kulture: da se znaš v resnosti igrati in v vsej igri ne pozabiš resnobe. Da si predan stvarjem, ne da bi jih kdaj zaničeval z begom iz sveta – a si vendar sproščen, ker jih ne smeš jemati prereno.

Platon nas je tega že naučil: »Kajti brez spoznanja smešnosti ni mogoče zares razumeti resnobe. Kakor sploh, če hočemo priti do polnega spoznanja, pri nasprotjih ni mogoče dognati enega člana brez drugega.« Tako je vsaka igra le uvajanje v resnobo – to uči Aristotel, četudi nekoliko ožje kakor Platon. Huizinga je zato v svojem delu *Homo ludens* (Igrajoči se človek) skoraj več govoril o resnosti kakor o igri. A velja tudi obratno: človek, ki je doumel preseganje vsega ustvarjenega k Bogu, tudi najresnejših stvari ne jemlje izkrivljajoče resno. Pogosto z bolečim nasmeškom in modro skromnostjo ve, da so tudi največja človekova dela samo kakor otroška igrača v primerjavi s tem, po čemer hrepenimo, ali s tem, kar je v Bogu. Takšen človek z vsem svojim mišljenjem, tuhtanjem, oblikovanjem posnema tisti Logos, ki se kot modrost igra na zemeljskem krogu, »sooblikuje in barva«.

E. R. Curtius je govoril o tem humanem idealu resno-vedrega človeka. Opozarja nas na besedilo iz pisem mladega Plinija, v katerem je izražena stoično obvladujoča in k višjim skrivnostim odprta uravnoteženost odličnega rimskega modrijana: »Kakor v življenju, tako imam tudi v svojih študijah za nekaj najlepšega in najbolj človeškega (*humanissimum*), da z resnostjo povezuješ prijazno vedrost (*comitas*). Tako se resnost ne bo izrodila v žalost in šala v nebrzdano početje. To načelo me vodi; zato tu in tam resna dela prekinem z igro in vedrino.«

Z drugimi besedami: resnična vedrost igrajočega se človeka, ki sta mu resnost in šala sestri, je religiozno vprašanje: samo zemeljsko-nebeški človek more živeti tako. Kierkegaard je to opisal klasično. In neki filozof, navdihnjen ob njem, je rekel: »Najgloblja

srčika humorja živi v moči religiozne naravnosti, pa naj to zveni še tako krivoversko. Kajti humor vidi zemeljsko in človeško v njuni pomanjkljivosti pred Bogom. Zato smemo tukaj dodati nekaj misli o krščanskem idealu resno-vedrega človeka. Theodor Haecker ima zato prav, da je humor stvarno človeško ozadje krščansko-evropske kulture. Kajti prav krščanski svetniki so nam pokazali »otroško igro pred Bogom«, prosto vse skrite tragike. To so bili dozdevno tako strašno resni očetje egiptovskih Teb (sv. Anton Puščavnik) in svetniki vse do šarmantnosti Frančiška Saleškega, ki je rekel: »Svetnik, ki je žalosten, je res žalosten svetnik.« E. R. Curtius je v že omenjenem sestavku z naslovom *Cerkev in smeh* zbral vrsto pričevanj, ki nam kažejo antični ideal resno-veselega človeka v krščanskem poveličanju. V slavnem Atanazijevem *Življenju Antona Velikega* preberimo 73. poglavje, kjer je oče askeze opisan v skoraj nebeški veselosti: »Njegov govor je bil začinjen z božjo soljo.« Natančno isto nam pripoveduje Sulpicij Sever o očetu zahodnih menihov, Martinu iz Toursa, in nam posreduje nekaj svetnikovih šal, ki so bile *spiritualiter salsa* (duhovno osoljene). Še dolgo je živel ta ideal resno-vedrega človeka, ideal, oblikovan iz antičnega humanizma in krščanskega občutja odrešenja. Hugo od Svetega Viktorja je menil, da nam resnost bolj tekne, če je tu in tam začinjena z milim posmehom.

»Po vsej resnobi so ti dovoljene tudi burke, vendar naj bodo dostojne in tebe vredne« (Hildebert von Le Mansa).

Smehljaj je vendar znamenje modrosti, kar so vedeli že grški cerkveni očetje. Origen to krščansko spokojnost pretirano zaostri v misel, da je zares moder človek kakor otrok, ki se celo ob krsti staršev smehlja in igra. Srednjeveška teologija pa si zastavlja vprašanje, ali se je tudi Kristus smejal, ko je vendar prevzel vse človeško; k človekovi bistveni naravi pa spada, da se more smejati.

Toda človek v natančni sredini med nebom in zemljo, kristjan, more celotno svoje življenje in vse dogajanje sveta pojmovati kot eno samo veliko gledališče (ker ve za vodilne skrivnosti za odrom), ne da bi zapadel v svetobolje ali pohlep: resnost in igra sta mu sestri v Bogu. Tako sme dejansko samo človek, utemeljen v Božji

resničnosti, zemeljsko življenje imenovati igro in bežno senco. Kajti samo njemu, ki veruje, da je ta svet izšel iz Božje stvariteljske polnosti bivanja, je dano, da neposredno za pritrditvijo izreče tudi zadržanost. To se pravi: svet (in tudi sebe) ljubeče sprejema in objema kot Božje delo – a ga odvrže kot nekoristno otroško igračo, da bi se povzpел do »blažene resnosti«, ki je edino Bog. Samo tako je mogoča in opravičena tista vedra melanholijska, v kateri kristjan kot zares igrajoči se človek potuje med ljubeznijo do sveta in begom pred njim, med objemom in zadržanostjo. V nekaj besedah grške dialektike, ki je ni mogoče posnemati, je Maksim Spoznavalec, razlagalec Gregorjevega verza o igrajočem se Logosu, opisal to skrivnost: minljivo človekovo življenje je zato igra, ker »je vzdržljivost, ki se vedno znova izliva in je v vsem spreminjanju pripravljena na podaritev« ali obratno: je »trdno omejeno iztekanje«. K tej misli ga je spodbudila tista čudovita beseda Gregorja Nacianskega v pogrebem nagovoru Baziliju Vélíkemu iz Cezareje: »Človekovo življenje, bratje moji, je trenutek življenja, ki zdrsi mimo, je naša otroška igra na zemlji, je svetlobna senca, leteča ptica, sled za ladjo, prah, meglena sapa, jutranja rosa in odprta cvetlica.« Da, v veri vemo za dokončno smiselno dramo svojega življenja. Zato more Avguštin govoriti celo o norčavi komediji zemeljskega bivanja, vendar brez nesporazuma. Ravno otroci, ki si jih starši tako želijo, nepotrpežljivo zamenjajo svoje roditelje na odru. Avguštin svojim kristjanom pridiga, kako nastopijo otroci in zakličejo: »*Eia, cogitate ire hinc, agamus et nos minimum nostrum*: No, pomislite in odstopite. Zdaj bomo mi nastopili s svojo vlogo!«

Tako je prav zares, kakor smo rekli, bivanje veselo, ker je varno v Bogu. In tragično, ker je ogroženo v svobodi. Zato je v resnici igrajoči se človek hkrati veder in resen, v smehu in solzah – ali, da se pridružimo globokoumni sintezi krščanskih očetov: v veselju in potrpljenju. Kajti katero drugo opravilo se bolj spodobi za modre in popolne – veseliti se skupaj s potrpežljivostjo dobrih in okrasjem lepote, da bi nekoč skupaj z Bogom obhajali praznik?

Tedaj bodo »naša usta polna smeha in naš jezik vriskanja« (prim. Ps 126,2).

Opombe

- ¹ Bernhard Hülsebusch, Robert Rothmann, „Johannes, nimm dich nicht so wichtig!“ Die schönsten Anekdoten der Päpste, Benno Verlag, Leipzig 2008, 25.
- ² H. U. von Balthasar, Der antirömische Affekt. Wie läßt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren, Johannes Verlag Einsiedeln, Trier ²1989, 251.
- ³ Isti, n. d., 252.
- ⁴ Joseph Ratzinger, Das Lachen Saras. Prvotno: »Das Lamm erlöste die Schafe. Betrachtungen zur österlichen Symbolik«, v: J. Ratzinger, Schauen auf den Durchbohrten. Versuche einer spirituellen Christologie, Johannes Verlag Einsiedeln ²1990, 93–101.
- ⁵ Isti, n. d., 100.
- ⁶ Franz M. Eybl, Risus paschalis, v: LThK 8, Herder, Freiburg 2009, 1201. Prim. Hanns Fluck, Der Risus paschalis. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde, v: Archiv für Religionswissenschaft 31 (1934) 188–212.
- ⁷ Lenz Prütting, Homo ridens. Eine phänomenologische Studie über Wesen, Formen und Funktionen des Lachens, Freiburg-München ⁴2016, 3 zvezki, 1947 strani.
- ⁸ Weisung der Väter. Apophtegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt, Freiburg 1965.
- ⁹ Sentences des Pères du désert; recension de Pélage et Jean, Solesmes, abbaye Saint-Pierre, 1966, št. 13, iz zbirke opata Antona.
- ¹⁰ In Cant. cant. 26, n. 5 PL 183, 906.
- ¹¹ Des heiligen Kirchenlehrers Ambrosius von Mailand Pflichtenlehre und ausgewählte Schriften, Kempten-München 1917, 872.
- ¹² Prim. Gerhard Schmitz, »... quod ridet homines, plorandum est«. Der Unwert des Lachens in monastisch geprägten Vorstellungen der Spätantike und des frühen Mittelalters, in: Franz Quarthal – Wilfried Setzler, Stadtverfassung – Verfassungsstaat – Pressepolitik. Festschrift für E. Naujoks zum 65. Geburtstag, Sigmaringen 1980, 3–15.
- ¹³ Glej Hugo Rahner, Eutrapelie, eine vergessene Tugend, v: Neueste Hefte, 1954, 346–353, tu 350. Prim. tudi Rahnerjevo delo: Der spielende Mensch, Einsiedeln 1952, kjer tudi govori o smehu.
- ¹⁴ Jacobus de Voragine, Legenda aurea, 2 zv., Jena 1917, tu 1. zv., 161. Glej tudi Zmaga Kumer, Zlati očenaš, Družina, Ljubljana 1999, 290 strani, kjer avtorica vzporedno spregovori tudi o Zlati legendi Jakoba de Voragine. Zmaga Kumer posveča svojo knjigo »Vsem slovenskim medvojnim in povojnim mučencem v spoštljiv spomin v letu obiska papeža Janeza Pavla II. v Sloveniji«.
- ¹⁵ Hugo Rahner, Igrajoči človek, v: Communio 30 (2020) 116–127. Zdaj ponovno predlagamo v branje glavne misli, a brez navedkov.

JEAN DE SAINT-CHERON
 Bogastvo praznih rok

Georges Bernanos, sveta Terezija Deteta Jezusa in skrivnostno Telo

»O čudež, da more človek tako dajati v dar to, česar nima, o sladko čudo naših praznih rok!« vzklikne Bernanosov vaški župnik na večer smrti grofice, žene, ki se je utopila v lastni nesreči, ogorčena nad Bogom, upornica milosti, a jo je župnik naposled večer prej blagoslovil z njenim privoljenjem, »na skrajnem robu tega vidnega sveta, na robu svetlobnega prepada [...]. Sprejela je ta mir na kolenih.« Mladi duhovnik nato ves prevzet nad čudežem, ki se je zgodil po njegovih rokah, sklene: »Glej me, Gospod, oropanega, kakor znaš oropati samo ti, zakaj nobena stvar se ne izmakne tvoji pretresljivi skrbnosti, pretresljivi ljubezni.«¹ Ta stran Bernanosove mojstrovine je protislovje v vseh pomenih. Toda če se oklenemo filozofskega pomena², ki ga prepoznamo, ko protislovno besedilo drži skupaj dve na videz nasprotujoči si trditvi, in njuna povezanost kljubuje pravemu pomenu, se nasprotje pokaže celo nepogrešljivo: podariti, česar človek nima? Razen če ukrade in še ... Toda še en, prav tako protisloven župnikov stavek daje razlago: to je »pretresljiva skrbnost«, ki se ji nobena »stvar ne izmakne«, ki ga je »oropala«, da mu je omogočila dati, česar sam ni imel: mir. Sposobnost dajati, česar nima, prihaja od drugod. Kaj to pravzaprav pomeni? In česa ga je mogel oropati ta »Gospod«, da je prišel do takšnega čudeža?

Vprašajmo se o izviru protislovja: Bernanos je župnikove prazne roke najverjetneje vzel pri Tereziji Deteta Jezusa od Svetega Obličja. Svoji osebi je na koncu romana pripisal »Vse je milost« od iste svetnice, ki je o svojem dejanju »darovanje same sebe v pravno

Jean de Saint-Cheron je vodja kabineta rektorja Katoliškega inštituta v Parizu, sodeluje pri reviji Esprit in je kronist pri dnevniku La Croix. Objavil je dela: Les Bons chrétiens (Salvator, 2021), Éloge d'une guerrière (Grasset, 2023) in Blaise Pascal. Voilà ce que c'est que la foi (Salvator, 2023). Njegov članek L'opulence des mains vides. Bernanos, Thérèse et Corps mystique je prevedel Janez Ferkolj.

žrtev *Usmiljeni Ljubezni Dobrega Boga*« 9. junija 1895 zapisala: »Na večer življenja bom stopila predte s praznimi rokami, kajti ne prosim te, da šteješ moja dobra dela. Vsa naša pravičnost je nepopolna v tvojih očeh. Zato si hočem nadeti tvojo lastno pravičnost in od tvoje ljubezni tebe samega prejeti v večno posest.«³

Če se za protislovje praznik rok, ki v Bernanosovi različici ne nastopa v istem pomenu, zdi, da najde teološko rešitev v očitnih potezah dejanja darovanja v juniju 1985, ni nič plehkega v krščanstvu, v katerem kljub jasnosti učenja svetega Pavla⁴ »ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni«⁵ – in v vseh sklepih svetega Avgušтина vedno pride na plano skušnjava pelagianizma. (Terezijina genialnost, povejmo mimogrede, bo potolkla tudi nasprotno herezije, kvietizem in prisiljeni avguštinizem, se pravi »janzenizem«.) Ta »čudež« obilja praznih rok je Terezija umevala postopno. Zdi se, da ga je vaški župnik odkril prepozno – kajti šele, ko ga je grofica sprejela, je spoznal, da mu je bila zaupana po »neizrekljivi ljubezni« Boga miru oziroma milosti, ki je prišla po njegovih praznih rokah.

Šest let pred dejanjem »Darovanja« je Terezija v pismu teti Guérin uporabila pomensko zvezo v milejšem in običajnejšem pomenu, čeprav se je že nanašal na tisto, kar Bog polaga v roke svojih služabnikov: »Sem tako nepopolna, da brez dvoma moje uboge molitve nimajo velike teže, toda ena izmed prednosti beračev je to, da z nadlegovanjem dosežejo, kar želijo; storila bom kot oni in dobri Bog me ne bo odslovil praznih rok ...«⁶ Tukaj Terezijina ponižnost in zaupanje uresničujeta eno od Kristusovih obljub o molitvi: »Prositi in se vam bo dalo.«⁷ Terezija od spreobrnitve *in extremis* obsojenca na smrt, Pranzinija, veruje v vso resnico te obljube (zatrjuje, da je že prej verovala v to, toda »znamenje« je utrdilo njeno vztrajnost v molitvi)⁸ – čeprav načini uslišanja ne ustrezajo nujno včasih preveč človeškim izrazom prošnje.

Te prazne roke torej novembra 1889 prosijo, da bi bile napolnjene z milostmi. Prazne roke iz junija 1895 so zavestno prazne, čeprav se ti dve podobi ne ujemata, saj je samo druga eshatološka. Terezija nima nobenega vrednega dela in vnaprej vidi, da ne bo mogla ničesar pokazati, ko bo stopila pred Boga. Njene človeške roke so bile nedvomno orodje božje ljubezni v svetu. Toda Terezija ve, da milost, ki je

šla skoznje, ni bila njena. Terezija, v kateri bo Pij X. videl »največjo svetnico sodobnega časa«, se bo zelo živo zavedala, da so »Vse naše pravičnosti« nepopolne,⁹ in se bo do konca držala zadnjega mesta. To je v nasprotju z zelo razširjenim slepilom, zlasti v njenem času, da si je mogoče »priskrbeti odrešenje« s kopičenjem zaslug. Stavimo, da ni tukaj nobene hlinjene ponižnosti, ampak da je Terezija Martin na tem področju preprosto vse razumela pri starosti 22 let.

Terezija je imela dve leti pozneje, januarja in junija 1897, se pravi pri koncu svojega življenja, dve priložnosti, da zbistri izraz protislovja praznih rok; ti izrazi omogočajo, da bolje dojamemo pomen. V pismu bratu Siméonu, in prijatelju družine Martin, piše: »Dobro vem, da je Božji učenik v naglici, da bi vas okronal v nebesih, vendar upam, da vas bo še pustil v izgnanstvu, da bi med delom za njegovo slavo priskrbeli, kot ste to počeli vse od svoje mladosti, veliko količino vaših zaslug za druge duše, ki se bodo pojavile pred Bogom praznih rok.«¹⁰ Tu se nanaša na zasluge stvari – kar se more zdeti protislovno glede na to, kar je sicer pisala o svojih zmožnostih –, in to v luči, o kako rahločutno, vendar temeljno, nadomestništva, se pravi prenosljivosti zaslug.¹¹ Ne glede na to, da pokaže vso vero v občestvo svetnikov, pa tudi zelo jasno zavest o skrivnostnem Telesu¹², izraz praznih rok v teh okoliščinah prinaša dvojno osvetlitev. Terezija najprej misli, da morejo ljudje računati na »zaslužnja«, ki so jim osebno pripisana (a seveda ne dodeljena). Potem pa, kolikor smo videli, se prišteva med število tistih, ki »bodo prišli pred Boga praznih rok«. Njeno zaupanje v božjo ljubezen je verjetno povezano z učinkovanjem milosti, ki je šla skozi človeške roke. Drugače rečeno, občestvo svetnikov ni tuje dejstvu, da se Terezija z zaupanjem srečuje z nebeškim sodiščem. Temu dodaja bistveno vsebino nauka o odrešenju: človek se ne more rešiti sam. In če si človek prizadeva za odrešenje, si prizadeva bolj za odrešenje drugih, kakor za lastno odrešenje. Ne bi smelo biti »sebičnosti pri odrešenju«¹³ v skladu z naukom svetega Pavla: »Zdaj se veselim, ko trpim za vas ter s svoje strani dopolnjujem v svojem mesu, kar primanjkuje Kristusovim bridkostim, in to v prid njegovemu telesu, ki je Cerkev.«¹⁴ Posledično, če upoštevamo ta načrt v drugi smeri, je zaradi udeležnosti še drugih

razen sebe v Kristusu pri duhovnem boju, da moremo upravičeno upati na odrešenje zase, če je človek ud telesa.

Temu dodajmo, da Terezija ne gleda nase, kakor da pripada številu »velikih svetnikov«, katerih dela si zaslužijo daritev Bogu. Zato se z vso poštenostjo zanaša na občestvo svetnikov, torej na zasluge drugih, da bo lepo sprejeta, čeprav bo praznih rok. Toda tako, kakor izraža zaključek Rokopisa B v septembru 1896: *»Kako naj bi moje zaupanje ne podrlo vseh meja? Vem, da so tudi svetniki zate uganjali norosti; velika dela so delali, ker so bili orli. Jaz sem premajhna, Jezus, da bi uspela v velikih rečeh. Moja norost je v mojem upanju, da me tvoja ljubezen sprejme za žrtev.«*¹⁵ Terezija se torej očitneje zanaša na božjo ljubezen, ko se srečuje s svojim odrešenjem. K ljubezni, ki blagohotno sprejema vso Terezijino daritev kot »spravno žrtev« ljubezni – k temu se bomo še vrnili.

V tej luči je treba brati zadnjo okoliščino v terezijanskem korpusu o pomenski zvezi protislovja, ki nas zaposluje – vendar je sama ne uporablja. 23. junij 1897. Terezija leži, verjetno v svoji celici, morda na vrtu na svoji postelji na kolesih, ko mati Agneza Jezusova (njena sestra Pavlina) pride k postelji in prizna: *»Žal, ničesar ne bom mogla dati Dobremu Bogu, ob smrti bom praznih rok! To me zelo žalosti.«* Terezija ji je (po pričevanju njene sestre) odgovorila: *»Oh, kakor otrok' ste (včasih se je tako poimenovala), ki je v istem položaju ... Vendar bom izpolnila vsa dela svetega Pavla, še vedno se bom imela za 'nekoristno služabnico', toda prav to mi je v veselje, kajti ker ne bom imela ničesar, bom vse prejela od Boga.«*¹⁶

Protislovje praznih besed je popolna izročitev, ki jo omogoča največje zaupanje. Tako je najbogatejši v ojkonomiji večnega življenja tudi najbolj ubog po *»pretresljivi zaskrbljenosti«*, o kateri je govoril vaški župnik.

Umreti iz ljubezni

Prva stopnja: umreti. *»Kdor se bo poviševal, bo ponižan, in kdor se bo poniževal, bo povišan.«*¹⁷ Človek se mora ponižati, da se poviša.

To je vsaj v očeh sveta protislovno, čeprav je Jankelevič, ki je videl v tem bolj ali manj logiko naraščajoče kepe, temu moral pritrditi.¹⁸ Vendarle je to eno večjih protislovij v Novi zavezi in takšna je pot ponižnosti, ki so jo ubrali vsi svetniki, kakor pove Chesterton, zavedajoč se svoje osebne nesposobnosti, da bi živel takšno preobrnitev svoje logike: »*Ne moremo slediti svetemu Frančišku vse do končnega duhovnega preobrata, ko popolno ponižanje postane popolna svetost in popolna sreča.*« In vendar še vedno jasno doda: »*Nikoli se ne povišamo tako zelo, ker se nismo nikoli tako zelo ponižali.*« Nič drugega nam ne bo bolje omogočilo razumeti, kaj je bistvo krščanstva – protislovje križa, »*pretresljiva ljubezen*« (Bernanos) – kakor korenitost svetnikov v osrčju Cerkve, kajti »*edinole starodavna Cerkev more na novo pretresti svet s protislovji krščanstva*«¹⁹.

Vsaka vera živi v noči in Kristus sam je prepočil s krvavim potom zemljo oljčnega vrta.²⁰ Daritev svetnikov pomeni njihovo ljubezen do bratov²¹ po zgledu in v hoji za Kristusom. Če bi hoteli povzeti Terezijin zgled, kako leto pred smrtjo, leto, ko je nadaljevala z ljubeznijo v stvarnih dejanjih do skrajnosti svojih moči, vemo, da večno življenje ni bilo v ničemer zaznavno njenim pogledom: »*Zdi se, da teme govore z glasovi grešnikov in se mi rogajo: 'Sanjaš o luči, o domovini, prepolni sladkih vonjav. Sanjaš, da boš nekoč za vekomaj uživala Stvarnika vseh teh čudes. Upaš, da se boš nekoč rešila teh temin, ki so zdaj krog tebe. Le, le veseli se smrti! Prinesla ti bo ne tega, kar pričakuješ, marveč noč, še globljo noč, noč resničnega ničal.'*«²² Mladi župnik v Ambricourtju je o svojem stanju duše, ko ni mogel moliti in je bil podvržen notranjim mukam, na koncu romana dejal: »*Nisem se bojeval zoper strah, marveč zoper na videz neskončno število strahov, zoper strah v vsakem vlaknu posebej, zoper množino strahov. In ko sem zaprl oči in poskušal zbrati svojo misel, se mi je zdelo, da slišim kakor šepetanje neizmerne, nevidne množice, čepeče v dnu moje stiske, kakor v najbolj trdi noči.*«²³

Zato so prazne roke tistih, ki izberejo pota evangelija, vse bolj in do konca in nepovratno prazne. Kajti v darovanju iz ljubezni tistih, ki pustijo, da jih prevzame milost, je treba videti popolno odpoved brez poročstva ali povračila. Jean-Luc Marion zapiše, da v darovanju »*nikakor ne gre za nasprotni dar, kakor da bi darovalec potreboval*

*nadomestilo (zamenjavo) ali da bi prejel dodatno čast (hvaležnost kot simbolično poplačilo); gre za spoznanje daru kot takega, da tudi v obratni smeri ponavlja tok darovanja».*²⁴ Kajti »*kaj imaš, česar bi ne prejel*«?²⁵ Terezija se je dobro zavedala te okoliščine in njene zahtevnosti, saj je njeno izvrševanje svobodno in zastonjsko, ter njenega pomena v ljubečih izrazih. To je povzela v nekaj besedah v enem od svojih slavnih izrekov: »*Ljubezen je podaritev, podaritev sebe samega.*«²⁶ Naj pride kakršen koli drug izračun, v njem ne bo ljubezni.

Roke so torej prazne. Razdale so, ne da bi to zares vedele – ne da bi merile veličino daru, kajti kar je darovano, je božje in ne prihaja od rok. Treba pa je še razumeti, kaj omogoča zaupanje služabnika, ki zavestno stopa naprej praznih rok.

Zaupanje

Roke privolijo, da so prazne, in to celo izberejo. Vadijo se v zaupanju, ki omogoča predanost, se pravi: ljubezen v svojem najdragocenejšem sadu.²⁷ Zatorej se ne poskušajo oklepiti svojih del.²⁸ Kristusovo pravilo: »*Laže gre kamela skozi šivankino uho, kakor bogataš pride v božje kraljestvo,*«²⁹ jim je postalo kakor nekaj sonaravnega. Terezija v pismu svoji sestri Mariji septembra 1896 vzklikne: »*Ah! Ostaniva torej prav daleč od vsega, kar sije, ljubiva najino majhnost, ljubiva to, da nič ne čutiva, tako bova ubogi v duhu in Jezus naju bo prišel iskat, naj bova še tako daleč, on naju bo spremenil v plamen ljubezni ... Oh! Kako bi vas želela pripraviti do tega, da bi razumeli, kaj čutim! ... Zaupanje, edino le zaupanje nas mora voditi k Ljubezni ...*«³⁰ S tem se sklada izrek iz junija 1895: »*Darovanje mene same v spravno žrtev Usmiljeni Ljubezni Dobrega Boga.*«

Nesebična, toda rodovitna žrtev, dar, ki bogati, donosno odrekanje, bogate prazne roke so s stališča evangeljskega odrešenjskega reda vse razen protislovja. Vpisuje se umevanje, ki je nedosegljivo zgolj človeškemu razumevanju in le zemeljskemu vedenju. Toda ta v redu ljubezni razkrita logika zažari. Oči, ki vidijo bogastvo praznih rok, prepoznajo tudi kralja kraljev v zločincu, ki se duši

na vešalu: »O, v kako velikem sijaju in prečudovitem veličastju je prišel v oči srca, ki vidijo modrost!«³¹

In če želimo dati nekaj preštevnege v neizračunljivi račun praznih rok, bomo to napravili s Péguyjem, ki je tudi bral evangelij in premišljeval vrstice o odrekanju, govoreče o največji obljudi.³² Obljudi, ki je v Jezusovih ustih dobila včasih obliko sveta: »Nabirajte pa si zaklade v nebesih.«³³ V tem tiči zelo trdna, razumljiva misel o razdajanju, da se človek pusti odpovedovati iz ljubezni:³⁴

In tako veste, da vsak človek zapravlja
in da je največji stiskač največji zapravljivec.
In da je radodaren človek edini dobri trgovec,
edini, ki se malo spozna na ravnanje z denarjem.

In da je dobrotljiv človek edini oderuh:
za dvatisočkrat več, kakor so običajne obresti.
Je edini posojevalec, ki nekaj posodi za stokratno.
Je stari skopuh in pravdar.

Kajti stoodstotno je prepričan, da zasluži stokratno.
In preseneča me, da človek napravlja iz tega skrivnost.
Ko bi ponudil nekaj zaplat zemlje:
položi svojo terjatev v roke Vsemogočnega.
Špekulant je, mojster v posojanju,
v posojilu, v obrestih in naložbi,
ker je edini bankir, ki nekaj posodi za stokratno
in ki je vedno prepričan o svojem ravnanju.

Preračunljivec je glede zanesljivosti.
Stavi edino na dobrino, ki ne bo propadla.
In njegovo računsko pravilo in njegov dvojni kompas
je ena sama beseda, ki je padla na množico.

Ena sama moja beseda je, ki je padla na to množico,
takrat, ko sem jokal nad to množico.
To je njegov posel v velikanskem bučanju,
njegov kompas in njegovo zlato in vsa njegova učenost.³⁵

Terezija je poleti 1897, nekaj tednov pred smrtjo, popisala zadnjo stran avtobiografskega rokopisa: »*Ne hitim na prvo mesto, temveč na zadnje. Namesto da bi šla s farizejem naprej, polna zaupanja ponavljam cestninarjevo molitev. Zlasti pa posnemam Magdaleno, njeno čudovito, bolj njeno ljubeznivo smelost, ki je očarala Jezusovo srce, in tudi moje očara. Da, čutim, tudi če bi imela na vesti vse grehe, ki jih je mogoče zagrešiti, bi se s srcem, strtim od kesanja, vrgla Jezusu v naročje, ker vem, kako ljubi izgubljenega sina, ki se vrne k njemu.*«³⁶ Tukaj popolno zaupanje v božje usmiljenje krepko presega protislovje praznih rok. Slednje že zagotavljajo lep sprejem v nebesih, če verjamemo Tereziji.

Kardinal de Lubac je imel za protislovne vse misli, »*ki se dotikajo resničnosti našega bitja pred Bogom*«³⁷. Nikakor se ne podajamo v razumski odmik ali v blaženo gledanje pred skrivnostjo, a vendar je protislovje najodličnejša igla iskalca resnice: v njem je na primer ves pomen svežnja »Nasprotij« v *Mislih* in eden najbolj vzvišenih krajev v Pascalovem smislu za zapolnitev verske razpoke v človeškem razmišljanju.³⁸

Tako je protislovje »praznih rok«, če se ga lotimo resno, polno zelo točnega nauka o milosti in usmiljenju ter z njim neločljive vzajemnosti zasluženj. Prazne roke so morda vse razdale, vendar o tem ne želijo ničesar vedeti. Pustile so se izprazniti, toda tistega, česar niso imele. Kar jim je pomembno, je bogastvo celotnega telesa, katerega srce je ljubezen.³⁹ Terezija Martin je z nasmehom majhnega dekleta umrla v senci štiriindvajsetih let, vendar se je dvignila na vse oltarje sveta. Uči nas reševati protislovje križa. Obrača medaljo naših vrednot, da bi preprosto uzrli cilj večnosti.

Opombe

¹ Georges Bernanos, *Dnevnik vaškega župnika*, Družina, Ljubljana 1982, 189–190; prevedel Jakob Šolar.

² Glej Claude Romano, »*Le don, la donation et le paradoxe*«, v *Philosophie de Jean-Luc Marion*, Ph. Capelle-Dumont dir., Hermann, 2015, str. 12.

³ Sveta Terezija Deteta Jezusa, *Avtobiografski spisi*, Karmel, Sora, 1997, str. 236; prevedel Janez Zupet.

⁴ *Efežanom* 2,8–10: »Z milostjo ste namreč odrešeni po veri, in to ni iz vas, ampak je Božji dar. Niste odrešeni iz del, da se ne bi kdo hvalil. Njegova stvaritev smo, ustvarjeni v Kristusu Jezusu za dobra dela; zanje nas je Bog vnaprej pripravil, da bi v njih živeli.«

- ⁵ *Galačanom* 2,20.
- ⁶ Sveta Terezija Deteta Jezusa, *Pisma*, pismo št. 99 gospe Guérin, 18. november 1889, Družina, Ljubljana 2023; prevedla s. Snežna Poljanšek.
- ⁷ *Matej* 7,7; *Luka* 11,8. Zdi se, da se Terezija o učinkovitosti molitve tukaj navezuje na evangelij o krivičnem sodniku in vdovi: *Luka* 18,1–8.
- ⁸ Sveta Terezija Deteta Jezusa, *Avtobiografski spisi*, A, Karmel, Sora 1997.
- ⁹ Glej sveta Terezija Deteta Jezusa, Pri 06, Office central de Lisieux.
- ¹⁰ Sveta Terezija Deteta Jezusa, *Pisma*, pismo št. 218 bratu Simeonu, 27. januar 1897, Družina, Ljubljana 2023.
- ¹¹ Glej zlasti Henri de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Pariz, Cerf 2003, str. 200–201.
- ¹² Sveta Terezija Deteta Jezusa, *Avtobiografski spisi*, Karmel, Sora 1997, str. 173, opomba 284, Terezijino branje odlomka *1 Kor* 12–31.
- ¹³ Npr. Balthasar, *La Gloire et la Croix, Les aspects esthétiques de la révélation*, t. II., »Styles«, 2, Pariz, Aubier, coll. »Théologie«, 1972, str. 314.
- ¹⁴ *Kološanom* 1,24.
- ¹⁵ Sveta Terezija Deteta Jezusa, *Avtobiografski spisi*, B, Karmel, Sora 1997, str. 178.
- ¹⁶ *Carnet jaune*, junij 1897, 23. junij.
- ¹⁷ *Matej* 23,12; *Luka* 14,11
- ¹⁸ Vladimir Jankelevič, *Le Paradoxe de la morale*, Seuil, »Points«, Pariz 1989, str. 92: »Takšen je zakon protitežnosti, ki je podoben lebdenju in zato nikakor ni čudež.«
- ¹⁹ Gilbert Keith Chesterton, *Sveti Frančišek Asiški*, Le Bruit du temps, Pariz 2016.
- ²⁰ Glej *Luka* 22,44.
- ²¹ Obhajilo, nadomestništvo. Glej zgoraj.
- ²² Sveta Terezija Deteta Jezusa, *Avtobiografski spisi*, Karmel, Sora 1997, str. 190.
- ²³ Georges Bernanos, *Dnevnik vaškega župnika*, Družina, Ljubljana 1982, str. 270.
- ²⁴ Jean-Luc Marion, *Certitudes négatives*, Pariz, Grasset, 2010, str. 204.
- ²⁵ *1 Kor* 4,7.
- ²⁶ Sveta Terezija Deteta Jezusa, PN 54, §22, maj 1897.
- ²⁷ Glej sveta Terezija Deteta Jezusa, PN 52, 3. 7., 31. maj 1897.
- ²⁸ Glej *Matej* 6,3: »Naj ne ve tvoja levica, kaj dela tvoja desnica.«
- ²⁹ *Matej* 19,24.
- ³⁰ Sveta Terezija Deteta Jezusa, *Pisma*, pismo št. 197 s. Mariji Presvetege Srca, 17. september 1896, Družina, Ljubljana 2023.
- ³¹ Pascal, *Misli*, Mohorjeva družba, Celje 1986, misel 793.
- ³² *Matej* 19,29: »In vsak, kdor je zapustil hiše ali brate ali sestre ali očeta ali mater ali otroke ali njive zaradi mojega imena, bo prejel stokratno in dobil v delež večno življenje.«
- ³³ *Matej* 6,19–20: »Ne nabirajte si zakladov na zemlji, kjer uničujeta molj in rja in kjer tatovi vlamljajo in kradejo; nabirajte pa si zaklade v nebesih, kjer jih ne uničujeta ne molj ne rja in kjer tatovi ne vlamljajo in ne kradejo.«
- ³⁴ Glej zgornjo misel vaškega župnika.
- ³⁵ Charles Péguy, *Ève*, v: *Oeuvres poétiques complètes*, Pléiade, Gallimard, 1957, str. 1019–1020.
- ³⁶ Sveta Terezija Deteta Jezusa, *Avtobiografski spisi*, Karmel, Sora 1997, str. 231.
- ³⁷ Henri de Lubac, *Le Mystère du surnaturel*, Aubier, Pariz 1965, str. 14.
- ³⁸ Pascal, *Misli*, Mohorjeva družba, Celje 1986, misel 433; prevedel Janez Zupet: »Spoznaj torej, prevzetnež, kakšno protislovje si sam sebi. Ponižaj se, nemočni razum; umolkni, slabotna narava! Vedi, da človek neskončno presega človeka, in poslušaj svojega Gospoda, kakšen je tvoj resnični položaj, ki ga ne poznaš. Prisluhni Bogu!«
- ³⁹ Glej sveta Terezija Deteta Jezusa, *Avtobiografski spisi*, B, Karmel, Sora 1997.

JEAN-ROBERT ARMOGATHE

Jean Daniélou, evangelijski človek

Izjemen dušni pastir

Celo njegovi sovražniki so soglašali: Jean Daniélou je bil razumen. Prva lastnost, ki se je spomnim, ko pomislim na dušnega pastirja v *École normale supérieure* za dekleta, kakršnega sem poznal, ko smo z drugimi študenti z ulice Ulm hodili ob torkih zvečer na njegova predavanja, da bi se učili patristike in se srečali s »sevrjanci«. Pogovori so se po predavanjih nadaljevali ob čaju, potem pa smo ob zidovju ulice Jourdan pospremili očeta Daniélouja domov, na ulico Monsieur. Pot se je pogosto nadaljevala v pivnico de Montparnasse ali pa smo šli k njemu domov in nadaljevali pogovor. Vse življenje je bil profesor, tudi ko mu je kardinalska služba nalagala številne javne obveznosti. Še naprej je predaval, pripravljajl knjige in članke. Vedno smo ga lahko prosili za prispevek, predavanje in se mogli nanj zanesti.

Sprejel je rade volje in ponižno. Večkrat sem ga sprejel na teoloških tečajih na Montmartre, ki jih je pripravljajl msgr. Charles: zadihan je prišel po stopnicah *de la Butte* in začel predavanje z govorniško vnemo. Včasih smo zaznali njegovo utrujenost, toda »oče« je spet zažarel ob prvem vprašanju, ob prvem razumskem izzivu.

Jean-Robert Armogathe se je rodil v Marseillu (1947) in bil v Parizu posvečen v duhovnika (1976). Obiskoval je École normale supérieure od 1967 do 1972; od 1981 do 2013 je bil dušni pastir v isti ustanovi ENS za dekleta in fante (pridruženi leta 1985). Od ustanovitve je član uredniškega odbora mednarodne katoliške revije Communio. Članek Jean Daniélou, ou l'intelligence de l'Évangile je izšel v reviji Communio XIX, 3, maj-junij 1994, str. 77–79. Prevedel Janez Ferkolj.

Anton Strle je kardinala Jeana Daniélouja (1905–1974) lepo predstavil v knjigi Teologi za prihodnost, Ljubljana 1998, str. 97–120.

Sodobna veda

Ta profesor človeka ni pustil brezбриžnega, znal se je prav približati in pokazati na aktualnost latinskih ali grških očetov ali pa osvetliti pereč problem s svetopisemskim in patrističnim izročilom. Bil je učenjak na svetovni ravni, zanimal se je za Kumran, za judovsko-krščanske vire. Bil je prvi, ki mu je bilo to v razvedrilo, znal pa je tudi zbsti nasprotnike. Poudarjal je prehod od judovstva h krščanstvu in posredno pokazal na pomen »judovstva in krščanstva«. Razlagal je besedila (na primer Barnabovo pismo), pokazal, kako je krščanstvo prevzelo in na novo razumelo judovsko simboliko ter ohranilo nepretrganost. Ta mojster je bil nam mladim študentom strašno blizu z znanjem, ki smo ga občudovali, in z zavzetostjo, ki smo je bili deležni glede težav sodobnega časa, glede razprav v Cerkvi in družbenih izzivov. Knjiga »Molitev, družbeni problem« (*L'Oraison, problème politique*, 1965) se nam je zdela najboljša vnaprejšnja razlaga tega, kar se je dogajalo v letih 1968–1970. Spregovoril je o vseh zadevah, vendar nikoli ni izrekel ničesar plehkega. Imel je visoko mesto med našimi učitelji, bil je kardinal in akademik, pa vendar zelo blizu in domač.

Jean Daniélou, ta miselni in govorniški stroj, je bil namreč ves prežet z evangeliem. Mnogi smo v njem našli voditelja, svetovalca, pozornega in dobrotljivega spovednika, buditelja duše. Izbral je pastoralno razumnosti, a v srcu ohranil skrb za najbolj uboge, najbolj izgubljene. V sebi je imel vnemo, da so se za očali duhovito iskriale njegove oči, v hipu je znal povzdigniti svoj visoki glas, to je bilo celovito oznanjevanje evangelija, brez popuščanja, brez varljivega videza.

Bil je izreden učenjak v reviji *Recherches de science religieuse*. *Bulletins* patristične literature so odmevali po vsem svetu, za *Études* je prispeval pogumne članke: »*Sur les orientations présentes de la pensée religieuse*« (1946) ali o Teilhardu de Chardinu (1962), *La Crise actuelle de l'intelligence* (1969), *La Culture trahie par les siens* (1972), *Tests* (1968) in *Nouveaux tests* (1970); sijajni, včasih robati eseji, ki niso izgubili nič od svoje jedkosti in sodobnosti.

Mladim, ki so bili leta 1968 stari dvajset let, je pomagal, da so bili ponosni na Cerkev. Po njem (in za mnoge po msgr. Charlesu) smo sprejeli koncil in pogumne odločitve »podanašjenja« Cerkve. Pridobili smo tudi zvestobo ne glede na ceno (in še zlasti, če stane) in svobodo, ki jo zvestoba poraja. Umazano klevetanje ob njegovi smrti je bila cena te svobode. To je napovedal v svojem *Essai sur le mystère de l'histoire* (1953) s preroškimi in vznemirljivimi stranmi, ki jih je Henri de Lubac objavil leta 1974¹: »Značilno za misijonarja je, da živi sredi poganskega sveta, ločenega od Troedinega Boga. Njegov poklic je prav to, da nosi v sebi bolečino ločitve sveta od Boga.« Jean Daniélou je s svojo smrtjo pripeljal misijonarsko odrekanje do vrhunca: kardinal, akademik, poln časti in obložen s priznanji. Vendar je ohranil v svojem srcu ponižnost, ki je znamenje edine resnične učenosti, gorečnosti za evangelij.

Opombe

¹ Ti odlomki so bili (glede na okoliščine imajo naslov: »*Une vocation missionnaire. Le cardinal Daniélou*«) ponovno objavljeni z izjemno študijo, ki jo je spisal M. J. Rondeau o »le P. de Lubac et le P. Daniélou« v *Bulletin des amis du cardinal Daniélou*, 19. oktober 1993.

MARGUERITE LÉNA

»Apostol po Duhu«

*Jean Daniélou, njegova mati in Skupnost
svetega Frančiška Ksaverija*

Biti je moralo leta 1964 ali 1965, med zadnjimi zasedanji drugega vatikanskega koncila.¹ Oče Daniélou je bil v Rimu kot strokovni sodelavec pri izdelavi koncilskih besedil. Kljub tej nalogi je še naprej skrbel za teološko izobrazbo najmlajših članov Skupnosti svetega Frančiška Ksaverija, tako da so pripravljali seminarske naloge o temi, ki so jo obravnavali v tistem letu. Prihajal je vselej v časovni stiski, a kljub temu vedno dostopen, izčrpan, pa vendar neizčrpen ... Pogosto je med predstavitvijo naših ne ravno blestečih nalog zadremal; tako smo ocenili vrednost svojega dela! A to je le anekdotična površina živetega izkustva, ki je bilo za vse nas odločilno: v teologijo smo se uvajali prav v času koncila in to dolgujemo očetu Daniélouju. Seveda ni imel časa, da bi pripravil za nas predavanja, a bil je tako poln izkustva koncila, da nas je z njim seznanjal: spomnim se, da mi je zaupal seminarsko nalogo o »škofovski kolegialnosti«. To besedilo naj bi bilo prvotno in izboljšano (*textus prior, textus emendatus*) in zaključno, prikazalo pa bi razvoj koncilskih razgovorov. Takega teološkega uvajanja ne pozabiš zlahka!

Nihče se ne rodi pripravljen na apostolsko službo. Kardinal v svoji edini avtobiografski knjigi *In kdo je moj bližnji?* (*Et qui est mon prochain?*)², objavljeni po njegovi smrti, na dolgo piše o različnih vplivih, ki so bili zanj viri življenja. Prvo mesto, pa ne le

Marguerite Léna, članica Skupnosti sv. Frančiška Ksaverija. Članek Un »apôtre selon l'Esprit«. Jean Daniélou, sa mère et la Communauté Saint-François-Xavier je prevedla Alenka Kožuh.

po kronologiji, gre njegovi mami: »Jasno je, da je name vplivala v celem otroštvu ... Razkrila mi je podobo krščanstva, ki je tako inteligentno, tako odprto, obenem pa tako trdno v svojih temeljih, da me je ta njegova podoba očarala.«³ Ko je papež Benedikt XVI. kardinalu Lustigerju napisal pismo med simpozijem ob stoletnici rojstva očeta Daniélouja, je omenil to ključno dejstvo iz njegovega življenja: »Govoriti o kardinalu Daniélouju pomeni govoriti tudi o njegovi materi, gospe Madeleine Daniélou, ki je s svojim izjemnim pedagoškim čutom otroku razkrila, kaj so čudovita Božja dela, *magnalia Dei*, in mu pomagala, da se je obrnil k Bogu. Ustanovila je apostolsko skupnost svetega Frančiška Ksaverija.«⁴

Strani knjige *In kdo je moj bližnji?* pomagajo razložiti, v čem je bil ta materin vpliv. Seveda oče Daniélou ni pozabil na hvaležnost do svojega očeta. Kar se tiče njegove mame, je najočitnejše zagotovilo njeno močno, inteligentno in goreče krščanstvo, s katerim je odgovarjala na izzive svojega časa. Najprej na intelektualne in apostolske izzive ob koncu 19. stoletja, ki ga je zaznamoval znanstveni pozitivizem, pa tudi na dostop mladih deklet do univerzitetnega študija; nato na izobraževalni izziv v tridesetih letih 20. stoletja, ko so se udeleževale tudi v kolektivnih ideologijah. Pri njenem sinu najdemo nekaj potez, kako je Madeleine Daniélou odgovorila na te izzive: ustanovi École Normale libre in več šol, ustvari revijo *Culture*, v kateri s prednostjo in pronicljivostjo predstavlja najpomembnejša literarna, filozofska in teološka dela svojega časa: Péguyja, ki ga da v branje sinu (ki bo pozneje zapisal: »To je eno izmed del, ki me je najgloblje hranilo«), Mauriaca, Bergsona, Bernanosa, Brémonda ... Dejavno in učinkovito navdihuje nastanek revije *Esprit*. V Sainte Marie de Neuilly povabi Jacquesa Copeauja in uprizori dramo *Marijino oznanjenje* (*L'annonce faite à Marie*). V njenih očeh vera in kultura spadata skupaj, brez zamenjevanja ali ločevanja med naravnim redom in redom milosti. Z Jeanom podeli svojo razsvetljeno in zahtevno radovednost, skrb, da bi »stvari jemala resno«, in nezaupanje do ideologij, optimistično ljubezen do realnega, prepričanje, da ljudi spoznamo, če se oziramo po stvariteljih novih poti in ne po povprečnejših ... A ta izostreni

čut za moralne in duhovne vrednote ne prinese vzvišenosti, temveč spodbuja udejstvovanje z otroki in mladimi, učenci iz revnih pariških predmestij, prihodnjimi učiteljicami, ženami, ki jih kliče k dobrim delom ... Pri njenem sinu najdemo enako zavzetost za »mlade ljudi«, ki bodo postali, ko bo škof, *njegovi* ljudje, pa tudi nov pristop žive kulture, ki mu dovoljuje, da brez prehoda in z vselej enako gorečnostjo prestopi od zahtevnih teoloških raziskav k ljudskemu romanju, od vatikanskih hodnikov k dobrohotnemu poslušanju jecljave predstavitve seminarske naloge ... Ve, od kod vse to izvira: »Svoji materi dolgujem pogloblitve usmeritve svojega življenja (svoje zanimanje za kulturo, za univerzitetno življenje, za apostolat in še posebno za mlade).«⁵

Ko oče Daniélou omeni apostolat, prestopi na globlji register vplivanja: na register, ki povezuje duše onkraj vidnega, sodeluje pri čudežnem kroženju božje milosti in ustvarja duhovno družino. Tudi tega se v celoti zaveda: »V meni je najgloblja želja po apostolstvu, ki sem jo podedoval po mami.«⁶ Ustvarjanje življenjskega dela Madeleine Daniélou so spremljale številne preizkušnje. Deloma jih je razkrila svojim najstarejšim otrokom: »S tesnobo in zanimanjem smo čutili, da smo pridruženi trdemu boju ... Po njej sem podedoval voljo do boja za vero.«⁷ Madeleine Daniélou ni predvsem učiteljica z ustvarjalnimi idejami; predvsem je žena, iz katere je Gospod naredil apostola njenih otrok in ki je ta poziv potrdila z naravnost mističnimi milostmi. Leta 1914 je napisala: »Praznik svetega Frančiška Ksaverija ... Imela sem občutek velike zbranosti, bilo je, kakor da bi bila ločena od sveta in sama z Bogom. In takrat sem s popolno jasnostjo doumela svojo poklicanost. Vedela sem, da me je Gospod izbral za svojega apostola, za orodje svojega kraljestva; da se moram predati brez zadržkov, darovati svoj čas, svoje delo in molitve, svojo kri; duše odkupujemo za ceno svojega življenja. Z vso svojo dušo sem odgovorila na Jezusov klic.«⁸ Različni odlomki iz *Zvezkov (Carnets)* očeta Daniélouja, ki jih je pisal med upokojitvijo,⁹ kažejo na korenitost tega apostolskega darovanja in spominjajo na njegovo mamo: »Ne gre za nedejavnost Janeza od Križa, temveč za celovito samorazlastitev; gre za Boga, ki ga naj-

demo v vseh njegovih bitjih.« Ali kakor pravi v *Skrivnosti adventa* (*Le mystère de l' Avent*): »Kadar je duša izpraznjena same sebe in se je polasti Sveti Duh, kakor pravi sveti Pavel, doživimo temno polastitev, ki je v jedru mističnega izkustva v svoji apostolski obliki.«

To apostolsko mistiko je sin doživiljal ob mami in ga je povsem naravno obrnila k svetemu Ignaciju, še preden jo je preučil. Ob vlogi, ki jo je imel oče de Grandmaison pri ustanovitvi Skupnosti svetega Frančiška Ksaverija, bo oče Daniélou srečal tega velikega jezuita. Z njim je povezan njegov poklic: »Vselej sem razmišljal o Družbi Jezusovi, in ko sem se odločil, da se bom posvetil Bogu, nisem omahoval. Po zaslugi svoje mame sem spoznal občudovanja vredne jezuite. Oče Léonce de Grandmaisona, urednik *Študij* (*Études*), je bil med študijem moj duhovi voditelj.«¹⁰ Duhovni popotovanji matere in sina se torej križata in razprostrata pri svetem Ignaciju ter, še bolj korenito, pri svetem Pavlu. Ko oče Daniélou postane jezuit, je zvest pomočnik pri delu, ki ga je začela njegova mati: sodeluje pri nešteti duhovnih obnovah v samoti, verskih praznikih, konferencah, duhovnih spremljanjih, še posebno pa je v pomoč našim članicam, ki delujejo v šolah Charlesa Péguyja, v »rdečih predmestjih«, v Bobignyju, Montreuil-sur-Boisu, Courbevoiju. Vse do konca se posveča teološkemu izobraževanju članic skupnosti. Redno prihaja v Saint-Marie de Neuilly darovat maše in deliti svoje znanje z učenkami, ki ga imajo v čudovitem spominu. Sam o tem pravi: »Vse od leta 1941 (...) poučujem v šoli, ki jo je ustanovila moja mati. Na to šolo sem še vedno zelo navezan, saj si je moja mati iz nje želela narediti odprt, intelektualno in duhovno bogat prostor.«¹¹

Ali ta podobnost v delu za Božje kraljestvo in v apostolski mistiki še vedno velja za duhovni vpliv? Morda bi se morali za zaključek podati globlje, v skupno poslušnost Svetemu Duhu, ki se je udejanjala v dveh različnih značajih in bojih v dveh različnih obdobjih. Duhovnost svetega Frančiška Ksaverija temelji na Svetem Duhu, tem velikem mojstru protislovij: živi v nas, a nas neprestano pošilja v daljo; ostaja neviden, a njegovo delovanje gradi telo Cerkve in naše skupnosti; njegovo poslanstvo je posvečevati, a mu

ni tuje nič človeškega; neprestano nas predramlja, obenem nam je čudno blizu ... Vsa protislovja, ki zaznamujejo življenje očeta Daniélouja, vse do njegovega kardinalskega naslova in ponižne smrti, so morda sled tega globljega vpliva, tega odločilnejšega delovanja, ki ga je v njem vršil Sveti Duh. Z njegovo pomočjo se je ta vselej delujoči človek mogel za dolgo časa pomuditi v molitvi; z njegovo pomočjo je, ves potopljen v Boga, vzdrhtel ob vsaki potrebi sveta; odprt za vse ideje, se je neutrudno vračal k Besedi; kljub zavezanosti zemeljskemu življenju ga je žejalo po *Sacramentum futuri* ...

Tisti, ki smo ga poznali, ki smo ga videli hiteti in moliti, poučevati in poslušati, smo se včasih vprašali: kako je to mogoče? Odgovor je preprost: to je mogoče z ljubeznijo.

Opombe

¹ Naslov »Apostol po Duhu« se nanaša na knjigo Jacqueline d'Ussel, s. f. x., *Apôtre selon l'Esprit. Un chemin de vie intérieure*, Parole et Silence 2008. J. d'Ussel je bila očetu Daniélouju dvakrat blizu: najprej prek Krožka svetega Janeza Krstnika, nato prek svoje službe predstojnice Skupnosti svetega Frančiška Ksaverija. Glej njeno besedilo »Oče Daniélou, duhovni buditelj« v *Actualité de Jean Daniélou*, Cerf 2006 (Akti simpozija Francoskega inštituta, 19. maj 2005, pod vodstvom Jacquesa Fontaina).

² Jean Daniélou, *Et qui est mon prochain?* Mémoires, Stock 1974.

³ N. d. str. 34.

⁴ *Actualité de Jean Daniélou*, str. 11.

⁵ N. d. str. 34.

⁶ N. d. str. 116.

⁷ N. d. str. 47 in 48.

⁸ Neobjavljen duhovni zapis, december 1914.

⁹ Glej Marie-Thérèse Bessirard, »D'une extrémité à l'autre«, *Communio*, XIX, 3, maj–junij 1994, str. 87 in 88.

¹⁰ N. d. str. 83.

¹¹ N. d. str. 113.

RODERICK STRANGE

Newman o verjetnosti in skrivnosti

Z izrekanjem in neizrekanjem do pozitivnega izida

Ena od posledic polemike, v katero se je zapletel Newman, potem ko je bil leta 1859 v *The Ramblerju* objavljen njegov prispevek *O posvetovanju z verniki v zadevah nauka* [*On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*], je bila zadržanost v pisanju. Leta 1864 je seveda v odgovor na naključno obtožbo Charlesa Kingsleyja, da po Newmanovem mnenju resnica sama po sebi ne bi smela biti vrlina rimske duhovščine, Newman napisal *Izpoved mojega življenja* [*Apologia pro Vita Sua*], ki je mnogim spremenila pogled nanj; dve leti pozneje je napisal pismo Puseyju [*Letter to Pusey*], v katerem je kritično ovrednotil Puseyjev *Eirenicon*, zlasti način, kako je predstavil katoliški nauk o Devici Mariji; nato pa je leta 1870 končno lahko izdal svojo knjigo o témi, ki ga je prevzemala večino njegovega življenja, *Slovnico privolitve* [*Essay in Aid of a Grammar of Assent*]. Toda ta izdelek se mu je zdel skromen v primerjavi z obsegom, ki ga je napisal v mlajših letih. V sedemdesetih letih 19. stoletja je v enem od pisem obžaloval, kako malo je napisal v zadnjem obdobju. Dvaintrideset zvezkov Newmanovih objavljenih pisem mi je dobro poznanih, a moram priznati, da omenjenega pisma zdaj ne morem najti, čeprav se ga spomnim. Pregovorno, kakor bi iskal iglo v kupu sena! Želel sem ga najti predvsem zaradi Newmanove trditve o verjetnosti. Sam v

Roderick Strange, *Newman o Probability and Mystery. Saying and Unsayng to a Positive Result*. Slovenski prevod Liza Primc.

svoji skromnosti pripomni, da je bil njegov prikaz verjetnosti kot poti do gotovosti eden njegovih redkih pomembnih dosežkov. Mimogrede je vredno omeniti, da bi zbližujoče, a nasprotujoče si verjetnosti prav tako lahko razumeli kot paradoksalne.

Zbliževanje verjetnosti in gotovosti

Newman je občudoval durhamskega škofa iz 18. stoletja, Josepha Butlerja (1692–1752), ki je bil tako kakor Newman sodelavec Oriela. Butlerjeva izjava, da je »verjetnost vodilo življenja«¹, je nanj naredila močan vtis, zaradi česar je na koncu razmišljal, kakor je opazil v svojih *Izpovedih*, o »logični prepričljivosti vere, o kateri sem toliko napisal«². Vendar je Newman izrazil tudi pomisleke glede Butlerjevega stališča. V različnih pismih je zapisal, da je Butler dejansko zastopal stališče, ki podpira odločitve in dejanja, sprejete na podlagi dokazov, ki so zgolj verjetni, ne pa gotovi. Leta 1853 je Edwardu Healyju Thompsonu, ki je pod Newmanovim vplivom leta 1846 postal katoličan, pojasnil, da je Butler, »ko se je znašel v sistemu brez gotovosti in Božjega vodstva, h kateremu bi se lahko zatekel, naravno sledil temu, kar je bilo *varno* – in menil, da je za religijo dovolj doseči gotovost varnosti ali to, kar teologi imenujejo 'praktična gotovost'«. ³ Nato v pismu prijatelju Robertu Ornsbyju 8. marca 1861, medtem ko priznava svoj dolg Butlerju, »pisatelju, čigar dolžnik sem«, ponovi točko, ki jo je povedal Thompsonu, in obžaluje, da se je Butler upiral nezvestobi »le tako, da je na veliko znižal pretenzije krščanstva«, ker se zdi, »kakor da je bil praktični učinek njegovega dela to, da je vera postala zgolj *praktična gotovost* – tj. sprejemanje nekaterih izjav nauka ne kot resničnih, ampak kot najvarnejših za ravnanje«. ⁴ Newman je po drugi strani trdil, da lahko kopičenje verjetnosti pripelje do občutka gotovosti. Kakor je izjavil v svojih *Izpovedih*, »je bilo to posredovanje popolnega občutka gotovosti, bodisi glede resnic naravne teologije bodisi glede dejstev razodetja, izid *združenja* sočasnih in konvergentnih verjetnosti, in to v skladu z ustrojem človeškega

uma in voljo njegovega Stvarnika«. Nadaljeval je z razlago, da je »občutek gotovosti navada uma«, medtem ko je »gotovost lastnost trditev«, tako da čeprav verjetnosti ne vzpostavljajo nujno logične gotovosti, so vseeno lahko dovolj za umski občutek gotovosti. In ta občutek gotovosti, ta miselna navada, je lahko »po meri in moči enaka občutku gotovosti, ki je bila dosežena z najstrožjimi znanstvenimi dokazi«. ⁵

Pozneje istega leta, 1864, v oktobru, mu je kanonik John Walker, Newmanov stalni dopisovalec, pisal po prebiranju Manningovega pamfleta, za katerega je menil, da vsebuje kritiko *Izpovedi*, ker je Manning omenjal, da je »skupek (*cumulus*) verjetnosti nadomeščen z višjo privolitvijo vere«. A Newman se s tem ni obremenjeval. Strinjal se je z Manningom, da je »človeško gotovost zajela vera, izhajajoča iz Božje milosti«, vendar je v nadaljevanju pojasnil, da je v svoji knjigi govoril o nečem drugem, in sicer o človeškem delovanju, ne o delovanju milosti. Nato se je ponovno oprl na Butlerja in ponovil, kar je že povedal drugje. Butler, je pripomnil, »je govoril o logični vrednosti verjetnosti tako kakor jaz«. Nato je nadaljeval s ponovnim poudarkom na njuni razliki: »Butler *poskuša* omejiti gotovost na *praktično gotovost*, tj. da je *varneje ravnati, kakor da* je sklep resničen; sam trdim, da verjetnosti nedoumljivo vodijo do *spekulativne gotovosti*; tako da je povsem *razumno* priti do tega prepričanja, do te človeške vere, ki je poplačana z Božjo vero.« ⁶ Za Newmana bi torej konvergenca ali kumulacija verjetnosti lahko vodila preko zgolj praktične gotovosti do tiste navade uma, ki jo je opredelil kot občutek gotovosti. Pravzaprav je to ponazoril že nekaj mesecev prej, ko je 6. julija pisal Walkerju. »Najboljša ilustracija tega, kar menim,« je pojasnil, »je *vrv*, sestavljena iz številnih ločenih niti, od katerih je vsaka šibka, vendar so skupaj učinkovite kot železni drog.« Nadaljeval je: »Železni drog predstavlja matematični ali strogi dokaz, vrv pa moralni dokaz, ki je skupek verjetnosti, od katerih je vsaka posamezno nezadostna za gotovost, a združene so neizpodbitne.« In prišel je do neprecenljivega sklepa: »Človek, ki bi rekel: 'Ne morem zaupati vrvi, imeti moram železni drog,' bi bil *v nekaterih danih primerih* neracionalen in nerazumen: – tak

je tudi človek, ki pravi, da mora imeti strogi dokaz, ne moralnega dokaza, za versko resnico.«⁷

Razkrite skrivnosti

V *Izpovedih* je Newman seveda izjavil, da je bila dogma od petnajstega leta starosti »temeljno načelo« njegove vere.⁸ Zavrnil je pojmovanje religije kot zgolj občutje. Obstaja namreč resnica, ki je bila razodeta. Kakšna pa je vloga dogme? Dogma izraža razodeto resnico in, kakor je zatrdil Stephen Dessain, »je bila predanost razodeti religiji temeljni interes Newmanovega življenja [...] Ta predanost je njegovemu življenju dajala celovitost.«⁹ Ko to enkrat spoznamo, je to jasno razkrito v njegovih spisih. Zavezan je bil k upiranju racionalizmu in spoštljivemu predstavljanju razodete skrivnosti vere. V odlomku iz *Traktata 73* [*Tract 73*], *O uvajanju racionalističnih načel v razodeto religijo* [*On the Introduction of Rationalistic Principles into Revealed Religion*], razmišlja o navideznem protislovju, ki govori o skrivnostih kot razodetih. Če so bile te resnice razodete, kako so lahko še vedno skrivnostne? »Odgovor,« odvrne, »je preprost.« In nadaljuje: »Nobeno razodetje ne more biti popolno in sistematično zaradi šibkosti človeškega razuma; kolikor ni takšno, je skrivnostno [...] Ko se nekaj razodene, se takoj pojavijo težave in zmedenost; seveda se razodene samo nekaj, kajti vse se ne more.«

Nadalje pojasnjuje: »Razodetje je verski nauk, ki ga gledamo z osvetljene strani, skrivnost pa je isti nauk z neosvetljene strani. Tako verska resnica ni ne svetloba ne tema, ampak oboje skupaj; je kakor nejasen pogled na deželo, ki jo vidimo v mraku, z oblikami napol iztrganimi iz teme, s prekinjenimi črtami in izoliranimi masami. Razodetje, če ga obravnavamo na ta način, ni razodet *sistem*, ampak je sestavljeno iz številnih ločenih in nepopolnih resnic, ki pripadajo obsežnemu neodkritemu sistemu, iz doktrin in zapovedi, skrivnostno povezanih med seboj; to pomeni, da so povezane z neznanimi sredstvi in se nanašajo na neznane dele sistema.«¹⁰

To zavedanje o razodetju in načinu, kako je ta artikuliran v dogmah, je oblikovalo Newmanovo prizadevanje, da bi predstavil skrivnosti vere. Opredeljene so različne podobe, ki vsaka zase ne izčrpajo izražene skrivnosti, vendar pa združene, kot verjetnosti, povzročijo zaznave, ki vodijo do vere. Ta proces je očiten kot téma, ki se vleče skozi njegove spise, že od prve knjige *Arijanci četrtega stoletja* [*The Arians of the Fourth Century*], in je jasno izražena v njegovih opombah k Atanazijevim traktatom, ki jih je prevedel v štiridesetih letih 19. stoletja. Njegovo preučevanje arijanstva je danes nepresenetljivo podvrženo kritiki, ne nazadnje zato, ker je na napisano vplivalo njegovo takratno nezadovoljstvo z Anglikansko Cerkvijo, kakor je poudaril nekdanji canterburyjski nadškof dr. Rowan Williams. Kljub temu, kakor je opazil tudi Williams, je razdelek v knjigi *Arijanci* o cerkvenem nauku o Trojici »pomemben esej o začetkih trinitarične teologije [...] Ta zgodnja teologija ohranja pravovernost s stalnim procesom samopopravljanja, z neskončno gibljivim, krožnim sklicevanjem metafore na metaforo, ki ena uravnoveša drugo.«¹¹ Prav ta proces bo ponazorjen na tem mestu.

Predstavitev nauka o Trojici

Kar je Newman opisal v *Traktatu 73*, je uporabil že štiri leta prej v delu *Arijanci četrtega stoletja*. Sprva je bil povabljen, da pripravi knjigo o prvih koncilih Cerkve, a se je gradivo nabiralo in nabiralo, dokler se ni osredotočilo zgolj na opis arijanskega spora in nicejskega koncila. Samo ozadje spora je obsegalo prvih dvesto strani, v katerih se je Newman osredotočil zlasti na način oblikovanja veroizpovedi. Opazil je, da si človeški razum neizogibno prizadeva razumeti in izraziti tisto, kar mu je najpomembnejše: »Ko se um razvija in širi, se ne more vzdržati poskusa, da ne bi analiziral videnja, ki vpliva na srce, in Objekta, na katero je to videnje osredotočeno; prav tako se ne ustavi, dokler mu nekako ne uspe z besedami izraziti tega, kar je bilo ves čas načelo njegove naklonjenosti in poslušnosti.« Kadar je ta predmet viden, je postoj-

pek preprost; kadar pa je verski in torej neviden, ga »razum lahko predstavi le s pomočjo tistih idej, ki jih daje življenjska izkušnja [...]; in če se te ideje, ki so kakorkoli nezadostne, ne uporabijo pravilno, ponovno vplivajo na čustva in izničijo versko načelo.« Kako naj se torej izrazi nauk o Trojici, ki je v samem središču arijanske polemike?

Newman je potrdil, da se lahko »sistematični nauk o Trojici obravnava kot odsev, namenjen kontemplaciji intelekta, objekta svetopisemske pobožnosti«. Nauk torej ni natančno zajet z besedami, v katerih je izražen; te besede sestavljajo *senco*, ki naj jo *premišljujemo*. Kako fascinanten izraz. Bistveno je, da smo pozorni na omejenost besed. Te so »ekonomične, a nujno nepopolne predstavitev, saj so prikazane v tujem mediju in zato vključujejo očitne nedoslednosti ali skrivnosti; Cerkvi je nauk posredovalo izročilo sočasno s tistimi apostolskimi deli, ki neposredno nagovarjajo srce«. ¹² Kmalu zatem Newman pojasni namen veroizpovedi: »Ker je Sveto pismo nesistematično in ker je vera, ki jo podaja, razpršena po dokumentih in razumljiva le, če jih obravnavamo kot celoto, si veroizpovedi prizadevajo osredotočiti svojega splošnega duha, da bi Cerkvi zagotovile, kolikor je mogoče, da njeni člani zavzamejo točno določen pogled na vero, ki je edina prava.« ¹³ Veroizpovedi res razodevajo nauk o Trojici, vendar ne kot razkrit sistem. Namesto tega je treba biti, kakor je rekel Newman v *Traktatu* 73, pozoren na »številne ločene in nepopolne resnice, ki pripadajo obsežnemu nerazkriteму sistemu naukov in zapovedi, skrivnostno povezanih med seboj«. To je storil v knjigi *Arijanci*.

Boj proti arijanzizmu: povezovanje nazivov in podob

Arijanska polemika se je ukvarjala zlasti z odnosom med Očetom in Sinom: kako je Sin eno z Očetom in hkrati v osebi različen od Očeta. Kakor je opazil Newman, »se na teh dveh resnicah obrne celotna doktrina«. ¹⁴ Nadaljeval je z obravnavo dveh nazivov, »poimenovanj«, ki se v Svetem pismu uporabljata za

Gospoda, poimenovanj, ki sta, kakor je opozoril, »sami po sebi nepopolni in lahko napačno razumljeni«, vendar se medsebojno izpopolnjujeta in dopolnjujeta. Nato je navedel imena teh dveh nazivov: »Naziv *Sin* označuje njegovo izpeljavo in razlikovanje od Očeta, naziv *Beseda* (tj. Razum) pa njegovo neločljivo vključenost v Božjo enost.« In takoj je izrazil način, s katerim se uvrstita in dopolnjujeta: »Medtem ko bi prvo, vzeto samo po sebi, lahko vodilo um do tega, da bi si ga zamislil kot drugo bitje, slednje pa kakor da sploh ni pravo bitje, oba skupaj pričata o skrivnosti, da je on hkrati od nesnovnega, nedoumljivega Boga in v njem.«¹⁵ In takoj nadaljuje s podrobnejšim preučevanjem teh nazivov.

Ko se je Newman najprej posvetil nazivu Sin, je opozoril na njegovo pogosto ponavljanje v Svetem pismu, tako v zvezi z Gospodovo človeško naravo kakor tudi v zvezi z njegovim predhodnim stanjem. Na prvem mestu torej naziv izraža Sinovo »izhajanje od Boga in torej popolno različnost in oddaljenost, ki obstaja med njim in vsemi bitji razen Bogom, njegovim Očetom«. On je Božji Sin. Nato, s podkrepitvijo tega pojma, Newman varuje analogijo sinovstva pred zamenjavo s pojmom posinovljenstva, tako da pokaže na Sina, ki je imenovan tudi z izrazi kot »*Edinorojeni* ali *moj Božji Sin*«, in dodaja, »da se očitno nanašajo, kjer se pojavijo, na njegovo Božjo naravo«. Pritrdi, da se izraz rojstvo uporablja tudi, na primer, za Gospodovo vstajenje, za njegovo prvotno poslanstvo, da ustvari svet, in za njegovo učlovečenje, kljub temu pa nadaljuje, »pomen besede 'edino-rojeni', opredeljen s svojim kontekstom, je, da se nanaša na nekaj višjega od katerega koli dogodka, ki se zgodi v času, ne glede na to, kako velik ali koristen je za človeški rod. Nadalje priznava, da naziv edinorojeni, kakor ga uporabljajo cerkveni očetje, ne bi smel postati predmet praznih špekulacij, kakor da bi se lahko razvozlal mehanizem skrivnosti odnosa med Očetom in Sinom.¹⁶ Naziv Kristusa kot edinorojenega Božjega Sina bi morali sprejeti častitljivo.

Vendar je Newman opozoril, da je »zlahka opaziti pomanjkljivost te podobe in posledično nevarnost njene uporabe«, in sicer da bi po eni strani lahko povzročila sum materialnosti, ki bi

po nekaterih herezijah zanikala duhovno naravo Boga, po drugi strani pa preveč izrazito razlikovanje med Očetom in Sinom, kar bi lahko uvedlo nekakšen diteizem. Kljub temu so se cerkveni očetje nevarnosti napačnih pojmovanj zoperstavili s sklicevanjem na ta drugi naziv, Beseda. Kakor je pojasnil Newman: »Na splošno se zdi, da se naš Gospod imenuje Beseda ali Božja modrost v dveh pogledih; prvič, da bi označili njegovo bistveno navzočnost v Očetu v tako polnem pomenu, kakor je zanj bistvena lastnost modrosti; drugič, njegovo sredništvo, kot Razlagalca ali Besedo med Bogom in njegovimi stvaritvami.« In pripomnil je: »Noben naziv gotovo ne bi mogel biti primernejši, da bi preprečil pojme materialnost, ločena individualnost in začetek obstoja, ki bi jih naziv Sin lahko vnesel v katoliški nauk.«¹⁷ Vendar naletimo na dodaten problem. Podoba Kristusa kot modrosti in Besede bi lahko, kakor je opazil Newman, »izbrisala pojem Sinove osebnosti«. Lahko bi uvedla sabelijanizem, ki bi očitno sklepal, da Božja Beseda ni nič drugega kot »začasna manifestacija Božje slave v človeku Kristusu«. Tej težnji pa so nasprotovali tako, da so o njem govorili »kot o Besedi, ki je *hipostatična*, stalna, resnična in živa Beseda«.¹⁸

Newman je nato takoj razložil, da je bila skrb za razjasnitev enotnosti Boga in Kristusove božanskosti dodatno okrepljena z dvema drugima izrazoma, »od Boga« in »v Bogu«, ki se nanašata na doktrini o Božji enoti (*monarchia*) in koherenci. V zvezi z Božjo enoto (*monarchia*) je namen doktrine opisal kot izogibanje kakršnemu koli namigovanju na triteizem, kar je uspelo s sledenjem »neskončnim popolnostim Sina in Duha do Njega, čigar Sin in Duh sta«.¹⁹ Sta »od Boga«. Kakor je dejal nekaj let pozneje v svojih opombah v Atanazijevih traktatih: »Z monarhijo je mišljen nauk, da se druga in tretja oseba v presveti Trojici vedno v našem razmišljanju nanašata na prvo osebo kot vir božanstva.« In »*monarhija* Očeta ni samo simbol Božje enosti, ampak Trojice v tej enosti, saj vključuje prisotnost tistih, ki niso ἀρχαί (izvori), čeprav so najvišji.«²⁰ Čeprav je bil ta argument pomemben pri spodbujanju božanstva Sina in Duha, bi z opustitvijo lahko namigoval tudi na sabelijanizem, da sta Sin in Duh zgolj »načina« Očeta. Potreboval

je dvojnika, nauk o koherenci, ki je varoval Božjo enost, »ne da bi posegal v popolnost Sina in Duha«. ²¹ Učil je, da sta Sin in Duh »v Bogu«. Newmanov opis v Atanazijevih traktatih je bil še bolj nedvoumen. Vsaka od treh oseb, je zapisal, »je preprosto in v polnem pomenu besede Bog, vendar je Bog samo eden; ta resnica je kot izjava najrazumljivejša, če rečemo, da so Oče, Sin in Sveti Duh, ki so en in isti Duh in Bit, drug v drugem, kar je nauk o περιχώρησις (perihorezi, koinherenci)«. ²²

V zvezi z Besedo je bilo treba upoštevati še en vidik. Ali je bila Beseda v prejšnjem razmišljanju o odnosu med Besedo in Sinom notranja ali zunanja glede na Očeta? K temu vprašanju se je Newman vrnil v poznejšem razdelku *Arijancev*, v katerem je namenil pozornost Besedi kot λόγος ἐνδιάθετος (*logos endiathetos*) προφορικός (*logos prophorikos*), endiatični in proforični. To razlikovanje, je pojasnil, je nekaterim zgodnjim očetom omogočilo, »da so govorili o Sinovem rojevanju ali rojstvu kot posledici Očetove volje«, ne da bi pri tem ogrozili njegovo sobistvenost. Tako je med katoličani Beseda kot »endiatična« pomenila »Besedo, od vekomaj skrito v Očetovem naročju«, Beseda kot proforična pa »Sina, poslanega na svet v navidezni ločenosti od Boga, z Očetovimi nazivi in lastnostmi ter Očetovo voljo, ki jo je moral izpolniti«. ²³

Sklep

Primere bi lahko naštevali in jih celo podkrepili z razmišljanjem o Newmanovem pristopu k pridiganju. V devetnajstem stoletju se je od nekoga, ki je izdal zbirko pridig, pričakovalo, da se bo dotaknil celotnega spektra krščanskega nauka. Ko je izšel Newmanov prvi zvezek župnijskih pridig, ga je Samuel Wilberforce kritiziral, ker pričakovanega ni storil. Newman mu je odgovoril: »Kot temeljni kanon določam, da mora biti učinkovita pridiga nepopolna.« Ni spodbujal slabega pridiganja, trdil pa je, da pridiga ali zbirka pridig ne more zajeti vsega. »Nihče,« je pojasnil, »ki me *običajno* posluša, ne bi smel dobiti drugega vtisa kakor vtis Svetega pisma.« ²⁴ Posto-

poma se bo izrisala celotna slika. In prav to ponazarjajo njegovi patristični spisi.

Kakor je razvidno iz dela *Arijanci četrtega stoletja*, je monarhija (*monarchia*) razglasila Sina za Božjega, saj je bil vključen v vir božanstva. Da pa se ne bi zdelo, da ga ta nauk preveč razlikuje od Očeta, je bila uvedena tudi koinherenca in še jasneje potrjena njegova enost z Očetom in v njem. »Sin« je bil kot naziv še posebno primeren za nauk o Božji enoti (*monarchia*); povezovanje prve in druge Osebe v božanstvu kot Očeta in Sina je izražalo njuno razlikovanje znotraj edinosti. Če pa bi se sinovstvo s svojo težnjo po podrejenosti zdelo premočno, bi ga »Beseda« kot naziv, ki je posebno primeren za koherenco, postavila v bolj pravo perspektivo. Newman je v precej dolgem odlomku v Atanazijevih traktatih odločno povedal, kaj je po njegovem mnenju mogoče doseči s tem pristopom, z zbiranjem nazivov in podob: »Včasih se zmotno domneva, da so takšne ponazoritve (Beseda, Sin, Modrost, Podoba itd.) namenjene *pojasnjevanju*, kako je Sveta Skrivnost mogoča, medtem ko naj bi le pokazale, da besede, ki jih uporabljamo v zvezi z njo, niso *same sebi protislovne*, kar je najpogostejši ugovor proti njim. Reči, da nauk o Sinovem rojstvu ne oporeka Očetovi popolnosti in nespremenljivosti ali zanika Sinove večnosti, se na prvi pogled zdi v neskladju s pomenom besed Oče in Sin, dokler ni dodana druga podoba, kakor sta sonce in sijaj, v kateri je domnevno neskladje mogoče razumeti kot dejansko obstoječe. Tu ena podoba popravlja drugo; kopičenje podob ni, kakor se pogosto misli, nemirno in brezplodno prizadevanje uma, da bi *vstopil v Skrivnost*, ampak je *varovalo*, da se katera koli podoba, kaj šele zbirka podob, ne bi izkazala za *zadovoljivo*.«²⁵

Eden od razlogov za takšno Newmanovo argumentacijo je bilo nasprotovanje njegovim racionalističnim sodobnikom. Menil je, da so nenehno poskušali ublažiti nesoglasja v doktrinarnem učenju. V še vedno neobjavljeni pridigi iz leta 1836 je na primer o nauku o Trojici pripomnil, da Sveto pismo jasno potrjuje ločen obstoj Očeta, Sina in Duha, »kot da bi bili trije bogovi in ne en Bog«, vendar tudi »jasno navaja, da je Bog samo eden«. Ker se zdi, da ta

dva nauka vključujeta protislovje, se »plašni umi skrčijo«, opaza, »in vzvišeni umi odvrnejo od slovesnega in milostnega razodetja« ter poskušajo ublažiti in preseči protislovje v človeškem jeziku. Vendar pa izjavlja, da je »del prave vere, da pogumno, pošteno in spoštljivo sprejme vsako ločeno resnico v celoti, kakor da nasprotna resnica ne bi bila razodeta [...] To je del prave vere, ki se ponaša s skrivnostjo, ne, v nekem smislu se ponaša s protislovjem izrazov.«²⁶

Newman se je zavedal, da so dokazi za dogme nepopolni, vendar je bil tudi prepričan, da ta omejitev ne predstavlja nepremostljive ovire za globlje razumevanje njihove resnice. Na naslovni strani svoje *Slovnice pritrditve* je mnogo let pozneje, leta 1870, citiral svetega Ambroža: »Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum« (Bog ni hotel odrešiti svojega ljudstva z dialektiko). Sedem let prej je v osnutku tega, kar je postalo *Slovnica privolitve*, zapisal: »Iz narave stvari izhaja, da je ves naš jezik o vsemogočnem Bogu, kolikor je pritrديلen, analogen in figurativen. O njem, o katerem razmišljamo, a ga nismo videli, lahko govorimo le v mejah našega izkustva.« Z drugimi besedami, naš jezik je nezadovoljiv. Ponudi nam lahko le približne ali, kakor bi lahko rekli, verjetne ali celo paradoksalne poglede. Tega se moramo zavedati, a to je vse, s čimer razpolagamo. To lahko uporabimo ali pa ne storimo ničesar. Kako naj torej ravnamo? Tako, da odpravimo, kakor je trdil Newman, »eno napako v izražanju z drugo«. In tako »s to metodo antagonizma umirjamo svoje misli, ne zato, da bi dosegli cilj, ampak da jih pravilno usmerjamo; tako kakor pri algebrskem izrazu, pri katerem se z dodajanjem in odvzemanjem v enačbi postopoma približujemo pozitivnemu rezultatu z izrekanjem in neizrekanjem«.²⁷ Ko razmišljamo o Božjih skrivnostih, se z izrekanjem in neizrekanjem postopoma približujemo njihovi resnici.

Opombe

¹ Joseph Butler, *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature (Analogija naravne in razodete religije, glede sestave in poteka narave)*, Oxford: Oxford University Press, 1835, 3.

² J. H. Newman, *Apologia pro Vita Sua* (Izpoved mojega življenja), Kartuzija Ptererje 1973 in 1989.

³ Charles Stephen Dessain in drugi (ur.), *The Letters and Diaries of John Henry Newman* (Pisma in dnevniški zapisi Janeza Hernika Newmana), xv, London: Nelson, 1964, 456. Dvaintrideset zvezkov *Pisem in dnevniških zapisov* bo v nadaljevanju označenih kot L. D.

⁴ L. D. xix, 480.

⁵ *Izpoved*, 20.

⁶ L. D. xxi, 270, in n.1.

⁷ L. D. xxi, 146; glej tudi L. D. xi, 293.

⁸ *Izpoved*, 49.

⁹ C. S. Dessain, *John Henry Newman*, Oxford: Oxford University Press, 1980, xii.

¹⁰ J. H. Newman, *Essays Critical and Historical* (Kritični in historični eseji) prva enotna zbirka, London: Longmans, Green, and Co., 1897, 41–42.

¹¹ Rowan Williams, Predgovor k *Arijancem četrtega stoletja*, Leominster: Gracewing, 2001, xli, xlii.

¹² J. H. Newman, *The Arians of the Fourth Century* (Arijanci četrtega stoletja), enotna zbirka, Westminster, Md., Christian Classics Inc., 1968, 144–145.

¹³ *Arijanci*, 147.

¹⁴ *Arijanci*, 156.

¹⁵ *Arijanci*, 156–157.

¹⁶ *Arijanci*, 158–159.

¹⁷ *Arijanci*, 167, 169.

¹⁸ *Arijanci*, 170–171.

¹⁹ *Arijanci*, 175.

²⁰ J. H. Newman, *Select Treatises of St Athanasius* (Izbrani traktati sv. Atanazija), druga enotna izdaja, London: Longmans, Green and Co., 1897, 111, 110.

²¹ *Arijanci*, 174.

²² *Traktati sv. Atanazija* ii, 72.

²³ *Arijanci*, 196–197.

²⁴ L. D. v, 38.

²⁵ *Traktati sv. Atanazija* (Treatises of St Athanasius) II, 444–445.

²⁶ Rokopis pridige št. 404, str. 15–16. Pridiga je shranjena v arhivu Birminghamskega oratorija. Iz nekega razloga, morda zaradi velike količine besedila, ki ga je Newman prečrtal in popravil, ni bila vključena v pet zvezkov pridig, ki jih Newman ni objavil sam, so pa izšli pod uredništvom Francisa J. McGratha in drugih, John Henry Newman: Oxford: Clarendon Press, 1991–2012. Leta 1978 mi je pater Gregory Winterton, ki je bil takrat prošt Oratorija, poslal fotokopije nekaj teh pridig, med njimi tudi št. 404, za neko delo, o katerem sva se pogovarjala. To sklicevanje se nanaša na to kopijo.

²⁷ Hugo M. De Achaval, S. J. in J. Derek Holmes, *The Theological Papers of John Henry Newman on Faith and Certainty* (Teološki spisi Janeza Hernika Newmana o veri in gotovosti), Oxford: Clarendon Press, 1976, 102.

ANTON ŠTRUKELJ

Maksim Spoznavalec – prihodnji cerkveni učitelj

Sveti Maksim (580–662) je eden velikih vzhodnih cerkvenih očetov. Vzdevek »Confessor« (Spoznavalec) kaže na njegovo vero in njegovo pričevanje za Kristusa, Božjega Sina in Odrešenika sveta. Maksim je bil rojen ok. 580 v Palestini. Že kot fant je stopil v samostan in kot menih preučeval Sveto pismo, zlasti ob Origenovih spisih. Nato je nekaj časa živel blizu Carigrada, a se je pred vdorom poganskih ljudstev umaknil v severno Afriko in pozneje prišel v Rim. Odločno je posegel v veliko teološko sporno vprašanje svojega časa. Šlo je za versko vprašanje: Ali je bil Jezus pravi človek? Kako naj razumemo, da sta človek in Bog eno? Da bi si mogli predstavljati to edinost, je bilo rečeno: Kristus ni imel človeške volje. Božja volja je nadomestila človeško voljo. Toda v njem se ne bi mogla zgoditi vsa drama človeškosti, če ne bi imel pristne človeške volje. Kajti človek brez volje je okrnjen in sploh ni pravi človek. Maksim je jasno povedal, da tako ni mogoče razložiti edinosti. Kristus je bil pravi človek in zato je imel tudi pravo človeško voljo. Človek ne sme biti okrnjen, da bi bil pobožen in da bi se zedinil z Bogom, ampak mora biti povsem cel, povsem človek, šele tako se more zediniti z Bogom.

Kristus je imel božjo in človeško voljo. In to je Maksim prikazal ob drami na Oljski gori: »Ne moja, ampak tvoja volja se zgodi!« Tu je ključno vprašanje našega življenja in odrešenja! Človek ne postane popoln z upiranjem Bogu, ampak s svobodno privolitvijo Bogu, s sprejetjem Božje volje. Šele tako postane zares človek. Kristus je šel po tej poti pred nami. Ne v amputaciji človeškosti,

ampak v odprtosti, v privolitvi Bogu. Tako je Kristus zgled za naše bivanje. Hkrati nam kaže notranjo edinost vsega Božjega stvarstva, ki naj kot celota s človekovo privolitvijo postane veličastvo Boga, »kozmična liturgija«, kakor je Hans Urs von Balthasar naslovil svojo obsežno knjigo o tem velikem učenjaku in pričevalcu vere. V središču te slovesne »liturgije« je vedno Jezus Kristus, edini Odrešenik sveta in človeka.

Maksim Spoznavalec je živel v težkem času, ker je cesarska politika silila k izravnavi v teologiji in ni hotela priznavati težje umljivih resnic. Maksim je imel težave že v Afriki, ko je branil takšno pojmovanje človeka in Boga. Ko je bil poklican v Rim, se je leta 649 udeležil lateranskega koncila, ki ga je sklical papež Martin I. v obrambo obeh volj v Kristusu – in sicer proti cesarjevemu odloku, ki je prepovedal razpravljanje o tem vprašanju. Papež Martin je moral drago plačati svoj pogum: kljub slabemu zdravju je bil zaprt, poslan v Carigrad in obsojen na smrt. Dosegel je, da so kazen spremenili v dosmrtno izgnanstvo na Krimu, in tam je 16. septembra 655 umrl, po dveh letih poniževanj in trpinčenj.

Nekoliko pozneje, leta 662 je bil na vrsti Maksim, ki se je prav tako uprl cesarju in neustrašeno ponavljal: »Nemogoče je trditi, da je v Kristusu samo ena volja!« (prim. PG 91,268–269). Maksim je bil politično nezaželen s tem, kar je učil in zagovarjal. Skupaj z dvema učencema je bil na zaslišanju obdolžen herezije in obsojen na grozno pohabljenje: po bičanju so mu odsekali desno roko in izrezali jezik v korenini, ker je z roko in jezikom izpovedoval in branil svojo vero. Vedoč, da je združen s svojim Gospodom, je mogel pri dvainosemdesetih letih sprejeti nase to trpljenje; izmučeni menih je 13. avgusta 662 umrl v samici v izgnanstvu na vzhodnem bregu Črnega morja. Sveti Maksim Spoznavalec nam kaže pogum za resnico, pogum, da se upiramo tudi političnemu pritisku, kadar gre za resnico, vero in pravico. Samo kjer je takšen pogum, je svet v redu.

Mišljenje sv. Maksima ni samo teološko, spekulativno, ampak ima vedno pred seboj dejansko resničnost sveta in njegovega

odrešenja. V okolju, kjer je moral sv. Maksim trpeti, se ni mogel umikati v teoretično-filozofske trditve. Moral je iskati smisel življenja in se spraševati: Kdo sem, kaj je svet? Bog je človeku, ustvarjenemu po svoji podobi in sličnosti, zaupal poslanstvo, da zedinja kozmos. Kakor je Kristus v sebi zedinil človeško in božje, tako je Stvarnik v človeku zedinil svet, kozmos. Maksimovo življenje in mišljenje je mogočno osvetljeno z izrednim pogumom za pričevanje o celoviti, neokrnjeni Kristusovi resničnosti, brez okrnitve ali popuščanja. Tako se pokaže človekova veličina. Poklicani smo, da bi živeli zedinjeni z Bogom, da bi bili zedinjeni tudi s seboj in s svetom ter ga pravilno oblikovali. Celovita privolitev Kristusu nam jasno kaže, kako naj vsem drugim vrednotam dajemo njihovo mesto.

Papež Benedikt XVI. sklene katehezo o sv. Maksimu, 25. junija 2008, z besedami: »Mislimo na vrednote, ki jih danes po pravici branijo: strpnost, svoboda in dialog. Toda strpnost, ki ne bi več znala razlikovati med dobrim in zlim, bi bila kaotična in bi uničila sama sebe. Prav tako bi svoboda, ki ne bi spoštovala svobode drugih in ne bi našla skupnega merila vsake naše svobode, postala anarhija in bi uničila avtoriteto. Dialog, ki ne ve več, o čem govorimo drug z drugim, postane prazno govorjenje. Vse te vrednote so velike in temeljne, a morejo ostati prave vrednote samo tedaj, če imajo temeljno izhodišče, ki jih združuje in jim podeljuje resnično pristnost. To temeljno izhodišče je sinteza med Bogom in svetom, je Kristusova oseba, v kateri spoznamo resnico o nas samih in se naučimo, na katero mesto je treba postaviti druge vrednote, da odkrijemo njihov resnični pomen. Jezus Kristus je temeljno izhodišče, ki podeljuje luč vsem drugim vrednotam. To je tudi cilj pričevanja tega velikega spoznavalca. In tako nam končno Kristus pokaže, da mora kozmos postati liturgija, hvalnica Bogu, in da je češčenje začetek prave preobrazbe, prave prenove sveta. Zato bi rad sklenil s temeljnim stavkom iz del sv. Maksima: 'Častimo enega samega Sina, skupaj z Očetom in Svetim Duhom, kakor pred vsemi časi, tako tudi zdaj in vselej in na vse čase. Amen!' (PG 91,269).«¹

Maksim – teolog sinteze

Sv. Maksim Spoznavalec je teolog sinteze: povezuje Rim in Bizanc, azijsko in zahodno teologijo, antiko (ki jo sklene) in srednji vek (ki ga odločilno soutemelji); povezuje zvestobo Cerkvi do mučeništva in najbolj smelo raziskovalno svobodo, ko ponovno izkoplje velike zaklade krščanskega izročila, ki so jih takrat zasule cesarske in cerkvene cenzure.

Hans Urs von Balthasar je že leta 1941 v založbi Herder izdal obsežno knjigo »Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekennerns«.² S svojo raziskavo je oral ledino na skoraj povsem neraziskanem področju. Sledila so nekatera dela. Zato je po dvajsetih letih (1961) objavil svojo knjigo v drugi, povsem predelani nakladi. O Maksimu je napisal tudi precej razprav. Ob 1300. obletnici Maksimove smrti (1962) je objavil članek »Mittler zwischen Ost und West« (Srednik med Vzhodom in Zahodom). Takole začenja: »S svetilko iščemo vzornike, a neradi jih iščemo v daljni preteklosti. Tukaj je vzor, ki ima neverjetno sedanjost. Duhovni povezovalc svetov, ki je opravil najtišje delo, medtem ko so ga valovi Perzijcev, nato pa še bolj grozeči valovi islama odganjali vedno dlje; cerkveni in politični integralizem ga je zaprl, zasliševal, skušal zapeljati, ga zavrnil, izgnal, dokler ni umrl na južnem vznožju poznejše svete Rusije.

Maksim je nedvomno veliko bral, a svojo duhovno hišo je postavil na nekaj dobro izbranih stebrov. Ti so mu omogočali, da je prek vseh spektakularnih vislic in slamnatih lutk ponovno dosegel pravi lik živega izročila. Maksimova genialnost je v tem, da je znal pet ali šest duhovnih svetov, ki so se med seboj navidezno oddaljili, spet odpreti med seboj; iz vsakega je znal pridobiti luč, ki razsvetljuje vse druge in jih postavlja v nove povezave, iz česar nastanejo najbolj nepričakovana zrcaljenja in povezave. Maksim je kontemplativen svetopisemski teolog, aristotelsko izobražen filozof, mistik v velikem novoplatonskem izročilu Gregorja iz Nise in Dionizija Areopagita, vnet preučevalec Besede v Origenovi šoli, strog menih evagrijskega izročila, končno in predvsem cerkveni borec

in mučenec pravoverne kalcedonske kristologije in ene rimsko osredinjene Cerkve.«³

Glavne značilnosti Maksimove teologije

Maksimovo delo kaže izvirno rodovitnost. Spoznavalčev genij je prav v zmožnosti, da spet oživi gradivo, ki ga je prejel od učiteljev – od Areopagita, od Gregorja Nacianškega in – bolj oddaljeno – od Evagrija in Origena. Temu gradivu pa vtisne svojo lastno arhitekturo. V tej veliki miselni zgradbi ugotavlja Balthasar štiri temeljne teme, ki jo nosijo kakor stebri. V nadaljevanju se naslonimo na odlično monografijo o Balthasarju, ki jo je napisal Elio Guerriero.⁴

Krščanski platonizem

Maksima je do dna duše očaral krščanski platonizem Gregorja Nacianškega in Gregorja iz Nise. Njuna mistika se je v polnosti razcvetela v Areopagitovih delih. Zgodovinski in posvečeni kozmos, ki postopno izvira iz nedostopnega božjega središča, se poleže v vedno šibkejših valovanjih vse do meja bitja, ki ga drži skupaj ljubezen do skupnega izvira, in v dejanju proslavljajočega rajanja liturgičnega češčenja okoli božje svetle temine. To je očarljiva vizija sveta, ki jo je Maksim pomagal posredovati zahodu, in sicer v gotovosti svoje pravoverne razlage nekaterih težavnejših in temnejših mest. V Areopagitovem delu se je razgrnil pregled, v katerem je nekdanji cesarski uslužbenec glavnega mesta uzrl silno sočasnost vseh svetovnih kraljestev, njihovih stopenj in prepletenosti v vzvišenosti trajnega miru. Seveda v tem sistemu ni manjkalo kritičnih točk, recimo poenostavljen vzorec izhajanja in vračanja v nedostopno središče, zaradi česar se je Areopagit čutil prisiljenega, da vedno znova poudarja presežnost Boga, ali pa recimo tista nesrečna primerjava, po kateri se božanstvo tako pomeša s človeško naravo kakor kaplja kisa v morju. Prav Maksimu, strogemu branilcu

kalcedonskega izraza *asynchytyos* (nepomešano: prvi prislov, ki ga uporabljajo koncilski očetje, da bi natančno označili razmerje med obema naravama v Kristusu), se je morala takšna trditev zdeti nadvse dvomljiva. Vendar si je, očaran od sijajne vizije, prizadeval, da bi s svojim zanesljivim katoliškim čutom pravoverno razložil kritična in temna mesta. S tem je prispeval k velikemu uspehu Areopagita na latinskem zahodu: »Areopagitovo občutje sveta: bivanje kot liturgično dejanje, kot češčenje, povelečujoče služenje, svet, povzdignjen ples sestavljajo zlat temelj v Spoznavalčevi duhovni podobi sveta.«⁵ Z višave te vizije se more Maksim z občudovanjem ozreti na poslednjo harmonijo kozmosa in hkrati iz tega potegniti nauk realizma in ponižnosti: kratko človekovo življenje in vse njegove dejavnosti so v tej neznanski kozmični igri le drobci.

Branitelj narave

Maksim je mistik, a hkrati metafizik, ki je v obravnavanju aristotelske filozofije dosegel strogost in natančnost mišljenja, kakršni sta Areopagitu manjkali. Z velikim spoštovanem in gotovim razlikovanjem se mu je posrečilo boleče mesto sistema, emanantizem, nadomestiti s krščansko metafiziko. Na mesto neoplatonskega pojmovanja o padcu idej, ki je metalo temno senco na stvarnost sveta, vpelje aristotelski realizem, ki v tvarnem bivanju vsake stvari vidi njeno naravno bivanjsko obliko. Kozmos ni več zgolj začasna resničnost, ki se zahvaljuje Bogu v ritmu sistole in diastole, ampak je dokončna resničnost, nosilna osnova vsega nadnaravnega, pri čemer kozmos ob vsem povišanju ohrani svojo prvotno obliko. V tej svoji odprtosti do sveta »postane Maksim pravi predhodnik Akvinskega in njegove skrbi, da bi ohranil bistvo vsake stvari nedotaknjeno, ali še več, da bi mu priskrbel njegovo neokrnjeno celoto v odprtosti in zedinjenju, ki jo bitje doživlja, da bi ga NA KAJ SE NANAŠA TA GA??? dopolnilo«.⁶ Oba teologa vidita v različnosti ustvarjenih bitij, v njihovi neskončni pisani raznovrstnosti razlog za povelečevanje lepote Boga, kakor tudi v razliki med redom na-

rave in redom milosti vidita razlog za spoštovanje pred neskončno veličastnostjo Boga. V tem pogledu se Maksim ne boji avtoriteti Svetega pisma postaviti ob bok modrost, ki izhaja iz opazovanja narave: »Modrijan stoji sredi stvari sveta kakor v neizčrpni zakladnici znanja. Nobeno bitje ga ne pusti neprizadetega, vsako mu daje duhovno hrano.«⁷

Duhovna askeza

Maksim, bleščeč literat, ki mu je bila odprta ugledna kariera, je prostovoljno postal menih in asket. Filozofsko preudarjanje, opazovanje narave, ki je za modrega tudi vir bogastva in modrosti, sestavljata zdaj odskočno desko k višjemu duhovnemu spoznanju. Že utrjeno asketsko-meniško izročilo je vplivalo na meniha, prav v njegovi želji po sintezi. Po Balthasarju se je Maksim v iskanju čistosti izročila neposredno ukvarjal z viri, z mističnimi deli Origena in deli njegovega doslednega učenca, Evagrija Pontskega. Od tod izhaja skrb, da bi teoretično znanje uporabljal, priučeno pa izkazoval s krepostjo v najglobljem prešinjanju teorije in dejanja. Askeza je v službi spokojnosti, ki omogoča dejavno očiščevanje in duhovno disciplino, ter je pri izvoru vsakega pravega spoznanja. »Ta potešenost je tudi vstop v nadsvetno skrivnost Boga; edino čisti, poenostavljeni duh doseže presežno edinost; popolnoma izpraznjena duša, ki je postala 'neuka', je kraj, kjer se Neskončni pojavlja in kamor ponovno prihaja.«⁸

Kristološka in cerkvena prenova

Kakor se je pokazalo, je Maksimovo mišljenje doživelo korekturo: vedro gledanje na vesoljstvo se je moralo na temelju vpliva meniško-aleksandrijskega toka umakniti vertikalnemu vzponu. Balthasar govori o krizi, ki je grozila, da resno pretrese kozmično vizijo, podedovano od Aristotela in Dionizija, ter skledico na

tehtnici spet nagnila k aleksandrijskemu spiritualizmu. Maksim je premagal krizo s svojo zavzetostjo proti monofizitski hereziji, ki se je v njegovem času, kakor rečeno, predstavljala v obliki monergizma in monoteletizma. Kalcedon je prinesel velik preobrat v razvoju kristologije. Definicija o navzočnosti dveh narav v Kristusu je dokončno izgnala vsakršno panteistično pojmovanje ter pahnila v krizo gnostični in neoplatonski spiritualizem. Čeprav je neoplatonski spiritualizem Maksima privlačil, je vendar skupaj z najboljšim grškim in krščanskim izročilom razumel, da koncilaska opredelitev ne zagotavlja in brani samo božje narave, ampak tudi človeško v njeni edinosti. Uporabljeni prislov *asynchytos* (nepomešano), ki nakazuje lasten red obeh narav, izraža tudi njuno dopolnitev v njuni različnosti. »Ljubezen, najvišje zedinjenje, se krepi samo v vedno večji samostojnosti ljubečih. Tudi zedinjenje med Bogom in svetom se izkazuje z bližino, v katero pomika oba pola drugega k drugemu, vedno večji različnosti bistveno edinstvenega Boga.«⁹ Enota obeh narav v »hipostazi«, v Kristusovi osebi, je veliko bolj pretanjena kakor vsaka izsanjana enota narave ali dveh narav, pri čemer je ena nad drugo. Iz tega razloga je za Maksima izraz *asynchytos* tako pomemben. Misel o *asynchytos* je najboljše jamstvo za grški ideal jasnosti in reda. Aristotelizem in kalcedonska teologija stopata tu v medsebojno oplajajočo povezavo v obrambo Kristusovega učlovečenja, pa tudi obvarovanja pristne vrednosti narave nasproti neomejenemu supranaturalizmu. Maksim je zdaj dokončno premagal krizo z uporabo sinteze, v kateri uzre počelo celotne resničnosti. »Veliko zaupanje do smisla narave ... je utemeljeno na postavi sinteze. Ta pa ima svoj najvišji primer v Kristusu, ki je mogel brez pomešanja narav zapreti neskončno brezno med Bogom in ustvarjenim bitjem.«¹⁰

Poleg kristološke sinteze so še kozmološka, antropološka in duhovna sinteza, vse do premaganja slehernega protislovja: »Ta navzočnost Boga je mir. Filozofija in teologija sinteze je navsezadnje sinteza sočasnosti večne sproščenosti in miru v nasprotjih sveta in nad njimi, ki se na koncu razpršijo kakor megla na sinjem nebu večnosti.«¹¹

Kozmično-liturgični tok. Knjiga »Kozmična liturgija« o Maksimu je posredovala univerzalno in kozmično sapo, arhitektonsko razsežnost. Nekatera Balthasarjeva svarila, njegova ljubezen do preproste in hkrati svete liturgične kretnje izvirajo iz gledanja Maksima, ki je pojmoval bivanje kot liturgično dejanje, kot češčenje.¹² Za Maksima kozmično bogočastje in cerkveno bogočastje sestavljata eno samo bogočastje ljubezni. *Glaubhaft ist nur Liebe – Samo ljubezen je vredna vere.*

Maksim, določen za cerkvenega učitelja

Iz predložene predstavitve vidimo, da je Maksim Spoznavalec vzor Hansu Ursu von Balthasarju v dramatičnem pričevanju za resnico. Tako je marca 1961, ko je pripravljal prenovljeno izdajo monografije o Maksimu, pisal svojemu učitelju in prijatelju Henriju de Lubacu: »Spet se posvečam svojemu delu o Maksimu ... Maksim ostaja tisti, ki se ga držim: *edini* mož zoper vse politične integralizme; humanist, ki se vrača k virom in – kakšna predrznost! – mu ni mar za vse tiste cesarske 'koncile'. To je zelo moderen človek, ki je imel smelost, da je s papežem umrl kot mučenec.«¹³

V resnici je ob Spoznavalčevi življenjski poti mogoče podživeti, kako razumsko in duhovno prizadevanje za resnico vedno bolj dobiva bivanjsko dramatiko.¹⁴ V razvnetih monoteletističnih razpravah je Maksim dosledno in nepopustljivo zagovarjal dve volji v Kristusu, božjo in človeško. Tako je postal odločilen zastopnik in zagovornik pravovernosti, ob kateri so se z občudovanjem orientirali sodobniki. Odločno se je postavil v bran Petrovega naslednika, papeža Martina I. (649–653, +655). Maksim zato »spada k velikim, osamljenim svetnikom, ki so kakor Atanazij, Ambrož ... dajali papežem moč ... z izključno duhovnim orožjem«.¹⁵

Cerkev je Maksimovo pogumno »izpovedovanje« vere priznala že kmalu po njegovi smrti. Na tretjem carigrajskem koncilu leta 680 mu je podelila častni naslov Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής, Maksim Spoznavalec.

Grški naziv o ὁμολογητής »homologetés« in latinski »confessor«, »spoznavalec« ali »izpovedovalec«, se razlikuje od naziva »mučenec« (μάρτυς in polatinjeno martyr, kar pomeni prvotno »pričevalec« in pozneje »mučenec«). Naziv »spoznavalec« je sprejet že sredi drugega stoletja, ko Hermonov pastir razlikuje med preganjanimi kristjani, ki so ob mučenju umrli in tistimi, ki so preživeli. Tako je še danes pri češčenju svetnikov v liturgiji.¹⁶ Tudi v lavretanskih litanijah kličemo Marijo kot Kraljico mučencev in Kraljico spoznavalcev (Regina martyrum, Regina confessorum).

Sveti Maksim Spoznavalec naj bi postal cerkveni učitelj. Obstaja doslej nepoznano Balthasarjevo zavzemanje, da bi Maksima povzdignili za cerkvenega učitelja. Kardinal Josyf Slipyj, ki je kot veliki nadškof ukrajinske grške Cerkve živel v rimskem eksilu, je prosil švicarskega teologa za podporo v tej zadevi in je maja 1977 prejel iz Basla zelo zgoščeno pismo, ki ga je nato objavil v ukrajinskem prevodu. Balthasarjevo pismo je bilo šele zdaj objavljeno v nemškem izvirniku z naslovom: »Zakaj Maksim Confessor še ni cerkveni učitelj?«¹⁷

Navedimo vsaj začetek in konec Balthasarjevega pisma: »V vzhodni katoliški Cerkvi zavzema Maksim Confessor (580–662) čisto podobno mesto kakor Avguštin v zahodni. Maksim sestavlja sintezo, ki okrona prejšnja teološka in duhovna prizadevanja, sintezo edinstvene moči ... Maksimova katoliškost je odprta; mnogovrstnost perspektiv ne sili v človeško preračunano shemo. A vendar povezuje vse z vsem. Ni kompilator, ampak človek, ki ima pregled nad celoto in more več kakor drugi videti iz svoje točke zedinjenja. In prav v tem je vnaprej določen za cerkvenega učitelja.«

Opombe

¹ Papež Benedikt XVI., »San Massimo il Confessore«, v: Insegnamenti di Benedetto XVI, IV, 1 2008, LEV 2009, 1061–1065, tu 1065. Glej tudi Jože Dolenc, Sv. Maksim, +662, spoznavalec in vodnik k duhovnemu življenju, v: Leto svetnikov 3, Mohorjeva družba, Celje 2000, 372–376; Gorazd Kocijančič, Grški očetje o molitvi, zbirka Cerkevni očetje 5,

Mohorjeva družba, Celje 1993, 227–234; isti, Izbrani spisi Maksima Spoznavalca, zbirka Cerkveni očetje 10, Celje 2000.

² Balthasar, Kosmische Liturgie. Höhe und Krise des griechischen Weltbildes bei Maximus Confessor (Herder, Freiburg 1941). Druga, povsem spremenjena naklada: Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner (Johannes Verlag, Einsiedeln 1961; ³1988).

³ Balthasar, Mittler zwischen Ost und West. Zur 1300-Jahresfeier Maximus' des Bekenner (580–622), v: Sein und Sendung 8 (Münster) 1962, 358–361.

⁴ Elio Gerriero, Hans Urs von Balthasar. Teolog lepote, Celjska Mohorjeva družba, 2023, 113–122.

⁵ Kosmische Liturgie (1988) 51.

⁶ N. d., 63.

⁷ N. d., 53.

⁸ N. d., 54.

⁹ N. d., 55.

¹⁰ N. d., 66.

¹¹ N. d., 354.

¹² N. d., 51.

¹³ Balthasarjevo pismo H. de Lubacu ima postni žig: Basel, 10. marec 1961. Nav. Manfred Lochbrunner, Hans Urs von Balthasar (1905–1988). Die Biographie eines Jahrhunderttheologen, Echter Verlag, Würzburg 2020, 367. Glej Manuel Schlögel, »Maximus bleibt der, an den ich mich halte«, v: Forum Katholische Theologie 40 (2024) 36–49.

¹⁴ Najboljša predstavitev te dramatičnosti je še vedno knjiga: Juan Miguel Garrigues, Maxime le Confesseur. La charité, avenir divine de l'homme, Pariz 1976, 35–82, ki opisuje razne stopnje njegovega pričevanja za resnico, za Kristusa.

¹⁵ Balthasar, Der anti-römische Affekt. Wie läßt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?, Johannes Verlag Einsiedeln, Trier, 2. erweiterte Auflage 1989, 209.

¹⁶ Theofried Baumeister, Bekenner, v: LThK 2, Herder, Freiburg 2009, 173; prim. Fr. Ušeničnik, Katoliška liturgika, Ljubljana 1945, 33.

¹⁷ Balthasar, Warum ist Maximus Confessor noch nicht Kirchenlehrer?, v: Forum Katholische Theologie 40 (2024) 50–53. Ukrajinski prevod pisma je izšel v reviji »Bohoslovia«, Rim 1977, izd. Kardinal Josyf Slipyj, str. 237–235. Digitalna objava v: <https://balthasarspeyr.org/de/veroeffentlichungen/aufsaeetze/warum-ist-maximus-confessor-noch-nicht-kirchenlehrer>.

ANTON ŠTRUKELJ

Srce Jezusovo in Magdalena Gornik

Dragi romarji, lepa bazilika Srca Jezusovega, v kateri smo zbrani, je res hiša molitve, kraj nenehnega češčenja Najsvetejšega zakramenta in Jezusovega Srca. Redovnice, »hčere Jezusovega Srca«, tu nenehno in namestniško častijo Zveličarja. Jezus Kristus, večni veliki Duhovnik, upodobljen nad glavnim oltarjem, nas z razprostrtimi rokami vabi: »Pridite k meni vsi, ki se trudite in ste obteženi, in jaz vas bom poživil« (Mt 11,28–30).

Dve glavni obliki češčenja Jezusovega Srca sta: *posvetitev* Odrašenikovemu Srcu in *zadoščevanje*. Kristus sam »se posvečuje«, to je »se daruje« Očetu, da bi bili mi posvečeni v resnici. Kristus nas je na križu s svojo dragoceno krvjo opral in očistil. A tudi mi moramo zadoščevati za svoje grehe in pregrehe soljudi. Kako pogosto je Gospod Bog zasmehovan in žaljen! »Bogokletje nasprotuje spoštovanju, ki ga dolgujemo Bogu in njegovemu svetemu imenu. Samo po sebi je velik greh« (KKC 2148).

Veren kristjan se mora vprašati: »Kako ravnam s svetim božjim imenom? Ali stojim v spoštovanju pred skrivnostjo gorečega grma, pred nedoumljivim načinom njegove bližine vse do navzočnosti v evharistiji, v kateri se on povsem daje v naše roke? Ali skrbim za to, da sveto prebivanje Boga z nami ne bo potegnilo njega v umazanijo, marveč bo dvignilo nas v njegovo čistost in svetost?« (Joseph Ratzinger).

Prvo berilo nam opisuje božjo ljubezen do njegovega »sina« Izraela. Bog nas hoče pritegniti in privezati nase »z vzemi ljubezni«. To je ljubezen, ki se izraža v vsakršni nežnosti. Kakor starši dvignejo dojenčka k licu, ga vzamejo v naročje, mu dajo jesti, kakor pozneje otroka učijo prvih korakov, tako se je Bog ukvarjal

s svojim izvoljenim sinom. Toda kakor starši pogosto za to ne žanjejo hvaležnosti, tako bo tudi Bog od svojega otroka doživljal le nehvaležnost. »Z vrvicami ljubezni ga je vlekel k sebi, z vezmi ljubezni,« a prav te vezi in verige dražijo sina, da se izvije in osamosvoji: ne od človeških staršev, ampak od Boga, od ljubezni sploh. A glej: kaj bo zdaj napravil Bog? On, ki je hotel vkleniti otroka »v verige ljubezni«, je zdaj sam vklenjen z verigami, ker Bog ne le ima ljubezen, ampak ljubezen je. »Kajti Bog sem in ne človek.« Tu se razkrije božje srce: Bog se ne more jeziti, ne uničiti, kakor bi bilo pravično, ne more pustiti pobeglega: že se naznanja podoba Očeta v priliki o izgubljenem sinu. Bog se mora ozirati v daljavo, priteči naproti, objeti, prirediti praznik.

Kolikokrat se je Izrael izneveril in pretrgal zavezo! Bog sam *trpi* zaradi njegove nezvestobe. In nato pride preobrat: »Moje srce se v meni obrača, moje usmiljenje prekipeva. Ne bom storil po svoji plamteči jezi, ne bom zvrnil Efrajima v pogubo. Kajti Bog sem in ne človek, Sveti sem v tvoji sredi« (Oz 11,8–9). Tu se začne Božje zavzemanje, ki se ne bo umirilo do Golgote! Prebodeno Jezusovo Srce je poslednji dokaz za neskončno božjo ljubezen. Odprto Jezusovo Srce je poslednje, kar more Bog žrtvovati. Rana ostaja odprta na veke, a še pred koncem sveta »bodo gledali vanj, ki so ga prebodli«.

Dragi bratje in sestre, tudi mi smemo gledati Prebodenega in z veseljem zajemati iz studencev odrešenja. Na romanju našega življenja nas podpirajo mnogi zgledni kristjani, svetniki. Danes bi vam rad na kratko predstavil *slovensko mistikinjo, božjo služabnico Magdaleno Gornik* (1835–1896). Živela je v 19. stol. Sama je napovedala, da se bo vrnila po šestih rodovih in delala čudeže. Pred dvema letoma se je uradno začel škofijski postopek za njeno beatifikacijo.

Magdalena Gornik je zagledala luč sveta na Gori pri Sodražici 19. julija 1835. Umrla je 23. februarja 1896. V njenem življenju so dokumentirano izpričani mnogi mistični pojavi: zamaknjenja, videnja, stigme, ledbenja in druge karizme. Magdalena je prejemale mistično obhajilo in 47 let živela brez sleherne zemeljske hrane.

Najprej beseda o *mističnih pojavih*, nato o *njenem sporočilu za nas*. Zamaknjenje je bilo najpogostejši mistični pojav v njenem življenju. Videnja je imela vse do smrti. Videla je Božjo mater Marijo, ki se ji je večkrat prikazala, zaupljivo se je pogovarjala z Odrešenikom, govorila z angeli in nekaterimi svetniki. Najpogosteje je zrla Kristusovo trpljenje, pasijon. Smela je podoživljati njegove bridkosti. Svoja videnja je povezovala z glasnimi opomini navzočim, naj se spreobrnejo in delajo pokoro.

Stigme ali »rane« je prejela že pri trinajstih letih in jih imela do konca življenja. Bile so zelo boleče in krvaveče rane na rokah, nogah, na strani, na glavi (od trnove krone) in na rami (od nošenja križa), po vsem telesu (od bičanja). Najhuje je trpela v velikem tednu, ko je mistično doživljala smrt s Kristusom.

Dragi verniki! Kaj nam hoče Bog povedati po glasu te preproste žene, obdarjene z izrednimi milostmi? Njeno sporočilo nas spominja na glavne resnice evangelija, na hojo za Kristusom, saj krščanstvo ni posladkana voda. Temeljni odgovor Bogu meri na stalno spreobračanje, na pokoro, molitev in tri božje kreposti: vero, upanje in ljubezen.

Mistični pojavi kot takšni niso najpomembnejši, ampak je glavno posredovanje oznanila. Iz bogate polnosti mističnih darov, ki so bili podarjeni Magdaleni, da bi nas okrepili v verskem življenju in vodili k Bogu, moremo poudariti štiri vidike.

Najprej »Marija kot srednica vseh milosti«. Božja mati je bila stalno navzoča v Magdaleninem življenju. Že pri prvem in drugem prikazanju je Marija enajstletno deklico vprašala, ali ljubi Jezusa in ali je pripravljena hoditi za njim »po strmi, težki poti« v zadoščenje za grehe, s katerimi ljudje žalijo Boga.

Drugi vidik je evharistija, »sonce življenja«. Magdalena se je zaupno pogovarjala z Jezusom ob prejemu svetega obhajila in ga goreče častila v najsvetejšem zakramentu.

Tretji vidik je namestniško trpljenje, ki je globoko povezano s pobožnostjo do Marije in evharističnim češčenjem.

Končno pride klicanje k spreobrnjenju in pokori, kar je pomemben vidik evangelija. Bistveno oznanilo, ki ga je Bog hotel dati

ljudem po Magdaleni Gornik, je v skrbi za večno zveličanje. Božja služabnica je spodbujala ljudi k odgovornemu življenju. Govorila je o nebesih, a tudi o peklu, smrti, vicah in sodbi. Pogosto je poudarjala: »Za nebesa moramo trpeti.«

V tem smislu je rekel papež Benedikt XVI.: »Tako imenovane poslednje reči so trd kruh za današnje ljudi. Dozdevajo se jim neresnične. Namesto tega bi radi stvarne odgovore za zdaj, za stisko vsakdanjega življenja. A ti odgovori ostajajo polovični, če ne pomagajo začutiti in notranje spoznati, da segam preko tega materialnega življenja in da obstajata milost in večnost ... Če Cerkve ne oznanja večnega življenja, je samo nekoristen kos zemlje.«

Dragi romarji! Naj bo sveže in krepko oznanilo Magdalene Gornik nekakšen odsev nebeške lepote, podoba raja. Prosimo, naj Gospod Jezus, krotki in iz srca ponižni, tudi v naše duše vtisne svoje sveto obličje. Amen.

Pridiga na 24. mednarodnem romanju k Srcu Jezusovemu v Hall na Tirolskem, 24. 8. 2024.

ANTON STRLE

Dušnopastirske spodbude

Kaj pa botri?, v: CSS 5 (1971) 46-47.

Botrstvo v zgodovini

Botrstvo ne izhaja, kakor navadno mislimo, iz navade, ki se je uveljavila najprej pri krstu otrok, ko botri nekako nadomeste starše in se obvežejo, da bodo po potrebi navajali svojega varovanca h krščanskemu življenju, če tega starši iz kakršnih koli vzrokov ne bodo storili ali pa vsaj premalo. Botrstvo marveč izhaja iz katehumenata odraslih. Botri so bili najprej tisti prepričani kristjani, ki so v prvih stoletjih krščanstva svoje prijatelje ali tovariše pri delu nagnili k temu, da so se spreobrnili h krščanstvu. Privedli so te svoje prijatelje ali tovariše najprej h katehumenatu, nato pa so jim še dalje bratovsko pomagali do popolne uvedbe v krščanstvo; ne le v spoznanje, kaj krščanstvo uči, marveč tudi v krščansko življenje. Botri torej niso tisti, ki bi morda kot zadnji stopili v dejavnost, če je šlo za to, da bi kdo postal kristjan, marveč so bili prvi.

Latinsko ime »patrinus« za botra je znano šele iz 8. stol. Bili so prvotno seveda isti botri za krst in za birmo, dokler sta se oba zakramenta podeljevala skupno. Proti koncu starega krščanskega veka ime »patrinus« sicer ni znano, pač pa je stvar sama, tj. ustanova botrstva, pridružena ustanovi katehumenata. Od l. 829 (pariška sinoda) naprej se izrečno zahtevajo botri tudi za birmo. – Znano je, da so od začetka srednjega veka dalje na botrstvo polagali precejšnjo važnost. Preden je bil kdo izbran za botra, je bil vprašan o tem, ali zna očenaš in apostolsko vero na pamet. Potem je moral poučevati tudi birmanca ali krščenca, če starši tega niso storili. Zakoncem pa je bilo tako in tako naročeno, da morajo izvrševati »officium pastoris« (službo pastirja)¹ v svojih hišah. Dušno pastirstvo torej tudi v

zavesti srednjega veka nikakor ni bilo le stvar škofov, duhovnikov, diakonov in samostanskih predstojnikov, kakor to danes včasih slišimo trditi. V spovednih obrazcih je bilo tudi vprašanje: »Ali sem kot boter spolnjeval dolžnosti do varovanca?« Ali podobno.²

M. Dujarier, ki se je z vprašanjem botrstva v zgodovini Cerkve podrobneje ukvarjal in od katerega povzemamo gornje ugotovitve, govori o poslanstvu in nalogi botrov v luči zgodovinskih izsledkov glede botrstva. Boter naj bo z ene strani priča in poroštvo vere in spreobrnjenja svojega varovanca; z druge strani pa naj bo varovancu očetovski voditelj v krščanskem življenju. Vse to v imenu Cerkve nasproti katehumentu oziroma birmancu in v imenu katehumenta oziroma birmanca v odnosu do Cerkve. – Naloga botra je, da svojega varovanca uvede v božje občestvo Cerkve, mu odkriva navade in nravi božjega ljudstva, katerega član naj katehumen postane. Gre torej za pravo duhovno očetovstvo, ki ga boter uresničuje v imenu Cerkve pri novem spreobrnjencu oziroma birmancu.

Poslanstvo botrov danes

Naloga botrov je danes zelo pomembna. Ponekod so pomen botrov tako rekoč na novo odkrili. V 19. stol. – tako izrečno poudarja M. Dujarier – so čisto napak mislili, kakor da pri odraslih krščencih sploh ni treba botrov. V misijonskih krajih pa se je vgnezdila neprimerna navada, da so mnogokrat katehisti postali botri mnogih svojih katehumenov, ko je vendar nemogoče, da bi se tudi še po krstu in birmi zanje učinkovito zavzemali.

Poslanstvo botrov ima svoje korenine v poslanstvu krščanske občine kot take. Vsi kristjani morajo imeti dejaven delež pri materinstvu Cerkve in se morajo čutiti obvezane, da dovajajo nove ude v naročje božjega ljudstva nove zaveze ter se trudijo za njihovo rast. Ali morda to pomeni, da mora kanonično botrstvo izginiti? Ravno nasprotno! Saj boter sam iz sebe ni nič. Predstavlja pa Cerkev, ki določa ustanovo botrstva; predstavlja božjo družino, kateri sam pripada kot živ ud; in odgovornost, ki jo kot boter sprejema nase, je le izraz botrinske odgovornosti celotne krščanske občine. Toda

boter ostane nenadomestljivi zastopnik te občine, ker ga Cerkev napravlja sicer ne za nosilca, pač pa za vidno in učinkovito znamenje svoje botrinske dejavnosti.

Treba je iskati in vzgajati dobre botre za njihovo botrsko nalogo, pa naj bodo še tako nepopolni – treba jih je polagoma voditi više. Podobne misli najdemo, če naj navedemo le najnovejše strokovnjake – pri Ch. Paliardu, ki govori o katehumenatski katehezi. Botrstvo, pravi, posreduje katehumenom doživetje bratskega občestva kristjanov in materinske skrbnosti Cerkve. To je docela bistveno krščansko izkustvo, kateremu mora kateheza prinesiti luč božje besede. Ako takšno izkustvo ne nastane ali je le nezadostno, ostane lahko celoten del krščanskega oznanila mrtva črka.³

Stenzel, ki razpravlja o tem, česa se še danes lahko učimo iz starokrščanske ustanove katehumenata, naglaša, da je boter prvi porok, ko gre za to, da je kdo sprejet v katehumenat; je pa tudi mentor za časa katehumenata in nato še enkrat priča za dopustitev h krstu. Zanimiva je Stenzlova pripomba, ki jo je vredno upoštevati, čeprav se je treba varovati, da ne bi zašli v napačno razlago in s tem v škodljivi moralni laksizem: »Danes je treba zelo paziti na to, da gre direktno za vero, ne za moralo – biti na poti v Cerkev ne pomeni potegovati se za sprejem v družbo moralno više stoječih... Poudarjati moramo cerkvenost te institucije (namreč botrstva). Danes je bolj nujno potrebno, da je Cerkev misijonarska (niso misijonarski le »profesionalci«, nosilci cerkvene službe). Kajti Cerkev je navzoča v svetu le po kristjanih v določenem kraju.⁴

Mnogokrat vse premalo upoštevamo pomembnost konkretne, tople osebnostne povezanosti od človeka do človeka, ko gre za širjenje Kristusove blagovesti (prim. 2. vat. C 35). Poleg in znotraj ožjih družinskih zvez more tudi botrstvo prispevati mnogo k čim globljemu zakoreninjenju krščanstva v vsakdanjem človeškem življenju. Tudi tu velja načelo: »Milost podpostavlja naravo.« Vsekakor ne bi smelo biti tako, da bi se zanimali le za tiste, ki bodo krščeni in birmani, ampak bi se bilo treba truditi tudi za njihove botre. Ob krstu ali birmi bi že vnaprej morali tudi botre na ta ali drugi način skušati uvesti ali zopet in globlje uvesti v razumevanje

»Kristusove skrivnosti«, ki deluje v krstu in birmi. Iz tega bi moglo vzkliti ali zopet vzkliti pristno ali pristnejše krščansko življenje pri botrih (botrah), hkrati pa zavest njihove odgovornosti za svojega varovanca. To bi pa čisto gotovo moglo biti več vredno kakor nemalo truda za tak mladinski verouk, ki bi bil nekako izoliran od mladinceve domače družine in njenih povezav z drugimi kristjani.

Ali je duhovniku potreben nadaljnji študij dogmatike?,

v: CSS 5 (1971) 110–111.

Kardinal Döpfner je že v pastirskem pismu, ki ga je duhovnikom napisal za 1. 1964, pokazal na enega izmed zelo važnih vzrokov za upadanje duhovniških poklicev: »Mnogi mladi ljudje se ne morejo odločiti za duhovniški poklic zato, ker doživljajo duhovnike kot negotove in ogrožene od kriz ... To stanje izvira iz grozečega usihanja vere in iz verske negotovosti naših dni.«

Nikakor ne mislim, da je študij dogmatike najbolj učinkovito, kaj šele edino učinkovito sredstvo za ustvarjanje »gotovosti« v duhovniku. Vendar pa ne bo mogoče tajiti, da je večkrat vsaj eden izmed vzrokov majavosti v veri tudi nesolidna izobrazba v dogmاتيki, ki je osrednja teološka stroka (seveda za ceno, da temeljito upošteva Sveto pismo in fundamentalko). In gotovo velja, da bo brez skrbnega študija dogmatike, tudi nadaljnjega študija, pri duhovniku in njegovem dušnopastirskem delu nekaj manjkalo. Čeprav je bil tečaj dogmاتيčne teologije v času študija morda res dober in leta priprave na duhovniško posvečenje odlično uporabljena tudi v pogledu na študij, je nujno potrebno s študijem dogmاتيčne teologije nadaljevati tudi pozneje. In to v dveh smereh.

Dve smeri študija dogmatike

Najprej je potrebno ponavljanje tega, kar sem nekoč že predelal, morda zelo temeljito. Saj bi drugače bolj in bolj zašlo v pozabo mnogo od tega, kar mi je bilo nekoč blizu – in nujno bi se to poznalo v oznanjevanju. Obenem pa človek pozneje, ko pridejo nove izkušnje,

začne marsikaj gledati v čisto novi luči. Nauk o milosti bo marsikateremu duhovniku pozneje postal neprimerno bolj domač, kakor mu je bil v bogoslovskih letih, tako da se bo čudil, kako je bilo mogoče, da nekdanj ni videl globokega življenjskega pomena, vsebovanega v »tezah«, ki so se mu nekoč zdele močno abstraktne. Mnoge stvari, ki jih je za časa fakultetnega študija razumel le pojmovno, hladno, neživljenjsko, bodo postale zelo »realne« in življenjske. Če pa ne bo ponavljal, bo večkrat mislil, da mu tega in onega »nikoli« niso povedali tedaj, ko je bil čas za »to« in da so »oni« krivi neuspehov v oznanjevanju (dasi more biti tudi to, vsaj v neki meri, resnično).

Drugič je potreben nadaljnji študij dogmatike tudi v pomenu preučevanja novosti, ki nastopajo na področju dogmatike tako kakor v drugih strokah. Danes je to še posebno potrebno, saj se je tudi dogmatika po koncilu v marsičem preusmerila, čeprav se prenova še le polagoma uresničuje. Poleg nekaterih pojavov, ki napravljajo več zmede kakor dobrega, je vendar ta prenova v bistvu nekaj takega, kar nam vzbuja veselje in upanje in bo moglo v oznanjevanje prinesiti novo svežost.

Predvsem se v današnji dogmatični teologiji bolj in bolj uveljavlja odrešitveno-zgodovinska obdelava celotne vsebine razodetja. Sicer je v tem pogledu marsikaj še v stadiju prehoda na metodo, ki je niti tisti niso še dobro vajeni, kateri jo skušajo uvesti na vsej črti. Vendar pa je že čutiti, da je ta metoda bolj blizu Svetemu pismu in cerkvenim očetom, obenem pa bolj domača današnjemu občutju kakor pa tista, ki je izhajala iz nekakšnih temeljnih načel in tez, čeprav je za svoj čas bila lahko naravnost odlična.

Koncilska navodila

Koncil naroča: »Dogmatična teologija naj bo tako urejena, da se najprej navajajo biblične misli, potem delež vzhodnih in zahodnih cerkvenih očetov pri zvestem podajanju in razlaganju posameznih razodetih resnic, nato pa naj se razloži še nadaljnja zgodovina dogme z upoštevanjem njenega odnosa do splošne cerkvene zgodovine. Za tem je treba bogoslovca naučiti, kako bi,

kar le mogoče popolno, razjasnili skrivnosti odrešenja s pomočjo razmišljanja pod vodstvom učitelja sv. Tomaža, da bi čim globlje prodrli in odkrili njih medsebojno povezanost. Poučiti jih je treba, da bodo videli, kako so te skrivnosti vedno navzoče in delujejo v bogoslužnih dejanjih in v vsem življenju Cerkve. Uče naj se tudi iskati rešitev težkih vprašanj človeštva v luči razodetja, njegove večne resnice obračati na spremenljive človeške razmere ter jih posredovati sodobnim ljudem na način, ki je zanje primeren» (DV 16, 3).

To navodilo polagoma vendarle prehaja v dejanje. Že doslej se je temu ali onemu zgodilo, da mu je šele študij dogmatične teologije temeljito odprl vrata do razumevanja velikih tém Svetega pisma, navsezadnje do ene same vélike téme, še bolje dejstva – do razumevanja »nedoumljivega Kristusovega bogastva« (Ef 3,8). Prej morda »od samih dreves ni videl gozda«; študij dobrih dogmatičnih del pa mu je pomagal videti enoto v mnogoterosti, povezanost v navidezni raztrganosti, sijaj luči sredi temine zlobe in slabosti. Danes pa je ravno to ena od »novosti« in dobrih strani dogmatične teologije, da opozarja na »hierarhijo resnic«, ki je v Svetem pismu samem in pri cerkvenih očetih dobro upoštevana, a je bila pozneje v marsičem prekrita in zastrta. Ko danes dogmatika kaže, kaj je v celotni zgradbi nauka božjega razodetja središčno in kaj stransko, kaj zavzema prvo raven, kaj pa šele drugo ali tretjo, dobiva celotna vsebina razodetja (ki je v prvi vrsti priobčitev Boga samega človeku, vendarle pa tudi priobčitev »vsebine«, ki naj si jo kot »duh v telesu« tudi spoznavno prilličimo, čeprav v samo analognih pojmi) vse večjo jasnost, globoko smiselno, lepoto in trdnost, tako da se začnemo »radovati v neizrekljivem in veličastnem veselju« (1 Pt 1,8) zaradi »veličastva milosti, s katero nas je Bog blagoslovil v Ljubljennem« (Ef 1,6). In prav ta osredotočenost, jasnost in trdnost nam je danes še posebno potrebna, pri oznanjevanju in v osebni življenju. Saj v svoji razpravi »Verovanje danes« K. Rahner po pravici naglaša: »Danes je spričo te naglice življenja in spričo zapletenih problemov pomembno, da je naša vernost zelo jasna, zelo osredotočena na to, kar je v veri res središčno in najbolj odločilno. V mnogoterih verskih resnicah ali povedkih naj bi bil kristjan sposoben zaznati eno samo

skrivnost evangelija, eno samo veselo novico o neizrekljivo globokem približanju Boga človeštvu, in se tej skrivnosti v veri izročiti.«

Razumljivo je, da nas k takemu osredotočenju in miselni jasnosti navaja zlasti dogmatika – če si le prizadeva, da bi se čimbolj približala idealu; saj je k temu poklicana že zaradi svojega formalnega predmeta in tudi zaradi metode, na kakršno je vezana. Pravi predmet dogmatike je namreč krščansko razodetje sploh, to se pravi odrešenijsko dogajanje, v katerem Bog samega sebe priobčuje duhovni in svobodni osebi – človeku –, in sicer tako priobčuje, da je neposredni subjekt tega razodetja Cerkev (vzeta v širšem pomenu, ki zajema tudi božje ljudstvo stare zaveze). Ob luči vere se dogmatika skuša poglobiti v celotno vsebino razodetja, kakršno prihaja do nas po Cerkvi (ki pa je seveda služabnica in ne gospoduje nad božjo besedo), tudi v tiste resnice, ki imajo za svojo vsebino krščansko uresničevanje odrešenja v naravi in milosti, torej tudi v takšne resnice, ki imajo neposredno »moralni« pomen (glej K. Rahner, v: *Sacramentum mundi* I, 917). Tako je navsezadnje tudi moralka zakoreninjena v dogmatiki.

Pomen dogmatike za oznanjevanje

So duhovniki, ki jim je študij dogmatike eden od najvažnejših pripomočkov, da njihovo oznanjevanje ostane res božja beseda, topla, jasna, lepa, segajoča v globine duš, ne ostajajoča pri vrhu, pri »okrasju« in zunanostih, zaradi katerih ljudem ni treba hoditi v cerkev, ker tega že drugod dovolj slišijo. So duhovniki, ki jim širni, a vendar jasni pogledi zdrave dogmatične teologije pomagajo tudi k poglobljenemu duhovnemu življenju, da tako lažje »s službo besede in s pričevanjem svojega lastnega življenja, ki razodeva duha služenja in pravo velikonočno veselje, vernikom predočujejo odličnost in potrebo duhovništva« (D 11, 1).

Seveda mislimo tukaj na takšno teologijo, na kakršno je mislil npr. kardinal J. H. Newman: Je znanost kakor vsaka druga, in sicer najvišja od vseh (čeprav se teolog zaradi te »najvišjosti« niti malo nima pravice povzdigovati nad druge, saj mu je ta »višjost« docela podarjena); toda

mного več kakor znanost. Brez osebne vernosti in brez posvečenja življenja se je Newmanu zdela teologija monstrum, strašen spaček. Že sama misel na možnost neke zgolj pojmovne teologije, zgrajene na golem »znanstvenem« sklepanju brez ljubezni do Boga in do bližnjega, torej misel na »teologijo kot znanost« brez iskrene vernosti, je bila za Newmanovo religiozno občutljivost nekaj tako strašnega, da bi on, ki mu je bila takšna skušnjava kakor le mogoče daleč, že pri sami misli na takšno možnost rajši žrtvoval svoje pisateljstvo in se posvetil najpreprostejši vzgoji otrok v Birminghamu. (Glej O. Karrer, Kirche I, 22.)

Ravno tista dogmatična teologija, ki si prizadeva za pristno koncilsko – obstoji tudi kvazikoncilskost – prenavo, bo mogla marsikomu prispevati tudi k zavzetju pravega odnosa do Svetega pisma, zlasti do Nove zaveze (v njeni luči pa bo začel jasneje videti tudi silnost Stare zaveze). Morda bo dobesedno začel čutiti tisto, kar je hotel povedati S. Kierkegaard, ko pravi: »Treba je brati Biblijo, kakor mlad človek bere pismo svoje ljubljene: zame je pisano.« Sv. Hieronim pa bi pristavil: »Ama scripturas, et vitia carnis non amabis!« (Ljubi Sveto pismo, pa ne boš ljubil pregreh mesa). Na podlagi tega pa se bo pač bolj in bolj približal idealu, ki ga je izrazil sv. Janez Klimak: »Treba je ljubiti: Boga, kakor zaročenec ljubi svojo zaročenko, zato pa ljubiti tudi vse božje stvari, da v vseh odkrijemo božjo navzočnost, da vidimo to, česar ne gledamo; da v strmenju začnemo videti božjo modrost v navidezni absurdnosti zgodovine; da sami postanemo luč, razodetje, prerokba.« (To navaja pred kratkim v Parizu umrli pravoslavni profesor za dogmatično teologijo P. Evdokimov, v: Parole et Pain, n. 44, 1971, 209 in 211.)

Pomen karizem v delovanju Cerkve, v: CSS 6 (1972) 74–75.

Danes se veliko govori o karizmah, o razmerju med „institucionalno« in „karizmatično« Cerkvijo. Nekateri kakor da menijo, da institucionalna Cerkve – ne samo po vedno možnih občasnih zlorabah, ampak po samem svojem obstoju – duši karizmatični, pnevmatični (in kakor se že imenuje) element. Zato se jim zdi opravičeno, da gredo „po poti tistega, k čemur jih nagiba Duh« – brez mnogo ozirov

do občestva Cerkve, še zlasti ne do hierarhije. Koliko je to gledanje teološko in še bolj biblično sprejemljivo? O tem govori naslednji zapis.

Drugi vatikanski koncil nam je znova poklical v spomin nekoliko pozabljeno resnico o „karizmah«, ki jih Sveti Duh „razdeljuje med vernike vsakega stanu (tudi duhovniki smo verniki) in s katerimi jih stori sposobne in pripravljene, da prevzamejo različna dela in naloge, koristne za prenovitev in obsežnejšo graditev Cerkve« (C 12, 2). Kako je treba gledati na te karizme? Nedvomno tako, kakor gleda nanje Sveto pismo (na katerega se seveda sklicuje koncil), posebej sv. Pavel, ki o tem najjasneje govori (zlasti 1 Kor 12-14). Sv. Pavel našteva celo vrsto karizem; izrečno jih omenja devet, a ni rečeno, da jih je hotel navesti vse (12,4-11). Glede vseh priznava, da so koristne in si želi, da bi jih v Cerkvi (v Korintu) bilo „obilo«. Vendar pa morajo – tako pristavlja – vse biti „v spodbujanje Cerkvi« (14,12), ne pa v rušitev Cerkve (v izvirniku je izraz „oikodome = aedificatio = graditev). Če naj se to uresniči, mora v vsem vladati red, edinost, ljubezen! Samo tedaj se bo videlo, da tukaj ne gre za „duha sveta, temveč za Duha, ki je od Boga« (1 Kor 2, 2).

Pri karizmah in njihovem uveljavljanju mora vladati pravi red, „hierarhija«, in sicer predvsem v dveh pogledih. Najprej je treba upoštevati pravi od Boga hoteni red med karizmami samimi. Niso vse karizme enake vrednosti. Sv. Pavel nedvomno daje prednost npr. „preroštvu« (tj. daru razumljivega in prepričljivega oznanjevanja in poučevanja v verskih in nravnih stvareh) pred „glosolalijo« (pred takšnim zamaknjenim govorjenjem z Bogom, ki je bilo nerazumljivo navzočim). „Kdor jezik govori (glosolalija!), spodbuja sam sebe, a kdor prerokuje, spodbuja Cerkev ... Večji je, kdor prerokuje, kakor kdor jezike govori, razen če razlaga, da Cerkev sprejema spodbudo« (14,4.5). Apostol pravi sam o sebi: „Hvala Bogu, bolj kot vsi govorim jezike, toda v Cerkvi hočem rajši pet besed povedati s svojim razumom, da bi tudi druge poučil kakor pa na tisoče besed v jezikih« (14,19). Toda odličnejša kakor vse karizme, naj bi bile še tako imenitne, je ljubezen. „Hrepenite po večjih darovih; hočem pa vam pokazati še mnogo odličnejšo pot« (12,13). In tej poti ljubezni posveča sv. Pavel kar celo 13. poglavje, da pokaže, kaj je v krščan-

stvu največje, tisto, brez česar so navsezadnje vse karizme, tudi najodličnejše, le „brneč zvon« in brez sleherne koristi. Vse drugo bo prešlo. Le „vera, upanje, ljubezen ostane«, a „največja med temi je ljubezen« (13,13). Zaradi tega pa si je vsem kristjanom treba najbolj prizadevati za to, da bi „imeli ljubezen« (14,1).

Še bolj kakor „hierarhijo« med posameznimi karizmami pa sv. Pavel poudarja red v cerkveni skupnosti sami – vse karizme se morajo v svojem uveljavljanju podrežati zlasti temu redu in iz njega izvirajoči edinosti. Apostol ostro graja vsakršno „pnevmatično« anarhijo, ki bi rušila pravi red in s tem tudi „pot ljubezni« v cerkvenem občestvu. „Bog ni Bog nereda, ampak Bog miru« (14,33). „Prizadevajte si, bratje moji, da bi prerokovali, in ne branite govoriti v jezikih. Vse pa naj se vrši dostojno in po redu« (14,39). In nihče naj se ne sklicuje lahkomišlno na notranje navdihe, češ, da ne more drugače, da nujno mora govoriti in delati tako, kakor hoče notranji navdih Svetega Duha. V 12. poglavju je ista misel poudarjena s podobo telesa, kjer si udje ne smejo medsebojno nasprotovati ali se med seboj prezirati, marveč naj vsak na svoj način in na svojem mestu prispevajo k blagru drugih in celote.

Sv. Pavel navaja tudi kriterije, po katerih je mogoče resnične karizme razlikovati od lažnivih. Glavni kriterij, ki je tudi sam „pnevmatičen«, to je od Svetega Duha poudarjen (12,10), je zlasti prava vera, ki priznava Kristusa za „Gospoda«, to je, pravega Božjega Sina in Odrešenika vesoljstva (12,3). Ta kriterij ni nekaj zgolj notranjega, ampak je na ravni vidne strukture Kristusove Cerkve. Ne more biti torej navdih Svetega Duha nekaj, kar se ne sklada s skupno vero celotne Cerkve, ki ima od apostolov in s tem od samega Kristusa določeno vodstvo. Koncil zato pravi, da gre sodba o pristnosti karizem in o „urejeni uporabi tistim, ki so v Cerkvi predstojniki, in ki jim gre posebej naloga, da ne ugašajo duha, ampak vse preskušajo in, kar je dobro, ohranijo« (prim. 1 Tes 5,12 in 19,21; prim. C 12, 2).

Poglavitni smisel vseh karizem je izražen v besedah: edinnost in red v Cerkvi, tista edinnost in red, brez katere se ne more uveljavljati ljubezen, ki je najodličnejši dar (obenem edini trdni temelj resnične pravičnosti in od Boga hotene, osrečujoče svobodnosti).

Sv. Pavel si želi in hoče množstva („pluralizem“) karizem. Toda vse mora pozitivno sodelovati pri graditvi Cerkve, pri uresničevanju njenega odrešenjskega delovanja. Počelo te edinosti pa je ravno Sveti Duh: „Različni so duhovni darovi, isti pa je Duh. ... Vse to pa dela eden ter isti Duh, ki deli slehernemu, kakor hoče« (1 Kor 12,4.11).

Nasproti gnostikom svoje dobe, ki so hoteli imeti neko posebno svoje spoznanje in svojo zamisel o krščanstvu, nameravajoč nadomestiti božjo zamisel s kratkovidno človeško zamisljo, je sv. Irenej poudaril med drugim tole: „Kjer je Cerkev, tam je Božji Duh; in kjer je božji Duh, tam je Cerkev in vsa milost« (PG 7, 966). In: „Vse, kar spada k Cerkvi, je treba kar najprisrčneje ljubiti in se oklepati izročila resnice« (PG 7, 855). Če bi pa kdo posmehljivo rekel, češ: „To je mrtva resnica,« njega bi bilo dobro spomniti na čase nacizma v Nemčiji. Tedaj so se nacisti silno norčevali iz „mrtve resnice negativnega« krščanstva, kakor so rekli, in uvajali „pozitivno krščanstvo« (seveda brez Kristusa in brez Cerkve). Takrat je znani konvertit in mislec Teodor Haecker zapisal: „Mrtva resnica, za nas mrtva, a v sebi živa, je za celo neskončnost več kakor živa laž, in naj bi ta pridobila tudi ves svet in se oblekla v vso moč in sijaj sveta in postala, kakor je prerokovano, gospodar tega sveta, pred katerim samo sedemtisoč pravičnih ne pripogne kolen« (Opuscula, str. 97).

Krst otrok, v: CSS 7 (1973) 54–55.

Krst odraslih in Sveto pismo

Danes je nemalo razpravljanja o krstu otrok. Nasprotniki takšnega krsta se radi sklicujejo na Apd 2,41, kjer je rečeno: „Kateri so torej sprejeli njegovo besedo (tj. Petrovo pridigo), so bili krščeni.« In na podobna mesta, npr. Mr 16,16: „Kdor bo veroval in bo krščen, bo zveličan; kdor pa ne bo veroval, bo pogubljen.« Gal 3,2: „Samo to bi rad zvedel od vas, ali ste sprejeli Duha iz del postave, ali iz poslušnosti vere?« Iz teh in podobnih mest je dobro vidno, da je krst zakrament vere in spreobrnjenja in da odrasli morajo, če naj bodo krščeni, verovati in se spreobrniti. Nikjer pa v teh tekstih ne moremo najti direktne prepovedi krščevanja otrok.

Jezusovo naročilo apostolom (Mr 16,16) je zadevalo misijonsko delovanje, ki se je moralo najprej obračati na odrasle. Petrov govor na binkoši se je nujno nanašal na odrasle; podobno velja za Pavla pri Galačanih. V vseh primerih gre za misijonsko dejavnost, za „zasajanje« Cerkve tam, kjer je še ni. Toda ali je to izključevalo otroke?

Krst otrok in Sveto pismo

Slovita in zelo razgledana eksegeta in teologa Joachim Jeremias in Oscar Cullmann, oba protestanta, menita, da Apostolska dela predpostavljajo krst otrok, ko pripovedujejo, da se je ta ali oni poslušalec dal krstiti „z vso svojo hišo« (prim. 16, 33; 18, 8; 11, 14) ali „z vsemi svojimi«.

Občestveno pojmovanje

Kako opravičiti krst otrok, podeljen skupaj s starši in drugimi domačimi? (To je namreč vključeno v izrazu „z vsemi svojimi«, „z vso svojo hišo«). Saj se je vendar le družinski oče spreobrnil in veroval, le o njem Apostolska dela to izrečno povedo. To naš moderni individualizem težko razume. Tedaj pa je vladal red, v katerem je družinski oče imel odločilno besedo, red, ki je veljal v vsem antičnem svetu, judovskem in poganskem. In ni bil vedno to paternalizem, na kakršnega danes mislimo ob tej besedi (ko mislimo na samovoljnost, sebičnost, iskanje le svojih koristi, neupoštevanje osebnostnega dostojanstva in svobode).

Obstoji pa še globlja razlaga. Na krst so kristjani gledali kot na tisti zakrament, ki je nadomestil starozavezno obrezo (prim. Kol 2,11-13). Obrezo pa so podeljevali judovskim dečkom osem dni po rojstvu. In ali ni bila obreza znamenje zaveze? Kako so mogli otroci, stari osem dni, potrditi zase zavezo? Gotovo tega tedaj sami niso mogli; a obreza je iz božje iniciative, iz božjega daru; obenem daje vstop v občestvo božjega ljudstva. Na ta „zakrament« stare zaveze so gledali najprej kot na čisto božjo milost, odvisno predvsem od božje iniciative, kot na obred, ki daje vstop v občestvo božjega ljudstva, vstop v področje

božjega kraljestva, ki se bo nekoč spolnilo za vse narode. Kristjani so v krstu gledali nekaj vse globljega, kakor pa je obreza, a vendar v luči Jezusove trditve: „Ne mislite, da sem prišel razvezovat postavo ali preroke; ne razvezovat, marveč dopolnit sem jih prišel« (Mt 5, 17).

Zastonj podarjeni dar

Vse, kar je veljalo o obrezi, je še bolj resnično o krstu. Danes gledamo na krst mnogo preveč individualistično, moralistično, juridično. Pozabljamo, da je krst najprej milostni božji dar, kjer nas Bog obsuje s svojimi dobrinami, katerih nam ni treba najprej zaslužiti. Krst tudi ni le in predvsem moralno dejanje, ki nas reši izvirnega greha. To je marveč v prvi vrsti skrivnost (mysterion v smislu znamenja in dogajanja, napolnjenega z odrešenjsko božjo močjo, z močjo Svetega Duha, ki je Duh umrlega in poveličanega Kristusa); to je skrivnost, ki nam daje, da se prerodimo k božjemu življenju, ki nam daje vstop v novi svet, ki nas vcepi v umrlega in vstalega Kristusa – vse to je onstran naših zmožnosti in možnosti, onstran našega razuma in naših zaslug. Zakaj bi to ne moglo biti podeljeno majhnemu otroku, ki je rojen krščanskim staršem, kateri mu hočejo zagotoviti čimprej vse dobrine, ki nam jih je prinesel Kristus?

Navada, ki sega tja do apostolov

Zato je Cerkev vedno krščevala tudi majhne otroke. Cerkveni očetje, ki o tem govorijo, kakor npr. Origen (+ 254), trdijo, da je to tako splošna navada in tako stalna, da gotovo izvira od apostolov. Edini cerkveni pisatelj, ki nasprotuje krstu otrok, je Tertulijan (+ 220). Nikakor pa svojega stališča ne utemeljuje na Svetem pismu; ne govori, kakor da bi hotel priti na prvotno in pravilno navado; Tertulijan marveč govori kot pionir novega mnenja, ki pa se ga kristjani niso oklenili.

Omenimo posebej tudi sv. Ciprijana (+ 258). Dobro je, da se nanj kdaj spomnijo tisti, ki včasih kar tako „na pamet« trdijo, da je bil krst otrok uveden šele v srednjem veku, ali pa mislijo, da je nauk o

izvirnem grehu docela „tvorba sv. Avgušтина«. Ob sv. Ciprijanu, ki je živel nekako 200 let pred sv. Avguštinom, bi se pač morali zamisliti, ali je prav, če takšne reči jemljemo tako na lahko roko in potem napravljamo še večje težave tistim, ki že tako gredo „skozi meglo in temo«.

Kaj torej pravi sv. Ciprijan? Bojuje se celo zoper odlašanja s krstom otrok do osmega dne. Nobenega razloga ni, pravi, da bi otroke, ki od Adamove strani stoje pod „contagium mortis antiquae« (okuženjem stare smrti), osem dni puščali brez božje milosti. „Če bi moglo biti človeku kaj v napoto, da milost doseže, bi utegnili odraslim in starejšim biti mnogo bolj v napoto večji grehi. Če se pa tudi največjim grešnikom, ki so poprej zoper Boga mnogo grešili, grehi odpuste, ko sprejmejo vero, in če ni nihče od krsta in milosti izključen, koliko manj se sme izključiti novorojenček, ki sam ni nič grešil, razen da se je ob prvem rojstvu okužil s staro smrtjo, ker je po mesu od Adama rojen; ta že zaradi tega laže doseže odpuščanje grehov, ker se mu odpuste ne lastni, ampak tuji grehi« (Ep 64, 2.5: Lukman, Sv. Ciprijan, Izbrani spisi I, 239 sl.). Ali niso tukaj vsebljene bistvene prvine cerkvenega nauka o izvirnem grehu (če seveda tega nauka ne spačimo)?

Res je, da so v 4. stol. celo krščanske družine dajale krstiti zelo pozno. Sv. Avguštin je bil star 32 let, ko je bil krščen. Cesar Konstantin se je dal krstiti šele na smrtni postelji! Toda to odlašanje nikakor ni bilo namenjeno temu, da bi napravilo krst bolj resen in zavesten. Navdihovala ga je marveč dokaj grda skrb, rojena iz stroge spokorne discipline in iz zoženega pojmovanja krsta kakor nekakšnega mehanizma, ki odstranjuje greh. Govorili so zlasti glede mladih ljudi: „Delati sme, kar hoče ... Saj še ni krščen!« In vsi cerkveni očetje, ki so bili, če smemo tako reči, deležni „te dobrote« osebno, so imeli nešteto homilij, v katerih so rotili vernike, naj ne odlašajo krsta svojih otrok, ampak naj jim ga podelijo čimprej mogoče.

Sklep

Sveto pismo nam krst prikazuje kot zakrament spreobrnjenja in vere, torej kot nekaj, kar je samo po sebi za odrasle. Je pa mo-

goče najti namige – čeprav skromne – za krščevanje otrok. Prav nobenega teksta pa ne najdemo, ki bi prepovedoval takšen krst (razen če bi semkaj šteli sklepanja, ki so čisto tuja duhu prvih kristjanov). Nobeno pričevanje ne daje slutiti, da bi kdaj kritizirali krst novorojencev v prvotni Cerkvi. Nasprotno, številne trditve cerkvenih očetov poudarjajo, da ta navada izvira od samih apostolov. Ne smemo pozabiti na to, da je bila Nova zaveza spisana precej let potem, ko je Cerkev živela brez Svetega pisma Nove zaveze. Vsa avtoriteta, ki se prišteva Svetemu pismu Nove zaveze, prihaja nasprotno iz tega, ker ima apostole za poročstvo in avtorje (vsaj vsebina je zajeta iz njihovega oznanjevanja). „Nasprotje« med prvotno Cerkvijo in Svetim pismom torej nima nobenega temelja, če se kdo hoče sklicevati na takšno domnevno „nasprotje«.

Tudi tu se vidi, kako se moramo v svoji pastoralni praksi vedno znova popravljati ob Svetem pismu in v tistem izročilu, v katerem marsikaj iz Svetega pisma šele dobi pravo podobo. Nagnjeni smo k napačnim „radikalizmom«, ki pa se kaj radi izkažejo za grde kompromise z našim preveč zgolj človeškim mišljenjem; pozabljamo pa na pravi evangelijski radikalizem, ki upošteva vso resnico in zato tudi „dobrotljivost in ljudomilost Boga, našega odrešenika, ki nas je odrešil ne zaradi pravičnih del, ki smo jih mi storili, marveč po svojem usmiljenju v kopeli prerojenja in prenovljenja po Svetem Duhu« (Tit 3,5). Zato pa je ameriški teolog tiste katoličane, ki bi radi krst otrok kar odpravili, med drugim opozoril, da se sedaj celo baptisti, ki so znani ravno po zmetanju krsta majhnih otrok, potegujejo za pozitivnejše vrednotenje prakse krščevanja dojenčkov. Anglikanci pa večkrat poudarjajo: v krstu otrok se kaže prvenstvo božje milosti pred našo vero, prvenstvo Kristusovega dela pred našim odgovorom na to delo. (H. Hurley, v: Concilium 1967, 276 sl.). – Seveda pa mora biti podano dovolj utemeljeno jamstvo, da bodo mogli otroci pozneje razviti tisto, kar jim je bilo podeljeno s krstom. A tudi tukaj smo v nevarnosti – vsaj nekateri značaji – podleganja nekakšnemu diktatorstvu, ki se ima za boljšo metodo kakor tisto, katero je uveljavljal Jezus sam, ki „nalomljenega trsta ni prelomil in tlečega stenja ni ugasnil« (Mt 12, 20).

Sv. Terezija Deteta Jezusa in duhovništvo,
v: CSS7 (1973) 58-59.

Sveta Terezija Deteta Jezusa je bila rojena 2. januarja 1873. Cerkve obhaja „rojstni dan« svetnika redno na njegov smrti dan. Zato tudi god sv. Terezije Deteta Jezusa ni 2. januarja, ampak 3. oktobra. Vendar je prav, da se te velike svetnice vsaj na kratko spomnimo tudi za stoletnico njenega rojstva, čeprav z nekoliko zamude.

Omenimo naj njeno razmerje do duhovništva, „skupnega« ali „splošnega«, kakršnega je človek deležen že s krstom in sveto birmo, in tudi do „službenega« duhovništva, kakršnega postane kristjan deležen z mašniškim posvečenjem (ko ga tudi kot posameznika imenujemo „duhovnik«, medtem ko so vsi krščeni skupaj „kraljevo duhovstvo«, nimamo pa navade vsakogar, ki je krščen, imenovati samega zase „duhovnika«, čeprav s tem niti malo ni zapostavljeno tisto dostojanstvo, ki ga postane človek deležen s krstom kot zakramentom včlenitve v velikega Duhovnika Kristusa).

O skupnem ali krstnem duhovništvu v času sv. Terezije Deteta Jezusa niso izrečno govorili skoraj nič. Kljub temu pa je sv. Terezija živela iz tega krstnega duhovništva tako globoko in goreče, da je bila postavljena na svetilnik Cerkve, ko je bila razglašena za svetnico in razen tega celo za zavetnico misijonov, čeprav nikdar ni prišla v kako misijonsko deželo, da bi oznanjala evangelij. Spolnjevala je na junaški način tisto, kar pravi sv. Pavel, ko naroča rimskim kristjanom, naj res živijo iz tistega, kar so prejeli pri krstu: „Dajte svoja telesa v živo, sveto, Bogu prijetno daritev ... In ne ravnajte se po tem svetu, ampak preobrazujte se z obnovo svojega mišljenja, da boste preskušali, kaj je božja volja, kaj je dobro in Bogu všeč in popolno« (Rim, 12,1.2). In tisto, kar pravi sv. Peter: „Odložite vsako hudobijo in vso zvijačnost in hinavščino in nevoščljivost in vse opravljanje ... K njemu, živemu kamnu, ki so ga ljudje zavrgli, pri Bogu pa je izbran in dragocen, pridite in se dajte tudi sami vzditi kot živi kamni v duhovno hišo, za sveto duhovstvo, da boste darovali duhovne daritve, Bogu prijetne po Jezusu Kristusu« (1 Pt 2,1-5).

Danes sicer večkrat govorimo o „kraljevem duhovstvu« (oziroma duhovništvu) in mnogi mislijo, da ga je treba primerjati s „službenim« na ta način, da tako rekoč vzamemo v roke „mero« in se sprašujemo, katero duhovništvo je višje, ali krstno ali službeno. Toda takšno „merjenje« višjosti in nižjosti je tuje evangeliju in tuje tudi nauku 2. vatikanskega koncila. Sicer pa tudi glede naravnih stvarnosti, npr. glede očesa in ušesa, ne ugibamo, katero je „višje« in katero „nižje«; tudi glede srca in glede možganov nima pomena razglablјati, katero od obojega je imenitnejše ali „višje«. Saj je vendar oboje potrebno, in v nekem oziru je ta organ bolj važen, v drugem pa drugi. Zato pa koncil pravi, da se „splošno duhovstvo vernikov in službeno ali hierarhično duhovstvo med seboj razlikujeta po bistvu in ne samo po stopnji« (C 10).

Ne moremo torej reči, da je nauk koncila, če kdo trdi: „Službeno duhovništvo je višja stopnja skupnega duhovništva.« Saj vendar stoji to dvojje tako rekoč na različnih ravneh, ne na isti, da bi ju mogli primerjati po „višini« ali „imenitnosti«.

Dokler se ne bomo odvadili tega vse preveč posvetnega računanja „višjosti« in „nižjosti«, bomo dokazovali, da ne razumemo, kaj je Jezus hotel povedati, ko je dejal učencem, ko so se prepirali, kdo je največji med njimi. „Jezus, ki je videl misel njih srca, je vzel otroka, ga postavil poleg sebe ter jim rekel: ... Kdor je najmanjši med vami vsemi, ta je velik« (Lk 9,46-48).

Ker nosimo v svojih srcih preveč posvetna merila in si ne prizadevamo z vso resnostjo, da bi si navzeli evangeljskih meril, zato ne uveljavljamo v moči in polnosti ne skupnega (ki je tudi za službenega duhovnika – in pravzaprav tudi za škofe in papeža – najvažnejše) ne službenega duhovništva. Glede službenega duhovništva posebej si danes tudi mnogi taki, ki hočejo biti dobri kristjani, napravljajo neko drugačno podobo, kakor pa jo je v svojih besedilih orisal koncil (in za njim škofovska sinoda) – v veliko škodo sebi in širjenju evangelija, s tem pa v škodo svetu, ki evangelija tako silno potrebuje.

Kako potrebno je, da se ob zgledu sv. Terezije Deteta Jezusa spet globoko zavemo pomembnosti Jezusove besede: „Ako se ne spreobrneta in ne postanete kakor otroci, ne pridete v nebeško kraljestvo. Kdor se torej poniža kakor ta otrok, tisti je v nebeškem kraljestvu«

(Mt 18,31). (Če pa tudi nekateri kristjani sumijo, da je to le „odtujevanje«, naj pomislijo, ali se ne predajajo na slepo nekim sofizmom, ki so npr. v nemškem nacizmu povzročili tako strašno gorje!).

Le če bomo skušali z vso prizadevnostjo živeti iz krsta in zato stalno ohranjati „posvečujočo milost« (ohranjati pomeni tukaj vse kaj drugega kakor nedelavno mirovanje!), bomo lahko rekli, da nam „skupno duhovništvo« pomeni nekaj velikega. In le tedaj bodo iz naših družin klili kar najdragocenejši duhovniški poklici, poklici za „službeno« duhovništvo, v katerem se človek z vsem svojim bitjem posveti delu za božje kraljestvo med ljudmi, tako da sploh ne bo mogel misliti, kako bi poleg tega imel še kako svetno službo, in bo poln veselja, ko se bo smel žrtvovati za tisto, česar človeštvo najbolj potrebuje. „Iščite najprej božje kraljestvo in njegovo pravico, in vse drugo se vam bo navrglo« (Mt 6,33).

Zanimivo je, da je sv. Terezija Deteta Jezusa večkrat rekla, da bi bila rada duhovnik in misijonar (med drugim je tudi pristavila, da bi se v tem primeru dobro naučila hebrejščine in bi tako mogla Sv. pismo stare zaveze brati v izvirniku). Toda ni se predajala temu, čemur se nekateri predajajo danes: nekakšnemu čutu manjvrednosti ali pa večvrednosti.. Saj bi kaj takega ne bilo evangelijsko.

Svoji rodni sestri Celini je 15. avgusta 1892 pisala: „Zadnjič sem razmišljala, kaj bi storila za rešenje duš. Preprosta evangelijska beseda mi je dala luč. Jezus je govoril svojim učencem, ko je pokazal na zrela žitna polja: ‚Glejte, povem vam, povzdignite oči in pogledajte, da so že bela za žetev‘ ... Prosite Gospoda žetve, naj pošlje delavcev na svojo žetev!

Kakšna skrivnost! Ali ni Jezus vsemogočen? Ali niso stvari last tistega, ki jih je ustvaril? Zakaj se poniža in pravi: ‚Prositate torej Gospoda žetve, naj pošlje delavcev na svojo žetev? (Mt 3, 38) ... Oh, zato, ker nas ljubi tako nepojmljivo in nežno, da noče ničesar storiti, ne da bi mu pomagali. Stvarnik vesoljstva čaka na molitev uboge, male duše, da bi rešil množico drugih, ki so kakor ona odkupljene za ceno Njegove krvi.

Ni naš poklic, da bi šle k žetvi na Očetova polja. Jezus ne pravi: ‚Povesite oči in požanajte polja!‘ Naša naloga je vse bolj vzvišena. Božji učenik je rekel: Povzdignite oči in pogledajte! ... Glejte, koliko

praznih prostorov je v nebesih; vi jih morate napolniti vi ste novi Mojzesi, ki molijo na gori. Prosite me delavcev in poslal jih bom. Čakam samo molitve, samo vzdihljaja vašega srca.

Ali ni apostolstvo molitve tako rekoč bolj vzvišeno kakor apostolstvo besede? Naša naloga je, vzgajati apostolske delavce, ki bodo rešili tisoče duš; tem bomo duhovne matere. Čemu bi torej zavidali Gospodove duhovnike? » (Povest duše, Ljubljana 1940, 335 sl.).

Ali ni v teh mislih sv. Terezije Deteta Jezusa zdravilo zoper pomanjkanje duhovnikov v našem času? Rešitev ni v izmišljanju raznih „novosti« in v spreminjanju raznih „struktur« in podobno, temveč v molitvi (resna molitev vključuje redno tudi delavnost) in daritvi, naravnost žrtvi Bogu predanih duš. Iz tega se bo rodilo tudi najbolj zares plodovito delo tudi za prenovo „struktur«, kolikor je to potrebno. Če pa se sol spridi, od kod naj tedaj pridejo poklici? Saj morejo duhovniški poklici redno zrasti samo iz okolja, ki živi zares krščansko: iz krsta, iz evangelija, ne pa iz mnogega govorjenja in mrzličnega spreminjanja raznih zunanosti, ne da bi se človek potrudil predvsem za novega evangelijskega duha.

Kristusovo božje-človeško okolje, v: BO 1 (1977) 70–73.

»Zakaj vendar toliko navajaš od drugod, kadar kaj napišeš? Zakaj ne poveš kaj več čisto iz svojega?« me je ob neki priliki pograjal prijatelj. Naj mi bo torej dovoljeno, ko govorim o Kristusovem božje-človeškem okolju, povedati nekaj „iz svojega«, čeprav navsezadnje to še posebno ni in ne more biti „iz mojega«.

Prvo spreobrnjenje

Bog je v mojo zavest, v moje življenje vstopil kot silna resničnost, ko mi je bilo deset let, ob mojem prvem „spreobrnjenju«. Prej se mi je zdelo le nekaj medlega, le megleno pojmovani „začetek in konec« sveta, ne pa Nekdo, ki bi nadvse živo posegal v tkivo mojega vsakdanjega življenja. Iz veroučnih ur — ki pa jih je bilo zelo malo (saj pozimi otroci skoraj nič nismo hodili v šolo, oddaljeno vsaj uro

hoda; pomladi in jeseni je bilo treba pasti živino in pomagati pri kmečkih delih) — sem sicer poznal stavek „Bog vse vidi, Bog vse ve, greh se delati ne sme«; vendar mi pravzaprav ni nič povedal. Še danes se čudim, če kdo reče, da si kristjani predstavljajo Boga kot „starega moža z brado«. Jaz si ga nisem nikoli tako predstavljal, a se tudi nisem zavedal silne božje bližine, da namreč „v Bogu živimo, se giblremo in smo« (Apd 17,28). Bog je bil tudi v tedanjem mojem umevanju nekaj nejasno duhovnega, nekaj neoprijemljivo abstraktnega. „Votel, nestvaren pojem«, kakršnega o Bogu dobi „človek, ki hodi okrog samo z razumskimi dokazi in ne išče Boga z zanesljivejšimi sredstvi«, pojem, v katerem je mogoče najti „le slabotno oporo za življenje« (H. Newman, *Apologia pro vita sua*, Ljubljana 1973, 224).

A prišla je prebuditel k osebnostni veri, k osebnostnemu srečanju z Bogom, in to z Bogom, kakršen se nam je razodel v Kristusu. Moralno je to biti res spreobrnjenje; obrniti se mi je bilo treba tako rekoč za sto osemdeset stopinj, zapustiti pot, ki je peljala v brezizhodnost in pogubo, in stopiti na pot, o kateri je Jezus rekel, da je on sam ta pot (prim. Jn 14,6). Na kraju, ki ga imam še danes živo v spominu, sem izrekel strašno misel (morda je niti nisem izrazil z zunanjimi besedami): „Kako lepo bi bilo, če bi ne bilo Boga – tako bi človek brez slehernega strahu in popolnoma svobodno delal karkoli!« V tej misli si je dala duška moja dotedanja življenjska usmerjenost. Nekaj trenutkov sem užival ob tej misli, ki sem o njej pozneje zvedel, da je bila Nietzschejeva. Nato pa me je prvikrat v življenju z vso močjo prešinila silna groza pred neskončno svetim Bogom.

Nekaj dni sem bil kakor omamljen od notranjega pretresa. „Pa kaj ti je?« mi je rekel zdaj ta zdaj oni od domačih, ko so opazili mojo „odsotnost« pri vsem, kar sem delal. Nekaj večerov navzlic vsej utrujenosti nisem in nisem mogel zaspati; vedno znova sem trepetaje obujal kesanje ...

Sam nisem vedel, kdaj in kako, pa se je čez nekaj dni začel čisto polagoma naseljevati v dušo mir in globoko notranje veselje, kakršnega prej nikoli nisem občutil. Ob misli na Kristusa (in na njegovo Mater pod križem, saj spada tudi ona k resničnosti učlovečenja Sina Božjega) je obraz neizrekljivo svetega in pravičnega Boga začel sijati

v usmiljeni ljubezni, ki odpušča vse in nepreklicno. Do mozga sem občutil tisto, kar govori prerok Izaija prav tam, kjer tako naglaša božjo svetost: „Ne boj se, črviček; saj sem pri tebi! Ne oziraj se plaho, ker sem tvoj Bog! ... Moj si! Če pojdeš skozi vodo, sem pri tebi, in čez reke, te ne poplavijo; če pojdeš skozi ogenj, ne zgoriš in plamen te ne ožge ... Ali pozabi žena na svojega dojenčka, da bi se ne usmilila sina svojega telesa? In ko bi ga tudi ona pozabila: jaz te ne pozabim! Glej, na obe dlani sem te zapisal« (Iz 41,14; 43,1-4; 49,15).

Resničnih dvomov o bivanju Boga, ki je svetost in ljubezen hkrati, in o Kristusu kot učlovečenem Božjem Sinu nisem imel nikdar več. Z Newmanovimi besedami povedano: „Če me vprašajo, zakaj verujem v Boga, odgovorim, da zato, ker verujem v samega sebe, ker čutim, da je nemogoče verovati v svojo lastno eksistenco (in o tem dejstvu sem popolnoma gotov), ne da bi veroval tudi v eksistenco Njega, ki živi kot osebno, vsevidno, vsesodeče Bitje v moji vesti« (H. Newman, n. d., 253). In nikoli več se mi ni vsiljevala misel, da bi Bog mogel biti nekakšen „tiran« ali „policaј«, ki bi ne privoščil človeku sreče in svobode in bi mu zaradi tega dal „tolikero usužnjujočih zapovedi«. Kakor da bi ne bile vse zapovedi le „svetilka mojim nogam, luč na moji stezi« (Ps 118,105) in kakor da bi ne bilo z njimi poskrbljeno za „prostoren kraj« svobodnosti mojim nogam (prim. Ps 30,9)!

Z druge strani tudi nikdar nisem bil skušan k nasprotnemu — da bi si kdaj Boga in Kristusa predstavljal kot nekakšnega „dobrovoljčka«. »Strašno je pasti v roke živega Boga« (Heb 10,31). Prav zato, ker je Bog ljubezen sama! V meni pa je še polno takega, kar se ne sklada s to ljubeznijo. Gotovo velja, da za pravega Kristusovega učenca verovati pomeni v bistvu isto kakor „spoznati ljubezen in verovati v ljubezen, ki jo ima Bog do nas« (1 Jn 4,16 — točno po izvirniku). A jaz še nimam popolne ljubezni. Zato pa se nikdar ne čutim varnega v samem sebi in pogosto goreče molim s psalmistom: „Presuni, o Bog, moje meso s strahom pred teboj« (Ps 118,120); in zmeraj napravlja name močan vtis naročilo sv. Pavla Filipljanom: „Delajte s strahom in trepetom za svoje zveličanje« (Flp 2,12). To je zapisano v tistem pismu, kjer je šestnajstkrat govor o veselju, ki naj Jezusovega učenca napolnjuje vedno; prav „strah Gospodov« je pogoj za kristjanovo

„neizrekljivo in veličastno veselje« (1 Pt 1,8). Ta strah, ki nikakor ni suženjski, temveč pogoj svobodnosti in globokega notranjega veselja „pri vsej naši nadlogi« (1 Kor 7,4), ta strah me tudi nagiblje, da ne obsojam ljudi, ki zametajo to, kar je meni popolnoma jasno (ne z matematično jasnostjo, kajti že realnost človeške ljubezni presega vse tisto, kar se da izraziti s številkami; Bog v Jezusu Kristusu pa je „vse spoznanje presegajoča ljubezen« (Ef 3,19); gre za jasnost, ki je višja in odločilnejša kakor matematična). To me tudi nagiblje, da se ne opiram na nestalna čustva, doživetja in izkustva, kakor da bi to bilo moglo biti zadnji temelj (sicer pa: „Skrbite najprej za božje kraljestvo in vse drugo vam bo navrženo« (Mt 6,33) in da „tvegam« samo tam, kjer spoznam, da me Gospod vabi k tveganju.

Drugo in tretje ... spreobrnjenje

Duhovna teologija najbrž že zato govori o „prvem spreobrnjenju«, ker ve, da je stanovitno življenje v „Kristusovem božje-človeškem okolju« potrebno še nadaljnjih spreobrnjenj. Tako je bilo tudi z menoj. Če sem rekel, da je moje spoznanje o bivanju osebnega Boga in o Kristusu kot učlovečenem Božjem Sinu ostalo do danes podobno prepričanju, da imam roke in noge in da sploh bivam, nisem s tem niti od daleč hotel reči, da nisem imel velikih skrajno nevarnih notranjih bojev. Vendar so bili to le boji za dosledno ravnanje po veri, boji za zvestobo jasnemu in trdnemu spoznanju „vse spoznanje presegajoče ljubezni Kristusove« (Ef 3,19). Če pa so nastopile kdaj težave v veri (glede zla in slabosti tudi v Cerkvi), je šlo vedno za nekaj takega, o čemer govori kardinal Newman: „Mnogo oseb trpi zaradi verskih težav; jaz sem prav tako občutljiv kakor kdorkoli izmed njih. A nikdar nisem mogel razumeti, kakšna naj bi bila zveza med doživljanjem teh težav, čeprav bi se še tako množile, in dvomi zaradi naukov, na katere se te težave navezujejo. Tisoč težav ne more povzročiti niti enega dvoma ... Težav in dvomov ni mogoče spraviti na isti imenovalec ... Od vseh točk vere je po mojem mnenju najtežje dokazati bivanje Boga in vendar se prav ta resnica najmočnejše vsiljuje mojemu duhu« (H. Newman, n. d., 291 sl).

Ko sem po ovirah, ki so se zdele povsem nepremagljive, končno le prišel — zelo pozno in brez sleherne zaresne priprave – na gimnazijo, me je za nekaj časa leposlovje, posebno nemško pesništvo, tako pritegnilo, da je začela zame bledeti prejšnja živost „Kristusovega božjega-človeškega okolja«. Prek čeri mi je pomagala zlasti knjižica, ki so jo zaradi naslova (*Za vzgojo izbranih čet*) neredki imeli za „iz-zivalno in nevarno« in mi jo je prijatelj dobrohotno uničil; v resnici pa je bila to povsem nedolžna, a lepa duhovna knjiga „o našem včlenjenju v Kristusa« (prevod Tanquereya). Obenem sem pri velikem vzgojitelju Foersterju našel besede, ki so se skoz in skoz skladale z mojim izkustvom: „Ali je Goethe z vso svojo lepoto mogel le enega samega človeka zadržati od kateregakoli nelepega dejanja? In zdaj primerjajmo z vso to onemoglostjo neizmerni blagoslov, tolažbo, moč in popolno prenovitev življenja, ki ga je prineslo Kristusovo trpljenje, življenje in nauk neštetim tisočem v vseh časih in narodih. Kaj je Platonov in Sokratov vpliv v primerjavi s to silnostjo?« (F. W. Foerster, *Religion und Charakter*, München 1926, 361). Pri sv. Avguštinu pa sem bral: „Kamorkoli se obrne duša človekova, povsod se nabada na trnje bolečin, razen v tebi, pa četudi se oklepa najlepših stvari izven tebe in izven sebe. A tudi teh ne bi bilo, ko bi ne prihajale od tebe« (Aurelii Augustini *Confessiones*, Celje 1932, 4, 10).

Prof. dr. Lambert Ehrlich je že pri prvi uri osnovnega bogoslovja nujno priporočil, naj vsak od slušateljev izbere en evangelij in naj si ga čimbolj osvoji pod vidikom razumskih in drugih temeljev vere. Jaz sem si izbral Janezovega. Za vse poznejše življenje odločilno „odkritje« je bilo, ko sem bral: „Kako bi mogli verovati vi, ki sprejemate čast drug od drugega in ne iščete časti, ki jo daje edini Bog ... Moj nauk ni moj, ampak tistega, ki me je poslal. Če hoče kdo njegovo voljo spolnjevati, bo spoznal, ali je ta nauk od Boga, ali govorim sam od sebe ... Če boste v mojem nauku vztrajali, boste zares moji učenci; spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila« (Jn 5,44; 7,17; 8,31-32).

Ko so začeli po drugem vatikanskem koncilu govoriti o „krizi« vere in podobno in so nastopili res nadvse žalostni pojavi delno tudi pri nas, sem nekega dne slišal, kako je Gospod govoril ne Pe-

tru, ampak meni: „Kaj je tebi za to? Ti hodi za menojo!“ (Jn 21,22). Že zdavnaj sem se držal Kierkegaardove besede: „Treba je ljubiti Sveto pismo; treba ga je brati, kakor mlad fant bere pismo svoje ljubljenske; zame je pisano«. Še več luči mi je prinesla misel: „Ko je Jezus govoril na zemlji, je mislil tudi name; in še zdaj prav meni govori«. Zato pa pri branju tudi „najimennitnejših« teologov ali pa koga drugega nikoli nisem omahoval, ampak sem si rekel: „Beseda Svetega pisma nove zaveze je več kot vsi teologi in neteologi sveta!« Od svojega očeta, ki je umrl v šestem letu moje starosti, sem si za vselej zapomnil en nauk: „Fant, misli s svojo glavo!“ Ravno „Kristusovo božje-človeško okolje« mi je omogočilo, da sem mogel in morem kljub vsem nasprotnim videzom res „misliti s svojo glavo«, iz globin svojega bitja, in tako tudi delati. Saj „samo v skrivnosti učlovečene Besede res v jasni luči zažari skrivnost človeka. Kristus ravno z razodetjem skrivnosti Očeta in njegove ljubezni človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost« (CS 22, 1).

Čeprav ljubezen v meni še ni pregnala slehernega strahu, je vendar zame Kristus rešitelj vseh strahov in osvoboditelj iz vseh suženjstev. Morda bom še ob umiranju začutil strah pred Bogom, ki je, ljubezen. Vendar trdno upam, da mi bo tudi tedaj podeljena milost — nezaslužen dar — da se bom naslonil na Gospoda, ki je na Oljski gori trepetal v smrtnem strahu, in bom mogel skupaj z njim reči: „Dopolnjeno je! Aleluja!“

Kristus kot božje-človeško okolje, območje, ozračje! Brez njega, bi ne mogel dihati! Bi se zadušil. „Življenje je meni Kristus« (Flp 1,21).

Opombe

¹ M. Dujarier, Die Patenschaft, v: Concilium 3 (1967) 105—107.

² J. A. Jungmann, Katechetik, Innsbruck 1953, 11—14; glej tudi sest. Paten, v: LThK VIII² (1963) 166—168.

³ Ch. Paliard, Die Katehumenatskatechese, v: Concilium 3 (1967) 102—105.

⁴ A. Stenzel, Zeitgebundenes und Überzeitliches in der Geschichte des Katehumenats und der Taufe, v: Concilium 3 (1967) 96—102.