

THOMAS SÖDING

Beg svete družine v Egipt

Mesijevo pribežališče

1. Jezus, Egipčan

V svojih razpravah z učenim Kelsom, zgodnjim kritikom krščanstva, se mora Origen spoprijeti z očitkom, da je bil Jezus napol Egipčan (*contra Celsum* I 28.38.66).¹ Grški filozof se opira na judovski glas, ki prinaša dvojno obtožbo. Ena zadeva odraslega: Jezus naj bi bil pobegnil pred revščino, s katero naj bi se moral ubadati kot dninar ob Nilu, in bi se le s čarovnijami mogel obdržati nad vodo, s čimer si je pozneje v Izraelu brez uspeha prizadeval, da bi naredil vtis (c. *Cels.* I 28.38; prim. I 68). Druga kritika se tiče otroka: Beg v Egipt naj bi dokazoval, da Jezus ni imel božanskega spoznanja in da Bog nad družino ni držal svoje varujoče roke, da bi odvrnil grozečo nevarnost; oboje pa bi bilo brezpogojno pričakovati, ko bi Mesija v resnici zašel v življenjsko nevarnost (c. *Cels.* I 66).

Origen preverja nevralgične točke, ki jih nakazuje Kelsos, pod zgodovinskimi in teološkimi vidiki tako, kakor mu je narekovalo tedanje stanje znanosti. Zgodbo, da se je Jezus v Egiptu naučil čarovniških trikov, označuje za izmišljotino (c. *Cels.* I 38). Vendar prav tako kot Kelsos ne dvomi, da se je Jezus kot otrok in mladenič moral preseliti v Egipt. O prvem begu poroča evangelij po Mateju

Thomas Söding, rojen 1956, je profesor za Novo zavezo na Univerzi Bochum in konzultor Papeškega sveta za novo evangelizacijo. Od 2004 do 2014 je bil član Mednarodne teološke komisije. Je tudi soizdajatelj nemške izdaje revije *Communio*. – Članek *Das Refugium des Messias. Die Flucht der Heiligen Familie nach Ägypten*, v: *IKZ Communio* 44 (2015) 343–354 je prevedel Marijan Peklaj.

(Mt 2,13–15), za drugega pa se zdi, da je bilo ustno izročilo. Teološko Origen proti sumu, da je Jezus pobegnil zaradi revščine, uveljavlja jezusovsko logiko (Mr 10,31; Mt 19,30vzp.; Lk 13,30; Mt 20,16; Mr 9,35vzp.; Mr 10,44), da bodo zadnji postali prvi, prvi pa zadnji (c. *Cels.* I 29). Iz obrambe gre v napad, ko pokaže, da je samo ta preobrnitev vseh odnosov tisto, kar prinaša upanje in odrešenje (c. *Cels.* I 30), saj ni obljubljeno nič manj kot vstajenje od mrtvih. Proti ugovoru, da Bog ne bi mogel tako zanemariti Mesija, Origen uveljavi kristološko načelo, da je Jezus postal pravi človek, zato ga je Bog po človeško obvaroval, da ne bi umrl predčasno. Zato je poslal Jožefu sanjsko videnje, da sta njegova vzgojitelja mogla opraviti vlogo varuhov in tako ni ostal brez varstva (c. *Cels.* I 66). Origen torej spodbija tako judovsko kot filozofsko kritiko v vprašljivem Jezusovem egipčanskem življenjepisu s tem, da razume Jezusovo človečnost in božanstvo ne kot nasprotji, temveč kot enotnost, ki se v družinskem in osebno etičnem smislu kaže v političnih in družbenih krizah časa.

Origen vztraja pri tem, da je Jezus Jud. To dejstvo ima zanj teološki pomen; to je v skladu s tem, da je Bog zvest svojim obljubam. Kot Jud pa Jezus ni vezan na meje Izraela, ker po poti ponižnosti uresničuje obljubo, da Bog blagoslavlja vsa ljudstva. Egipt je Izraelov veliki sosed, očarljiv in zatiralski, zapeljiv in privlačen, nevaren in veličasten. Na primeru Egipta se odloča, kako se ujemata zakoreninjenost Božje besede v Izraelu in misijonarski pohod v svet. Po Origenu je Jezus kot Jud postal Egipčan in kot Egipčan ostal Jud. On je eno in drugo kot Bog, ki je postal človek, in kot človek, ki je ostal Bog. V podobi mesa kot migrant med migranti, blizu onim, ki so daleč od Boga, in deleč življenje s tistimi, ki ga bodo izgubili v izgnanstvu.

2. Egipt, domovina

Jan Assmann je prebral »sled spomina«, ki dela Mojzesa za Egipčana.² On, Izraelov osvoboditelj, nosi egipčansko ime; v Egiptu se je rodil in bil posvojen; v Egiptu je preživel pomor judovskih

prvorojencev; v Egiptu se je spozabil, da je ubil človeka; v Egiptu se je postavil po robu faraonu in njegovim čarovnikom, z egiptovskimi nadlogami pa je delal čudeže in znamenja, ki so postavila v globoko senco vse, kar se je kdaj čudovitega zgodilo. Egipt je Mojzesova domovina. Tej je obrnil hrbet, da bi se vrnil k svojim globljim koreninam, kot pripoveduje Postava: globlje od njegovega otroštva, globlje kot njegov jezik, globlje, kot je bilo zatiranje njegovega ljudstva, ki je nujno pripeljalo do tega, da je bilo treba s silo doseči svobodo.

Od antičnih časov dalje najdemo različne poglede na Mojzesovo egiptovsko domovino. V času moderne naj bi ta domovina ukinila hermenevitično prevlado judovstva, posebno v njeni krščanski predelavi: enoboštvo, dogma, stroga morala. Nekatere pa to moti in zapostavljajo vse, kar je v zvezi z Egiptom. V antiki se mnenja razhajajo. Tako na judovski kot na zgodnjekrščanski strani gledajo na Mojzesovo povezanost z Egiptom pozitivno. Zato, ker v tem vidijo delo Božje previdnosti. Iz Štefanovega govora, ki ga Luka predstavlja v Apostolskih delih, izvemo, da se je Mojzes »izobrazil v vsej egipčanski modrosti« (Apd 7,22). In to ni madež, temveč Mojzesa povzdiguje. To izraža svetovljansko potezo zgodnjega krščanstva, ki temelji na veri v enega Boga. Ni prikazano kot novotarija, ampak kot uresničenje pristne odrešenjske zgodovine.³ Podobno je tudi Filon Aleksandrijski, veliki judovski filozof te dobe,⁴ v svojem življenjepisu Mojzesa izoblikoval ozko povezavo med osvoboditeljem in egipčansko modrostjo (*De vita Mosis* I 5.8.20–24). Potem ko je bil čudežno rešen iz vode, naj bi Mojzes na faraonovem dvoru užival kraljevsko vzgojo, ki mu je omogočila tudi dostop do znanosti Grkov in številnih drugih narodov. Njegova znamenja in čudeži niso odsevali samo njegove preroške moči, ampak tudi njegovo modrost. Eksodus iz Egipta potemtakem ni izhod iz filozofije in kulture velikega ljudstva ob Nilu, ampak vhod v Božjo modrost, ki je bila že od nekdaj mednarodna in so jo ohranjali Egipčani, ne da bi sami – ujeti v služenje raznih božanstev – uporabili njen osvobajajoči potencial. (Bojevito Ehnatonovo enoboštvo, ki je v egiptovski zgodovini ostalo le epizoda, ne igra nobene vloge.)

Antično protijudovstvo, ki niti ni bil tako redek pojav med pogani, je zgodbo o Mojzesu v Egiptu razumelo, kot da meče slabo luč na judovstvo: Mojzes naj ne bi izpeljal Izraela iz Egipta z Božjo pomočjo, ampak naj bi bil terorist, ki naj bi poskušal uničiti egipčansko kulturo.⁵ Po tem mnenju so bili Judje ob Nilu tujci in to tudi ostali. Končno naj bi jih Egipčani prepodili, ker naj bi se bili bogovi razjezili nanje.⁶ Ta kritika gleda na Egipt kot na trdnjavo kulture, kot utrdbo, v kateri tujci nimajo kaj iskati. Judje naj bi bili upravičeno pregnani iz civilizacije, ker so s priznavanjem enega Boga, z resnostjo svoje vernosti in z vezanostjo na Postavo postavili radikalno pod vprašaj politično religiozno sožitje antičnih mnogobožstev.

Judovska polemika proti Jezusu, ki jo je povzel filozof Kelsos in zavrnil teolog Origen, je torej zrcalna podoba očitkov, ki so jih pogani naslavljali na Jude. Oni naj bi ne bili vredni Egipta – kakor naj Egipčan Jezus ne bi bil vreden Izraela. Na primeru dežele ob Nilu se zato ne odpira samo vprašanje inkulturacije, večjezičnosti, ki vsako babilonsko zmešnjavo premaga z binkoštnim razumevanjem, ampak tudi vprašanje, kakšen pomen imata beg in pregon: ali morda jemljeta kredit migrantom? Ali pa sta postala teološko mesto, kjer je mogoče odkriti Boga? Kristološki izziv je posebno eksploziven. Kajti Postava eksodusa ne predstavlja kot izgon, temveč kot osvoboditev. To je odpor, ki uspe, upor, zavesten odhod, ki pelje proti nečemu boljšemu. Evangelij, apokrifno izročilo in Origen pa bega ne tajijo, ampak odkrito pišejo o tem. Ali je mogoče v očitni manjvrednosti begunskega otroka – in iskalca zaposlitve – prepoznati Božje dostojanstvo? Potem bi lahko tudi v Egiptu odkrili Mesijevo domovino, domovino evangelija, domovino Cerkev.

Če po političnem zemljevidu pogledamo, kje ležita Izrael in Egipt, kje Betlehem in Gaza, kje Sirija in ves Bližnji vzhod, nam to pomaga spoznati aktualnost izročila, ki ga lahko hitro preženemo v kraljestvo legend, a je veliko več kot nekaj simboličnega, ima etično in kristološko težo. Povsod tam, kjer se dogaja beg in pregon, se odpira vprašanje Boga. Tam, kjer se ljudje odpovejo domovini in se podajo na pot, je živo prisotno iskanje Boga. To iskanje je že navzoče povsod tam, kamor popotniki pridejo, in vedno ostaja

tam, od koder krenejo.⁷ Znanilec takega potovanja med mestom templja in deželo ob Nilu je etiopski dvorjan, romar, evnuh, ki ga je prestregel Filip, eden iz sedmerice, da mu je razlagal Sveto pismo in ga krstil (Apd 8,26–40).⁸ Prvi afriški kristjan »je šel veselo naprej« – v svojo domovino, ki so jo prištevali k Egiptu (Apd 8,39).

3. Izrael, izgnanstvo

Kelsos navaja judovskega avtorja, ki o Jezusu piše negativno – Origen isto besedilo ponareja – in na obeh poudarjenih mestih orisuje mračno podobo Egipta. V judovskem izročilu to že naznanja zgodba o izhodu iz Egipta. Tam je Egipt »hiša sužnosti«, iz katere je Bog po Mojzesu osvobodil ljudstvo (2 Mz 13,3.14). Ta sodba se je utrdila prav do uvoda v deset zapovedi (2 Mz 20,2; 5 Mz 5,6). Faraonovi čarovniki, ki jih pozna Postava, so naredili tako močan vtis (2 Mz 7–11), da je judovska polemika proti Jezusu, o kateri poroča Kelsos, še vedno zaznamovana z njimi. Pohodi proti Izraelu, o katerih pripovedujejo zgodovinske knjige, so negativni vtis še zaostrele. Priložnostne akcije, od katerih je imel Juda korist, niso trajno spremenile celotnega vtisa. Egipt je izgnanstvo (Iz 11,11; Jer 24,8) in prepovedan teren (Iz 30,2; 31,1sl.; Jer 2,16.36), puščava (Ezk 29,9.12; 32,15; Jl 4,19) in smrtna cona (Jer 44,15–19.28; 46,13–26; Ezk 32,12), gledališče utvar (Jer 42,14–17) in območje katastrof (Ezk 30,18).

V Stari zavezi pa Egipt ni samo »hiša sužnosti«, temveč je tudi pribežališče. Za Kopte⁹ so ta izročila temeljnega pomena. Zagotavljajo jim pravico do bivanja v deželi ob Nilu; dovoljujejo jim, da na Egipčane ne gledajo kot na sovražnike, ampak kot na sosede; njihova kristologija nima korenin samo v odrešitveni zgodovini Izraela, ampak tudi v zgodovini drugih narodov. V svojem odgovoru na »Prolog« h knjigi o Jezusu Josepha Ratzingerja oz. Benedikta XVI.¹⁰ je Jan Assmann zbral starozavezne zapise, ki kažejo to plat podobe Egipta.¹¹ Medtem ko Druga Mojzesova knjiga postavlja v ospredje zatiranje v Egiptu in osvoboditev iz Egipta, je v Prvi Mojzesovi knjigi Egipt zatočišče (azil) za preganjane. Abraham

je s Saro bežal v Egipt, da bi se rešil (1 Mz 12,10–20). V središču pa stoji Jožef, Egipčan. Potem ko je bil prodan v Egipt, se je tam povzpел visoko in vsej svoji družini, ki je prišla v stisko lakote, najprej ponudil nujno pomoč, potem pa domovino za več rodov (1 Mz 37– 2 Mz 1).

Egipt je trdnjava zatiranja in varovanja; je simbol terorja in etosa. Med temi nasprotji so prikrite povezave. Izraelci naj bi se spominjali, kako so nekoč kot tujci živeli v Egiptu in to naj bi jih, kot pravi »svetostna postava«, motiviralo za to, da bi zapoved ljubezni do bližnjega (3 Mz 19,18) razširili na tujce (3 Mz 19,34; prim. 5 Mz 10,18sl.).¹² Ker mora tujina postati domovina, če naj imajo tujci možnost najti domovino. To je eden velikih prebojev v zgodovini moralnosti. V psalmih se povezujeta veselo védenje o tem, da Bog prebiva na Sionu in je navzoč po vsem svetu, tudi v Egiptu (Ps 87),¹³ in védenje, da ima Izrael korenine v Egiptu, pa je navzoč na Sionu in mu tam stalno grozi smrt (Ps 80).¹⁴ Izrael ni le domovina izgnancev. V psalmu se oglašá tožba, da lahko sam Izrael postane izgnanstvo, medtem ko Pismo Hebrejcem to povzdigne v eshatološko modrost, ki stavi na vero (Heb 11).

V zgodovini kraljev¹⁵ odseva dialektika domovine v izgnanstvu in izgnanstva v domovini v smislu teologije zgodovine. Posebno dramatična je epizoda v zvezi z razpadom enotnega kraljestva po Salomonovi smrti. Prerok Ahija spodbuja Jerobeama, naj zaneti vstajo severnih rodov proti Judu. S tem uporom hoče Bog kaznovati Salomonovo kraljestvo, ker se je ta ponašal kakor faraon (1 Kr 11,26–39). Za Jerobeama postane Egipt zatočišče pred Salomonovim preganjanjem (1 Kr 11,30). Proti Roboamu, Salomonovemu nasledniku, ki naredi tlako še hujšo, udari – poklican »iz Egipta«. Sever si pridobi politično neodvisnost (1 Kr 12,1–19). V tem primeru je Egipt varen prostor za tistega, s katerim ima Bog še načrte. Seveda se list obrne. Kajti Jerobeam bi rad utrdil neodvisnost Severnega kraljestva, in zato hoče, tako beremo v pripovedi, odpraviti privlačnost jeruzalemskega templja s tem, da vzpostavlja Izrael kot lastno središče s svojimi mesti in svetišči, z najnižjo točko, ki jo predstavlja dvojnik zlatega teleta (1 Kr 12,26–32). Tako Izrael postane

izgnanstvo prav takrat, ko bi moral postati domovina. Egipčanski virus, ki je že v puščavi Izrael spodbodel k plesu okoli zatega telata, okuži ljudstvo in povzroči izbruh religiozne epidemije. Tako pride do Božje kazni, do sinove smrti (1 Kr 13,1–14,20), v kateri vnaprej odseva propad Severnega kraljestva. Egipt pa se pojavi na prizorišču Judovega kraljestva v liku faraona Šišaka, ki oropa palačo in tempelj (1 Kr 14,25sl.). Izrael se ne more rešiti Egipta, naj se še tako zvija in obrača. Dokler je Egipt njegov sovražnik, je Izrael v nevarnosti.

4. Jožef, azilant

Jožef je v Stari zavezi lik, ki je najtesneje povezan z Egiptom. Ko so ga njegovi bratje izdali in prodali, pride kot suženj v deželo ob Nilu in se povzpne do faraonove desne roke. Ker kot Jud pozna šifro, zna *sub specie Dei* razložiti kraljevo moro in odvrniti lakoto od Egipta. Še več, postane tudi rešitelj svojih bratov in svojega očeta, ki jim iz žitnih skladišč in egiptovskih loncev mesa daje tisto, česar jim primanjkuje v Izraelu. Krona vsega je sprava: pripravljen in sposoben je premagati razdor v Jakobovi hiši.¹⁶ V slovstvu zgodnjega judovstva ima Jožef posebno visoko mesto prav tam, kjer se oglašajo Judje iz diaspore. Z ene strani je pozornost usmerjena k delom za spravo znotraj Izraela. Tako »Testamenti dvanajsterih očakov« predstavljajo Jožefa kot klasičen zgled ljubezni do bližnjega, ki premaguje sovraštvo znotraj Izraela.¹⁷ Gojijo pa tudi odnose navzven; besedilo »Jožef in Asenata« pripoveduje, kako Jožef seznani lepo hčer velikega duhovnika z izpovedjo vere v Boga, kakor to uči Postava, in se z njo, Egipčanko, ki se spreobrne v judovstvo, poroči (1 Mz 41,45).¹⁸

Novozavezni Jožef pride v Egipt po stopinjah starozaveznega Jožefa. Patrick Roth je v svojem romanu *Sunrise. Das Buch Joseph*¹⁹ to prekrivanje uporabil kot ključ za življenjepis Jezusovega krušnega očeta, ki v Novi zavezi ni napisan.²⁰ Beg in pregon, domovina in tujina, brezimnost in razodetje tvorijo tečaje napetosti zgodbe, v

kateri Jožef igra odločilno vlogo. Egipt je pri Mateju čisto na začetku zunanje središče evangelija. Epizoda je tako nenavadna, da ji je od vsega začetka mogla samo poezija dati tako pripovedno obliko, ki ustreza dogodku.²¹ Brez življenjepisne poteze bi iz evangelija nastala gnoza. Matej tudi pri begu v Egipt piše biografsko zato, da bi Jezusa predstavil teološko. Četudi ostaja zgodovinsko kritična eksegeza skeptična, je kanonična eksegeza vendarle našla načine, kako v globino oceniti teološki pomen epizode.²²

Beg v Egipt (Mt 2,13sl.) prinaša tri prizore, ki so posvečeni rešitvi kraljevskega otroka. K temu trozvočju spadata še grozotni pomor otrok v Betlehemu (Mt 2,16sl.), v katerem se zrcali Jezusova pasijonska zgodba, in vrnitev iz Egipta s preselitvijo v Nazaret (Mt 2,19–23), ki nakazuje velikonočne dogodke (Mt 28,16–20). V antiki je mogoče najti številne vzporednice k tej spektakularni zgodbi o rešitvi. To je prostor antičnih življenjepisov: Junaku, otroku ali mladostniku, grozi huda nesreča, a se z božansko pomočjo reši iz skrajne stiske, nato pa lahko nastopi svojo pot.²³ Ta niz motivov še ne dokazuje legendarnega značaja Mt 2, to naredi evangelist s svojim izrazitim literarnim oblikovanjem.

Za Mateja je najvažnejše to, da Jezusa poveže z Mojzesom. Evangelist razvije tipološko kristologijo: Mojzes je *anti-typus* Kristusa, ne kot nasprotje, temveč kot predpoda, ki že kaže na izvirnik, na prvotni *typus* Kristusa, ki je učitelj in prerok kakor Mojzes, toda kot Božji Sin in Odrešenik različen od Mojzesa. Jožef Flavij (*Antiquitates Judaicae* 2)²⁴ in Psevdo-Filon (*Liber Antiquitatum Biblicarum* IX 10–16)²⁵ predelata pripoved v 2 Mz 1–2. Tudi v mlajšem rabinskem slovstvu je mogoče najti močan odmev te zgodbe²⁶ (RGEx; EXR; MekhEX et al.). Zgodba o rešitvi dokazuje Božjo previdnost v človeški stiski in nevarnosti. Odraža pomen rešenega otroka v odrešenjski zgodovini, otroka, s katerim ima Bog še velike načrte v dobro ljudstva. Vsekakor pa ne moremo spregledati kontrasta: Mojzes zbeži iz Egipta, potem ko je ubil človeka (2 Mz 2,11–14.15–22), in se vrne v Egipt, ker ga je Bog poklical in poslal, da bi osvobodil Izrael iz »hiše sužnosti« (2 Mz 4,19sl.), medtem ko se Jezus reši v Egipt pred morilskim judovskim

kraljem, da bi deloval v Izraelu in bi od tam mogli učenci po veliki noči iti oznanjat po vsem svetu (Mt 28,16–20).

Jožef skrbi za Jezusa in njegovo mater Marijo. Angel, ki se mu prikaže v sanjah (Mt 2,13), pozna Herodove morilske načrte, ki jih Jožef sam po sebi ne more poznati, bralke in bralce pa je z njimi že prej seznanil (najbolje informirani) evangelist. Jožef izpolni nalogo krušnega očeta, ki mu je bila naložena. To stori tako, da naredi točno tisto, kar mu reče angel; nič ne sprašuje in ne okleva: »Vstal je, ponoči vzel dete in njegovo mater ter se umaknil v Egipt. Tam je bil do Herodove smrti ...« (Mt 2,14sl.). V tedanjih razmerah je lahko samo kot mož in oče rešil družino. Ob Herodovi okrutnosti je za rešitev prišel v poštev samo beg. Pri pravičnem človeku, kakršen je bil Jožef, je dovolj beseda iz angelovih ust, ki jo sliši v sanjah, in že ga požene v ukrepanje.

Apokrifno izročilo je beg in bivanje v Egiptu naslikalo v čudovitih barvah. Po arabskem evangeliju otroštva se globoko v deželo Egipčanov vije široka pot ozdravitev, ki jo utira Jezus, božanski otrok (arabK 10–26).²⁷ Jožef in Marija se lahko samo čudita. Egipt ni samo deležen Jezusovih dobrih del, ampak tudi obdaruje sveto družino – po Jezusovi zaslugi. Kajti ta pod neko sikomoro pri Matariji blizu Kaira naredi, da zažubori studenec. V tej vodi Marija opere svojo srajco; »znoj«, ki ga ožame, se spremeni v balzam (arabK 24). Ta apokrifna epizoda je prišla celo v Koran, le da tam povod za čudo ni beg, temveč deviški porod, in se to ne zgodi v Egiptu, temveč v Sveti deželi (sura 19 Marjam [v Meki] 23–26).

5. Jezus, Nazarejec

Pri Mateju ostane Jožef v ozadju. Tam je tudi na pravem mestu, saj v ospredje spadata Božji Sin in Mesijeva mati; v ozadju pa je tudi dejaven. Zaradi svoje pravičnosti je odločilen dejavnik za to, da Bog uresniči svoj načrt in reši Jezusa – s tem pa ljudstvo, ki lahko skupaj s pogani spozna Božje kraljestvo pred seboj in v svoji sredi. Beg je eno, skrbno načrtovana vrnitev pa drugo. Ponovno se

mu v sanjah prikaže angel (Mt 2,19sl.), ki se mu Jožef pokorava: nazaj »v Izraelovo deželo«, se glasi ukaz. Vendar kraj bivanja ne postane že znani Betlehem, kjer je prej živela njegova družina, temveč severni del Izraela: »Vstal je, vzel otroka in njegovo mater in prišel v Izraelovo deželo. Ko je slišal, da vlada v Judeji Arhelaj namesto svojega očeta Heroda, se je bal iti tja. Bil pa je v sanjah opomnjen in se je umaknil v galilejsko deželo. Ko je prišel tja, se je naselil v mestu, ki se imenuje Nazaret« (Mt 2,21–23). S tem je pojasnjeno, zakaj se reče Jezus »iz Nazareta«. Potem ko je bil rojen v Betlehemu in je nekaj let odraščal v Egiptu, po Božji previdnosti in odgovornem ravnanju svojega krušnega očeta pride v odročen kraj, ki v Stari zavezi sploh ni omenjen (prim. Jn 1,46), da bi tam, na obrobju, začel svoje osrednje poslanstvo. Matej razmišlja o tem dogajanju in uporabi apokrifni izrek: »Imenoval se bo Nazarejec« (Mt 2,23). Zraven zveni obljuba o Samsonovem rojstvu, ki naj bi bil »nazirec« (Sod 13,5–7; prim. 16,17). Ni dvoma, da je evangelistu všeč fonetična podobnost z imenom »Nazaret«; morda ima v mislih tudi »poganjek« (hebr. *necer*) v Iz 11,1. Ker pa v besedilu stoji *Nazoraios*, Matej najbrž zasleduje ekleziološko linijo. Kajti Judje so kristjane po Apd 24,5 ožigosali za »ločino Nazarečanov (*ton Nazoraion*)«. To oznako so splošno uporabljali v Siriji, domnevni Matejevi domovini. »Nazarejci« so (izvedeno iz hebrejske besede *nacar*) tisti, ki se strogo držijo pravil. Tako nastane zveza med Nazarejcem in Nazarejci, podobno kot lahko jezikovno povežemo besedi Kristus in kristjani. Nazaret torej ni samo Jezusova korenina, temveč tudi njegovih sledilcev – ker je Jezus iz Egipta obenem čudežno in preudarno prispel tja, kjer je, stran od hudobnega Heroda in njegovega usodnega vpliva, mogel v miru odrasti in potem nastopiti v javnosti. Charles de Foucault je Nazaret, kraj globoke skritosti, Mesijevo zatočišče, naredil za izhodišče svojega misijona in s tem potegnil Matejevo linijo povezave med Izraelom in Egiptom, med Judi in Arabci.²⁸

Beg v Egipt ima od vsega začetka perspektivo vrnitve v Izrael. Že v angelovem naročilu Jožefu, naj se z otrokom in njegovo materjo poda na pot, je postavljena časovna meja za življenje v Egiptu:

»Bodi tam, dokler ti ne povem; Herod bo namreč iskal dete, da bi ga umoril« (Mt 2,13). Težava ni dežela Izrael, ampak kralj Herod.²⁹ Vrstica 15a napoveduje konec bega, medtem ko je Herodov konec (4 pr. Kr.) že na vidiku; noben morilec ne živi večno. Pot v Egipt ni izselitev v iskanju nove domovine, temveč je beg, ki služi srečni vrnitvi. A Egipt vendarle izmeri Mesijevo obzorje. Kakor pridejo modri z Vzhoda, da bi počastili otroka in njegovo mater (Mt 2,1–12), tako postane prebivališče družine Zahod, da otrok ne postane žrtev ubijalca, ampak lahko nastopi svojo službo rešitelja. Lok je napet v širino; ves svet potrebuje Jezusa.

Matej je Božjega Sina, ki se bo imenoval »Nazarejec«, orisal kot Božjega Sina iz Egipta. Pero mu je vodil prerok Ozej. Kajti o begu v Egipt in bivanju tam, ki merita na vrnitev v Izrael in potem v naselitev v Nazaretu, je Matej premišljeval s pomočjo Oz 11,1: »Iz Egipta sem poklical svojega sina« (Mt 2,15).

Po preroku govori Božji jaz. Govori, kot da stoji nekje v Izraelu. Od tam je poklical v Egipt, da bi Božjega sina od tam spravil v Izrael. Samo hebrejsko besedilo ima ednino, ki jo uporabi tudi Matej, medtem ko ima Septuaginta množino (»sinove«). Ta ednina pri evangelistu dobi kristološko in ekleziološko poanto: Jezus predstavlja Izrael; Izrael je Božji Sin – po Mateju v Jezusu, z njim in po njem.

V sobesedilu Ozejeve knjige je poglavje 11 velika Božja izpoved, v kateri priznava svojo ljubezen do Izraela, ki premaguje njegovo jezo. Besedilo je nezaslišano, saj pravi, da se Bog kesa,³⁰ Bog, ki ima vso pravico, da se jezi na nezvestega Izraela, svojega otroka, in da v tej jezi tudi deluje, pa jo premaguje – ker je Izrael njegov otrok, on pa Bog, njegov oče (ali njegova mati³¹). Oz 11 je preroška teologija zgodovine, ki živi od napetosti med zvestobo Boga in nezvestobo ljudstva. Vrstica 1, ki jo navaja Matej, govori o Božji ljubezni do Izraela, ko je bil ta še mlad, potem pa jo je izdal (Oz 11,2–4). Na to se Bog z vso jezo odziva in grozi s tem, da bo obrnil rešitev iz Egipta (Oz 11,5sl.). Vendar je Božja ljubezen močnejša od njegove jeze; obžaluje svojo jezo in jo premaga (Oz 11,8sl.). Zato Izrael doživi drugo vrnitev iz Egipta (Oz 11,10sl.).

To ljubezensko zgodbo Matej osredini na Jezusa. On uteleša ljudstvo, iz katerega izhaja (prim. Mt 1,2–17). Uresničuje Božje sinovstvo Izraela, katerega odrešuje njegove krivde (Mt 1,18–25). Njemu grozi nasilna smrt – in je rešen, da bi rešil svoje ljudstvo in narode (zato se mora vrniti v Izrael). V Jezusu Bog obnavlja svojo prvo ljubezen do Izraela in mu ni treba ponovno uporabiti Egipta za kraj kaznovanja in izgnanstva. Navedek premisleka v Oz 11,1 označuje osrednjo teološko perspektivo Izraela v sobesedilu vesoljnosti. Prerok v videnju gleda drugi eksodus. Že kot dojenček Jezus občuti posledice morilskega greha, za katerega bi se pravzaprav moral pokoriti Herod in pomočniki njegovih pomočnikov; Jezusov beg s pomočjo staršev je pogoj tako za to, da preživi, kakor tudi za poznejšo smrt, ki jo bo moral pretrpeti ne kot »novorojeni«, ampak ko križani »kralj Judov«.

V sinoptičnem izročilu samo Matej v svoji zgodbi o otroštvu neposredno poveže Jezusa z Egiptom. Toda v izročilu iz »vira izrekov«, ki ohranja prastare ohranjene Jezusove besede iz Palestine,³² stoji »kraljica Juga« (Mt 12,42; Lk 11,31), ki jo tako judovsko kot krščansko izročilo povezuje s Sabo in Jemnom, a tudi z Etiopijo in Egiptom,³³ Jezusu ob strani. Kakor jo je nekoč pritegnil Salomon, da bi poslušala njegovo modrost (1 Kr 10,1–10). Od tod se vzpostavlja širok napet lok, ki Jezusovo zakoreninjenost v Izraelu povezuje z vsem prostranstvom dometa njegove besede.

Jezus prihaja iz Egipta, ker je Mesija iz Izraela. Je Božji Sin, ker je v polnosti človek, v začetku nebogljjen otrok, ki potrebuje varstvo, ob koncu nemočen prerok, ki se žrtvuje. Že od nekdaj je poklican, ker Bogu daje svoj glas, svoj obraz, svoje življenje. Jezus je poosebljen Božji klic. Prihaja iz Egipta, začasne domovine, da bi šel v Izrael, v izgnanstvo, kamor spada. Je na begu, ker zmeraj ostaja na Božji poti. Pregar je, ker je nepreklicno na strani Boga. Kot Nazarejec povezuje Vzhod in Zahod. Pride v Egipt, ker postane njemu, iz Izraela pregananemu Judu, dežela ob Nilu druga domovina. Je Izraelov Mesija, ki ga je Bog poklical iz Egipta. Kakor je Egipt postal Mesijevo pribežališče, tako lahko vsaka dežela postane zatočišče kristjanom. Tako velik je Izraelov prostor upanja.

Opombe

¹ Origenes, *Contra Celsum*. grško in nemško I–V, izd., uvod in komentar napisala Michael Fiedrowicz in Claudia Barthold (Fontes Christiani 50), Freiburg i. Br. 2011–2012.

² Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998.

³ Jacob Jervell (*Die Apostelgeschichte* [KEK III], Göttingen 1998, 237) ne vidi pravega smisla v tej potezi Štefanove in Mojzesove podobe. Dejansko je po Luku Mojzes imel »Duha kot prerok in čudodelec«. A to vključuje modrostno razsežnost.

⁴ Prim. Otto Kaiser, *Philo von Alexandrien. Denkender Glaube – eine Einführung*, Göttingen 2015.

⁵ Diodor, *Bibliotheca historica* 34–35; Lysimachos, *Aegyptiaca* (besedilo pri Menam Stern [izd.] *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I–II*, Jerusalem ³1981 [1974], I 383–386, Nr. 158).

⁶ Besedila in razporeditev pri Peter Schäfer, *Judenhass und Judenfurcht. Die Entstehung des Antisemitismus in der Antike*, Berlin 2010.

⁷ Dostope do sečišč med teologijo in kulturno zgodovino odpira Knut Backhaus, *Religion als Reise. Intertextuelle Lektüren in Antike und Christentum*, Tübingen 2014.

⁸ Prim. AÆxel von Dobbeler, *Der Evangelist Philippus in der Geschichte des Urchristentums. Eine prosopographische Skizze* (TANZ 30), Tübingen 2000.

⁹ Prim. Emma Brunner-Traut (izd.), *Die Kopten. Leben und Lehre der frühen Christen in Ägypten*, Freiburg i. Br. 2000.

¹⁰ Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., *Jezus iz Nazareta. Jezusovo otroštvo*, Družina, Ljubljana 2012.

¹¹ Jan Assmann, »Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen«, v: Thomas Söding (izd.), *Zu Bethleem geboren? Das Jesus- Buch Benedikts XVI. und die Wissenschaft* (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. 2013, 131–142.

¹² Prim. Thomas Hieke, *Levitikus 16–27* (HThKAT), Freiburg i. Br. 2014, 697–769.

¹³ O skrajno različnih tolmačenjih, v katera se lomi smiselni spekter tega psalma, razmišlja Erich Zenger v: *Psalmen 51–99* (HThKat), Freiburg i. Br. 2000, 548–563. Vsi ikonografski motivi, ki jih navaja komentar, so egipčanski. Kot da bi rešitev iz Egipta mogla uspeti samo s pomočjo Egipta, ker je Bog vedno tudi Bog Egipčanov.

¹⁴ Za razlago prim. Erich Zenger, prav tam, 452–467.

¹⁵ Glede konstrukcije preteklosti v knjigah Izraelovih kraljev prim. Christian Flevel, *Grunriss der Geschichte Israels*, v: Erich Zenger in dr., *Einleitung in das Alte Testament*. 8. Izdaja Chr. Frevel, Stuttgart 2012, 701–854, posebno 758–762.

¹⁶ Prim. Jürgen Ebach, *Genesis 37–50* (HThKAT), Freiburg i. Br. 2007.

¹⁷ Izdaja: Marianus de Jonge – Harm W. Hollander – Henk Jan de Jonge – Th. Korteweg, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text* (PVTG I/2), Leiden 1978. Za primerjavo z nemškim prevodom Jürgen Becker, *Die Testamente der zwölf Patriarchen* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit V/4), Gütersloh 1981. Glede etosa prim. Thomas Söding, *Nächstenliebe. Gottes Gebot als Verheißung und Auftrag*, Freiburg i. Br. 2015, 82–85.

¹⁸ Izdaja: Marc Philonenko, *Joseph et Aséneth. Introduction, Texte critique, Traduction et notes* (SPB 13), Leiden 1968. Nemški prevod (z uvodom): Christoph Burchard, *Joseph und*

Aseneth (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit II/4), Gütersloh 1983. Glede etosa prim. Christoph Wetz, *Eros und Bekehrung. Anthropologische und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu »Joseph und Aseneth«* Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 87), Göttingen 2010.

¹⁹ Patrick Roth, *Sunrise. Das Buch Joseph*. Roman, Göttingen 2012; prim. Michaela Kopp-Marx (izd.), *Die Wiederentdeckung der Bibel bei Patrick Roth. Von der »Christus-Trilogie« bis »Sunrise«*, Göttingen 2014.

²⁰ Prim. Ansgar Wucherpfennig, *Josef, der Gerechte. Eine exegetische Untersuchung zu Mt 1.2* (HBS 55), Freiburg i. Br. 2008.

²¹ Sekundarno zgodovinjene, ki pa se zgublja v pesku, poskuša Michael Hesemann, *Jesus in Ägypten. Das Geheimnis der Kopten*, München 2012.

²² Ulrich LUZ (Das Evangelium nach Matthäus I [EKK I/1], Neukirchen-Vluyn 52002, 183) je sam prepričan o legendarnem značaju, vendar vidi v zapisu o Egiptu nekakšno zgodovinsko jedro in je prikazal predvsem to, kako je zgodovina vplivala na razlago epizode.

²³ Obsiren seznam predstavlja Ulich Luz, Mt I 126 (Tabelle).

²⁴ Grški izvirnik: Bernhard Niese, *Flavius Josephus, Opera I–VII*, Berlin ²1955. Nemški prevod: Heinrich Clementz, *Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer*, Nachdruck Darmstadt 1960.

²⁵ Izdaja: Guido Kisch, *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*, Notre Dame 1949. Nemški prevod in uvod: Christian Dietzfelbinger, *Pseudo-Philo, Antiquitates biblicae / Liber Antiquitatum Biblicarum* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit II/2), Gütersloh 1975.

²⁶ Primeri so tako v Targumu in v Mekhilti k Eksodusu kakor tudi v Exodus Rabba, vedno v zvezi s svetopisemskimi mesti. Prim. Günter Stemberger (izd.), *Mekhilta de –Rabbi Jishma'el. Ein früher Midrasch zum Buch Exodus*, Berlin 2010.

²⁷ Latinsko-nemška izdaja: Gerhard Schneider, *Evangelia infantiae apocrypha – Apokryphe Kindheitsevangelien* (Fontes Christiani 18), Freiburg i. Br. 1995. Nemški prevod in uvod: Maria Josua – Friedmann Esser, *Das arabische Kindheitsevangelium, v: Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd. I: Evangelien und Verwandtes* (2 Tle.), zač. E. Hennecke, izd. Christoph Marksches in Jens Schröter, Tübingen (1904) ⁷2012, 963–982.

²⁸ Prim. Jean-François Six, *Charles de Foucauld: Mit Leidenschaft und Entschlossenheit*, München 2008.

²⁹ Glede Herodovega lika in politike prim. Linda-Marie Günther, *Herodes der Große*, Darmstadt ²2012 (2005).

³⁰ Prim. Jörg Jeremias, *Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung* (BThSt 31), Neukirchen-Vluyn 1997.

³¹ Prim. Marie-Theres Wacker, *Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch* (HBS 8), Freiburg i. Br. 1996.

³² Prim. *Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch – Deutsch*. Griechischer Text nach der »Critical Edition of Q«, izd. Paul Hoffmann in Christoph Heil, Darmstadt 2002, 66.

³³ Prim. *La gloire des rois ou l'histoire de Salomon et de la reine de Saba*, izd. Robert Beylot (Apocryphes 12), Turnhout 2008; k temu Jürgen Tubach, *Die Wanderung einer Legende nach Äthiopien und ihre Rezeption*, v: Martin Tamcke (izd.), *Blicke gen Osten*. Festschrift für Friedrich Heyer zum 95. Geburtstag (Studien zur orientalischen Kirchengeschichte 30), Münster 2004, 275–292.

HELENA JAKLITSCH

Stiska slovenskih beguncev leta 1945

V zadnjih nekaj mesecih se Evropa sooča s prihodom več sto tisoč beguncev, predvsem pa migrantov, ki prihajajo iz različnih držav Bližnjega vzhoda. Odkar je Madžarska zaprla mejo z žico, se je človeška reka preusmerila k nam. Iz slik, ki nam jih dnevno prikazujejo mediji, v nas zrejo oči majhnih otrok ter njihovih mater. Zdi se, kot da prihajajo k nam predvsem otroci in matere, čeprav občasno le ujamemo kakšen prizor, iz katerega je razvidno, da so krepko v večini mladi fantje, stari med dvajset in štirideset let. Ob sedANJI begunski (migrantski) krizi so nas različne skupine in posamezniki (predvsem) iz postkomunističnega političnega prostora preko večinskih medijev pozivali, da moramo te, ki prihajajo, sprejeti odprtih rok, pri tem pa trkali na našo vest, spominjajoč nas na Slovence, ki so po koncu druge svetovne vojne zapustili domovino ter tudi sami postali begunci. Groteskno pri tem je, da so nas na slovenske begunce spominjali prav tisti, ki so tako ali drugače »nasledniki in (latentni) zagovorniki parapolitičnih organizacij iz časa totalitarizma«, ki so te iste Slovence izbrisali iz uradnega narodnega spomina in prepovedali (ter dolga desetletja strogo kaznovali) vsako omembo teh, ki so po vojni zapustili domovino, da bi si rešili golo življenje. Če pa so se že pojavili v javnem prostoru, in to velja vse do danes, so jih vedno obdajali z najhujšimi in najbolj pritlehnimi oznakami.

Kaj torej danes sploh vemo o Slovencih, ki so maja 1945 začeli svojo begunsko pot, ki jih je, po kratkem postanku v taboriščih v Avstriji in Italiji, peljala v svet? Kaj vemo o njihovem življenju v taboriščih, kjer so preživeli tri leta? Ali je bilo njihovo begunstvo res podobno poti migrantom, ki danes prihajajo v Evropo? Kdor

količkaj pozna razmere izpred sedemdeset let, ve, da so bile pot in okoliščine slovenskih beguncev dejansko popolnoma drugačne.

Vse do konca druge svetovne vojne je slovenski demokratični tabor upal, da bodo Slovenijo zasedle zahodne zavezniške enote in da bodo skupaj preprečili zmago komunistične revolucije, ki se je v polnosti razplamtela na slovenskih tleh v času vojne. Prav v tem upanju še v začetku maja 1945 nihče ni razmišljal o tem, da bi se umaknil iz domovine. Toda ko so Slovenijo namesto zahodnih zaveznikov s pomočjo sovjetske Rdeče armade in pod vodstvom Komunistične partije zavzeli partizani, je bilo tudi jasno, kdo bo po vojni okupiral oblast. Med Slovenci, ki so že med vojno občutili komunistično nasilje,¹ se je zato ob koncu vojne naselil strah pred neobzdranim nasiljem nove oblasti. Tudi komunistično vodstvo je jasno pokazalo, kaj se bo zgodilo s tistimi, ki so jih sami označili za izdajalce, pri čemer ni bilo pomembno, ali je bil kdo res izdajalec, ali je le nasprotoval komunistični ideologiji in je zato že vnaprej predstavljal opozicijo.

V prvih tednih maja 1945 se je zaradi tega iz Slovenije, večinoma na Koroško, manjši del pa tudi v Italijo, umaknilo skoraj 25.000 Slovencev. Med množico odhajajočih so bile družine z majhnimi otroki ter starejši ljudje, med njimi so bili številni vodilni člani predvojnega demokratičnega tabora, župani, podjetniki, univerzitetni profesorji in mnogi duhovniki, umikala se je tudi slovenska narodna vojska. Pot do Ljubelja je bila naporna, še posebej za tiste, in ti so bili v večini, ki so šli na pot peš. Predvsem kmetje so vzeli s seboj tudi vozove, na katere so naložili najnujnejše, tisto, kar so menili, da bodo potrebovali v nekaj tednih, ki jih bodo preživeli na Koroškem. Pot je bila za večino zelo utrujajoča, pestila jih tudi žeja in lakota. Toda kljub utrujenosti si nihče ni upal zaostati, saj so na umikajoče begunce partizanske enote, ki so se jim od zadaj približevale, iz daljave tudi streljale. Beguncem je ostal v spominu tudi prehod skozi nedokončan predor Ljubelj. V njem namreč ni bilo luči, s stropa je kapljalo, v tleh so bile številne luknje, napolnjene z vodo: *»Najnevarnejši so bili konji, ki so bili preplašeni in težko obvladljivi. Dvakrat sem že mislil, da nas bodo pohodili ali*

nas ubili s kopiti. Nekajkrat smo zaslišali krike ali brezupne klice, ko so se ljudje ločili, na splošno pa se je slišalo samo premikanje ljudi, živali in vozil. Zdelo se je, da predor nima konca. Tisti moreči pohod se je vlekel in vlekel. Od časa do časa sem poklical sestro za seboj, le redko me je slišala ob vsem tistem hrupu, ki je prevladoval v notranjosti tega grozljivega predora. Ne spominjam se, kako dolgo je trajalo, da smo prišli skozi – vsekakor zelo dolgo,» je v svojih spominih zapisal Metod Milač.²

Nova nevarnost je umikajoče čakala na drugi strani. Partizani so namreč že zasedli Borovlje in zaprli most čez Dravo, s čimer so želeli preprečiti slovenskim beguncem ter domobrancem prehod čez reko ter stik z britanskimi enotami, ki so že bile na drugi strani Drave. Da bi omogočili prehod, so domobranci napadli partizansko zaporo ter v »*zadnji bitki druge svetovne vojne*« še enkrat premagali partizane in omogočili civilistom prehod na britansko okupacijsko cono.

Tako civiliste kot domobrance so Angleži nastanili na Vetrinjskem polju, kjer pa ni bilo urejenega posebnega taborišča, zato so si morali eni in drugi zasilno domovanje urediti na velikem travniku. Nekateri so si iz odej, rjuh ali večjih kosov blaga, ki so jih imeli s seboj, postavili zasilne šotore, tisti, ki so v taborišče prišli z vozovi, so si začasno domovanje uredili na njih ali pod njimi, nekateri so si zasilna bivališča naredili iz lubja, vej, kosov pločevine ali drugih odpadnih materialov, ki so jih našli v okolici.³

Konec maja 1945 so Angleži, pod pretvezo, da jih peljejo v Italijo, in v zameno za umik partizanov s Koroške, v Slovenijo vrnili okoli 12.000 domobrancev,⁴ kar je za mnoge Slovence še danes največja tragedija v zgodovini našega naroda. Toda mnogi še danes ne vedo, da so jugoslovanske oblasti zahtevale, da Angleži v domovino vrnejo tudi civiliste. Prvega junija bi moral tako v Slovenijo prvi transport civilnih beguncev in samo hitro posredovanje dr. Valentina Meršola⁵ pri zavezniških oblasteh je preprečilo nasilno smrt še skoraj 6.000 slovenskih civilistov.

V taborišču v Vetrinju je bilo v začetku junija tako skoraj šest tisoč Slovencev, od tega 868 otrok, mlajših od petnajst let. In

čeprav so izgubili vse – dom in domovino, večina med njimi očete, sinove, brate –, niso obupali, ampak so skušali organizirati človeka vredno življenje v nemogočih razmerah (Slabi bivanjski pogoji, pomanjkanje hrane in pitne vode. Prvi obrok so od Angležev dobili šele nekaj dni po prihodu, v naslednjih tednih pa so dobivali le prepečenec in posušeno zelenjavo). Posebno skrb so namenili otrokom. Tako sta že v Vetrinju začela delovati otroški vrtec in slovenska ljudska šola. Ker ni bilo ustreznih prostorov, so imeli otroci pouk kar na dvorišču pred vetrinjsko cerkvijo, ki je stala v neposredni bližini taborišča. Skoraj neverjetno se zdi, da so že tu ustanovili slovensko begunsko gimnazijo, ki jo je obiskovalo 144 dijakov, imela pa je tudi izredno kvaliteten učiteljski zbor (med njimi je bilo kar nekaj univerzitetnih profesorjev).⁶ Poleg šol so organizirali različna predavanja in jezikovne tečaje. Le nekaj dni po prihodu v taborišče so ustanovili begunski pevski zbor s 130 pevci, ki naj bi »*ljudi poživil in budil v njih domovinsko ljubezen in narodno zavest*«,⁷ zbor pa je imel že v Vetrinju svoj prvi koncert. Že tu so začeli dnevno izdajati časopis Domovina v taborišču, kar je bil prav tako svojevrsten podvig, saj je po vojni primanjkovalo papirja.

Zaradi neustreznih razmer so se Angleži odločili, da ukinejo vetrinjsko taborišče, begunce pa razselijo po drugih taboriščih na Koroškem. Konec junija 1945 je tako v taborišče v Peggezu pri Lienzu odšlo 2.600 slovenskih beguncev, v taborišče v Špitalu okoli 1.600, v taborišče v Št. Vid na Glini okoli 600 in v taborišče Liechtenstein pri Judenburgu okoli 400 slovenskih beguncev.⁸

Po vojni se je okoli 4.000 slovenskih beguncev znašlo tudi v taboriščih v Italiji. Največja slovenska begunska skupina je prišla najprej v taborišče v Monigu pri Trevisu, od tam pa je bila v začetku septembra 1945 preseljena v taborišče v Servigliano. Slovenci so bili tudi v taboriščih v Riccioneju, Barleti, Traniju, Fermu, Forliju, Reggio Emiliji, Modeni, Jesiju, posamezne manjše skupine pa tudi v drugih taboriščih. Tudi njihova pot v begunstvo ni bila lahka. O tem, kako so jih pričakali v Vidmu, kamor so Angleži s Koroške sredi maja 1945 prepeljali skupino slovenskih beguncev, je Než-

ka Čampa, ki je bila tudi v tej skupini, zapisala: »Zopet zaničljivi pogledi, grožnje in pljuvanje. Partizanov povsod dovolj. Prenočišče pod milim nebom. Hrane celi dan nič.«⁹ Po nekaj dneh, ki so jih preživel v Vidmu, so jih odpeljali v taborišče v Monigu, ki je bilo urejeno v nekdanjih kasarnah. Begunci so morali spati na cementnih tleh, sobe, v katere so jih nastanili, pa so bile brez luči in vode. Iz Moniga je bilo konec avgusta 1945 v taborišče v Serviglianu preseljenih okoli 1.500 Slovencev,¹⁰ ki so tam preživel skoraj eno leto, nato pa so jih ponovno selili, tokrat v taborišče v Senigalliji pri Anconi. Sploh so slovenske begunce, ki so bili v taboriščih v Italiji, v naslednjih letih večkrat selili, zaradi česar so morali vsakič znova urejati svoj prostor.

Ker nam prostor ne dopušča, da bi podrobneje predstavili življenje slovenskih beguncev v posameznih taboriščih, bomo v nadaljevanju le na kratko povzeli bistvene značilnosti njihovega življenja v naslednjih treh letih, ki so jih še preživel v taboriščih, čeprav bi si še posebej slovenski begunci v Italiji zaslužili poseben pregled, saj o njih vemo še manj kot o teh, ki so prva povojna leta preživel v taboriščih v Avstriji.¹¹ Ob prihodu v taborišča so begunce večinoma nastanili v lesene ali kovinske barake, ki so bile bolj ali manj prepišne, zanemarjene, v oknih so manjkala okna, ob dežju je zamakalo skozi streho. V zimskem času je bilo barake težko ogreti, saj niso bile izolirane, v vsaki sobi je bila le manjša pečka, ki pa so jo zaradi pomanjkanja drv zakurili le za nekaj ur na dan. Barake so bile razdeljene v manjše sobe, v katerih je lahko skupaj stanovalo tudi več družin. Tako je v Špitalu v prvih tednih v posameznih sobah bivalo tudi po devetdeset ljudi. Ker ni bilo dovolj postelj, je morala večina taboriščnikov sprva spati na tleh in šele postopno so slovenski mizarji izdelali postelje (predvsem pograde). V nekaterih taboriščih v barakah niti ni bilo (skupnih) umivalnic in stranišč, temveč so bile te postavljene nekje zunaj. Zaradi pomanjkanja hrane so bili taboriščniki večino časa lačni, ob šolskem pregledu so vsako leto ugotavljali, da je več kot polovica otrok podhranjenih. Za zajtrk so tako otroci kot odrasli večinoma dobivali grenko črno kavo, za kosilo vodeno juho z nekaj makaroni ali fižoli, občasno je

bil v njej tudi takšen košček mesa ali krompirja, zvečer pa so spet dobili grenko črno kavo. Dobili so tudi štruco kruha, ki si jo je moralo včasih razdeliti pet, včasih deset ali celo več ljudi. Hrana v taboriščih v Italiji ni bila dosti boljša, razlikovala se je le po tem, da so dobivali več sadja. Da bi si vsaj malo izboljšali prehrano, so ob barakah, če je bilo to le možno, postopno uredili manjše vrtove, na katerih so gojili predvsem zelenjavo.

V taborišču so veljala stroga pravila in omejitve, ki so se jih morali taboriščniki držati, kazni za kršitev pa je bila lahko tudi izgon iz taborišča. Prav tako so imeli omejeno gibanje, saj taborišča niso smeli zapuščati brez dovoljenja taboriščnega vodstva, omejeni oz. nadzorovani so bili tudi stiki z zunanjim svetom. Vsak taboriščnik je moral v taborišču dnevno opraviti nekaj ur prostovoljnega dela, s čimer naj bi delno pokrili stroške, ki so jih imeli z njimi.

Slovenci so se v teh razmerah zaradi svoje pridnosti, predanosti, discipliniranosti in pripravljenosti na trdo delo zelo hitro znašli. Med njimi je bilo mnogo obrtnikov, ki so se povsod takoj lotili urejanja in popravljanja barak, iz skromnih materialov, ki so jih našli v taborišču ali okolici, so začeli izdelovati predmete, ki so jih potrebovali za vsakdanje življenje. V Avstriji so tako iz razbitih avtomobilov, ki jih je bilo v okolici veliko, bencinskih sodov, celo iz delov letal, izdelali različne posode, pribor, umivalnike, lijake idr. Iz lesa so izdelali škafe, sita, kuhalnice. Ženske so iz odvrženih padal, starih in uničenih oblek, ki so jih našle v zapuščenih vojaških skladiščih, izdelovale obleke. V Judenburgu so slovenski begunci odprli zelo uspešno čipkarsko delavnico. Da so njihovi izdelki ne le lični, temveč tudi zelo kvalitetni, je kmalu ugotovilo okoliško prebivalstvo, ki je začelo slovenske izdelke tudi kupovati. Na ta način so Slovenci zaslužili nekaj denarja, s katerim so kupovali stvari, ki so jih potrebovali za številne dejavnosti, ki so jih razvili v taborišču in ki jih niso mogli sami izdelati (zvezke, papir, črnilo, knjige, žarnice). Svoje izdelke so predstavili tudi na več zelo uspešnih razstavah.¹²

Za slovenske begunce je bila središčnega pomena njihova vera. Takoj, ko so prišli v novo taborišče, so prvo skrb namenili ureditvi taboriščne kapele. Tudi versko življenje v taborišču so skušali čim

bolj približati temu, kar so imeli in živeli doma. Tako so imeli vsak dan maše, gojili so pobožnosti prvih petkov, redno so molili rožni venec in imeli izpostavljeno najsvetejše. Ob večjih praznikih so imeli procesije ter različne akademije, večkrat na leto so organizirali duhove vaje. V večjih taboriščih, kjer je bilo Slovencev več, so ponovno organizirali Katoliško akcijo, številni so bili vključeni v Marijino kongregacijo, aktivni so bili tudi skavti.

Še bolj kot z marljivim delom pa so se slovenski begunci dokazali, glede na razmere, v katerih so bivali, z bogatim kulturnim življenjem ter šolstvom, ki so ga vzpostavili v vseh taboriščih, kjer so se znašli. Razsežnost njihove verske, kulturne, šolske (in gospodarske dejavnosti) pravzaprav še danes preseneča s svojo kvaliteto in žlahtnostjo.

V vseh taboriščih so nastali zelo dobri pevski zbori, tako otroški in mladinski kot odrasli, o čemer najdemo zapise tudi v poročilih, ki jih v svojem arhivu hrani UNRRA.¹³ Redno so peli pri nedeljskih mašah ter pomembnejših praznikih, sodelovali so na različnih akademijah, ki so jih pripravili ob različnih priložnostih. Zbori so v taboriščih ali za okoliško prebivalstvo večkrat pripravili samostojne koncerte, večkrat so jih povabili tudi v sosednja taborišča. Izredno dober pevski zbor je nastal po preselitvi slovenskih beguncev konec novembra 1946 iz Peggeza v Špital, ko sta se združila pevska zbora iz obeh taborišč. Da je bil to res vrhunski pevski zbor, govori podatek, da so prišli zbor v taborišče posneti celo iz angleškega BBC, ki je posnetek predvajala na angleških radijskih oddajah. Izredno dober pevski zbor imenovan *Emigrantski pevski zbor Slovenija* so imeli v taborišču v Serviglianu oz. kasneje v Senigalliji. »Rodila ga je psihološka nujnost slovenske duše in praktična potreba glasbenega sodelovanja pri cerkvenih prireditvah«. ¹⁴ Zbor je med drugim nastopal tudi v Rimu na posebni avdienci pri papežu Piju XII. V taborišču v Špitalu in Liechtensteinu so slovenski begunci ustanovili tudi svoj orkester.

Slovenski begunci so bili zelo dejavni v gledališki dejavnosti. Uprizorili so številne gledališke igre, med njimi igre Begunka, Luč z gora, Slehernik, Kralj Ojdip idr., ki pa si jih niso ogledali

samo taboriščniki, temveč tudi taboriščno vodstvo in krajevno prebivalstvo ter številni gostje, ki so prihajali v taborišče, s predstavami pa so gostovali tudi drugod. Emigrantski gledališki oder, ki je deloval v taborišču v Serviglianu, kasneje pa v Senigalliji, je 7. julija 1946 premierno uprizoril Hamleta ter z njim požel izredno pozitivne kritike tako za igro kot za samo postavitev in kostume. Vse so namreč naredili taboriščniki sami: tako so zastore in kostume sešili iz šotorskih kril, ki so jih sami pobarvali, rekvizite, kot so bili prstani, verižice, oklepi, so izdelali iz pločevine oz. iz konzerv, v katerih so dobivali hrano, slovenski mizarji so izdelali lesene sablje.¹⁵ Vse to kaže na izredno iznajdljivost in ustvarjalnost slovenskih taboriščnikov.

Posebno poglavje bi si zaslužil tisk slovenskih beguncev v taboriščih. Slovenci so v taboriščih izdajali številne časopise. Pri tem je posebej izstopala begunska skupina v Peggezu, kjer so poleg dveh dnevnikih časopisov izdajali še vrsto drugih glasil. Svoje glasilo so pripravljali in izdajali dijaki begunske gimnazije, dijaki kmetijske poklicne šole, učenci ljudske šole. Svojo revijo so imeli učitelji in vzgojitelji, v taborišču so izdajali cerkvena oznanila. Poleg tega so postopno začeli tiskati učbenike in knjige, ki jih je zelo primanjkovalo. V Serviglianu je kot mesečna priloga v osrednjem časopisu slovenskih beguncev v Italiji Zedinjena Slovenija izhajala revija Svet in dom, v kateri so objavljali ocene, literarno-kritične in literarno-znanstvene študije. Prilogo je likovno opremljala Bara Remec, v njej je med drugim pisal tudi Tine Debeljak. Ob vsem tem naštevanju se morda komu zdi, da je bilo preprosto izdajati tolikšno število različnih edicij, vendar ni bilo tako. Ves čas je namreč primanjkovalo papirja in črnila, prav tako niso imeli pisalnih in razmnoževalnih strojev. V splošnem pomanjkanju bi lahko upravičeno pričakovali, da bodo tisto malo denarja, ki so ga imeli s seboj ali so ga zaslužili s prodajo v taborišču narejenih izdelkov ali z delom v okoliških krajih, porabili predvsem za hrano in obleko, toda slovenski begunci so namesto tega z naročinami raje podprli napore vseh, ki so sodelovali pri pripravi in tiskanju različnih listov, časopisov, knjig, učbenikov.

Posebno skrb so slovenski begunci, tako v Italiji kot v Avstriji, namenili šolajoči se mladini. Tako so skoraj povsod organizirali otroške vrtce ter slovenske ljudske šole. Danes se nam zdi skoraj nepredstavljivo, da so v taboriščih ustanovili kar tri begunske gimnazije, eno v Serviglianu, eno v Senigalliji in eno v Peggezu (po preselitvi pa v Špitalu), še posebej, če vemo, da so se povsod srečevali z istimi težavami: pomanjkanjem zvezkov, učbenikov, knjig, ustreznih šolskih prostorov. Za mlade, ki se niso odločili za gimnazijo, vendar so želeli dobiti ustrezno strokovno izobrazbo, so ustanovili kmetijske šole, gospodinjske poklicne šole in obrtne šole. Učitelji v vseh šolah so imeli bolj ali manj ustrezne strokovne kvalifikacije (po tem je še posebej izstopala gimnazija v Peggezu), bili so strogi in zahtevni, pri čemer so še posebej poudarjali, da je treba *»največjo pažnjo polagati na vzgojo dece, ki mora temeljiti na katoliški podlagi. Obvarovati je treba deco kvarnih vplivov, katerim je v taborišču radi mešanice narodov vedno izpostavljena. Naša dolžnost je, da jo ohranimo narodu dobro, pošteno in pobožno. Vse žrtve in trpljenje begunskega življenja posvetimo Njemu, ki nam daje moč, da svoje delo vršimo in ga bomo tudi uspešno dovršili. /.../ Ta deca nam bo morala pomagati pri delu v domovini in če nje ne bomo vzgojili po moralno visoko stoječih in versko trdnih načelih, nam pri delu doma pozneje ne bo mogla pomagati.«*¹⁶ Dejansko iz celotnega dostopnega gradiva o begunskem šolstvu izstopa njihova skrb in ljubezen do slovenskega naroda, jezika, slovenske zgodovine in zvestoba do katoliške vere. Izredno pozitivno poročilo o delu in kakovosti slovenske begunske gimnazije v Peggezu je izdal major Baty, ki je na prošnjo ravnatelja te gimnazije Marka Bajuka opravil inšpekcijski nadzor. Tako je v zaključku zapisal: *»Ta šola vzdržuje kljub velikim težavam najlepše tradicije evropske vzgoje. Že zaradi okoliščin, v katerih se šola nahaja, se ta podvig lahko imenuje herojski in zasluži vse mogoče priznanje in podporo.«*¹⁷ Na podlagi tega poročila je bila gimnazija tudi javno priznana, kar je pomenilo, da so se lahko z maturitetnim spričevalom, pridobljenim na tej gimnaziji, lahko dijaki vpisali na univerzo. Čeprav slovenski begunski gimnaziji v Italiji nista dosegli javnega priznanja, tudi njuni dijaki

kasneje niso imeli težav z vpisom, kar tudi govori o kvaliteti obeh šol. Čeprav smo omejeni s prostorom, velja vsaj omeniti, da je učiteljski zbor v vseh taboriščih svoje delo, ki je poleg poučevanja v šoli vključevalo poučevanje teh, ki so opravljali posamezne razrede kot privatisti, delo za mlade v popoldanskem času, pripravo raznih predavanj, skrb za mlade v dijaškem zavodu, večino časa opravljal zastoj. Šele kasneje so namreč dobili skromne denarne nagrade, vendar zgolj za poučevanje, ne pa za vse drugo požrtvovalno delo za mlade, ki so ga opravljali z izredno odgovornostjo in požrtvovalnostjo.

V taboriščih se je znašlo kar nekaj študentov, ki so želeli nadaljevati študij na univerzi (bodisi graški bodisi na univerzi v Bologni ali Padovi). Ker je bila šolnina visoka, so slovenski begunci po vseh taboriščih zanje zbirali denar ter tako pomagali slovenskim študentom, da so lahko študirali. Tega so se zavedali, saj so bili pri študiju izredno uspešni. Tako so februarja 1947 poročali v Zedinjeni Sloveniji: *»Doslej še noben Slovenec ni padel ali bil odklonjen od izpitov. Če Bog da, se nam za junij obeta nekaj doktorjev.«*¹⁸

Poleg šol so Slovenci v vseh taboriščih skrbeli tudi za druge oblike neformalnega izobraževanja, ki so bile namenjene tako mladini kot ostalim taboriščnikom. Namen dodatnega izobraževanja pa ni bil zgolj v tem, da bi se čim bolj zaposlili (še posebej ob večerih), temveč se je slovenska skupnost dobro zavedala, kako pomembna je izobrazba. Tako so lahko izbirali med številnimi jezikovnimi in drugimi tečaji (zadružni, knjigovodski, šoferski, pritrkovalski, stenografski, fotografski tečaj, tečaj za bolniške strežnice idr.), organizirali so prosvetne večere, v okviru katerih so imeli različna predavanja, tako poljudna kot strokovna, ter literarne večere, na katerih so prebirali že uveljavljene slovenske pesnike in pisatelje, predstavili pa so se lahko tudi tisti, ki so na to pot šele stopali. V Peggezu so redno pripravljali bralne večere, s katerimi so želeli *»ljudi ne le zabavati, marveč tudi zbujati smisel za pravo, dobro branje, širjenje razumevanja za književnost in učenja pravilnega razumnega branja«*,¹⁹ uredili pa so celo svojo knjižnico.

Resnično raznovrstna je bila dejavnost slovenske begunske skupnosti tako v Avstriji kot Italiji, kar še posebej izstopa, če pomislimo na težke okoliščine, v katerih je nastajala. Toda še bolj kot stalno pomanjkanje hrane in slabe bivalne razmere je Slovencem taboriščno življenje oteževal nenehen pritisk jugoslovanskih oblasti. Ta je ves čas pritiskala na zavezniške oblasti, naj vrnejo ali prisilijo k vrnitvi tudi civilne begunce. Čeprav Angleži po tistem, ko so v Jugoslavijo vrnili domobrance, niso nikogar več želeli vrniti na silo, pa so na različne druge načine skušali doseči, da bi se ljudje odločili za vrnitev v domovino. V taborišča so tako redno prihajale jugoslovanske repatriacijske komisije, ki so begunce prepričevale, da naj se vrnejo. V dnevnem taboriščnem časopisju so objavljali pozive, pri čemer so še posebej poudarjali, da se nikomur, ki se bo odločil za odhod domov, ne bo zgodilo nič hudega. V taboriščih so objavljali propagandne filme, v katerih so prikazovali življenje v domovini. Ker se kljub temu Slovenci niso želeli vrniti domov, so začeli stopnjevati pritiske. Tako so zaprli obe najuspešnejši taborišči, v katerih so bili slovenski begunci (Peggez in Servigliano), in begunce preselili v slabša taborišča. Še dodatno so zmanjšali količino hrane, prepovedali so delovanje begunskih gimnazij, močno so omejili taboriščno kulturno življenje, prepovedali izdajanje večine časopisov, v taboriščih so se večkrat vrstila zaslisevanja beguncev, opravili pa so tudi različne racije. Toda kljub vsem tem ukrepov se je večina vendarle odločila, da se ne vrne v domovino, temveč so se konec 1947, še posebej pa leta 1948 izselili po svetu, predvsem v Argentino. Glavni razlog za tako odločitev je bil, da je večina držav sprejemala le za delo sposobne ljudi, medtem ko so si slovenski begunci želeli ostati skupaj s svojimi družinami. Po posredovanju slovenskega duhovnika Janeza Hladnika, ki je v Argentini deloval že dobrih deset let, je argentinska država sprejela vse Slovence, tudi družine z majhnimi otroki in starejše, ki za delo niso bili več sposobni. Tam so nato slovenski begunci začeli novo življenje, ki ga danes poznamo pod imenom argentinski čudež.

Ob tem kratkem pregledu poti in življenja slovenskih beguncev po drugi svetovni vojni si lahko odgovorimo tudi vprašanja,

postavljena na uvodu. Pred sabo imamo dva popolnoma različna koncepta begunstva. Slovenci so morali zapustiti domovino, da so rešili svoje življenje in ne zato, ker bi iskali boljše ali drugačno življenje. Ko so prišli čez mejo, so prišli v razdejano, od vojne uničeno Evropo, ki se za begunce ni prav posebej zmenila, saj je morala najprej poskrbeti za svojo obnovo. Vseeno pa so prišli v svet, ki je prav tako črpal iz zahodnokrščanskega izročila, kar pomeni, da so se lahko uspešno integrirali v večinsko družbo, čeprav so ostali Slovenci. Današnji migranti (tu izvemam npr. sirijske kristjane, saj dejansko predstavljajo le neznamenit delež vseh migrantov) pa ne le, da prihajajo z druge celine, temveč tudi iz popolnoma drugačne civilizacije in predvsem popolnoma drugačne vere, ki je bila veseskozi agresivna do zahodnega sveta, ki ga vendarle v marsičem določa krščanstvo, ob tem pa so bili dolga leta tudi podvrženi negativni indoktrinaciji o Zahodu. Množica ljudi, ki prihaja, dejansko spreminja etično, versko, kulturno in ne nazadnje civilizacijsko podobo držav gostiteljic ter celotne Evrope, obenem pa prav zaradi skoncentrirane množičnosti otežuje integracijo ter možno sobivanje obeh svetov.

Razliko lahko opazimo tudi v držbi slovenskih beguncev in sodobnih migrantih. Ob prihodu v taborišče Slovenci niso postavljali nobenih zahtev, temveč so bili predvsem veseli, da so še vedno živi. Niso pričakovali, da jim bo kdo prinesel stvari na pladnju ali jim dodelil poseben status zato, ker so begunci. Takoj, ko so prišli v taborišče, so se lotili dela in tam, kjer je bilo potrebno, njegove obnove. Kolikor je bilo mogoče, so pomagali s svojim delom, ob tem pa se zavedali, da so dolžni hvaležnost tem, ki so jim omogočili, da so lahko ponovno, iz nič začeli graditi svoje življenje. V letih, ko so v taboriščih potrpežljivo čakali (ne pozabimo, da je bilo gibanje ves čas omejeno), katera država bo odprla svoja vrata ter jim dovolila prihod, so skrbeli, da so se kot skupnost ohranjali, skrbeli so za izobrazbo mladine ter se pripravljali na to, da bodo tam, kamor bodo smeli iti, čimprej lahko začeli z delom. Na drugi strani pa imamo današnje migrante, ki prihajajo k nam brez dokumentov, saj so te na poti uničili, mnogi tudi ne želijo, da se jih ob prihodu

v evropsko območje popiše. Tako skrivanje identitete hočeš nočeš zbuja skrb in določen strah do teh, ki prihajajo. Kdo so in zakaj ne smemo vedeti, od kod prihajajo? Edino, kar vemo, je, da je njihov (vsaj trenutni) cilj predvsem Nemčija. Toda na poti do tja se ne ozirajo na pravila, ki veljajo za ta prostor. Vsak poskus vzpostavitve reda ter spoštovanja zakonov, ki veljajo za vstop v schengensko območje, se je končal z njihovim nasilnim vedenjem. Bolj ali manj mirno prehajanje migrantov je predvsem rezultat nemoči držav, ki se soočajo z nepretrgano kolono prihajajočih ljudi. Pravzaprav so zato, da bi čimprej zapustili državo, organizirali prevoze, ki prihajajočim omogoča bolj ali manj udobno, predvsem pa hitro napredovanje proti cilju.

Glede na zapisano je jasno, da je primerjava slovenskega poveljnega begunstva in današnje migrantske krize povsem neumestna. Zlasti pa je nujen poziv k čuječnosti, saj se gre samo izkoriščanje skrajnih človeških stisk. V resnici gre za našo, slovensko in evropsko prihodnost.

Publicistka Helena Jaklitsch je profesorica sociologije in magister zgodovine. V svoji doktorski tezi obravnava fenomen slovenskega poveljnega begunstva, zlasti področje šolstva.

Opombe

¹ Še pred ustanovitvijo prvih vaških straž konec julija 1942 je bilo na področju Ljubljanske pokrajine več kot osemsto ljudi žrtev partizanskega nasilja. Prim.: Helena Jaklitsch, Seznam žrtev revolucionarnega nasilja pred ustanovitvijo prve vaške straže, v: Temelj prihodnosti, Zbornik ob 70-letnici konca vojne in začetka totalitarnega režima, Nova Slovenska zaveza, Ljubljana, 2015, 107–126.

² Metod M. Milač, Kdo solze naše posuši: doživetja slovenskega dijaka med drugo svetovno vojno, Celje, Mohorjeva družba, 2003, str. 225.

³ Ustna izjava Majde in Lojzeta Starmana.

⁴ Prim.: F. T. Rulitz, Vetrinjska in »bleiburška« tragedija: nasilje partizanskih enot nad begunci v maju 1945 na avstrijskem Koroškem, Mohorjeva družba, Celovec 2013.

⁵ Pred odhodom na Koroško je bil med drugim primarij ljubljanske bolnišnice, predsednik Slovenskega zdravniškega društva in predsednik Zdravniške zbornice.

⁶ Slovenska begunska gimnazija v Peggezu pri Lienzu: Letno poročilo za šolski leti 1944/45 in 1945/46, sestavil Marko Bajuk, Peggez, 1946, str. 21.

⁷ France Pernišek, Prosvetno delo v taboriščih v Avstriji, v: Koledar Svobodne Slovenije 1953, Buenos Aires, str. 110.

⁸ France Pernišek, Moj begunski dnevnik 1945–1949: My D. P. Camp Diary 1945–1949, Studia Slovenica, Ljubljana, 2007, 29. 6. 1945.

⁹ Nežka Čampa, dnevniški zapis, 12. 5. 1945.

¹⁰ Domači glasovi, 7. 7. 1945.

¹¹ Bogato slikovno gradivo o življenju slovenskih beguncev v osrednjih dveh taboriščih v Avstriji je mogoče najti v knjigi Cvetoči klas pelina, ki jo je leta 2014 skupaj z Družino izdala Rafaelova družba.

¹² Prim.: Zedinjena Slovenija, 14. 9. 1946, str. 3.

¹³ UNRRA (Uprava ZN za pomoč in obnovo) je bila organizacija, ki je po vojni skrbela za ta taborišča.

¹⁴ Zedinjena Slovenija, 7. 5. 1946, str. 3.

¹⁵ Daljša ocena Hamleta je bila objavljena tudi v Zedinjeni Sloveniji 11. 7. 1946.

¹⁶ Arhiv Aleksandra Majhna, Zapisniki ljudske šole v Peggezu, zapisnik z dne 1. 8. 1945.

¹⁷ Arhiv RS, AS 2023, Corsellis John, Poročilo o šolstvu v D. P. Camp, Peggez 1945.

¹⁸ Zedinjena Slovenija, 5. 2. 1947, str. 4.

¹⁹ Arhiv Zedinjene Slovenije, Poročilo o prosvetnem delu v naših taboriščih na Koroškem, 30.10. 1945, str. 4.

JAN-HEINER TÜCK

Koncil in Judje

Petdeset let izjave Nostra aetate – dediščina in naloga

»In ni sploh vse krščanstvo vstalo
iz judovstva? Jezilo me je večkrat
in me veljalo dosti solz, ko so
kristjani kar povsem pozabljali,
da je Gospod naš sam bil tudi Jud.«
Gotthold Ephraim Lessing, Modri Natan, IV/7
(prevedel Josip Vidmar)

V ozračju, ki je religijsko politično pregreto, ni prav lahko spodbujati k sporazumevanju med religijami. Ob napadih v Parizu in Københavnu je dokončno postalo jasno, da so zdaj tudi Evropo dosegli umori v Alahovem imenu. Spaka islamizma grozi, da bo iznakazila obraz islama. Odgovor nanj je vedno več napadov na muslimanske ustanove, v odnosu do islama je vedno več nezaupanja. Toda tudi antisemitizem – 70 let po osvoboditvi Auschwitza – spet zaskrbljujoče narašča. Grozi nevarnost, da bo na šolskih dvoriščih v Nemčiji beseda »Jude« spet postala zmerljivka. V skoraj vseh evropskih deželah so povečali varnostne ukrepe za judovske ustanove. Izraelski predsednik vlade je Jude iz Evrope kar naravnost pozval, naj se vrnejo v Izrael. V tem zaostrenem negotovem položaju, ki ga

Jan-Heiner Tück, rojen 1967, profesor za dogmatično teologijo na Dunajski univerzi, urednik nemške izdaje revije Communio. – Članek Das Konzil und die Juden. 50 Jahre Nostra Aetate – Vermächtnis und Auftrag, v: IKZ Communio 44 (2015) 303–320 je prevedel Marijan Peklaj.

ni težko ilustrirati še z drugimi primeri, je potrebno spomniti na to, da ni nobene druge možnosti kot potrpežljiv dialog, ki je zavezan resnici. Brez razumevanja in obojestranskega spoštovanja na svetu ne more biti mirnega sobivanja verstev. To je zapuščina dokumenta *Nostra aetate*. Naša naloga je, da sprejmemo to pobudo za dialog in jo tudi danes odločno uveljavljamo v spremenjenih pogojih.

Da bi iz tega, kar ni bilo dobro, pojasnil obrat, ki je omogočil *Nostra aetate*, naj navedem nekaj besed iz katekizma Pijevega bratstva, ki se trdovratno upira koncilskemu dialoškemu odpiranju in predstavlja zamrznjen odsek izročila katoliškega nauka. Tam je v ustreznem oddelku o nekrščanskih verstvih zapisano: »Kot vse te krive vere [sic] Judje odklanjajo Zveličarja Jezusa Kristusa. Četudi je bilo judovstvo pred Kristusovim prihodom resnična vera, to zdaj ni več, ker ni spoznalo svoje ure in ni sprejelo svojega Odrešenika. Pravi Judje so se spreobrnili h Kristusu; z njegovim prihodom je judovska vera stare zaveze zgubila svoj smisel in upravičenost do svojega obstoja.«¹

Katekizem Pijevega bratstva, ki je izšel leta 1997, še danes izraža isto tradicionalno protijudovstvo, s katerim je koncil dokončno prekinil pred 50 leti. Po njihovo je judovska vera »napačna vera«, ki je zaradi tega, ker ni priznala Mesija, »izgubila svoj smisel in upravičenost do svojega obstoja«. V skladu s teorijo nadomeščanja izvajajo sklep, da je vloga starega zaveznega ljudstva v zgodovini odrešenja prešla na katoliško Cerkev. Druge izjave Pijeve bratovščine gredo še dlje in tudi danes živčim Judom očitajo, da so »morilci Boga«,² kot da se nikoli ne bi zgodil »civilizacijski prelom« Auschwitz.³ Nasprotno pa je koncil zaznal *holokavst* kot znamenje časa in v *Nostra aetate* prelomil z usodno tradicijo protijudovstva v cerkvenem učenju.

Govorjenje o prelomu vsekakor v sporu o primerni hermenevtiki 2. vatikanskega koncila vzbuja nekakšen nemir. Tako tradicionalisti, ki sledijo Lefebvru, kakor tudi posamezni progresivni teologi poudarjajo, kaj ta zareza pomeni za samorazumevanje

katoliške Cerkve. Tako ima Pijevo bratstvo koncil za »največjo nesrečo v cerkveni zgodovini« in odkrito govori o »izdajstvu nad tradicijo«. ⁴ Teologi kot Hans Küng pa »prelom« presoja kot nekaj pozitivnega. Pravijo, da se je katoliška Cerkev z 2. vatikanskim koncilom končno odprla za paradigme reformacije in moderne. V ta prepir o primerni razlagi koncila je posegel Benedikt XVI. v svojem božičnem nagovoru leta 2005 in zavrnil »hermenevtiko preloma in nepovezanosti« kot neprimerno. Rekel je, da ni prav, če razlikujemo med predkoncilsko in pokoncilsko Cerkvijo, kot da je koncil razvodje, ki bi cerkveno izročilo odrezalo od njegove sedanjosti. V oči pade, da Benedikt nasproti temu branju o prekinitvi ne postavlja, kot bi mogli pričakovati, branja o kontinuiteti. Pač pa si prizadeva za »hermenevtiko prenove«, ki je značilna za »skupno učinkovanje kontinuitete in diskontinuitete na različnih ravneh«. ⁵ S tem v prostoru obvisi vprašanje, kako naj glede na posamezne sporne teme natančneje določimo razmerje med kontinuiteto in diskontinuiteto. V okviru »hermenevtike reforme« lahko pokoncilsko liturgično reformo, ekumensko odpiranje, celo Izjavo o verski svobodi, razlagamo tako, da tradicionalistični tezi o prelomu z izročilom spodmaknemo njeno podlago. ⁶ Toda ali je smiselno poseči po hermenevtiki reforme tudi tedaj, ko gre za *Nostra aetate* in prenavljanje odnosa do judovstva? Ali ne bi bilo v tem primeru edino prav odkrito govoriti o jasnem »prelomu« z usodno tradicijo protijudovstva v cerkvenem učenju?

Rad bi razjasnil to občutljivo koncilsko hermenevtično vprašanje, zato želim v *prvem* koraku usmeriti pogled nazaj na Janeza XXIII. (1959–1963), ki ni le sklical koncila, ampak je od vsega začetka dajal jasne signale za prenovo odnosa do judovstva. Potem bom v *drugem* koraku na kratko pregledal dokument *Nostra aetate* – in pri tem osvetlil prenovljeno držo Cerkve ne samo do judovstva, ampak tudi do drugih nekrščanskih verstev. Teza je, da se je prelom s protijudovsko tradicijo v nauku zgodil na globlji osnovi protimarkionistične temeljne odločitve prve Cerkve in da koncil prvič jemlje v obzir tudi judovstvo, ki živi po svetopisemskih časih. To dialoško odpiranje k judovstvu ima značaj paradigme

tudi za odnos do drugih verstev. V pontifikatu Janeza Pavla II. (1978–2005) so to jasno ponazorile geste in globoko pomenljive besede. V tretjem koraku naj zato še kratko skiciram, kako sta pokoncilski papeža Pavel VI. in Janez Pavel II. ustvarjalno nadaljevala izjavo *Nostra aetate*.⁷

1. Janez XXIII. – prvo znamenje prenovljenega odnosa do judovstva⁸

Dolga stoletja je bilo razmerje med katoliško Cerkvijo in judovstvom zelo obremenjeno, v 20. stoletju pa se je vidno izboljšalo, in temeljito spremenilo. Pred koncilom so v akademski teologiji nastopili le posamezni pionirji, ki so opozarjali na teologijo o Izraelu v Pismu Rimljanom. Poleg Jacquesa Maritaina in njegovega dela *Le mystère d'Israël*⁹ je tu treba omeniti knjigo Hansa Ursa von Balthasarja *Samotni dvogovor. Martin Buber in krščanstvo* iz leta 1957. Baselski teolog je odkrito označil teološko neprimerni položaj: »Pokore, preganjanja, trpljenje, ki jih je krščanstvo naložilo judovstvu, kažejo na brezdanje nesporazume in teološke kratke stike ... Niso videli silne eshatološke luči, ki iz 11. poglavja Pisma Rimljanom sije na Izraela.« Povrh je von Balthasar podal diagnozo odsotnosti pogovora, ki je trajala stoletja: »Bili smo si edini, preden se je sploh začel pogovor. Kje pa so v zadnjih stoletjih resno govorili o razlikah med staro sinagogo in prvo Cerkvijo?«¹⁰ Končno graja odsotnost pogleda na posvetopisemsko judovstvo: »Prav res smemo postaviti vprašanje, ali so se kristjani od Pavlovih dni, v dva tisoč letih krajevno-časovnega sobivanja z judovskim ljudstvom, sploh kdaj čutili od tega nagovorjeni ali v svojem krščanstvu prizadeti. Ali je kjerkoli vsaj od daleč obstajalo nekaj takega kakor dialoški položaj med obema 'ljudstvoma', ki je od kristjanov predpostavljal več kakor voljo, da bi razsvetlili slepega in zakrknjenega brata in mu pomagali na pravo pot: pričakovanje namreč da bi od živega Juda zaznali nekaj živega, ne le s črkami Pisma posredovanega, ampak nekaj, česar ni mogoče ločiti od živega glasu, nekaj zdra-

vilnega, morda nadvse nujnega.«¹¹ Zakopano teologijo o Izraelu, ki jo vsebuje Pismo Rimljanom, je koncil znova odkril, vsaj v zasnovi je tudi posvetopisemskemu judovstvu dal priznanje kot živemu partnerju Cerkve. K temu, da je postala ta sprememba perspektive možna, je odločilno prispeval papež Janez XXIII.

Že kot apostolski delegat za Turčijo in Grčijo (1935–1944) je nadškof Roncalli s *praktičnim ukrepanjem* rešil številne Jude, ki so hoteli preko nevtralne Turčije pobegniti v Palestino. Večkrat se je pri raznih političnih avtoritetah diskretno, a odločno zavzel proti deportacijam Judov.¹² Franz von Papen, ki je bil svoje dni nemški veleposlanik v Turčiji, je pozneje, pri postopku za beatifikacijo za Janeza XXIII., podal oceno, da je posredoval za 24.000 Judov.¹³

Povrhu teh praktičnih ukrepov pomoči, papež Roncalli takoj po nastopu papeške službe začrta vidna znamenja za prenovljeno držo do judovstva; *izbriše sledi protijudovstva v bogoslužnih besedilih*. Pri prvem bogoslužju velikega petka, ki ga obhaja novi papež leta 1959, spremeni prošnjo »za neverne Jude« in črta pridevnik *perfidus* in tudi zvezo *perfidia iudaica*. To reformo prošnje velikega petka, ki jo je judovski svet ocenil kot znamenje upanja, je še Pij XI. odklonil, ko je od duhovniškega združenja *Amici Israel* dobil ustrezno spomenico.¹⁴ Nasprotno pa je Pij XII. leta 1955 z odlokom *Maxima redemptionis nostrae mysteria* vseeno ponovno vpeljal poklek, ki je bil v navadi v bogoslužju vse do 9. stoletja, nedotaknjeno pa je pustil besedilo prošnje »za spreobrnitev Judov«, ki so jo nespremenjeno molili vsa stoletja od uvedbe *Sacramentarium Gelasianum* iz 8. stoletja. Kako priostren čut je imel Janez XXIII. za ta vprašanja, se vidi tudi iz tega, da je dal izbrisati protijudovske besedne zveze tudi iz drugih bogoslužnih besedil, kot sta bili »Posvetilna molitev najsvetejšemu Srcu Jezusovemu« in obred krsta katehumenov. Prav začetna spodbuda za izdelavo izjave o Judih pa je bila zasebna avdienca, ki jo je imel Janez XXIII. 13. junija 1960 za judovsko-francoskega zgodovinarja *Julesa Isaaca* (1877–1963).¹⁵ Isaac, ki je ženo in hčer izgubil v koncentracijskem taborišču,¹⁶ je objavil knjigi o »Jezusu in judovstvu« in »Geneza antisemitizma«.¹⁷ V njih se je ukvarjal z vprašanjem, kako je moglo v s krščanstvom

zaznamovani Evropi priti do Hitlerjeve »končne rešitve judovskega vprašanja«. Njegova žalostne izkušnje so ga spodbudile, da se je po vojni – kot soavtor Seelisberških tez (1947) – zavzel za izboljšanje odnosov med Cerkvijo in judovstvom. Pri neki zasebni avdienci je papežu predložil spomenico, ki je vsebovala tri poudarjene prošnje:¹⁸

1. vse krivične izjave o Izraelu v krščanskem nauku podvreči kritični reviziji;

2. popraviti trdoživo prepričanje, da moramo judovsko diasporo razumeti kot kazen za križanje Jezusa, in

3. poklicati v spomin izjave tridentinskega katekizma, ki krivde za Jezusovo smrt ne pripisujejo judovskemu ljudstvu, temveč »našim grehom«.¹⁹

Ob koncu avdience je judovski zgodovinar postavil vprašanje, ali sme upati. Janez XXIII. je odgovoril, da sme več kot upati – in je mimogrede naložil kardinalu Augustinu Bei, predsedniku pravkar osnovanega Tajništva za pospeševanje krščanske edinosti, naj stvar prevzame.²⁰ Vprašanje o judovstvu in Cerkvi, ki pri 3000 dospelih glasovih svetovnega episkopata presenetljivo ni igrala nobene vloge, je tako prišla na agendo koncilskih opravil po papeževi pobudi. Razen tega je Janez XXIII. poskrbel, da se vprašanja o judovstvu uvrsti na področje ekumenizma. Ko gledamo nazaj, moramo označiti kot manj posrečeno potezo, da je koncil v *Nostra aetate* judovstvo obravnaval skupaj z drugimi nekrščanskimi verstvi. S tem je bil zakrit posebni teološki položaj judovstva kot korenine Cerkve. Tu je Karl Barth videl ostreje, ko je v svojem *Ekumenskem testamentu* iz leta 1966 zapisal, da »je končno samo eno veliko ekumensko vprašanje: naše razmerje do judovstva.«²¹

Delovna skupina Tajništva za edinost je z vodilnim piscem kardinalom Beo do decembra 1961 sestavila osnutek koncilskega odloka, tako imenovani *Decretum de Iudaeis*. To je osnova poznejšega dokumenta *Nostra aetate*. Vendar je sledila dramatična zgodovina nastanka besedila.²² Po aferi Wardi, posegu arabskih držav in političnem pritisku na tam živeče kristjane, a tudi zaradi zadržkov v kuriji je pripravljalna osrednja komisija ta odlok junija 1962 vzela z dnevnega reda koncila. K sreči pa je v javnost pri-

curljalo že preveč informacij, zato se je tema v medijih ohranjala v vsej svoji življenjski silovitosti. Tudi kardinal Bea se je v času prvega zasedanja s spomenico papežu odločno zavzel za ponoven sprejem odloka o Judih. Pozitivni odgovor na to spomenico je zadnje dejanje glede Judov, s katerim je Janez XXIII. posegel v delo koncila. Ko se je razširila novica, da papež umira, zanj niso molili samo po cerkvah, ampak tudi po sinagogah. Njegova smrt je odmevala v zapisih judovskih medijev z žalovanjem, počastili so ga kot »pravičnega med narodi«.²³

2. Nostra aetate: Prelom s protijudovstvom in prodor k teološkemu priznanju posvetopisemskega zaveznega ljudstva

Izjava *Nostra aetate*, ki je bila po dolgotrajni in težavni zgodovini nastajanja besedila izglasovana 28. oktobra 1965 z 2221 glasovi za in 88 proti, je dunajski kardinal Franz König nekoč označil za »najkrajši, a najpomembnejši koncilski dokument«.²⁴ Ta dokument dejansko »v komaj petsto besedah obravnava dva tisoč let star problem«, ²⁵ stališče Cerkve do nekrščanskih verstev in posebno do judovstva. Pri tem izvrši spremembo paradigme iz obrambne drža razmejitve k dialoški odprtosti. To je očitno že v jeziku: ogiba se izrazov, kot sta »pogani« in »neverni«, prav tako tu ni več zaničljive govornice o »krivih verah«, pač pa je govor o nekrščanskih verstvih vrednostno nevtralen, ne da bi bila podana kaka definicija verstva. Dejanski pluralizem verstev izjava priznava kot dejstvo.

S povezovanjem človeštva v globalni moderni postaja vprašanje o mirnem sobivanju verstev neodločljivo. Zaradi tega dokument poudarja to, kar je verstvom skupnega, ne to, kar jih razlikuje (prim. N 1). V tem nikakor ne gre za kako irenistično postavljanje vprašanja resnice v oklepaj, je pa to programatično novo naravnavanje pristopa do drugih verstev. V uvodu je rečeno, da je v smislu univerzalne odrešenjske ekonomije Bog stvarnik in končni cilj vsakega človeka, da njegova previdnost zaobjema vse (prim. 1 Tim 2,4). Ne da bi razvil izrecen pojem verstva, se koncil odloča za

antropološki pristop in izpostavi velika vprašanja in skrite zagonetke človekovega obstoja: »Od kod prihajamo? Kdo smo? Kam gremo? Kakšen smisel ima trpljenje?« – Vprašanja, na katera kulture in verstva ponujajo vsaka svoj odgovor.

Potem dokument govori o gibanjih verskega iskanja, ki se skrivnosti božanstva bližajo v podobah in pojmi. Od azijskih velikih verstev sta omenjena budizem in hinduizem. Dialoška drža izjave *Nostra aetate* osvetljuje dvojno načelo. Po prvem »katoliška Cerkev ne zameta ničesar od tistega, kar je v teh verstvih resničnega in svetega. Z odkritosrčno spoštljivostjo gleda na one načine delovanja in življenja, na ona pravila in nauke, ki se sicer v mnogočem razlikujejo od tistega, česar se sama drži in uči, a neredko odsevajo žarek resnice, ki razsvetljuje vse ljudi« (N 2). Po drugem načelu pa se zaveda, da je sama zavezana kristološkemu načelu, da je Kristus »pot, resnica in življenje« (Jn 14,6), »v katerem ljudje najdejo polnost religioznega življenja« (prav tam). Očitek relativizma, ki vedno znova prihaja od tradicionalistov, torej ne upošteva dejanskega besedila.

V nadaljevanju se *Nostra aetate* obrača k islamu, ki ga je cerkveno izročilo pogosto označevalo kot demonično verstvo.²⁶ Prvič se je zgodilo, da je uradni cerkveni dokument podal spoštljiv pogled na Mohamedovo verstvo. Koncil daje priznanje tako enoboštvu kakor tudi predanosti Bogu in s tem konstruktivno sprejema pogled, s kakršnim islam gleda nase. Omenjen je očak Abraham, čigar obljube ne veljajo le potomstvu po Izaku, ampak tudi po Izraelu. S tem dokument implicitno v eno Božjo odrešenjsko zgodovino priteguje tudi izročilo o potomstvu iz Hagare. Hkrati pa s spoštovanjem navaja češčenje Jezusa in njegove deviške matere Marije. O razlikah spregovori previdno; muslimani Jezusa ne častijo kot Božjega Sina, temveč kot preroka. Vera v Božjo sodbo spodbuja k moralnemu načinu življenja, dokument pozitivno omenja tri od petih stebrov islama: molitev, miloščino in post. Vendar pa koncilsko besedilo molči o »razodetju« Kora- na in ne omenja Mohamedovega imena. To sta praznini, ki so ju muslimani ob branju dokumenta ocenili s kritiko. Kljub temu pa

izjava odkrito govori o nesporazumih in sovražnosti, ki bremenijo zgodovino odnosov med Cerkvijo in islamom. Namesto da bi se besedilo osredotočilo na popravljanje preteklih krivic, spodbuja k vzajemnemu razumevanju, vzpostavljanju povezav, s katerimi bi skupaj gradili pravičen in miren svet.

Četrti člen je dejansko osrednji del izjave *Nostra aetate*. Iz njega se vidi, da se je katoliška Cerkev naučila svojo lekcijo iz zgodovine. Po Auschwitzu je treba zavrnilo kakršnokoli obliko cerkvenega in teološkega protijudovstva. Cerkev izjavlja, da je po skupnem praočetu Abrahamu »duhovno povezana« (*spiritualiter coniunctus*) z Izraelom. Očake, Mojzesa in preroke imenuje za skupno dediščino, spadajo v »Cerkev pred Cerkvijo«. Koncil s hvaležnostjo priznava, da je Cerkev po izvoljenem ljudstvu Izraelu prejela »razodetje stare zaveze«. Poleg tega je zelo pomembno, da koncil ne izkazuje spoštovanja judovstvu le kot dejstvu odrešenjske zgodovine preteklosti, ampak upošteva tudi sedanji Izrael. Sprememba slovničnega časa iz preteklika v sedanjik je jasen signal v besedilu; ne omenja samo tega, da je Cerkev »razodetje stare zaveze prejela (*accepisse*), ampak prav tako, da »se hrani (*nutriri*) iz korenine plemenite oljke, v katero so bile vcepljene veje divje oljke poganov« (prim. Rim 11,17–24). Kdor – tako kot Pijeva bratovščina do danes – izjavlja, da je Izrael kot dejstvo odrešenjske zgodovine zgolj preteklost, in s tem nekako odseka plemenito drevo, v katerega so bili narodi vcepljeni kot divje mladike, ta sam sebe oropa, če se tega zaveda ali ne, za moč, ki prihaja iz korenine.

Tu se moramo spomniti na *protimarkionistično temeljno odločitev prve Cerkve*, ki je za razmerje Cerkve do judovstva postala paradigmatična usmeritev.²⁷ Markion je v 2. stoletju pavlovsko razlikovanje med postavo in evangelijem radikaliziral v strogo nasprotje. Staro zavezo je izločil iz kanona, ker ga je pripisal Bogu Stvarniku, ki sicer vlada svet s svojo postavo, a je hkrati tudi kot »stvarnik vsega zla« nepredvidljiv in spotikljiv.²⁸ Namesto nje je Markion ustvaril nekakšen osnažen evangelij, očiščen vseh judovsko zvenečih izjav in v katerem je bil prostor le za drugačnega in dobrega Boga Odrešenika, ki ljudem zagotavlja svojo milost brez

njihovega sodelovanja. »Markionov poskus, da bi nekakšnemu zastarelemu Bogu stare zaveze pripisal vse, kar je v Stari zavezi nerazumljivega, spotakljivega in nesprejemljivega, in imeti v Novi zavezi samo Boga ljubezni in usmiljenja, je mogoče izpeljati le na silo in pušča za seboj teološke razvaline, v katerih ni mogoče prepoznati ne starozaveznega ne novozaveznega izkustva Boga.«²⁹ Cerkev se je uprla tej rušilni usmeritvi, kajti *Markionov antinomizem je bil končno protijudovstvo. S tem da se je Cerkev postavila proti njemu, je branila Izraelovo in svojo dediščino ter njen trajni pomen za Cerkev*. Prepad med pravičnim Bogom Stvarnikom in milostljivim Bogom Odrešenikom pri Markionu ni pripeljal samo do vprašanja, ali je Izrael res izvoljeno ljudstvo, ampak tudi k oslabitvi vere v inkarnacijo; Božji Sin po tej teologiji ni smel priti v stik z Bogom Stvarnikom, saj ga je Markion razglasil za zlobno bitje. Kristusovo telo zato razume kot privid. Nasproti Markionovi doketični kristologiji, ki Sinu pripisuje zgolj navidezno telo, so cerkveni očetje kot Irenej Lyonski zagovarjali Logosovo inkarnacijo (prim. Jn 1,14),³⁰ a tudi Izraelovo izvoljenost. Med Izraelom in Cerkvijo obstaja povezava glede na odrešenjsko zgodovino, čeprav so v prikazovanju rabinskega judovstva v zgodovini teologije in Cerkve dolgo, predolgo prevladovali negativni stereotipi. S tem da je Cerkev ubranila kanoničnost Stare zaveze, vseeno ostaja jasno, da je edini Bog avtor obeh zavez in da skupna vez objema Izrael in Cerkev. Na podlagi te odločitve prve Cerkve³¹ stoji tudi obnovitev odnosov z judovstvom, ki jo na temelju pavlovske teologije o Izraelu uvaja dokument *Nostra aetate*. Jezus, apostoli in Marija, Gospodova Mati, so judovskega izvora. Čeprav takrat pretežna večina judovskega prebivalstva ni priznala Jezusa za Mesija, Izrael vseeno ostaja v zavezi, ki ni bila nikoli preklicana: »Bog se ne kesa svojih milostnih darov« (Rim 11,28sl.). Koncil spodbuja k »bogoslovnemu preučevanju« in »bratskim pogovorom«, da bi izboljšali vzajemno razumevanje med judovstvom in Cerkvijo. Če pogledamo celoto, vidimo, da se je upanje, ki ga je Janez XXIII. obljubljal Julesu Isaacu, izpolnilo v vseh treh točkah. Kajti koncil 1. se jasno *odpoveduje tezi o kolektivni krivdi Judov za Jezusovo smrt na križu*, za kar je Jules

Isaac izrecno prosil: »Četudi so judovske oblasti pritiskale na to, da bi bil Kristus usmrčen (prim. Jn 19,6), vendar tega, kar je bilo izvršeno pri njegovem trpljenju, ni mogoče pripisovati niti vsem tedaj živečim Judom brez razlike niti današnjim Judom« (N 4). Obžalovanja vredno pa je, da so črtali prvotno predvideno kritiko očitka, da so Judje umorili Boga.

2. Potem sledi jasno navodilo, da je treba *kritično pregledati cerkveno oznanjevanje*. Rečeno je, »naj Judov ne prikazujemo kot od Boga zavrženih ali prekletih«, saj bi bilo tako predstavljanje v nasprotju s Svetim pismom. Koncil »obžaluje [...] sovražstvo, preganjanja in izraze antisemitizma«. Izročilo cerkvenega učenja je torej treba očistiti vseh protijudovskih potez.³²

3. Končno izjava izpostavlja, da je Kristus v neizmerni ljubezni zaradi grehov vseh ljudi prostovoljno vzel nase trpljenje in smrt, da bi vsi dosegli zveličanje. Vesoljni Božji načrt odrešenja, ki se dramatično konkretizira na Golgoti, zajema tudi tiste, ki ne priznavajo Kristusa. Križ je »znamenje vesoljne Božje ljubezni«, ³³ zato ni razloga, da bi drugim očitali krivdo ali jih obravnavali z aroganco. Kristus ni umrl le za določeno skupino, temveč za vse ljudi (prim. 1 Tim 2,5sl.; 2 Kor 5,19; Ef 2,16; Rim 5,18sl.).

Na tem mestu bi mogli raztegniti lok vse do eshatologije in opozoriti na to, da se črti judovskega pričakovanja Mesija in krščanskega upanja v Kristusa drugi prihod stekata v skupni konvergenčni točki – tega vidika niti eshatološko poglavje konstitucije o Cerkvi ne obravnava podrobneje.³⁴

Pri vsem pomenu te izjave, ki ga ne moremo dovolj visoko oceniti, je treba hkrati reči, da se koncil loteva določitve odnosa do judovstva na napačnem mestu. Če drži, kakor je rekel Karl Barth, da je naš odnos do Judov »edino resnično ekumensko vprašanje«; če dalje drži, da je Cerkev konstitutivno naravnana nazaj na Izrael kot korenino; če končno drži, da moramo »pra-razpoko« (Erich Przywara) med Sinagogo in Cerkvijo vzdržati z držo bratstva v spravljeni različnosti, dokler ne bo eshatološko ozdravljena, potem bi morali izvajanja o judovstvu razviti v okviru nauka o Cerkvi ali ekumenizma. Že obravnava judovstva v modelu stopenj pripa-

dnosti Cerkvi (C 16) ni ravno posrečena, saj se o Izraelu govori v »modelu čebulnih plasti« na zunanjem robu, namreč pod rubriko o nekristjanih. Na judovski strani so to vsekakor videli in postavili kritično vprašanje: »Ali ni s tem iztegnjena roka sredi poti spet umaknjena?«³⁵ Analogno to velja tudi za obravnavanje judovstva v izjavi *Nostra aetate*. Določitev odnosa do izvoljenega ljudstva Izraela spada v najbolj notranje samorazumevanje Cerkve.

3. Kako so pokoncilski papeži ustvarjalno nadaljevali izjavo *Nostra aetate*

Pokoncilski papeži so sprejeli zapuščino *Nostra aetate* kot na- logo. Pavel VI. se je leta 1964 kot prvi papež v zgodovini podal na romanje v Sveto deželo, da bi v Jeruzalemu skupaj s patriarhom Atenagoro iz spomina Cerkve izbrisala izobčenji med Vzhodom in Zahodom. Ob tej priložnosti je papež o Judih govoril kot o »sinovih zaveznega ljudstva« in s tem posredno dal priznanje današnjemu posvetopisemskemu judovstvu. Prav tako je treba poudariti, da Pavel VI. Komisije za verske odnose z judovstvom, ki je bila ustanovljena 22. oktobra 1974, ni dodelil Svetu za medverski dialog, temveč Papeškemu svetu za pospeševanje edinosti kristjanov. Ta odločitev je v skladu s posebnim položajem judovstva.³⁶

Bolj kot vsi njegovi predhodniki pa je prijateljstvo do Judov okrepil papež Janez Pavel II. (1978–2005), ki je zrasel nedaleč od Auschwitza in je od otroških let gojil osebne odnose z Judi.³⁷ Vedno znova je postavljajl znamenja sprave. Ob svojem prvem obisku Poljske leta 1979 je obiskal koncentracijsko taborišče Auschwitz-Birkenau in ga označil za »Golgoto našega časa«. Pred spominsko ploščo s hebrejskim napisom, ki spominja na judovske žrtve, je izrekel roteče svarilo proti pozabljanju: Ta plošča »prebujaj spomin na ljudstvo, katerega sinovi in hčere so bili določeni za popolno iztrebljenje. To ljudstvo izhaja iz Abrahama, ki je 'oče naše vere' (prim. Rim 4,12), kot se je izrazil Pavel iz Tarza. Ravno to ljudstvo, ki je od Boga prejelo zapoved: 'Ne ubijaj!', je moralo v prav

posebni meri na sebi doživeti, kaj pomeni ubijanje. Nihče ne sme ravnodušno iti mimo tega spominskega kamna.«³⁸

Ob srečanju s Centralnim svetom Judov v Nemčiji 17. novembra 1980 v Mainzu je Janez Pavel II. govoril o »srečevanju med Božjim ljudstvom nikoli preklicane stare zaveze in novozaveznim Božjim ljudstvom«. ³⁹ S tem je nedvoumno ohranil trajni pomen Izraelove izvoljenosti in priznal današnje judovstvo kot »zavezno ljudstvo«, hkrati pa je vendar navrgel vse do danes sporno vprašanje, »kako naj spravimo prepričanje o večni veljavi Božje zaveze z izraelskim ljudstvom s prepričanjem o novosti nove zaveze, ki jo je prinesel Jezus«. ⁴⁰ Janez Pavel II. je ob neki drugi priložnosti sam poudaril, da srečanje med katoličani in Judi »ni srečanje dveh starih verstev, ki hodita vsako svojo pot«. V resnici je med njima bližina, ki je »utemeljena na skrivnostni duhovni povezavi« – na povezavi, »ki nas med seboj približuje v Abrahamu in po Abrahamu v Bogu, ki je Izrael izbral in dal, da je iz Izraela izšla Cerkev«. ⁴¹ Vprašanje je, ali je teza o dveh vzporednih poteh odrešenja, ki so jo razvili v tem okviru, v duhu koncila. Ta teza razlaga govorjenje o nikoli preklicani zavezi tako, kakor da bi bil Izrael rešen mimo Jezusa Kristusa, in s tem oporeka, da bi bil *Mesija iz Izraela tudi Mesija za Izrael*, čeprav se je Jezus sam zavedal, da je najprej poslan k izgubljenim ovcam Izraelove hiše. Tudi koncil ni omejil vesoljnega pomena odrešenja Jezusa Kristusa glede Izraela. Treba je priznati, da je Izrael ravno zaradi zvestobe Postavi v svojem zgodovinskem času odklonil Izraelovega Mesija in ga še naprej zavrača. Toda v duhu vesoljnosti odrešenja smemo upati, da bo ves Izrael ob koncu dni vendarle našel pot k priznanju Kristusa paruzije in bo po njem rešen. ⁴² Janez Pavel II. je kot prvi papež v zgodovini leta 1986 obiskal veliko sinagogo v Rimu. To srečanje je sad prenovljenih odnosov med Cerkvijo in judovstvom, ki jih lahko presodimo šele, ko zgodovinsko pomislimo, da so judovsko občestvo pod papežem Pavlom IV. leta 1555 prisilili v geto in so morali Judje vse do ukinitve cerkvene države leta 1870 pod prisilo redno poslušati pridige za spreobrnitev h krščanstvu. Poljski papež se v svojem nagovoru nasloni na *Nostra aetate* in ponovno spominja na obrat v odnosu

katoliške Cerkve do judovstva: »Judovska vera za nas ni nekaj 'zunanjega', temveč nekako spada v 'notranjost' naše vere. Vi ste naši bratje s prednostjo in tako bi lahko rekli, da ste na neki način naši starejši bratje.«⁴³ S tem je potrdil odločilni pomen judovstva za katoliško Cerkev in to predstavil z učinkovito podobo.⁴⁴

V svetem letu 2000 je Janez Pavel II. podal javno priznanje krivde in s tem izrekel tudi prošnjo za odpuščanje protijudovskih prestopkov. Pozitivno gleda na današnje judovstvo in ga označuje kot »ljudstvo zaveze in hvalnic«. Hkrati pa obžaluje zgrešeno ravnanje vseh, ki so v teku zgodovine povzročali trpljenje sinovom in hčeram izraelskega ljudstva. Ravno ob pogledu na stoletja staro izročilo protijudovstva pa lahko postavimo vprašanje, ali ni premalo ostajati le na ravni subjektivnih človeških napak in ali ne bi bilo treba govoriti tudi o grešnih strukturah Cerkve. Seveda je Cerkev po tem, kakor razume samo sebe, sveta, in seveda institucije ter strukture niso moralni akterji, ki bi mogli grešiti. Kljub temu je treba reči, da morejo institucije in strukture postati »vir drugih grehov ter močno vplivajo na vedenje ljudi.«⁴⁵ In Cerkev je dolgo, vse predolgo posredovala popačeno podobo izvoljenega ljudstva. Ravno če upoštevamo to razsežnost strukturnega greha, postane jasno, da mora nameravano »očiščenje spomina« onkraj ravni osebnih grehov zadeti tudi Cerkev samo.

Epilog

Ob koncu se vrnimo k vprašanju koncilske hermenevtike, ali je *Nostra aetate* z obratom v razmerju do judovstva naredila prelom ali ne. V svojem nagovoru za božič 2005, ki smo ga že navajali, je Benedikt XVI. glede primerne interpretacije koncila prepričan: »Spričo zločinov, ki so se zgodili v času nacionalsocialistične oblasti, in sploh s pogledom nazaj na dolgo in težavno zgodovino bi morali *posebno* odnos Cerkve do Izraelove vere na novo ovrednotiti in določiti.«⁴⁶ To novo vrednotenje in nova določitev se je zgodilo z ene strani tako, da je izjava *Nostra aetate* na pretres Auschwitza

odgovorila s teološkim spraševanjem vesti. Koncil je na »civilizacijski prelom« holokavsta odgovoril s tem, da je prelomil s stoletja dolgim izročilom cerkvenega protijudovstva. Toda ta prelom ima svoje ozadje v globljem pogoju, ki v katoliški Cerkvi nikoli ni bil sporen, namreč da Stare zaveze ni mogoče izločiti iz Svetega pisma, da ima zgodovina zaveze izraelskega ljudstva trajni pomen za samorazumevanje Cerkve. Antimarkionistična temeljna odločitev prve Cerkve, da je edini Bog⁴⁷ avtor obeh zavez in da ni dovoljeno pretrgati povezane odrešenijske zgodovine, je podlaga, na kateri stoji preboj k teološkemu priznanju posvetopisemskega zaveznega ljudstva. Ta podlaga, ki jo je potrdila tudi dogmatična konstitucija o razodetju *Dei verbum*, se v novejšem času spet postavlja pod vprašaj; v naslonitvi na Adolfa Harnacka nekateri zahtevajo Markionovo rehabilitacijo in – s tem povezan – ustrezen odvzem kanoničnosti za Staro zavezo.⁴⁸ Monopolizacija zgodovinsko-kritične metode, ki odklanja kristološko branje Stare zaveze kot predmoderno, a tudi v krščansko-judovskem dialogu uveljavljena kritika, da kristološko branje Stare zaveze pelje v razlastitev judovstva, temu ponovnemu vzplamenevanju markionistične skušnjave omogočata, da si krije hrbet z argumenti. Joseph Ratzinger je že zgodaj opazil, kako se oživlja ta pobuda, ko je že leta 1998 svaril pred posledicami relativizacije kristologije v nekaterih različicah zgodovinsko-kritične eksegeze: »Če Stara zaveza ne govori o Kristusu, potem to ni Sveto pismo za kristjane. Harnack je iz tega že izpeljal sklepe, da je zdaj končno čas, da se uresniči Markionov korak in loči krščanstvo od Stare zaveze. To pa bi pomenilo ukiniti krščansko identiteto, ki sloni ravno na enotnosti zavez. To bi hkrati povzročilo razpad notranje sorodnosti, ki nas povezuje z Izraelom, in kmalu bi to rodilo posledice, o katerih je pisal Markion: Izraelovega Boga bi imeli za tuje božanstvo, ki gotovo ne more biti Bog kristjanov.«⁴⁹ Drugi vatikanski koncil pa je nasproti temu o Bogu zatrdil, da je »navdihovalec in avtor knjig obeh zavez« (BR 16), poudaril povezavo odrešenijske zgodovine med Staro in Novo zavezo in s sklicevanjem na svetopisemsko hermenevtiko prve Cerkve potrdil, da je kristološka interpretacija starozaveznih knjig zakonita.

Na osnovi te antimarkionistične usmeritve se je začel nov odnos do judovstva, kjer katoliška Cerkev ne more več stopiti nazaj. Pokoncilski papeži, posebno Janez Pavel II., a tudi Benedikt XVI. in nazadnje Frančišek,⁵⁰ so dediščino dokumenta *Nostra aetate* razumeli kot trajno nalogo. V tistih delih apostolske spodbude *Evangelii gaudium* – Veselje evangelija, ki se tičejo Izraela, je govorjenje o judovstvu kot »tujem verstvu« ustrezno jasno zavrnjeno in poudarjeno, da »dialog in prijateljstvo z Izraelovimi otroki« spada »v življenje Jezusovih učencev«. Tezi teorije o nadomestitvi, da je vloga Izraela v odrešitjski zgodovini ugasnila in prešla na »novi Izrael«, je v nekaj besedah postavljena nasproti tenkočutna teologija Izraela, s katero naj sklenem ta prispevek: »Bog še naprej deluje v ljudstvu Stare zaveze in omogoča nastanek modrostnega zaklada, ki se poraja iz srečanja z Božjo besedo. Zato se Cerkev obogati, če sprejme vrednote judovstva. Nekatera krščanska prepričanja so sicer nesprejemljiva za Jude in Cerkev se ne more odpovedati temu, da oznanja Jezusa kot Gospoda in Mesija. A vendar obstaja dopolnjevanje, ki nam dovoljuje, da skupno beremo besedila hebrejske Biblije in si med seboj pomagamo raziskovati bogastva Božje besede in medsebojno deliti mnoga etična prepričanja ter skupno skrb za pravičnost in razvoj ljudstev« (*Evangelii gaudium*, 249)

Opombe

¹ Matthias Gaudron, *Katholischer Katechismus zur kirchlichen Krise*, Jaidhof 1997, 73.

² Tako piše Franz Schmidberger v svojem polemičnem besedilu *Die Zeitbomben des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Stuttgart 1989, 11: »Oni [Judje] so tako dolgo sokrivi za umor Boga, dokler se ne distancirajo od krivde svojih prednikov tako, da priznajo Kristusovo božanstvo in se dajo krstiti.« Na drugem mestu poudarja: »Pred dva tisoč leti so Judje zavrgli Jezusa Kristusa in ga dali pribiti na križ, ker je o sebi trdil, da je Božji Sin. Ali ne delajo tega na duhovni način vse do danes?« Isti, Editorial, v: *Mitteilungsblatt der Piusbruderschaft*, september 2008, 5.

³ Prim. Dan Diner (izd.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt/M. 1988.

⁴ Prim. navajanje v mojem prispevku: Die Verbindlichkeit des Konzils. Die Hermeneutik des Konzils als Interpretationsschlüssel, v: Jan Heiner Tück (izd.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform*, Freiburg

²2013, 94–113.

⁵ Benedikt XVI., Weihnachtsansprache, v: Kurt Kardinal Koch, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform*, Augsburg 2012, 9–19, tu 15.

⁶ Prim. Kurt Koch, Die Konstitution über die Heilige Liturgie und die nachkonziliare Liturgiereform. Innovation und Kontinuität in Licht der Hermeneutik der Reform, v: Isti, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 69–98, kot tudi članka kardinala Kurta Kocha o Odloku o ekumenizmu *Unitatis redintegratio* ter Eberharda Schockenhoffa o Odloku o verski svobodi *Dignitatis humanae*, v: Tüch (izd.), *Erinnerung an die Zukunft*, Freiburg 2013, 403–436; 701–742.

⁷ Prim. Hans Hermann Henrix, Nostra aetate in krščansko-judovski odnosi, v: Dirk Ansorge (izd.), *Das Zweite Vatikanische Konzil. Impulse und Perspektiven*, Münster 2014, 228–245, ki mu dolgujem pomembne sugestije.

⁸ Prim. Dorothee Recker, *Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Johannes XXIII., Kardinal Bea und Prälat Osterreicher – eine Darstellung ihrer theologischen Entwicklung*, Paderborn 2007, posebno 103–200, kakor tudi poglavje Gottes Konsul, v: Peter Hebblethwaite, *Johannes XXIII. Das Leben des Angelo Roncalli*, Zürich–Einsiedeln–Koln 1986, 215–256.

⁹ Prim. Jacques Maritain, Le mystère d'Israël et autres essais, v: Jacques et Raïssa Maritain, *Oeuvres complètes*, Vol. XII, Paris 1992, 429–660.

¹⁰ Hans Urs von Balthasar, *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Freiburg i. Br. 1993, 12 (slovensko: *Samotni dvogovor. Martin Buber in krščanstvo*, Celje 2009, 12).

¹¹ Prav tam 15.

¹² Prtim. sledeča mesta v: Hebblethwaite, Johannes XXIII., ki dokumentirajo zavzemanje za Jude: 220, 241–242, 249–255. Septembra 1943 Roncalli pozdravi vatikanske ukrepe pomoči za italijanske Jude, hkrati pa v pismu kardinalu državnemu tajniku kritizira, da so begunce prepeljali v Palestino. Po njegovem mnenju je to dajalo videz, kakor da bi papež »posredno prispeval k uresničenju mesijanskih sanj«; potemtakem je imel jasne zadržke proti cionizmu. Kljub temu pa Roncalli še naprej podpira judovske begunce s praktično pomočjo, delno v neposrednem sodelovanju z vrhovnim rabinom v Jeruzalemu Jichakom Hercogom, ki se mu je v pismu z dne 28. februarja 1944 izrecno zahvalil »za energične korake« podpore.

¹³ Prim. navajanje v Hebblethwaite, Johannes XXIII., 241, ki pa je glede na statistiko števila žrtev skeptičen, čeprav Roncalli sam potrjuje to število (prim. prav tam 254).

¹⁴ Kardinal tajnik Svetega oficija Merry del Val zavrača poskus prodora v posebej sestavljenem izvedenskem mnenju iz treh razlogov: 1. Ker ni mogoče spremeniti starega in častiljivega obreda; izraža »gnus zaradi upora in izdajstva izvoljenega, verolomnega in bogomorskega ljudstva«. Za idejo o umoru Boga navaja domnevno samoprekletstvo ljudstva: »Njegova kri naj pride na nas in na naše otroke« (Mt 27,25). 2. Povrhu se v bogoslužju velikega petka govori o judovskem ljudstvu kot kolektivu, ne o posameznih Judih; slednji imajo vsak čas možnost za spreobrnjenje, ljudstvo pa je zgrešilo svojo vlogo v zgodovini odrešenja; gre »za že od nekdaj zakrknjeno ljudstvo, ki ga bremeni prekletstvo, ker je hotelo kot ljudstvo s svojimi načeli prevzeti odgovornost za to, da je prelilo kri Svetega svetih«. 3. Judovsko ljudstvo ostaja »uporno« vse do danes, poskuša ponovno »zgraditi Izraelovo kraljestvo in pri tem nasprotuje Kristusu in njegovi Cerkvi«. Iz besedila veje odkrito proticionistično stališče. Končno Merry del Val vidi v samem poskusu združenja *Amici Israel* na delu judovske vplive. Priporoča, da se zahtevana reforma bogoslužja velikega petka zavrne, duhovniška zveza *Amici Israel* pa razpusti. Tej prošnji Pij XI. ustreže. Prim.

k temu Hubert Wolf, *Perfide Juden? Streit im Vatikan über den Antisemitismus* (1928), v: *Papst und Teufel. Die Archive des Vatikans und das Dritte Reich*, München 2008, 95–143, posebno 120–122 (tam tudi omenjeni navedki iz izvedenskega mnenja Merry del Vala).

¹⁵ Prim. Michael Quisinsky, Art. Jules Isaac, v: Isti – Peter Walter (izd.), *Personenlexicon zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg 2012, 139–140.

¹⁶ Prim. Jules Isaac, *Jésus et Israël*, Paris 1948 (dt: *Jesus und Israel*, Wien 1968). V *In memoriam* na začetku knjige stoji: »Posvečeno moji ženi in moji hčeri, ki so ju umorili Hitlerjevi krvniki, ker sta se pisali Isaac.«

¹⁷ Prim. Jules Isaac, *Genèse de l'antisémitisme*, Paris 1956 (dt: *Genesis des Antisemitismus*, Wien 1969); v letu, ko se je začel koncil, je Isaac potem predložil tekst *L'enseignement du mépris* (1962), Paris 2004.

¹⁸ Prim. Recker, Wegbereiter, 164.

¹⁹ Prim. *Römischer Katechismus nach dem Beschluss des Konzils von Trient*, Kirchen/Sieg 1970, 46: »In pri tej krivdi se morajo imeti za udeležene vsi, ki večkrat padejo v grehe; kajti naši grehi so Gospoda Jezusa nagnili k temu, da je nase vzel smrt na križu. Tako v resnici 'sami v sebi znova križajo (prim. Heb 6,6) in sramotijo Božjega Sina', kolikor je na njih, tisti, ki se valjajo v sramotnih dejanjih in pregrehah. In ta zločin je pri nas veliko hujši, kot je bil pri Judih, ker oni po pričevanju istega apostola 'nikoli ne bi križali Gospoda slave, ko bi ga bili spoznali', mi pa izpovedujemo, da ga poznamo, pa ga vendar tajimo s svojimi deli in tako se nekako zdi, da polagamo nasilno roko nanj.«

²⁰ Prim. Augustin Bea, *Die Kirche und das jüdische Volk*, Freiburg i. Br. 1966.

²¹ Navaja Johann Baptist Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, Mainz 1980, 47.

²² Prim. Johannes Oesterreicher, v: LTHK² E II 405 405–478; Roman Siebenrock, v: HThKVat II, Bd. 3, 633–643.

²³ Prim. dokumentacija: *Papst Johannes XXIII. in jüdischen und israelischen Nachrufen*, v: Freiburger Rundbrief (1963/64) 68–70.

²⁴ Franz König, Die Judenerklärung des II Vatikanums und der Vatikanischen Sekretariate von 1965 bis 1985 in katholischer Sicht, v: Erika Weinzierl (izd.), *Christen und Juden in Offenbarung und kirchlichen Erklärungen vom Urchristentum bis zur Gegenwart*, Wien–Salzburg 1988, 115–126, tu 120.

²⁵ Bea, *Die Kirche und das jüdische Volk*, 11sl.

²⁶ V eshatološki topografiji, kot jo riše Dante v svoji Božanski komediji, je Mohamed postavljen v pekel.

²⁷ Prim. Hildegard König, art. Marcion von Sinope, v: Siegmund Döpp–Wilhelm Geerlings (izd.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg ³2002, 483–485. Glede markionistične skušnjave v zgodnji duhovni zgodovini prim. izredno poučni prispevek v delu Karl-Heinz Menke, Marcion redivivus? Marcionistische Christologie und ihre Folge und ihre Folgen in der Geistgeschichte des 20. Jahrhunderts, v: George Augustin in dr. (izd.), *Christus. Gottes schöpferisches Wort* (FS Christoph Kardinal Schönborn), Freiburg 2010, 537–567.

²⁸ Irenäus von Lyon, *Adv. Haer. I, 21,2* (FC 8/1, uvod in prevod Norbert Brox, Freiburg i. Br. 1993, 319): »Brez sramu je žalil Boga, ki so ga naznanili postava in preroki. Zanj je on stvarnik vsega zla (*malorum factorem*), ki uživa v vojni, ni mogoče dojeti njegovih

namenov in je zapleten v nasprotje s samim seboj (*contrarium sibi ipsum*).« Prim. Klemen Aleksandrijski, *Strom.* II, 32,2.

²⁹ Ingolf U. Dalferth, *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen 2008, 410.

³⁰ Irenej Lyonski, *Adv. haer.* V, 1,2 (FC 8/5, uvod in prevod Norbert Brox, Freiburg i. Br. 2001, 27): »Hud nesmisel namreč govorijo tisti, ki zastopajo mnenje, da je bil le navidezno viden (*apparuisse*). To se namreč ni zgodilo samo po videzu, temveč se je odigralo na osnovi resničnosti (*in substantia veritatis*).« -- Le ob robu naj pripomnimo, da ima Markionov dualizem tudi eshatološke posledice, saj odrekanje vrednosti svetu Boga Stvarnika potegne za seboj tudi zanikanje vstajenja mesa: »Prihodnje odrešenje je samo za duše [...]. Nasprotno pa je telo v celoti izključeno iz odrešenja, saj bilo vendar vzeto iz zemlje« (*Adv. haer.* I 27,2 = FC 8/1 321).

³¹ »Kdor trdi ali veruje, da je Bog stare zaveze drug kakor Bog evangelijev, bodi izobčen.« (DH 198)

³² Lahko kritiziramo, da je v besedilu samo izraz »reprobat« in ne izraz »damnat«, ker je s tem odpoved nekako oslABLJENA. Toda ob opozorilu, da je »damnare« primerna beseda za doktrinalne kontekste, bi se dalo za razmeroma blago dikcijo navesti tudi izhodišče Janeza XXIII., da pastoralnega sloga koncila noče obremenjevati z obsodbami. Tudi sistematični ateizem ni obsojen (*damnat*) v *Gaudium et spes* 21, kot so želeli nekateri koncilski očetje, ampak ga »samo« z vso trdnostjo odklanja (*reprobat*).

³³ Bea, *Die Kirche und das jüdische Volk*, 101–104.

³⁴ Prim. k temu članek Christian Stoll, *Der eschatologische Charakter der Kirche nach Lumen Gentium – Anstöße für eine Kirche der Zukunft*, v: Tüch (izd.), *Erinnerung an die Zukunft*, 326–345.

³⁵ Daniel Krochmalnik, *In unserer Zeit – Nostra aetate jüdisch gelesen*, v: Ansorge (izd.), *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 246–260, tu 248.

³⁶ Ta komisija je izdala nekaj pomembnih dokumentov: Smernice in opozorila za izvajanje koncilске izjave *Nostra aetate*, člen 4 (1974); Navodila za pravilno prikazovanje Judov in judovstva v pridigi in katehezi katoliške Cerkve (1985); Spominjamo se. Premišljevanje o holokavstu (1998) (slednje slovensko v Cerkvenih dokumentih 77).

³⁷ Prim. izredno močna pričevanja pri George Weigel, *Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. – eine Biographie*, Paderborn 2002, 27 in 683; Janez Pavel II., *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*, Hamburg 1994, 120–124.

³⁸ Hans Hermann Henrix – Rolf Rentdorff (izd.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn–München 1988, Bd. 1, 66–70, tu 68sl.

³⁹ Henrix – Rentdorff (izd.), *Die Kirchen und das Judentum I*, 74–77.

⁴⁰ Nicola Gori, *Kleine Schritte, aber etwas bewegt sich*. Interview mit Kurt Kardinal Koch über den ökumenischen Dialog und die Beziehung zum Judentum, v: *L'osservatore romano* (D) z dne 8. avgusta 2014 (št. 32/33), str. 6.

⁴¹ Janez Pavel II., *Nagovor ob priliki avdience Anti-Defamation-League of B'nai B'rith* (1984). Navedeno po Weigel, *Zeuge der Hoffnung*, 537.

⁴² Prim. Franz Mussner, *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche*, Freiburg 1991, 29–50; Walter Kasper, *Juden und Christen – das eine Volk Gottes*, v: *IKaZ Communio* 39 (2010) 418–427.

⁴³ Janez Pavel II., *Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge in Rom*, 175; Henrix–Rentdorff (izd.), *Die Kirchen und das Judentum I*, 106–111, tu 109.

⁴⁴ Prim. k temu roteča razmišljanja v članku Jean-Marie Lustiger, Zum Vierzigsten Jahrestag von Nostra Aetate, v: IKaZ Communio (2005) 614–620.

⁴⁵ Janez Pavel II., *Sollicitudo rei socialis*, Bonn 1987, št. 36 (slovensko: *Okrožnica o skrbi za socialno vprašanje*, Cerkveni dokumenti 37, Ljubljana 1988).

⁴⁶ Benedikt XVI., Weihnachtsansprache, v: Koch, Das Zweite Vatikanische Konzil, 15.

⁴⁷ Prim. kot pozen antimarkionistični refleks drugo anatemo izpovedi iz Sirmija iz leta 351: »Kdor trdi, da sta Oče in Sin dva bogova, naj bo izobčen« (DH 140).

⁴⁸ Prim. Notger Slenzka, Die Kirche und das Alte Testament, v: Elisabeth Gräb-Schmidt-Reiner-Preul (izd.), *Das Alte Testament in der Theologie* (Marburger Jahrbuch Theologie XXV), Leipzig 2013, 49–81. K temu izjava Ludger Schwienhorst-Schönberger, Die Rückkehr Markions, v: IKaZ Communio 44 (2015) 287–302.

⁴⁹ Ratzinger, Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund, 14.

⁵⁰ Papst Franziskus, *Über Himmel und Erde. Jorge Mario Bergoglio im Gespräch mit dem Rabbiner Abraham Skorka*, München 2013. Prim. moj esej: »Freundschaft mit den Kindern Israels«. Was Papst Franziskus Über das Judentum denkt, v: *Neue Zürcher Zeitung* z dne 16. maja 2014 (št. 112), str. 24.

JEAN-PIERRE BATUT

Sinova odločitev za kenozo in kristjanova sinovska pokorščina

Ideja kenoze je ideja, po kateri človek sam sebe izprazni, po kateri človek zapusti svojo podstat. Ta ideja ni lastna Novi zavezi, najdemo jo že v besedilu drugega dela Izaijeve knjige, ki je imela osrednje mesto v času prvih krščanskih pridigarjev. Mislim na četrti spev trpečega Služabnika (Iz 52,13–53,12). Ko Jezus »učencema iz Emavs« predlaga ponovno branje Svetega pisma (Lk 24), ne vemo, katere odlomke uporabi pri svojem dokazovanju, vendar je zelo verjetno, da je izkušnjo križa, ki je bila za vero učencev uničujoča, povezal s stisko Gospodovega služabnika. Ta domneva postane gotovost, če se ozremo na dogodek, ki je v mnogih vidikih prenos zgodbe iz Emavs na Cerkev – to je dogodek iz Apostolskih del 8,26–39.

V tem dobro znanem odlomku se evnuhu kraljice kandáke na poti v Gazo pridruži Filip, ravno ko evnuh bere četrti spev Gospodovega služabnika, natančneje 7. in 8. vrstico 53. poglavja: »Kakor jagnje so ga gnali v zakol, in kakor ovca ne dá glasu pred tistim, ki jo striže, tako on ni odprl svojih ust. Ker se je ponižal, je bila sodba nad njim razveljavljena. Kdo bi mogel prešteti njegovo potomstvo? Zakaj njegovo življenje je vzeto z zemlje ...« Zanimivo je, da so te vrstice četrtega speva navedene med tistimi vrsticami, ki najbolj poudarjajo na videz popolno Služabnikovo *trpnost*. Beseda »trpljenje« vsebuje izraz trpnost in dejansko se zdi, kot da Gospodov služabnik ni dejaven v nobeni od stvari, ki se mu dogajajo. V tem pogledu je evnuhovo vprašanje Filipu: »O kom govori tu prerok? O sebi ali o kom drugem?« na neki način neustrezno. Kako bi nekdo

dejansko lahko prerokoval svojo *namero*, da bo popolnoma pasiven? Razen seveda, če ne prerokuje neke zle usode, ki ga bo doletela in pri kateri ne more nič drugega, kot da jo sprejema.

Vendar je Filip s tem, ko je evnuhu »navezal besedo na evangelij o Jezusu«, izpostavil vse kaj drugega kot zlo usodo. To je lahko storil tako, da je »*izhajal iz tega mesta v Pismu*«, in sicer zato, ker se četrti spev ne ustavi pri trpnosti Gospodovega služabnika. Če prvi del 10. vrstice (*Gospodu je bilo po volji, da ga stre z bridkostjo*) naznanja čisto pohujšanje (ne le, da Bog ne posreduje, da bi rešil svojega služabnika, zdi se, da mu njegovo trpljenje celo ugaja!), drugi del napoveduje nezaslišan obrat: »*če dá svoje življenje v daritev za greh (ašam)*, bo videl potomce in bo podaljšal svoje dni, Gospodova volja bo uspevala po njegovi roki.« Pogojna oblika te vrstice nam sporoča, da je *celotni Božji načrt v rokah Služabnikove odločitve*. Kljub temu da je bilo malo prej rečeno ne le, da je služabnik pasivno trpel, ampak da je tudi umrl: »Kajti bil je odrezan iz dežele živih, zadet zaradi prestopka mojega ljudstva. Dali so mu grob pri krivičnih, gomilo pri bogatem« (53,8–9).

A to še ni vse. Glavni junaki drame, ki v tistem hipu niso ničesar razumeli¹, Bogu prepuščajo skrb, da iz Služabnikove geste strne nauk, kar stori s temi besedami: »Zato mu bom številne dal v delež, mogočne bo delil kot plen, ker je *dal svoje življenje v smrt*² in bil prištet med prestopnike, nosil pa je grehe številnih in prosil za prestopnike« (53,12).

Na ta način »videnje greha, ki zmaliči služabnika, tem, ki gledajo, postane videnje njihovega ozdravljenja in opravičenja ... to pa pomeni, da prerokba v resnici govori o dvojni rehabilitaciji: o rehabilitaciji obtoženega in rehabilitaciji tistih, ki so ga obsodili.«³

Kristus iz hvalnice v Flp in vprašanje njegovega posnemanja

»Izpraznil se je do smrti«: kenoza je v Izaiju že zelo navzoča, in sicer v obliki *odločitve*, se pravi v obliki, ki jo Nova zaveza razvije v znani hvalnici v Flp, ki je v dvojnem znamenju *zrenja ponižanja*

Jezusa Kristusa in *posnemanja njegovega ponižanja*, najprej niti ne v dejanjih (ta so omenjena šele v 12. vrstici: »udejanjajte svoje odrešenje«), ampak v notranji drži, ki je podobna njegovi. Naj hvalnico pripisujemo svetemu Pavlu ali mislimo, da je bila ustvarjena pred njim, jo razumemo v luči začetnega povabila, naj »mislimo v sebi to, kar je tudi v Kristusu Jezusu« (2,5). Ta razpoloženja lahko strnemo v eno vodilno besedo: *pokorščina* (2,8 in 2,12).

Poglejmo nekaj značilnosti ponižanja v tej pokorščini:

1. Je popolnoma *prostovoljno*.

2. Uresničeno je v okviru najvišje stopnje zavračanja Boga, ki iz Kristusa dela človeka, ki ga je treba odstraniti prav zaradi njegove bližine z Bogom⁴.

3. Kdor se ponižuje, ne zapusti imetja, temveč svojo bit (»poda Boga« ni Kristusovo dodatno oblačilo, ampak je njegova oblika bivanja).

4. Njegov rezultat ni le Očetovo poveličanje Kristusa, ampak tudi njegovo priznanje s strani *vseh* (»da se /.../ pripogne vsako koleno«, »da vsak jezik izpove« v. 10–11), tudi tistih, ki so ga hoteli dokončno odstraniti.

Skrivnost, pred katero razumsko pisanje kloni, je skrivnost kenoze (pisec v Izaiju prizna, da oseba, ki jo opisuje, presega vse, kar lahko o njej ve; v Flp pa se spodbudni slog umakne liričnosti kristološke hvalnice).

O kom govori hvalnica iz Flp, ko govori o Kristusu Jezusu? Ne bomo se spuščali v podrobnejše teološko dokazovanje, a motili bi se, če bi na podlagi priročne delitve na božansko in človeško prvine v Kristusu videli samo to, kar je Jezus doživel v svoji utelešenosti, in bi menili, da je njegova božja narava brezbržna do njegovega ponižanja in njegovih posledic. To bi pomenilo, da smo prezrli »communicatio idiomatum«, medsebojno izmenjavo obeh narav, po kateri vse, kar živi Jezus-človek, živi *utelešena oseba Božje besede*. V resnici je druga oseba Svete Trojice tista, ki sprejme suženjstvo, ki postane podobna ljudem, ki se pokorno poniža do smrti, smrti na križu⁵. Če pri kristjanih govorimo o *imitatio Christi*, mora to

posnemanje imeti trinitarično globino. Kristus v svoji kenozi ni le zgled, ampak je Sin, katerega sinovska drža se daje v občestvo tistemu, ki vanj veruje.

Če predpostavljamo, da značilnosti Kristusove kenoze najdemo tudi pri učencu, tretja in četrta lastnost ne predstavljata težav. V kakšnem smislu lahko govorimo o izpraznjenju sebe za človeštvo, ki ni drugega kot »prah in pepel« (1 Mz 18,27), in o končnem poveličanju, ki je primerljivo s Kristusovim ter kot tako nosilec upanja v vesoljno odrešenje? Za razumevanje tega se moramo spomniti, da – vsaj neposredni – namen filipljanske himne ni skrivnost utelešenja, ampak *Jezusovo človeško potovanje*⁶. Jezus je sam sebe izpraznil, da bi prevzel podobo služabnika in »bil po zunanosti kakor človek« (v. 7b), ter se *uspel ponižati še bolj od ponižanja*⁷, tako da je postal pokoren vse do smrti, in sicer smrti na križu. Ko kenozo prenašamo od Učitelja na učenca, moramo na neki način vključiti to drugo ponižanje, ki lahko vodi do podčloveškega položaja: »njegova postava ni bila več podobna človeški« (Iz 52,14); »Jaz pa sem črv, ne človek, sramotenje ljudi, prezir ljudstva« (Ps 22,7). Za to ceno postane sodelovanje pri vesoljnem odrešenju mogoče: »Spomnili se bodo in se vrnili h Gospodu vsi konci zemlje; pred njim bodo padle na kolena vse družine narodov« (Ps 22,28).

Ponižanje učenca v odnosu do trinitarične kenoze

Če se hočemo uspešno spraševati o možnosti spusta in dviga, ki bi bil podoben Kristusovemu, pokažimo, v čem je spodbudnost odlomka. Paul Henry jo umešča v tri razsežnosti, ki se, kot pojasni, med seboj ne izključujejo:

1. Ponižnost.
2. Pokorščina, ob kateri »se izpostavlja implicitno nasprotje Adamovi nepokorščini«.
3. »Nesebičnost, odrekanje, večja skrb za dobro bližnjega kot za svoje lastno dobro.«⁸

Tretja razsežnost se analogno najbolj približa srčki kristološke kenoze. Kakor Kristusova pokornost in ponižanje izhajata iz notranje razpoložljivosti, po kateri je imel Kristus naše dobro in naše življenje raje od svojega, tako bo pokornost učenca v tem, da bo imel »drugega za boljšega od sebe« (2,3), da »nobeden ne gleda samo nase, temveč tudi na druge« (2,4).

Pavlovo naročilo bi se lahko zdelo dokaj banalno, bolj stvar umetnosti življenja kot nadnaravne modrosti, vendar banalnost izgine, ko naročilo primerjamo z razlogom, zakaj darovati življenje, ki nam ga je dal Jezus sam – v znamenitem Janezovem odlomku govora po zadnji večerji: »Nihče nima večje ljubezni, kakor je ta, da dá življenje za svoje prijatelje« (Jn 15,13). Ta trditev je odmev na stavek iz uvoda v 13. poglavje: »Ker je [Jezus] vzljubil svoje, ki so bili na svetu, [je] tem izkazal ljubezen do konca« (13, 1).

Naredimo še korak dlje. Ta ljubezen – kakor vsaka ljubezen – temelji na *prednosti*. Ljubiti nekoga ali nekaj pomeni nekoga ali nekaj imeti raje kot nekoga ali nekaj drugega. Dober primer takšne prednosti je »prekinitev govora« ob koncu 8. poglavja Pisma Rimljanom. Potem ko je v osmih poglavjih razlagal logiko greha in odrešenja v Kristusu, kar ga je privedlo do daru Svetega Duha, apostol nekako trči ob meje besede, ki ne zmore izraziti neizrekljivega: »Kaj bomo torej rekli k vsemu temu? Če je Bog za nas, kdo je zoper nas?« (8, 31).

A kaj pomeni »temu«? To ni nič drugega kot skrivnost Kristusove smrti, po kateri se je Bog (Oče) odločil »za nas« – »za nas« in v nekem smislu proti sebi, ker ni »prizanesel lastnemu Sinu, temveč ga je dal za nas vse«. S tem ko je od sebe zahteval, česar ni od Abrahama – žrtvovanje lastnega sina –, nam je Bog izkazal prednost pred Sinom, ki je njegova podstat, se pravi On sam. Če kenoza pomeni ljubiti drugega bolj kakor sebe, potem je *prva kenoza Očetova*.

Druga kenoza pa je Sinova. Potem, ko je govoril o Očetu, besedilo nadaljuje z govorom o Kristusu: »Kdo nas bo ločil od *Kristusove ljubezni*?« Če nas je imel Oče raje od svojega Sina, ki ga je dal za

nas, nas je imel Sin raje od sebe, od svojega življenja, ki ga je za nas izročil. Na ta način se izjemen Pavlov odlomek lahko sklene s prepletanjem dveh ljubezni: nič »nas ne bo moglo ločiti od Božje ljubezni v Kristusu Jezusu, našem Gospodu« (8,39).

Kenoza učenca, kolikor je ta izraz upravičen, bo torej v njem odražala dvojno kenozo: tisto, ki izkazuje sinovsko držo Kristusa, ki je imel življenje bratov raje od svojega, ter tisto, po kateri zaslutimo Očetovo izbiro, po kateri je imel raje grešnike kot življenje svojega Sina. Dvojna kenoza, ki se – po Balthasarju – začne v življenju Svete Trojice, še preden je prešla v našo zgodovino:

Nikdar ne bomo mogli izraziti nedoumljive globine Očetove samopodaritve, ki se v večni »nadkenozi« »odpove« vsemu, kar je in kar zmore, da bi naredil Sina, ki je enega bistva z Bogom ... Vsa ostala »ponižanja« Boga v ojkonomiji odrešenja so že od nekdaj vključena in presežena v večnem dogodku Ljubezni. Kar se v časni ojkonomiji kaže kot (zelo resnično) trpljenje na Križu, se razodeva kot Sinova (trinitarična) evharistija.⁹

A kako se takšno brezno prevede v namen, odločitev ali logiko *človeškega* življenja? Ta namen, to odločitev in to bivanjsko logiko bi morali prenesti onkraj njih samih, kot bi bili cepljeni na *človeški* obstoj Božje Besede. K temu se morda lahko skušamo približati kakor Mojzes, ki se je odpravil gledat goreči grm. Na tej pot nas bo vodil sveti Ignacij Loyolski.

Ignacijev pogled na Jezusovo povabilo h kenozi

Jezusovo učenje v evangelijih je priprava na umevanje velikonočne skrivnosti. V treh sinoptikih (Mt 16, Mr 9, Lk 9) Jezus napove svoje trpljenje tik pred spremenjenjem, ne da bi do konca razkril poslednji temelj tega trpljenja. Takoj po napovedi in kot posledica izrečenega našteje pogoje, ki so potrebni, če hoče kdo hoditi za njim. Že s tem izvemo, da nismo obsojeni, da ga gledamo od daleč, ampak da mu sledimo od blizu. Čeprav nam še ni razkril, kako naj hodimo za njim, so pogoji za to hojo v dosegu naših rok.

Dejansko lahko povzamemo te pogoje v enega samega, iz katerega izhaja celotna drža: »Če hoče kdo iti za menoj, naj se odpove sebi in vzame svoj križ ter hodi za menoj« (16,24). Eden od pomenov besede *arneomai* je pozabiti na svoj pogled, ne gledati svojih interesov, ampak interese drugih – tu spet najdemo Flp 2,3–4. In čeprav odlomek prej tega neposredno ne izrazi, je samoumevno, da je Jezusu izvir trpljenja in križa prav ta notranja razpoložljivost za samoodpoved: *dei* (treba je) velikonočne skrivnosti v sebi ne skriva usodnosti, ampak svobodno *odločitev*. Podobna odločitev se zahteva od učenca.

V začetku drugega tedna Duhovnih vaj Ignacij Loyolski sijajno predstavi nujnost te odločitve. Gre za znano premišljevanje o »zemeljskem kralju«, ki naj nas privede k razmišljanju o »življenju večnega Kralja«. Ignacij povabi, naj si predstavljamo »kralja, ki ga je izbral sam Bog«, ki si prizadeva, da »osvoji vso zemljo nevernikov«, in ki »dobro podložnike« poziva, naj se mu pridružijo v boju. Cena boja bo nedvomno visoka, vendar je razmerje med pričakovanim izidom in zahtevano žrtvijo takšno, da potegne za seboj odločitev: »Če kdo ne bi sprejel zahteve takega kralja, bi zaslužil, da ga sramoti ves svet«. Temu sledi razmislek *a fortiori* in prenos primera na Kristusa, našega Gospoda:

»Če smo že pozorni na takšen klic zemeljskega kralja njegovim podložnikom, koliko večjo pozornost zasluži, ko gledamo Kristusa, našega Gospoda, večnega Kralja, in pred njim vesoljni svet, kako vse in vsakogar posebej kliče in pravi: Moja volja je, da osvojim ves svet in vse sovražnike in grem tako v slavo svojega Očeta. Kdor hoče torej priti z menoj, naj se trudi z menoj, da bo potem, ko bo hodil za menoj v naporu, tako hodil za menoj v slavi.«¹⁰

Analogija, ki temelji na zanosu lepega vzora, se vseeno hitro izkaže za nezadostno, ker še vedno ostaja na razumski ravni (»vsakdo, ki ima zdrav čut in pamet, se bo z vso svojo osebnostjo ponudil za napor«). Ker gre za delo za odrešenje človeštva, ki mu je Kristus posvetil svoje življenje, se vsiljuje preskok v norost križa (prim. 1 Kor 1,18), ki se izraža v odločitvi po veliko bolj skrajni podaritvi:

Tisti, ki bi si radi še bolj prizadevali in izkazali v katerikoli službi svojega večnega Kralja in vesoljnega Vladarja, se pa ne bodo samo osebno ponudili za napore, temveč bodo delali tudi zoper svojo lastno počutnost in zoper svojo meseno in posvetno ljubezen in mu tako ponudili darove višje cene in večje veljave z besedami: »Večni Gospodar vseh stvari, s tvojo milostjo in pomočjo se ti ponudim vpričo tvoje neizmerne dobrote in pred očmi tvoje slavne Matere in vseh svetnikov in svetnic nebeškega dvora, hočem in želim, in to je moja svobodna odločitev, samo če je v večjo tvojo službo in slavo, da bi te posnemal v prenašanju vseh krivic in vsakega sramotenja ter vsakega uboštva, tako stvarnega kot duhovnega, če me bo le hotelo tvoje sveto veličastvo izbrati in sprejeti za takšno življenje in takšen poklic.«¹¹

Ignacij je tistega, ki je opravljal duhovne vaje, tako rekoč prijel za roko in ga pripeljal do odločitve za *imitatio* v pravem pomenu, pri kateri ne gre le za prenašanje težkih posledic služenja Bogu, ampak tudi za to, da z njim podeli njegovo kenozo. Gre za prehod od zelo človeške viteške gorečnosti k volji po istovetenju. Če to povemo s svetopisemskim izrazom, gre za prehod od *služabnika* do *prijatelja*: »Ne imenujem vas več služabnike, ker služabnik ne ve, kaj dela njegov gospodar; vas sem imenoval prijatelje, ker sem vam razodel vse, kar sem slišal od svojega Očeta« (Jn 15,15). Prijatelj je enako kot Jezus vpeljan v skrivnosti Očetove volje: dano mu je razumeti stvari, ki so povezane z odrešenjem sveta, in odločitve, ki jih to odrešenje predpostavlja človeškim svoboščinam, ki so poklicane, da sodelujejo pri njegovi uresničitvi.

Kljub vsemu ostaja bistveno vprašanje: kako se bo ta vzvišena odločitev odražala v dejanjih? Odgovor na to mora biti kristološki in ne eksemplaričen. Kot pravi kristjan nam Ignacij ne predlaga ideala, ampak nas postavi v navzočnost osebe.

Evharistična odločitev, ki uvaja vstop v velikonočno kenozo

Prvi zaupnik Očetovih skrivnosti je Sin: »Vse mi je izročil moj Oče in nihče ne pozna Sina, razen Očeta, in nihče ne pozna Očeta, razen Sina in tistega, komur hoče Sin razodeti« (Mt 11,27). Vendar se mora to poznavanje izraziti v jasni potrditvi: Očetova odločitev, da izroči svojega Sina, mora v odgovor imeti Sinovo odločitev, da se izroči. V kateri del Jezusovega življenja lahko umestimo to odločitev? Po pravici povedano, na začetek, če krst v Jordanu predstavlja svobodno izbiro, da se postavi na raven grešnikov, da se z njimi potopi v vode smrti, da bi se spet pojavil v velikonočnem življenju. Enako lahko rečemo za molitev ob spremenjenju na gori ali za molitev, da bi se pokoril Očetovi volji, katere posledica je vnaprejšnji dar slave vstajenja, ki ovije Gospodovo telo.

Vse Sinovo življenje je torej potrditev Očetovih namenov. Vendar se nič ne zgodi, dokler učinki te potrditve niso preneseni drugim: zato je nujno, da Kristus tistim, ki verujejo vanj, podeli milost, da »obhajajo« *njegovo odločitev*. To se zgodi v evharistiji.

Besede, izrečene med obedom velikega četrтка, izražajo *odločitev*. »Če [njegova duša] dá svoje življenje v daritev – *ašam ...*«, je pisano v Izaijevi prerokbi. Edina stvar, ki jo lahko ponudi duša, je njeno telo. »Zato pravi ob svojem prihodu na svet: Žrtve in daritve nisi hotel, a telo si mi pripravil. Žgalne daritve in daritve za greh ti niso bile všeč. Tedaj sem rekel: »Glej, prihajam; v zvitku knjige je pisano o meni, da izpolnim, o Bog, tvojo voljo (...) V tej volji smo z daritvijo telesa Jezusa Kristusa posvečeni enkrat za vselej« (Heb 10,5–7.10).

Veliki četrtek dopolnjuje Kristusovo kenozo z daritvijo njegovega telesa. Tisti, ki je postal meso, podoben nam, postane kruh, ki se daje za nas. Zaenkrat gre le za odločitev, saj se bo ustrezni dogodek šele zgodil. Kljub temu odločitev že učinkuje, tako da učenci, navzoči pri zadnji večerji, že vnaprej obhajajo napovedano resničnost. Kako je to mogoče? Preprosto zato, ker – če lahko tako rečemo – v Jezusu ni razlike med odločitvijo in njeno uresničitvijo, kljub časovnemu razmiku.

To pa je seveda v protislovju z našo skupno izkušnjo. Naše izkušnje dejansko niso le v časovnem razmiku z njihovo uresničitvijo: razmik je predvsem kvalitativen. Celo najslovesnejše obljube, ki jih izrečemo, so stanovitne bolj ali manj in če jih že popolnoma ne opustimo, jih nikoli v polnosti ne uresničimo. S Kristusom je popolnoma drugače: njegova odločitev je takšne narave, da lahko še pred dogodkom deli z drugimi njene sadove. Kljub grenki agoniji v Getsemaniju, ki kaže na to, kako težko mu je iti do konca v svoji kenozi, nikakor ne postavlja pod vprašaj svoje odločitve zanjo: »Nihče mi ga [življenja] ne jemlje, ampak ga dajem sam od sebe. Oblast imam, da ga dam, in oblast imam, da ga spet prejmem« (Jn 10,17–18).

Če ima Jezus moč, da podari svoje življenje (nihče mu ga ne jemlje), ta ne izhaja iz nekih zdravilnih sposobnosti, ampak iz ljubezni do Očeta in bratov, zaradi katere je njegova sinovska pokornost popolna. In če ima moč, da ga spet prejme (v ozadju razumemo, da v vstajenju), to ni zaradi nekega doketizma, po katerem naj bi se zdel mrtev, čeprav ni bil, ampak zato, ker je bila njegova smrt usodna za smrt sámo: Oče ga namreč ni obudil, »ker bi mu bila prijetna smrt, ampak ker mu je bila prijetna *volja* Tistega, ki je rad umrl« (Sveti Bernard)¹².

Že s samim dejstvom, da zakramentalno obhaja Jezusovo odločitev, učenec lahko iz tega črpa potrebno moč, da svojo odločitev živi do konca. Odločitev, h kateri nas vabi sveti Ignacij (na podlagi Jezusovega povabila), je evharistične narave in v evharistiji črpa pogoj za svojo uresničitev. Tam in nikjer drugje moja odločitev »najde svoj temelj in vsesplošni domet. Kakor Kristus sem rekel: to (sprejeta odločitev) je moje telo (moja svoboda odslej ne pozna druge resničnosti od te odločitve in žrtev, ki jih vsebuje), ki se daje za vas (odločitev posameznika potegne iz omejenosti ter posameznika vpelje v univerzalno, v skupnost, za katero se žrtvuje. To je cerkveni domet vsake izvoljenosti)«¹³.

Velikonočna izkušnja učenca ali Harpagonova rešitev

Učenec je po Jezusu in njegovem vzoru poklican k velikonočni odločitvi. To zagotovo pomeni njegovo smrt, ki bo imela dve razsežnosti:

1. Pomen spreobrnjenja in »smrti grehu«;
2. Pomen sinovske podarjenosti Bogu, ki nima poti nazaj.

Ti dve razsežnosti sta obe povezani s Kristusovim darovanjem samega sebe. Na kratko se ustavimo pri njiju, preden pokažemo na njuno vzajemno vez. Pri tem si bomo pomagali z znanim odlomkom iz Nove zaveze.

1. Na prvi pogled se lahko pri »smrti grehu« zdi, da ni povezana z *imitatio Christi*, saj je On brez greha. Kljub temu apostol govori o Kristusu, ko omenja to vrsto smrti: »Kajti kar je umrlo, je umrlo zaradi greha enkrat za vselej, kar pa živi, živi Bogu« (Rim 6,10).

Solidarnost z Adamovim grehom dejansko sodi v Sinovo kenozo: njega »je zavoljo nas storil za greh« (2 Kor 5, 21), ne glede na smisel, ki ga damo temu zahtevnemu izrazu. V stopnji skrajnega ponižanja, kateremu smo priče v Getsemaniju, Jezus doživlja Očetovo voljo kot nekaj, kar nasprotuje njegovemu osebnemu razcvetu in celo njegovemu življenju, čeprav je prav On v Očetovi volji videl vir svojega življenja (»Moja hrana je, da uresničim voljo tistega, ki me je poslal, in dokončam njegovo delo«, In 4,34). Takrat je začutil »našo« skušnjavo, da bi Bogu, ki daruje, postavil nasproti Boga, ki zahteva, in da bi voljo do rešitve preko smrti razglasil za neskladno z zdravo pametjo (*recta ratio*). To pomeni, da v najbolj dramatičnem trenutku »Kristus vsa naša upiranja Bogu občuti kot svoja, vendar le v dejanju njihovega pokončanja v njegovi pokornosti«¹⁴.

Po Gospodovem zgledu so vsi veliki svetniki doživeli Getsemani: ta se je vedno zgodil po veliki življenjski odločitvi, ki jih je prisilila, da so jo *sub contrario* ponovili, vendar v vrhuncu duhovne solidarnosti s celim človeštvom in njenimi najbolj od Boga oddaljenimi predstavniki. Če navedemo le en znamenit primer Terezije Deteta Jezusa v zadnjih tednih njenega življenja: spominjamo se

njene gotovosti, da je zdaj povabljena k »mizi grešnikov«, ter njene odločenosti, da »ne bo vstala od te mize, polne grenkobe, pri kateri jedo ubogi reveži, do dne, ki ga je [Bog] določil«¹⁵. Duhovna noč je ena najznačilnejših oblik kenoze, ker terja, da popolno odpoved prestanemo v čisti veri za vse najbolj oddaljene od Boga in njegovega usmiljenja.

2. Darovanje sebe je v jedru *imitatio*. Ne glede na to, kaj o tem misli libertarni individualizem, v katerega smo potopljene, je težnja po samodarovanju splošna zakonitost človeštva. S čisto psihološkega vidika nam Freudov učenec brez oklevanja potrdi njeno nujnost:

»Edina pot, da se izognemo človeškemu konfliktu, je pot popolne odpovedi, ki nas vodi k temu, da vse življenje podarimo Najvišji moči ... Resnična in junaška potrditev našega življenja je onkraj spolnosti, onkraj drugega, onkraj meja osebne vere in podobnih umetnij ... Da bi dosegel trdnost, se mora posameznik ozreti onkraj drugih in njihovih tolažb, onkraj vseh stvari tega sveta.«¹⁶

Božja beseda je še bolj prepričljiva. V slavnem odlomku iz Pisma Rimljanom sveti Pavel govori o duhovnem žrtvovanju z evharistično obarvanimi izrazi: »Ker je torej Bog tako usmiljen, vas rotim, bratje: darujte svoje osebe (dobesedno: telesa) v živo, sveto in Bogu všečno žrtev; to je vaše smiselno bogoslužje.« Tukaj, pa tudi na drugih mestih, prihaja spodbuda iz kontemplacije Kristusa in njegovega sinovskega žrtvovanja.

Kako sta razsežnosti smrti grehu in sinovskega žrtvovanja med seboj povezani? Njuno povezavo si lažje predstavljamo, če se vrnemo k podobi prvega Adama. Novi Adam ni njegova protiutež le zato, ker je Očetu poslušen do skrajnosti, ampak še globlje v načinu, na katerega se obrača k Očetu in njegovim darovom. V priliki o izgubljenem sinu v 15. poglavju Lukovega evangelija najdemo najbolj plastičen prikaz nasprotja med obema Adamoma.

Zgodba o izgubljenem sinu je zgodba o kenozi, in sicer grešni kenozi: potem ko se je polastil svojega deleža premoženja, ga kenoza vodi navzdol v »deželo nepodobnosti« (*regio dissimilitudinis*), kot se je čudovito izrazil sveti Avguštin.

Osrednja junaka prilike nista ne mlajši ne starejši sin, ampak Oče – Oče, ki je vse, a *nima* ničesar. Smrtonosni privid prvega Adama je bil prav v tem, da je mislil, da bodo Očetove dobrine ostale pri njem, tudi če se bo ločil od Tistega, ki jih daje. Tako je mlajši sin podoben tistim, ki hočejo zapreti svetlobo, a zaprejo le temo: vzame plen, življenje loči od izvira in se znajde siromašen in suženj smrti. Ko je šel in »se pridružil nekemu meščanu tiste dežele, ki ga je poslal na svoje posestvo past svinje« (15, 15), je sam sebe naredil jetnika Kneza teme, čigar kraljestvo je zunaj obljubljenе dežele.

Nehvaležni sin je podoba grešnika. Vendar je ravno tako podoba Kristusa, ki se prostovoljno postavi v vrsto grešnikov in gre iskat grešnika v izgnanstvu. Ko ga tam najde in ker »je bil po zunanosti kakor on« (prim. Flp 2,7), lahko končno spregovori njegovemu srcu in v njem vzbudi nostalgijo po Očetovi hiši: »Šel je vase in dejal ...« (Lk 15,17). Tako se na najgloblji točki kenoze srečata oba Adama in tvorita eno: anticipacija Jezusovega spusta v kraljestvo mrtvih, ko opremljen s križem, svojim zmagoslavnim orožjem, iztegne roko prvemu Adamu, ga dvigne ter ga privede k luči.

Povedano drugače, prilika o izgubljenem sinu je Harpagon, ki ga je Kristus odrešil. Vsi se spomnimo osrednjega junaka Molièrovega Skopuha. Malokrat pa pomislimo na teološki odnos med njegovim imenom (*harpagon* pomeni ropar) in kristološko hvalnico drugega poglavja Filipljanom. Grško besedilo himne pravi, da Kristus svoje enakosti z Bogom »ni imel za ugrabljeni plen« (2,6). Grški izraz *ouk harpagmon hêgêsato* govori o nezakonito zadržani dobrini, kot je lahko sad ropanja¹⁷. O kakšni dobrini govorimo? O enakosti z Bogom, se pravi o sinovstvu, ki iz Kristusa skupaj z Očetom dela enega samega Boga. Za Kristusa in za ustvarjeno bitje je to sinovstvo upravičeno le pod pogojem, da je prejeto in bi to prenehalo biti, če bi bilo *vzeto* s silo ali zahtevano kot dolg. Vzeti s silo: tako je ravnal prvi Adam, ki je življenje, ki ga je bil prejel od Očeta, uporabil kot *harpagmos* in je postal pravzor vseh Harpagonov. Harpagonovo vedenje je torej protikenoza v čistem stanju, saj kenoza ni nič drugega kot dejstvo, da se izničiš, da bi prejel.

Takoj ko se je Kristus pojavil na svetu, se je naše bivanje začelo meriti z vatli te neznanske skrivnosti. Lahko torej rečemo, da začetni greh obstaja šele od Kristusa naprej, ko je Sin razkril vso razsežnost nasilne prilastitve in goljufije, kar pomeni, da obstaja le, ker je bil odkupljen. Odslej lahko človek izbira le med kenozo ničevosti samopotrjevanja in Kristusovo kenozo. Z drugimi besedami, od tega trenutka naprej lahko človek končno izbere bit tako, da postane sin in da je povezan s Sinovo velikonočno daritvijo.

Sklep ali Harpagon pade na kolena

Upamo, da so ta razmišljanja pokazala, do kakšne mere nas kenoza Božjega Sina zadeva in kako nas varuje pred »asketskim idealom«, v katerem lahko mislimo, da slavimo Boga, medtem ko si klešemo svoj kip. Večna kenoza se nanaša na sinovsko pokornost in to ni abstraktno načelo (»nižje se mora podrejati višjemu«), ampak je dogodek. Večna kenoza ne temelji na »naravnem redu«, ampak ustanavlja nov red; ne tiči v razumu (*recta ratio*), ampak v kerigmi – njen temelj pa je: »Kristus je postal pokoren vse do smrti« (Flp 2,8)... »Za Novo zavezo Kristusova pokornost ne predstavlja zgolj najbolj vzvišenega primera pokornosti, temveč tudi njen temelj. Predstavlja 'ustavo' Božjega kraljestva.«¹⁸

Zato krščanska pokornost ni toliko podrejenost kot podobnost. Je bolj dar kot krepost. Je bolj sprejemanje sebe kot izguba sebe. Je bolj milost kot postava. »Bog je namreč tisti, ki po svojem blagohotnem načrtu udejanja v vas hotenje in delovanje« (Flp 2,13).

Zato tudi pot sinovske kenoze ni drugačna od poti blagrov, ki so predvsem Kristusov avtoportret. Ta pot gre od *uboštva*, ki je jamstvo za vstop v življenje kraljestva, do *preganjanja*, ki je jamstvo za prejem nebeškega kraljestva v povračilo. Kdor gre po poti od spremenjenja do Kristusa, zavzame neko razdaljo do asketstva, da je deležen blagoslova Nove zaveze.

Harpagon, ki je hotel jemati in ohranjati, zdaj lahko vstopi v uboštvo. Veliki iskalci Boga so nekega dne odkrili Njega, ki je postal

ubog med ubogimi, in so postali ubogi z njim. Padli so na kolena z vsemi nebeščani, s prebivalci zemlje in brezen, pred Ubogim v jaslih in na križu. Tako je bilo med drugim tudi z Etty Hillesum, mlado nizozemsko judinjo, ki je umrla leta 1943 v Auschwitzu:

Etty poskuša poklekniti, a v nemi molitvi tega ne zmore. Klečanje je dejansko podoba podrejenosti, ki je v krščanski veri danes tako omalovaževana. Nekega dne pa klečanje postane mogoče. [...] »Dekle, ki ni moglo klečati,«¹⁹ to zmore. Ta, ki se je borila proti ljudem ali z njimi, je nazadnje našla nasprotnika, ki ji je bil kos. V času preganjanja ni pokleknila pred nacisti. »Edina človeška gesta, ki nam še preostane: klečanje pred Bogom.«²⁰ Poklekniti morda pomeni tudi najti mero po tesnobi narcističnih globin. [...] Ranje ni Bog je bog, pred katerim vsakodnevno klečimo. Preprosto na kopalniški rogoznici. Na neki način pokleknemo pred Najnižjim, v drži kenoze, ki spremlja Božjo kenozo²¹.

V lepi knjigi pogovorov z muslimanskim zgodovinarjem Mohamedom Talbijem je Olivier Clément s temi besedami odgovoril na obtožbo kristjanov, da z izpovedovanjem Božje kenoze zanikajo njegovo presežnost: »Bog je tako zelo presežen, da je lahko presegel svojo presežnost, da bi prišel do nas.«²² To je sodobni odmev na epigraf iz Hölderlinovega *Hiperiona* (imenovan »epitaf svetega Ignacija Loyolskega«): »*non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est* – ne biti omejen od največjega, temveč pustiti, da te zaobseže najmanjše, je božansko.«²³

Bog se ne more »dvigniti«, saj nad njim ni ničesar: Lahko se le poniža. Zato je vsa zgodovina svetá zgodovina Božjih ponižanj. Če se torej človek hoče povišati, bo lahko le popačeno oponašal Boga. Posnema ga lahko le s ponižanjem. Dovolj je, da gleda Kristusa in da se od njega nauči Božje ponižnosti. Da v zakramentu prejme milost kenoze in ga – potem ko se je ponižal – Oče dvigne. Predstavljati si moramo človeka, ki pleni, a končno postane berač. Predstavljati si moramo Harpagona na kolenih.

Opombe

¹ 4. vrstica »mi pa smo ga imeli za zadetega, udarjenega od Boga in ponižanega« že napoveduje obratni odsev v Luku 24,21: »Mi pa smo upali, da je on tisti, ki bo odkupil Izrael.«

² Avtor navaja različico *izpraznil se je do smrti* (op. prev.).

³ Anne-Marie Pelletier, *Le livre d'Isaïe (Knjiga preroka Izaija)*, str. 135.

⁴ Prim. modrostno branje usode Pravičnega v Mdr 2,12–20. V hvalnici v Flp je vesoljno zaroto proti Pravičnemu čutiti le v ozadju.

⁵ »Kenoza v pravem pomenu besede na neki način zadeva božanstvo. Kenoza, ki bi zadevala le človeško, bi bila v priznanem teološkem besednjaku le kenoza v nepravem pomenu besede« (Paul Henry, čl. »Kénose«, v: *Dictionnaire de la Bible Supplément*, zv. 5, Letouzey et Ané 1957, čl. 13).

⁶ Cf. J. Liébaert, *L'Incarnation, des origines au Concile de Chalcédoine*, franc. prev. Paris, Cerf 1966, str. 19: »To mesto meri in opisuje Kristusa in ne Božje Besede.«

⁷ Zato nekateri prevajalci spontano uporabijo izraz »še bolj«, čeprav je v izvirniku preprosto: »se je ponižal in je bil pokoren do smrti« in ne »se je še bolj ponižal« (obe stopnji ponižanja sta en in isti gib).

⁸ Paul HENRY, n. d., čl. 12.

⁹ Hans Urs von Balthasar, *Pâques le Mystère*, Cerf, Pariz 1981, str. 10–11.

¹⁰ Ignacij Loyolski, *Duhovne vaje*, 95.

¹¹ Isti, n. d., 97–98.

¹² *De l'erreur d'Abélard (O Abelardovi zmoti)*, 8, 21 (PL 182, 1070).

¹³ Édouard Pousset, *Foi et liberté (Vera in svoboda)*, Foi Vivante 296, str. 108.

¹⁴ *Foi et liberté*, str. 112.

¹⁵ Terezija iz Lisieuxja, Rokopis C, 5–7.

¹⁶ Otto Rank (1884–1939), naveden v: E. Becker, *The Denial of Death*, The Free Press, 1973.

¹⁷ O različnih pomenih *harpagmos*, prim. Paul Henry, n. d., čl. 23–27.

¹⁸ Raniero Cantalamessa, »Lobéissance (Pokorščina)«, v: *Aimer autrement (Ljubiti drugače)*, Éditions des Béatitudes 2004, str. 90–91.

¹⁹ Pretrgano življenje, Dnevnik Etty Hillesum, prevedla Martina Soldo, Ljubljana, Modrijan, 2008, sobota, 22. novembra 1941, str. 87.

²⁰ Dnevnik Etty Hillesum, četrtek, 23. julija 1942, str. 195.

²¹ Jacques Arènes, »La réalité catastrophique et l'éthique du singulier« (»Katastrofalna resničnost in etika edinstvenosti«, v: Cécilia Dutter (dir.), *Un cœur universel. Regards croisés sur Etty Hillesum* (Univerzalno srce. Prekrižanje pogledov na Etty Hillesum), Salvator 2014, str. 137–138. Podobno vzlikne Pascalov sogovornik ob koncu *Stave*: »Kako me ta govor navdušuje, radosti, itn.«; in Pascal odgovori: »Če vam je ta pogovor všeč in se vam zdi trden, vedite, da ga je vodil človek, ki se je prej in po njem vrgel na kolena, s prošnjo k temu neskončnemu in enovitemu Bitju, kateremu v celoti podreja svoje, naj si ukloni tudi vaše bitje, v vaše lastno dobro in sebi v slavo; in naj se tako moč uglesi s tem ponižanjem.« (*Misli*, 233. Prevedel Janez Zupet).

²² Mohamed Talbi et Olivier Clément, *Un respect têtue* (Trmasto spoštovanje), Nouvelle Cité 1989, str. 115. In tudi: »Bog tako presega naše pojmovanje presežnosti, tako je nedosegljiv našemu pojmovanju (ali nepojmovanju) nedosegljivosti, da lahko postane resnično udeležen« (pr. t., str. 127).

²³ Prim. Joseph Ratzinger, *Uvod v krščanstvo. Predavanja o apostolski veri*, prevedel Jože Urbanija, Celje, Mohorjeva družba, ²2005, 102.

WERNER LÖSER SJ

»Pokoren do smrti, smrti na križu« (Flp 2,8)

Teologija kenoze/izničenja pri Hansu Ursu von Balthasarju

Jezus, učlovečeni Bog, je bil pokoren do smrti, smrti na križu. Privzel si je podobo hlapca. Tako nam je mogel blizu tudi tam, kjer smo ljudje zašli daleč od Boga. Jezus je prinesel zveličanje v naš svet. Izničenje, sprejetje podobe hlapca – vse to je mišljeno, ko v teologiji govorimo o kenozi/izničenju. V zgodovini so pogosto premišljevali, govorili in pisali o tej kenozi. Tu se bomo posvetili tisti sledi, ki jo je zapustil Hans Urs von Balthasar. Motiv kenoze je zelo pomemben za Balthasarjevo teologijo. Učinkovito je navzoč povsod v njegovem delu in določa njegovo mišljenje tudi tam, kjer ni posebej izrečen. Von Balthasar posebej obravnava kenozo na treh mestih svojega obsežnega dela. Svoje pojmovanje podaja v daljših besedilih. Prvo je odlomek v njegovi predstavitvi »velikonočne skrivnosti, *Mysterium paschale*« v 3. zvezku *Mysterium Salutis*, ponatisnjen v knjigi *Teologija tridnevja* ter nosi naslov *Kenoza* in nova podoba Boga.¹ Drugo besedilo je dvojno poglavje v *Herrlichkeit III/2*, 2. del: *Neuer Bund* in ima naslov *Kenose* ter *Hölle*.² Tretje besedilo pa je v *Theodramatik*, 3. zv. z naslovom *Kreuz und Trinität – Immanente und ökonomische Trinität*.³ Še dve besedili spadata k tematski obravnavi motiva kenoze. Prvo ima naslov »*Kreuz und Philosophie*«. ⁴ V njem von Balthasar postavlja svojo

Werner Löser, roj. 1940, jezuit, doktor teologije, profesor dogmatike in ekumenske teologije na Filozofsko-teološki visoki šoli St. Georgen v Frankfurtu. Avtor številnih knjig in razprav o Hansu Ursu von Balthasarju. – Članek „Gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz“ (Phil 2,8). *Die Theologie der Kenosis im Denken Hans Urs von Balthasars* je prevedel Anton Štrukelj.

teološko zamisel kenoze v kritičen odnos do filozofskih obravnav kenoze. Drugo besedilo ima naslov *Kenose der Kirche?*⁵ Vprašaj v naslovu že daje slutiti, da ni mogoče govoriti o kenozi Cerkve brez bistvenega razlikovanja. Motiv kenoze nadalje obravnavajo številne razprave o »eshatologiji«. Studienausgabe Hans Urs von Balthasar v 6. zvezku *Eschatologie in unserer Zeit*⁶ prinaša popoln seznam njegovih razprav o eshatologiji.⁷

I. Balthasarjev nauk o kenozi. Prvi pregled

Hans Urs von Balthasar je pred več leti dejal, da mora biti krščanska teologija »klečeča teologija, ki moli«. Ni dovolj, če je samo »sedeča teologija«. ⁸ To velja predvsem tedaj, ko gre za poslednje in najgloblje skrivnosti Boga, ki se razodeva veri. Iz takšnega besedila, ki izhaja iz verujoče molitve in je ponujeno drugim molivcem, von Balthasar opisuje značilnosti tistega, kar se kaže verujočemu pogledu na Boga troedinega življenja in v poslušanju oznanila vere. Navedimo to besedilo, ki je popolnoma značilno za Balthasarjevo teologijo v njenem najglobljem jedru in se razprostira v vse smeri:

»Čim globlje postaja trpljenje, tem bolj odpovedujejo naši pojmi. Pred zadnjo postajo, kjer ljudje živo Besedo Boga z žebli pribijejo v smrtno negibnost, onemi vsaka beseda. To je Očetova ura, ko bo izpeljan trinitarični, v globinah troedinega Boga zasnovani večni načrt za odstranitev celotne umazanije greha sveta, ki naj zgori v ognju trpeče ljubezni. Ta ogenj je v Bogu večno gorel kot plameneča razvnetost odločitve in odločenosti za večno dobro, katerega naj bo po božjem sklepu deležen tudi svet. To dobro, ta večna Dobrina, je odločenost božjih oseb v medsebojnem odnosu, trinitarični radikalizem, ki se razliva na svet. Skrivnost križa je najvišje razodetje Trojice.

Sinovo rojevanje gre prav do najskerajnješe daljave svobodnega podarjanja; povezanost med Izvirom in tem, kar iz njega izteka, se zdi prekinjena; Sin doživlja koncentracijo vsega protibožjega v sebi kot zapuščenost od Očeta. Zdi se, da je vrelec, iz katerega Sin

večno živi, presahnil, in s tem izgubi smisel. Vse, kar je Sin storil v čistem izpolnjevanju Očetovega naročila; vse je bilo zaman. Vzrok za to Sinovo občutje nikakor ni samo zemeljski fiasko v takšnem koncu življenja; dogajanje je mnogo globlje: to, da mora po notranje prenesti nespravljlivo nasprotje, protislovje med grehom, ki ga ima v sebi, in odrešenijsko voljo ljubečega Očeta. Kot utelešenje greha ne more najti pri Očetu nobene opore več; poistovetil se je s tem, kar mora Bog večno odklanjati. In vendar je križani Jezus Sin, ki more izhajati in živeti le iz Očetovega studenca; od tu njegova neskončna želja po nedostopnem Bogu. To je želja, ki kakor večni ogenj telesno, duševno in duhovno žge v njem. Sveti Duh, ki ga je kot Očetov Duh spremljal v vsem njegovem zemeljskem življenju, zdaj le še razžarja to žejo: Očeta in Sina zedinja, ko njuno medsebojno ljubezen razpenja narazen prav do neznosnosti. V tej neskončni diferenci (razliki) se razkriva dvoje: neskončna notranjebožja diferenca, ki je predpostavka večne ljubezni ter jo Sveti Duh premošča, in odrešenijskozgodovinska diferenca, v kateri svet, ki je odtujen Bogu, dobiva z njim spravo.

V vsem tem je križ dramatični preobrat od starega k novemu. Ne samo od stare zaveze, v kateri je tolikokrat govor o Božji jezi in Božjem srd, o njegovih krvavih nadlogah, marveč – od vsega starega, propadajočega sveta, ne samo v smeri k Cerkvi, ki bo vidni zakrament sprave z Bogom, marveč k celotnemu novemu svetu, ki se tu nevidno rojeva in se naj dovrši v poslednjem poveličanju stvarstva. To je preobrat, prehod, pasha. In v točki preobrata, v Križanem sovпада oboje: Božji srd, ki se noče pogajati z grehom, marveč ga more le zavreči in izžgati, in Božja ljubezen, ki se začne razkrivati natančno na mestu te neizprososti.

Kot ta preobrat je Križani Beseda, s katero se Bog obrača k svetu. Beseda sama sebe v tem trenutku ne more slišati. Razpusti se v krik po izgubljenem Bogu. Evangelistove besede: 'Odpusti jim ...', 'Danes boš z menoj v raj', 'Dopolnjeno je,' bodo pač razlagale nebeški pomen na križu viseče Besede, tako rekoč glas Očeta in Duha v Sinu. Sprejeti smemo te besede kot takšne, s katerimi se v Sinovem trpljenju obrača na nas Oče po Svetem Duhu.«⁹

Beseda kenoza tu ni navedena, a beseda »izničenje«, ki izhaja iz Pisma Filipljanom, popolnoma določa to, kar je tu povedano. Opišimo na kratko nekatere poteze.

a) Dogodek kenoze najgloblje določa bistvo in življenje troedinega Boga. Oče in Sin in Sveti Duh so tu na delu vsak na svoj način.

b) Večni, troedini Bog je v svoji božanski svobodi od vekomaj sklenil ustvariti končni svet, ki dosega vrhunec v zgodovini ljudi, in iti z njim po poti, ki se izteče v večno dovršitev.

c) V tem večnem sklepu Boga je tudi odločeno, da bo on, Bog, storil vse, da bi njegovo stvarstvo na koncu zares prišlo do svojega cilja. Če se svet in ljudje na njem s svojo ustvarjeno svobodo oddaljijo od Boga in njegove volje, se bo Bog v učlovečenju Sina in v njegovi smrti na križu, ki nosi vse grehe, in v njegovi poti vse do poslednjih in najglobljih meja sveta odpravil iskat ljudi in jih privedel k sebi. To je odločilno gibalno kenoze.

č) Dogodek, ko Oče pošlje Sina na svet, in Sinova pot na križ in v pekel, kar spremlja Sveti Duh, je hkrati najbolj skrajno uredničenje in razodetje ljubezni troedinega Boga.

d) Dogodek Sinovega učlovečenja in njegovega nošenja vsega greha sveta na križu in v peklu, dogodek, na katerega je Bog mislil od vekomaj, je odprl vrata v velikonočni svet sprave in dopolnitve, tako da moremo ljudje zdaj hoditi v novem upanju.

e) Za von Balthasarja je zelo pomembno, da trinitarični dogodek kenoze pojmuje kot dogajanje božanske, nepojmljive ljubezni. Balthasar govori o »odločilnem obratu v pogledu Boga, ki ni prvotno 'absolutna moč', ampak absolutna 'ljubezen' ...«¹⁰ Tu spominja na Riharda od Svetega Viktorja, ki je mogel v svojem delu *De Trinitate* natančneje kakor mnogi teologi pred njim povedati, kaj pomeni, da Bog ni predvsem moč, ni le duh, ampak je absolutna ljubezen. Med teologi prvega tisočletja so bili predvsem Hilarij in nato teologi, ki so delali za pravoverno teologijo prvih ekumenskih koncilov: Atanazij, Ciril, Leon Veliki, ki so utirali pot k tako poudarjeni trinitarični teologiji.¹¹ Tudi pri Origenu in Gregoriju Niškem in nekaterih drugih najdemo spoznanja, ki jih

je mogoče vgraditi v teologijo trinitarične kenoze. Von Balthasar more navajati iz Origenovega dela: »Moramo tvegati trditev, da se Kristusova dobrota po Očetovi podobi javlja večja in bolj božja in bolj resnična tedaj, ko se v pokorščini poniža vse do smrti, do smrti na križu, namesto da bi imel za neodpravlljivo dobrino to, da je enak Bogu, in bi se branil postati hlapec zaradi zveličanja sveta.«¹²

II. Preverjanje v dialogu

Von Balthasar svojih teoloških uvidov ni odkril in razvil samo v lastnih meditacijah in razmislekih, ampak vedno v dialogu z drugimi. Med temi stopajo v ospredje zlasti nekateri.

a) Teologija kenoze kot razrešitev teološkozgodovinske brezizhodnosti

Von Balthasarjeva teologija kenoze, ki se razvija in izkazuje v njegovi Teologiji tridnevja, je zasnovana kot razrešitev aporije/brezizhodnosti, ki je obteževala zgodovino teologije od teologije cerkvenih očetov skozi stoletja. Aporija je bila v tem, da so imeli vesoljno učinkovitost Božjega odrešenjskega delovanja in nedotakljivost človeške svobode za med seboj nezdružljivi. Origen in grška teologija predstavljata eno stran, Avguštín in veliki krogi zahodne teologije pa drugo stran alternative. Origen in mnogi njegovi somišljeniki so v eshatološki apokatastazi (t. j. mnenje, da naj bi se vsi zveličali, op. prev.) videli ponovno vzpostavitev prvotne edinosti stvarjenja v Božji večnosti. Če se ta izid zgodovine nezadržno uveljavlja z Božjim delovanjem, tedaj je človeška svoboda izigrana. Avguštín in za njim zahodna teologija je poudarjal absolutno, ki je v Božji, a nato tudi v človeški svobodi in izbiri. S tem je utemeljil zahodni personalizem. Črte odločitve za Boga ali proti njemu je potegnil v predzgodovinski svet angelov in v eshatološko ločitev med nebesi in večnim peklom. S tem je utemeljil nauk o dvojni

predestinaciji (vnaprejšnji določitvi), ki je prek Gottschalka, Kalvina in Janzena segala v dvajseto stoletje.

Von Balthasar se je temeljito ukvarjal s teologijo cerkvenih očetov in je tako vedno znova zadeval ob obe stališči. V svojem članku O namestništvu¹³ je to aporijo še enkrat opisal v okviru modernega mišljenja in prikazal njeno trajno aktualnost. Nato pa pokaže, da samo v motivu kenoze osredinjena teologija velike sobote omogoča v veri dosegljivo razrešitev aporije. Odločilni odstavek se glasi: »A na veliko soboto je sestop mrtvega Jezusa v pekel. To pomeni (povedano zelo poenostavljeno) njegovo solidarnost v ne-času s tistimi, ki so izgubljeni proč od Boga. Za te je njihova izbira – s katero so izbrali svoj jaz namesto nesebične Božje ljubezni – dokončna. Mrtvi Sin stopi dol v to dokončnost (smrti), nikakor ne več delujoč, ampak od križa naprej oropan sleherne moči in lastne pobude, kot čisti predmet, kot nekdo, ki je ponižan v čisto materijo, do kraja ravnodušno (kadaversko) pokorni, nazmožen za sleherni dejavno solidarnost, še zlasti za kakšno 'pridigo' mrtvim. Sin je (seveda iz poslednje ljubezni) mrtev skupaj z njimi. In prav s tem zmoti absolutno osamljenost, h kateri teži grešnik: grešnik, ki hoče biti 'preklet' proč od Boga, v svoji osamljenosti spet najde Boga, a Boga v absolutni nemoči njegove ljubezni, ki nepregledno v ne-času sočustvuje s pogubljenim. Beseda psalma: 'Če bi šel v podzemlje, si tudi tam' (139,8), dobi s tem povsem nov pomen. In tudi beseda 'Bog je mrtev', kot samovoljni dekret grešnika, za katerega je Bog odpravljen, dobi nov pomen, ki ga objektivno dodeli Bog sam. Ustvarjena svoboda je spoštovana, a jo Bog na koncu trpljenja sprejme in še enkrat prevzame ('inferno profundior' (globlji od pekla), pravi Gregor Veliki). Samo v absolutni slabotnosti hoče Bog posredovati svobodi, ki jo je sam ustvaril, dar ljubezni, ki poruši vsako ječo in razveže vsako krčevitost: v sočustvovanju od znotraj s tistimi, ki zavračalo vsako solidarnost. *Mors et vita duello* (Smrt in življenje sta se borila v čudnem dvoboju) ...«¹⁴

Pripomnimo le to: v načinu, kako von Balthasar oživi aporijo, ki spominja na Origena in Avgušтина, in kako nato pokaže, kako se aporija razreši s pogledom na trinitarični dogodek kenoze, se

obnese oblika mišljenja, ki zaznamuje celotno Balthasarjevo teološko mišljenje: protislovja so premagana v sintezah, ki jih Bog sam daje v svojem delovanju v svetu in zanj.

b) Pogovor z Adrienne von Speyr

Hans Urs von Balthasar je spoznal Adrienne von Speyr leta 1940 in se je nato naslednjih 27 let (Adrienne von Speyr je umrla leta 1967) zelo veliko pogovarjal z njo. Von Balthasar je pozneje povedal, da ji je bil podarjen zelo globok uvid v skrivnosti Jezusove poti k mrtvim na veliko soboto, o čemur mu je govorila. Adrienne von Speyr je najgloblje sooblikovala Balthasarjevo velikonočno skrivnost (*mysterium paschale*), in to prav v času, ko mu po študiju cerkvenih očetov ni dalo miru vprašanje, kako je mogoče krščansko upanje utemeljiti za vse. O tem je poročal v svoji knjigi *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*.¹⁵ Kako je razumel in vrednotil njeno karizmo, nam daje slutiti stavek: »Adriennino izkustvo je edinstveno v zgodovini teologije. Prestavi nas onkraj Origenove in Avguštinove dileme ali-ali. Adrienne opravičuje premoč krščanskega upanja nad strahom...«¹⁶ Zato moremo ugotoviti, da Teologije tridnevja, razvite v znamenju trinitarične teologije kenoze, ne bi bilo ali vsaj ne takšne, če ne bi prišlo do intenzivnega pogovora z Adrienne von Speyr.

c) Stiki z delom Karla Bartha

Ko je Karl Barth, evangeličanski Balthasarjev sogovornik v Baslu, leta 1953 v okviru cerkvene dogmatike *Kirchliche Dogmatik* izdal svoj zvezek o spravi *Die Lehre von der Versöhnung*,¹⁷ je von Balthasar v jedru razvil osnove svoje teologije velikonočne skrivnosti. Toliko pozorneje je bral člen 59 v tem delu, kjer gre za »pokorščino Božjega Sina«. Že uvodna teza v tem velikem poglavju daje spoznati, da gre tudi Karlu Barthu za spoznavanje in obravnavanje kenoze v troedinem Bogu. Teza se glasi:

»Da je Jezus Kristus pravi Bog, se izkaže v njegovi poti v tujino, kjer je on, Gospod, postal hlapec. Kajti v veličastvu pravega Boga

se je zgodilo, da je bil večni Sin svojemu večnemu Očetu pokoren v tem, da se je on sam daroval in ponižal. Postal je človekov brat, se postavil poleg človeka-prestopnika, ki naj bi ga sodil s tem, da se je Sin sam dal obsoditi in poslati v smrt namesto človeka-prestopnika. Bog Oče pa je Sina obudil od mrtvih in njegovo trpljenje in umiranje prav s tem priznal in uveljavil kot dovršeno pravno dejanje za nas in s tem kot našo rešitev od smrti k življenju, kot naše spreobrnjenje k njemu.«¹⁸

Von Balthasar svoje pritrjevanje Barthovemu gledanju stvari vsaj enkrat jasno pripozna, ko na pomembnem mestu prevzema besedila iz Barthovih obrazložitev. V teh besedilih gre za notranje trinitarične razsežnosti kenoze.¹⁹

č) Sorodnost s kenotično kristologijo Sergija Bulgakova

Sergij Bulgakov, ki je živel od 1871 do 1944, je izhajal iz Rusije, a je od leta 1924 deloval v Franciji. Bil je pravoslaven teolog in se je zanimal za številna vprašanja. Med drugim se je v svoji knjigi *Du Verbe incarné*²⁰ posvečal odnosom in vzgibom kenoze v troedinem Bogu. Von Balthasar tam spoznava veliko vzporednic s tem, kar je pomembno njemu samemu: da so Božje osebe vsaka na svoj način vključene v dogajanje kenoze. Von Balthasar sprejema Bulgakovova spoznanja za svoja:

»Držali se bomo nekaterih temeljnih Bulgakovovih misli (...) in vzeli za osnovo predvsem 'nesebičnost' Božjih oseb kot čistega odnosa v notranjebožjem življenju ljubezni. Ta ljubezen utemeljuje prvo obliko kenoze, ki je v stvarjenju (zlasti svobodnega človeka). Stvarnik tu nekako izroči del svoje svobode ustvarjenemu bitju. To pa navsezadnje lahko tvega samo v moči vnaprejšnjega pogleda in sprijaznjenja z drugo in dejansko kenozo, kenozo križa, v kateri prevzame in preseže vse najbolj skrajne posledice ustvarjene svobode. S tem kenoza – kot odpoved 'Božji podobi' – postane razločilno dejanje Sinove ljubezni. Sin dopusti, da njegova rojenost (in s tem njegova odvisnost) od Očeta preide v izrazno obliko ustvarjene pokorščine. Vendar je v tem dejanju udeležena celotna

Trojica: Oče kot tisti, ki pošilja Sina in ga zapusti na križu, Duh kot tisti, ki oba združuje le še v izrazni obliki ločitve. 'Kristusov križ je vpisan v stvarjenje sveta od njegove utemeljitve.' Tako govori Janezova teologija o 'Božjem Jagnjetu' (1,29.36), ki sedi na Očetovem prestolu (5,6) 'zaklano pred stvarjenjem sveta' (Raz 13,8), ki pase tiste, ki so umiti v njegovi krvi (7,17), in kot Jagnje-Pastir žrtvuje svoje življenje za svoje ovce (Jn 10,15), a tudi v 'Jagnjetovi jezi' (Raz 6,16) postane Sodnik svojih in vsega sveta.«²¹

Na kenotično-teološke črte, ki se tu pokažejo, zadenemo še enkrat v izraziti obliki, ki dozori do najvišje jasnosti in odločnosti, v odstavku, ki stoji v Theodramatik III pod napisom Križ in Trojica: »Z Bulgakovom moremo izrekanje/razodevanje Očeta v spočenjanju Sina označiti kot prvo, vseobsegajočo notranjebožjo 'kenozo'. V tej kenozi se Oče do kraja odpove svojemu božanstvu in ga podari Sinu: ne 'podari' ga Sinu, ampak Sinu 'podari' vse svoje: 'Vse tvoje je moje' (Jn 17,10). Oče, ki si ga ne smemo (arijansko) misliti, kot da obstaja 'pred' to podaritvijo samega sebe, je ta spust navzdol, ne da bi preračunljivo kaj obdržal zase. To Božje dejanje, ki poraja Sina, kot druga možnost, da ima delež pri istovetnem božanstvu in da to tudi je, vzpostavlja absolutno, neskončno razdaljo, v katero so zajete in v kateri so vsebovane vse druge razdalje, kakor morejo nastopiti znotraj končnega sveta, vse do greha. V Očetovi ljubezni je absolutna odpoved, da bi bil Bog sam zase, izpustitev božanstva in v tem smislu (Božja) brezbožnost (ljubezni seveda), ki je nikakor ne smemo pomešati z znotrajsvetno brezbožnostjo, ki pa vendar (presegaajoče) utemeljuje njeno možnost. Sinov odgovor na podarjeno istobistveno posest božanstva more biti le večna zahvala (evharistija) očetovemu Izvoru, tako nesebično in nepreračunljivo, kakor je bila prva Očetova podaritev. Izhajajoč iz obeh, kot njun bivajoči 'mi', diha skupni 'Duh', ki hkrati ohranja odprto neskončno razdaljo (kot bistvo ljubezni) in jo zapečati ter premosti kot Duh obeh.«²²

III. Balthasarjevo pojmovanje kenoze – trinitaričnoteološko/kristološko

Balthasarjevo teologijo kenoze, kakor se je že pokazalo, moremo razumeti kot notranjo razsežnost trinitarične teologije. Notranje je povezana z njegovo kristologijo, konkretno: z njegovo razlago odločitev kalcedonskega koncila.

Evangeliji prikazujejo Jezusa iz Nazareta, kako živi, kako deluje, kako govori, kako trpi in nato umre na križu. Teološko izročilo ponuja dve možnosti odgovora na vprašanje, kdo v resnici deluje, govori, moli, trpi, umre v Jezusu. En odgovor pravi: to je Bogočlovek Jezus v skladu s svojo človeško naravo. Samo ta more človeško delovati, moliti, trpeti, umreti. Drugi odgovor pravi: to je Bogočlovek Jezus kot nedeljiva, učlovečena Božja beseda. Ko deluje, govori, moli, trpi, umre, tedaj deluje, moli, trpi, umre »*unus ex sanctissima trinitate*« – »eden od presvete Trojice« (DH 401 = Strle 179). Obe možnosti, da bi razumeli Jezusovo življenje in delovanje, izhajata iz namena, da bi ustrezno dojeli svetopisemsko oznanilo o Jezusu, Božjem Sinu, in bi se pri tem usmerjali ob najpomembnejši tozadevni cerkveni odločitvi glede nauka, torej ob kalcedonski dogmi. In vendar se možnosti ne razlikujeta nebi-stveno med seboj. Že v petem in šestem stoletju so zastopali obe možnosti. Tisto možnost, ki postavlja Jezusovo delovanje, molitev, trpljenje, umiranje v njegovo človeškost, bi mogli v smislu novejšega govorjenja imenovati strogokalcedonsko. Druga, ki pojmuje Jezusovo delovanje, molitev, trpljenje, umiranje kot življenjska dejanja učlovečene Božje besede, pa se navezuje na teološko smer šestega stoletja, ki jo danes imenujemo »novokalcedonsko«. Nedvomno njeni temeljni pogledi spet oživijo v Balthasarjevi teologiji in določajo njeno smer. V naslednjem Balthasarjevem besedilu se razločno pokaže omenjena temeljna odločitev: »Jezusov odnos do Očeta nikakor ni samo izraz in izpričevanje njegove gole človeškosti, ampak, po človeškosti, njegove osebe, ki je od njega neločljiva in se po njej razodeva. 'Sin', kakor Jezus označuje sebe, je večni Očetov Sin, ki nagovarja Očeta v svoji privzeti človeškosti.

'Edini Gospod Jezus Kristus' je 'Božja Beseda, Bog od Boga' (DH 40), je 'kot Kristus Božji Logos, Beseda in modrost in moč' (DH 113), njegovih besed in dejanj ni mogoče deliti na dvoje, kakor da bi ena izhajala samo od človeka, druga (tudi) iz njegovega božanstva (DH 255), kakor da učlovečenje, križanje in vstajenje ne bila dejanja Božjega Logosa (DH 502 A), kakor da Sin ne bi imel kot isti 'dveh rojstev, večno rojstvo iz Očeta, časno iz Matere' (DH 852). Sin, ki edini pozna Očeta v vsej njegovi resnici in ga je kot takšnega edini pooblaščen razodeti ljudem, ni zgolj človek Jezus, ampak je trinitaričen Očetov Sin (Mt 11,27). In če Jezus nagovarja Očeta s 'ti', kakor v velikoduhovniški molitvi, potem je ta 'ti' gotovo najprej človeški glas, ki pa mora biti izraz večnega odnosa v Bogu samem – odnosa spoznavajoče, ljubeče, poveljujoče in za vsako Očetovo voljo pripravljene Sinove usmerjenosti na Očeta. In to v Bogu samem, kajti Logos, ki tu govori in deluje kot človek, 'je Bog' (Jn 1,1). In sicer tako enoumno, da kdor (zares) vidi Jezusa, vidi v njem Očeta (Jn 14,9), ki 'je eno' z njim (Jn 10,30).²³

Ta novokalcedonski pogled na Jezusa iz Nazareta spada v središče celotne Balthasarjeve teologije. Do popolne veljave pride v njegovi teologiji križa in kenoze. V Jezusovem trpljenju in umiranju trpi in umira učlovečena Božja Beseda. Stara beseda »unus ex sanctissima trinitate passus est« – »eden od presvete Trojice je trpel« bi mogla biti jedro Balthasarjeve teologije križa. Smrt in celo pekel sta ugotovljena v samem troedinem Bogu. Bog ju nosi in preobrazi. Jezusova smrt na križu je dogodek, v katerem pride razodevajoče se in odrešujoče delovanje Boga do svojega notranjega cilja. A ni na delu samo Jezus, Sin, ko gre za razodevajoče se in odrešujoče delovanje Boga. Tudi Oče in tudi Sveti Duh sta udeležena na svoj način.

Najprej Očetova zavzetost. Oče pošlje Sina k njegovemu delu in ga spremlja pri njegovi izpeljavi. To je odnos vzajemne ljubezni in njene razsežnosti še slutiti ne moremo. Predvsem pa smo pred brezdanjo skrivnostjo, ko se ta ljubezen skrije v stanju križa: s strani Očeta postane zahtevajoča volja, s strani Sina postane zvesta pokorščina – »ne moja volja, ampak tvoja volja naj se zgodi!«,

govori Jezus na Oljski gori. Bistvo trpljenja je, da mora Oče zaradi rešitve sveta svojo ljubezen skriti v svojo ukazovalno voljo. Von Balthasar vedno znova navaja Origenov stavek: »Tudi Oče pozna pathos, trpljenje«.

Podobno velja tudi za Svetega Duha. Von Balthasar se je na osnovi redkih zadevnih besedil Nove zaveze dokopal do nekatere trditve o Svetem Duhu v odrešenjski ojkonomiji. Pri tem se je pokazalo: v času Jezusovega zemeljskega življenja je imel Sveti Duh nalogo 'voditi' Jezusa, to je, predstavljati mu Očetovo voljo, da ji more slediti. Sveti Duh, ki je od vekomaj sad ljubezni med Očetom in Sinom, za zemeljskega Jezusa uteleša Božji »mora se zgoditi«. »Dokler Jezus biva na zemlji, mu Sveti Duh, ki lebdi nad njim, konkretizira Očetovo voljo. Izpolnjevanje te volje je njegova jed. In če ga Duh 'žene' naproti uri, ki mu bo prinesla popolno preobremenitev, Sin v svoji najgloblji notranjosti že izreče privolitve tej gnanosti ('kako me žene in hkrati stiska', Lk 12,50), da tudi njega nujno vodi tja, 'kamor nočeš' (Jn 21,18), ne le v smrt, ampak v območje protibožjega, v notranje bistvo 'greha', ki naj ga nosi, ne da bi se od njega distanciral (2 Kor 5,21).«²⁴ Von Balthasar je s pogledom na povedano včasih govoril o »odrešenjsko-ekonomskem obratu (inverziji) odnosa med Sinom in Duhom«. ²⁵ Ta vključuje za Svetega Duha »odpoved enemu vidiku njegovega Božjega lika« (pr. t.) in tudi načinu, kako tudi on pozna trpljenje, se pravi kenozo.

Notranja bližina te trinitarične koncepcije do Bulgakovove zasnove je očitna.

IV) Razmejitve

Tukaj vsaj še nakažimo, da von Balthasar svoje trinitarično pojmovanje kenoze pogloblja in pojasnjuje tudi s tem, da ga primerja s teologijami in filozofijami kenoze drugih avtorjev. Začenja s spominom na kenotike zgodnjega luteranstva, to sta: Johann Brenz (1499–1570) in Martin Chemnitz (1522–1586) in nadaljuje s kenotiki, ki so se pojavljali v Nemčiji, kjer so predelovali Heglove

ideje: Gottfried Thomasius (1802–1875), Franz Hermann Reinhold Frank (1827–1894) in Wolfgang Friedrich Gess (1819–1891). Nato se sooča z nekaterimi kenotiki na področju anglikanske teologije: Charles Gore, Frank Weston.²⁶ Končno se razmeji od filozofij kenoze, kakor so se javljali v zgodnjekrščanskem času gnostikov in v novem veku v različnih religijah in svetovnih nazorih. Ti se ujemajo v tem, da na ta ali oni način simbol križa pojmujejo kot notranji gradbeni zakon resničnosti.²⁷

V) Kenoza Cerkve?

Kar kenoza pomeni v dejanskem smislu, je uresničeno samo v učlovečenju prebivajočega Božjega Sina in v njegovi poti na križ in k mrtvim. In vendar je mogoče postaviti vprašanje, ali ni mogoče govoriti tudi o kenozi Cerkve. Von Balthasar je preudarjal to vprašanje in nanj odgovoril diferencirano.²⁸ Pri tem spominja predvsem na to, da v Novi zavezi in nato v teološkem izročilu ni malo trditev o tem, da ne obstaja samo zemeljska Cerkev, ampak tudi nebeška. Kakorkoli se že v podrobnosti predstavljata, von Balthasar poudarja, da obstajajo bistvene razlike med podobami nadčasne Cerkve in trditvami o preeksistentnem in nato učlovečenem Božjem Sinu. »Kadar se pojavlja ta podoba o sveti, nadčasni Cerkvi, pa nikdar ne najdemo misli, da se je Cerkev svobodno odločila za kenozo v časnosti, kakor Kristus. Njena nadčasnost je – če smemo izrisati zgolj nakazane črte – tako predsvetna kakor nadzgodovinska in eshatološka. Na osnovi slednjega se razločno javlja kot nekaj, kar je doseglo Jezusovo odrešenje.«²⁹ Samo na enem mestu ima smisel govoriti o kenozi Cerkve: tam, kjer se Cerkev po Kristusovem delovanju javlja kot čista in brezmadežna – prim. Ef 5,27. In prav to je vzorno v Mariji, Jezusovi materi. »... In Marija, prebodena z mečem, gre skupaj s Sinom po poti ponižanja časnosti vse do križa. Ali naj ne bi bil tu prostor, kjer bi morali govoriti o 'kenozi Cerkve'?«³⁰ Von Balthasar obenem poudarja razliko med kenozo preeksistentnega Božjega Sina v učlovečenju in križu po

eni strani in »kenozo«, ki je dana v Marijini hoji skupaj z njenim Sinom. »...Ne more nam priti na misel, da bi priznavali Marijini pritrditvi, ki objema celotno Cerkev, vzporednost in enakovrednost s troedinim sklepom, da pošlje Sina v izgubljenost sveta. Bog v svoj sklep svobodno vključi Marijino privolitev kot svoboden pogoj svojega svobodnega sklepa; zato je to *njegovo* delo, ne delo ustvarjenega bitja.«³¹

Če se ozremo nazaj na teologijo kenoze v Balthasarjevem delu, bomo hitro dobili vtis, da nas je vzel s seboj vse do meja naše predstavne moči. Tam, kjer onemi Božji Sin, ki je šel na križ in k mrtvim, tudi mi razumljivo in po pravici umolknemo. Hkrati pa smo spoznali, da spada teologija kenoze v središče celotnega teološkega dela, ki nam ga je zapustil von Balthasar. Iz nje dobiva svoj lik in svoje perspektive. Pri tem je odločilno, da teologijo kenoze razumemo kot jedro oznanila o Bogu, ki je v sebi in za nas ljubezen, in kot klic k upanju, ki sega onkraj smrti.

Opombe

¹ *Mysterium paschale*, v: *Mysterium Salutis* III/2. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, J. Feiner in M. Möhrer, Einsiedeln: Benzinger 1969, 133–326, tu 143–154. Slovenski prevod: Hans Urs von Balthasar, *Teologija tridnevja*, MD Celje 1997, 29–42.

² *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/2, Teil 2, Einsiedeln: Johannesverlag 1969, 196–211 in 211–217.

³ *Theodramatik*, Bd. III: *Die Handlung*, Einsiedeln: Johannesverlag 1980, 297–305.

⁴ *Herrlichkeit* III/2, n. d., 164–171.

⁵ *Kenose der Kirche?*, v: *Isti, Pneuma und Institution* (Skizzen zur Theologie 4), Einsiedeln: Johannesverlag 1974, 119–132.

⁶ Einsiedeln: Johannesverlag 2005.

⁷ N. d., 151–154.

⁸ *Theologie und Heiligkeit*, v: *Verbum Caro* (Skizzen zur Theologie I), Einsiedeln: Johannesverlag 1960, 195–225, tu 224. (Glej tudi A. Štrukelj, *Klečča teologija*, Družina, Ljubljana 2000; *Kniende Theologie*, EOS Verlag Sankt Ottilien² 2004; tudi ruski, poljski in italijanski prevod. Op. prev.).

⁹ *Trojni venec. Odrešenje sveta v Marijini molitvi*, Marijina kongregacija – Družina, Ljubljana ³2000, 59–61.

¹⁰ *Herrlichkeit* III/2, 147.

¹¹ N. d., 144s.

¹² N. d., 148.

¹³ Über Stellvertretung, v: Pneuma und Institution (Skizzen zur Theologie 4), Einsiedeln: Johannesverlag 1974, 401–409.

¹⁴ Über Stellvertretung, n. d., 408s.

¹⁵ Einsiedeln: Johannesverlag 1968, 57–60.

¹⁶ N. d., 59.

¹⁷ Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 1953.

¹⁸ N. d., 171.

¹⁹ Herrlichkeit III/2, del 2, n. d., 199 s.

²⁰ Paris: Aubier 1943.

²¹ Herrlichkeit III/2, del 2, n. d., 198.

²² N. d., 300 s.

²³ Theologik II, 117s.

²⁴ Pneuma und Institution, 138; prim tudi n. d., 223s.

²⁵ N. d., 224.

²⁶ N. d., 149–151.

²⁷ N. d., 164–171.

²⁸ V: Kenose der Kirche (glej op. 5).

²⁹ N. d., 123.

³⁰ N. d., 125s.

³¹ N. d., 126.

CIRIL SORČ

Izničenje – vsemogočnost ponižnosti

»Kenoza« (izničenje) je pojem, ki nas najprej spomni na ponižanje (ponižnost) in sestop navzdol. Zato je ta izraz nekako »nepri-meren« za Boga kot najvišje, presežno bitje, saj v kenozi zasledimo neko nepopolnost, prigradnost in pomanjkljivost. Zato je vnašanje tega pojma v govorico o Bogu zelo občutljivo, saj moramo najprej razmejiti pomen tega izraza ko ga nanašamo na Boga in ko ga uporabljamo za opis človeškega izkustva. Tu moramo v najvišji meri upoštevati jezik analogije, ki nas spominja na podobnost, za katero pa se skriva še večja nepodobnost (prim. DS 806). Dokler imamo pred očmi vzvišeno nedostopnega in apatično samozadostnega Boga, ni mesta za kenozo. Ta prejme svojo domovinsko pravico v krščanskem Bogu, v troedinem Bogu. Bog je stopil v zgodovino že s stvarjenjem, nato z izvolitvijo in zavezo z izraelskim ljudstvom, najbolj nepreklicno pa z učlovečenjem Božjega Sina, ko ga prepoznamo kot Boga, ki se zavzema za svet in človeka. Njegova zavzetost pa pride do najvišjega izraza v velikonočnem dogodku Jezusove smrti in vstajenja. Zato moremo govoriti o »trpečem Bogu« samo v luči razodetja ali v jeziku, ki je odprt in oplemeniten s svetopisemskim sporočilom. Tega se jasno zavedajo zlasti nekateri sodobni teologi. V nadaljevanju bomo prisluhnili zlasti Hansu Ursu von Balthasarju in evangeličanskemu teologu Jürgenju Moltmannu.¹

Kenoza – udejanjena ljubezen

Izhodišče kenoze je v troedinem Bogu, ki biva in se podarja za druge. Kenoza Boga je zakoreninjena v Bogu samem. Od tu izhaja

vsako sklanjanje, izhajanje iz sebe, naravnost, usmerjenost na drugega, podarjanje, sprejemanje. Bog biva na kenotični, občestveni in trinitarični način. Ta spust navzdol gre do konca. K temu ga navaja njegova narava, ki je ljubezen. O tej »kenotični« naravi Boga, ki je ljubezen, razmišljajo »teologi križa«. Von Balthasar skuša utemeljiti kenozo v prvotni kenozii (Ur-kenose). Moltmann pa razvija svoj nauk o Božjem trpljenju na temelju Božjega patosa in sočutja.

Življenje v kenozii se nadaljuje vse do pokorščine do smrti na križu. Ta pokorščina je kenotični prevod njegove večne sinovske ljubezni do »vedno večjega« Očeta.² Tukaj vidi von Balthasar novo podobo Boga, ki ni v prvi vrsti »absolutna mogočnost«, temveč »absolutna ljubezen« (ali »mogočnost ljubezni«), »čigar suverenost se kaže ne v oklepanju tega, kar mu je lastno, temveč v zapustitvi le-tega.«³ Kristus v svoji skrajni ponižnosti ostaja med nami do konca sveta v evharistiji, kar Balthasar imenuje »*evharistična kenozo*«. ⁴

Von Balthasar se sooči z drugimi teologi glede vprašanja kenoze in zavzame do njih kritičen odnos, vendar sprejme tisto, kar mu pomaga doreči njegov pogled na kenozo ali ga osvetljuje. Tako se strinja z Bulgakovom, da je poslednja predpostavka kenoze »nesebičnost oseb« kot čistih odnosov v troedinem življenju ljubezni; neka načelna kenozo je podana s stvarjenjem kot takšnim, ker Bog od vekomaj sprejema odgovornost za uspešnost stvarstva (tudi ob človekovi svobodi) in »računa« v svojem predvidevanju greha tudi s križem. Von Balthasar navaja Bulgakovovo misel: »Kristusov križ je zapisan v vesoljstvo že takoj, ko je bilo ustvarjeno.«⁵

Ker je Bog večna ljubezen, ki se neskončno podarja, se mu ni potrebno spreminjati, da bi ostal zvest samemu sebi, in hkrati v pogojih brezsrčnosti greha ostati ljubezen (nespremenljivost Boga). »Če je greh z odklonitvijo ljubezni rodil človekovo 'bolečino', ki se je v nekem smislu raztegnila na vse stvarstvo, vstopa Sveti Duh v človekovo bolečino in kozmično bolečino z novim izlitjem ljubezni, ki odrešuje svet. Tukaj imamo paradokso skrivnost ljubezni: V Kristusu trpi Bog (prim. Janez Pavel II., *Okrožnica o Svetem Duhu*,

39). Bog ne potrebuje greha, da bi predstavil svojo veličino. Ker obstaja greh, se izraža Božja ljubezen v tem, da premaguje greh. Zato je postal križ simbol ljubezni, preko katere si ne moremo zamišljati še večje.

Hans Urs von Balthasar najde skupni jezik z J. Moltmannom (in drugimi protestantskimi teologi) glede Kristusovega križa, ki pomeni odločilno odprtje Svete Trojice: križ in Sveta Trojica spadata skupaj. Strinja se tudi s K. Rahnerjem (in drugimi katoliškimi teologi) v trditvi, da ima pri nauku o troedinem Bogu metafizična govorica svoje mesto ali da sta obe govorici druga na drugo naravnani. Prisluhne pa tudi pravoslavni teologiji, še posebej njenemu pomembnemu predstavniku S. N. Bulgakovu in njegovemu pojmovanju trinitarične kenoze, ki vključuje sofijološke in antinomične prvine.

Tudi Moltmannovega pojmovanja kenoze ne moremo pravilno razumeti brez poznanja njegove trinitarične teologije. Čeprav Moltmann sam izraza kenoza ne uporablja pogosto,⁶ prepoznamo njegovo vsebino v šekinah⁷, teologiji križa, Božjem trpljenju, križanem Bogu. »Kenoza Boga, ki se začena s stvarjenjem sveta, doseže v učlovečenju Sina njeno dokončno podobo.«⁸ Tukaj postanemo pozorni na dejstvo, da Moltmann povezuje kenozo predvsem z Božjim približevanjem in poseganjem v stvarstvo in zgodovino.

Bog je tako zelo ljubil svet

V tem stavku je poudarek na prislovu »tako«. Ta izraža dvoje: takšnost ali način ljubezni, ki jo ima Bog do nas, in njeno intenzivnost: *tako zelo* (prim. Jn 3,16)! Božje trpljenje ne izhaja iz moči, ki jo ima ustvarjeno bitje, da ga rani, temveč iz moči njegove ljubezni, ki postane nemočna v odnosu do človeške svobode. Pred Božjim trpljenjem je aktivno-svobodna odločitev volje, tako da v bistvu Boga greh ne zadene, temveč Bog pusti, da ga zadene. Balthasar skuje besedno zvezo »nadaktivna pasivnost« (über-aktive Passivität)⁹ in zatrjuje v okviru teološke pasiologije: »Njegovo trpljenje ni

nikakršno golo trpljenje, temveč nad-aktivnost.«¹⁰ Trpljenje ljubezni ni zgolj trpna prizadetost, temveč aktivna prepustitev samega sebe prizadetosti. Ljubezen in trpljenje spadata skupaj. Ko govorimo o trpljenju Boga, ne mislimo na trpljenje v smislu grškega »patosa«, temveč na svobodno izbiro »trpljenja ljubezni« (passio caritatis).

Dogodek na Golgoti sega v najglobljo notranjost Boga in tako za zmeraj prevzame trinitarično življenje Boga. O Kristusovi smrti na križu moremo govoriti o takšnem kenotičnem dogodku, ki se je zgodil »pro nobis« in »pro mundo« samo, če najprej priznamo njegovo trinitarično razsežnost. Nič takšnega namreč ni, na kar ne bi bil troedini Bog pripravljen, toda ne v smislu samozavarovanja, temveč v smislu samodarovanja. Ne da se umakne, temveč da vstopi v izziv zla in ga notranje preoblikuje.

Križ Boga ne skriva ali napravlja neverodostojnega, še več, križ ga v očeh vere šele prav odkrije, ga napravi verodostojnega in vrednega spominjanja. Hans Urs von Balthasar je poskušal to krščansko temeljno prepričanje vzeti teološko resno, ko je hotel na križu Jezusa Kristusa razbrati in od tam naprej razmišljati, kako je Bog ljubezen. Jezusova smrt je paradokсно znamenje, ki razodeva logiko Božje ljubezni: Smrt kot konec postane izrazno sredstvo neskončne ljubezni.¹¹ »Odpoved 'Božji podobi' in sprejetje 'podobe hlapca' z vsemi posledicami ne prinaša nikakršne samoodtujitve v trinitarično življenje Boga: Bog je dovolj božji, da more postati skozi učlovečenje, smrt in vstajenje v pravem in ne zgolj navideznem smislu, to, kar je kot Bog od vedno«. ¹² Tako je Kristusov križ izraz k človeku obrnjene, kenotične Božje ljubezni. Pri tem moramo poudariti, da se je Bog razodel in izkazal kot »Bog živih«, kot Bog življenja, in to prav v dogodku smrti Jezusa iz Nazareta. »Oče in Sveti Duh imata svoj delež pri Sinovem trpljenju. Vsi trije so pokorni zahtevi ljubezni njihove skupne biti,« zapiše menih vzhodne Cerkve. In nadaljuje: »Križ je bil v Božjem srcu, še preden je bil postavljen zunaj jeruzalemskih zidov. Leseni križ so odstranili. Tisti, ki je bil v Božjem srcu, ostane.«¹³

Zavedati se moramo, da je tisti, ki je nezadržno in neprestano živel in deloval iz Očetove bližine, sprejel nase smrt v največji

zapuščenosti od Boga, in sicer pod soteriološkim predznakom *pro nobis*. »Samopodaritev« Sina v smrti nam pove: tukaj se dogaja v ojkonomiji (zgodovini odrešenja) tisto, kar se od vedno dogaja v imanentni (notranji) skrivnosti Boga. Izključno namestništvo Jezusa Kristusa pa mora postati vključujoče. Objektivno odrešenje mora biti posredovano vsakemu človeku. To pomeni, da mora človek sam postati udeležen pri odrešenjskem dogajanju. Tu je odločilno posredovanje Cerkve.

Križ v srcu Svete Trojice

Sveto Trojico je mogoče razumeti samo v Jezusu Kristusu in prav v njegovem trpljenju se Sveta Trojica razodeva. Moltmannovo tezo bi mogli takole izraziti: Teologija križa mora biti nauk o Sveti Trojici in trinitarčni nauk mora biti teologija križa, kajti drugače ne moremo v polnosti razumeti učlovečenega in križanega Boga. Drugo poglavje dela *Trinität und Reich Gottes* (Trojica in Božje kraljestvo) ima značilen naslov *Trpljenje Boga*. Tu se Moltmann naslanja na prejšnja dela, predvsem na knjigo *Križani Bog* in razvija tam predstavljeni nauk o trpljenju Boga. Za tako obravnavo problema mora zavreči pojmovanje grške filozofije o Bogu, ki je nesposoben trpljenja, ter nominalistično in idealistično filozofijo. Moltmann pravi: »Čim bolj prihaja do izraza aksiom o netrpljivosti v nauku o Bogu, tem težje je Boga istovetiti s Kristusovim trpljenjem.«¹⁴ Da razumemo Kristusovo trpljenje, ga moramo razumeti kot trpljenje Boga, ki se zavzema za nas in se v svoji kenotični naravi odpoveduje sebi. Moltmann poudarja, da gre pri Bogu za aktivno trpljenje, za prostovoljno odprtost zavzemajoče se ljubezni in sotrpjenja. To pomeni pravzaprav prekipevanje Božjega bitja. In samo tako je Bog trpljiv. Moltmann trdi, da teologija Božjega trpljenja in kenoze sloni na temeljnem stavku Svetega pisma: »Bog je ljubezen« (1 Jn 4,16).

Sin razodeva Sveto Trojico in ta je navzoča v Jezusovi zgodovini. »Nova zaveza govori o Bogu tako, da govori o odnosih med

Očetom, Sinom in Svetim Duhom, ki so odprti svetu.«¹⁵ Ker so izrečni trinitarični obrazci v Novi zavezi izrecno krstni obrazci (Mt 28,19), je teologija Svete Trojice tesno povezana s teologijo krsta. Po krstu je namreč človek privzet v notranje življenje Svete Trojice. V krstu se soočimo z božjo Trojico kot v prihodnost odprto, eshatološko zgodovino Boga. »Enota« Očeta, Sina in Svetega Duha torej ni zaprta, ampak odprta enota, in sicer za zedinjenje z verujočimi, s človeštvom in celotnim stvarstvom.¹⁶ Eshatološka prihodnost, ko bo Bog »vse v vsem« (1 Kor 15,22.23), bo tudi notranji trinitarični dogodek, ki se bo izražal takole: Oče podvrže vse Sinu, ta preda popolneno kraljestvo Očetu, Sin pa se končno sam podvrže Očetu (109).¹⁷

V knjigi *Trinität und Reich Gottes* spregovori Moltmann predvsem o »skrivnosti Trojice«, in to predvsem o njeni enosti. Ko zavrne nekatere pristope k temu vprašanju, postavi svoje izhodišče in tezo. Izhajati moramo iz božje zgodovine, kakor se ta izraža v Svetem pismu. Iz tega bibličnega izhodišča, pravi Moltmann, se kaže enota treh oseb kot priobčljiva in kot odprta, vključujoča enota.

V šestem in zadnjem poglavju omenjenega dela išče Moltmann pravo »podobo kraljestva svobode«, ki bi ustrezalo Božjemu kraljestvu in pravilnemu nauku o Sveti Trojici. Najprej zavrne politični monoteizem in klerikalni monoteizem kot vzorca tega kraljestva. Krščanskemu nauku o Sveti Trojici bi ustrezal nekakšen socialni personalizem ali osebnostni socializem. Navdušuje se nad naukom opata iz Kalabrije Joahima iz Fiore o treh kraljestvih in ga jemlje kot vzorec, ko govori o kraljestvu Očeta, Sina in Svetega Duha.¹⁸

Kristusovo trpljenje je tudi Božje trpljenje zato, ker se po njem zavzame za nas in nas rešuje prav tam in takrat, kjer bi se prepuščeni samim sebi morali pogrezniti v nič: Bog je torej za nas. Končno je Kristusovo trpljenje tudi Božje trpljenje zato, ker iz njega izvira novo stvarjenje vseh stvari: mi smo iz Boga.¹⁹ V skrivnosti Kristusovega darovanja na križu se razodeva skrivnost Boga samega. To je skrivnost Trojice, odprte svetu, času in človeku. Je skrivnost podarjajoče se Božje ljubezni.

Velikonočna skrivnost – tako Bog ljubi

Velikonočna skrivnost je središče odrešenjskega dogodka in vedno živi kraj razdajanja trinitanične ljubezni ljudem. Tukaj so podana »merila« odrešenjske kenoze. Velikonočni dogodek je postal »zibelka kristologije« (R. Schnackenburg) in »izhodišče edinstvenega krščanskega razumevanja Boga«. ²⁰ Dogodek Jezusovega vstajenja od mrtvih je izhodišče krščanskega delovanja, je nov začetek, ki nosi v sebi vse tisto, kar je značilno za vero v Kristusa v vsej njegovi enkratnosti. Trinitarična veroizpoved, ki je absolutno svojstvena in izvirna vsebina te vere, ni nič drugega kakor razvitje tega, kar nam je bilo podarjeno v velikonočni skrivnosti. ²¹

Govorica o križu kot zgodovinsko-odrešenjskem dogodku, ki ima globoko teološko vsebino, temelji na velikonočni veri, ki vidi v zapuščenemu Jezusu na Golgoti edinorojenega Božjega Sina, ki se je daroval Bogu za odrešenje ljudi. Izhajajoč iz izkustva velikonočnega jutra moremo trditi, da je skrivnost križa tesno povezana s skrivnostjo Svete Trojice in da je ta dogodek najbolj značilno samorazodetje Boga v zgodovini odrešenja. Prav zato je skrivnost križa tudi posebej primerna pot k odkrivanju globin notranjega Božjega življenja. O tem lepo spregovorita dva papeža. Sveti Janez Pavel II. pravi: »V poveljanju Božjega Sina je križ še vedno navzoč, tisti križ, ki – po vsem mesijanskem pričevanju Boga-človeka, ki je na njem pretrpel smrt – govori in nikoli ne neha govoriti o Bogu-Očetu, ki je vedno zvest svoji večni ljubezni do človeka, saj 'je tako ljubil svet' – to je človeka na njem –, 'da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak imel večno življenje' (Jn 3,16). Verovati v križanega Sina pomeni 'videti Očeta', pomeni verovati, da je v svetu navzoča ljubezen in da je ta ljubezen močnejša od vsemogočnega zla, v katero so potopljene človek, človeštvo in svet« (okr. O Božjem usmiljenju, 7,6).

Papež Benedikt XVI. pa zapiše: »Človek je tako dragocen Bogu, da je on sam postal človek, da bi mogel s človekom so-trpeti, povsem resnično, kakor nam je pokazano v Jezusovem pasijonu, trpljenju. Iz tega je v vse človeško trpljenje stopil Sotr-

peči, Sonoseči: v vsakem trpljenju je iz tega navzoča *con-solatio*, tolažba sotrpeče Božje ljubezni in s tem je vzšla zvezda upanja« (okr. Rešeni v upanju, 39).

V življenju Jezusa Kristusa je Sveta Trojica neprestano navzoča. Njeno razodevanje se nekako stopnjuje in doseže svoj vrh v velikonočni skrivnosti Jezusovega trpljenja, smrti in vstajenja. Na Jezusovem križu in v njegovi smrti vidimo na delu vso Trojico. Že ob spremenitvi na gori Jezus pokaže, da mora iti v svojo slavo (Lk 24,26) po poti križa. V tej podaritvi, v kateri so dejavno udeležene vse tri Božje osebe, se najbolj razodene njihova stalna daritvena naravnost. Vstajenje je zavzetje stališča živega Boga do svojega Maziljenca v Svetem Duhu, in sicer v razmerju do preteklosti križa: brez križa je dogodek obuditve Križanega nedoumljiv. Smemo reči, da je brez križa vstajenje prazno; kakor tudi: brez vstajenja je križ slep, brez prihodnosti in upanja. Če je torej vstajenje trinitarični dogodek, je v enaki meri tudi križ. Kar se je izvršilo na Golgoti, sega v globine Boga samega in zato prežema trinitarično življenje Boga za vedno. Kristusov križ *ostane*, vendar ne kot znamenje poraza, temveč kot dokaz Božje ljubezni in zmage! Balthasar nam predvsem prikaže nastavke za križ v večni Božji kenozi, medtem ko se Moltmann potrudi opozoriti na ostajanje križa v troedinem Bogu in dejavni navzočnosti Boga pod vsemi križi do konca časov. V središču Svete Trojice stoji po krščanskem pojmovanju vedno križ, kajti prav ta na poseben način razodeva srce troosebnega Boga, srce, ki bije za celotno njegovo stvarstvo.²² O Kristusovi smrti na križu moremo govoriti kot o tistem kenotičnem dogodku, ki se je izvršil »pro nobis« in »pro mundo« samo tako, če najprej priznamo njegovo trinitarično razsežnost.²³

Pot v podzemlje

Dovršitev poslanstva sklence končno Jezusova »pot k mrtvim«. Globlje kot Sin ni nihče prodril v stanje peklenškega bivanja. Zato nadaljuje von Balthasar s Tomažem Akvinskim: »Zapuščenost med

Očetom in križanim Sinom je globlja, bolj smrtonosna kot vsaka možna, časovna ali večna zapuščenost nekega ustvarjenega bitja od Boga. Kajti, če je na križu privzet in spravljen vsak greh, ki je bil storjen na svetu, potem tudi tisti, ki po svojem bistvu prinaša 'drugo smrt' (Apd 21,8; Jak 1,15), tako da mora biti križ postavljen na konec pekla.«²⁴ Upanje za vse temelji po Balthasarjevem prepričanju samo v »najglobljem osebnem zavzemanju Jezusa Kristusa, ki je na križu in v descensusu vzel nase stanje greha, smrti in pekla, da bi bil 'pogubljenim' blizu kot rešitelj.«²⁵ Ratzinger poudarja: »Kristologija sega onstran križa, onstran trenutka, ko je Božja ljubezen postala otipljiva, vse do smrti, vse do molka in do zatemnitve Boga. Ali se potem še moremo čuditi, če sta Cerkev in življenje posameznika vedno znova privedena v to uro molka, v pozabljeni in odrinjeni člen vere 'šel pred pekel'?«²⁶ V Posinodalni apostolski spodbudi *Verbum Domini* papež Benedikt XVI. nadaljuje isto misel: »Kakor kaže Kristusov križ, govori Bog tudi s svojim molkom. Izkustvo oddaljenosti Vsemogočnega in Očeta je odločilna postaja na zemeljski poti Božjega Sina, učlovečene Besede« (prim. *Verbum Domini* 21).

Vse izjave o peklu moramo tako razumeti v »funkciji Kristusovega dogodka«. V veliki spoštljivosti in hkrati upanju piše von Balthasar naslednje besede: »Svoboda ustvarjenih bitij je spoštovana, Bog pa jo ob koncu Jezusovega trpljenja sprejme in še enkrat privzame ('inferno profundior': Gregor Veliki). Samo v absolutni šibkosti hoče Bog posredovati od njega ustvarjeni svobodi dar ljubezni, ki odpira vsako ječo in rešuje iz vsake zakrknjenosti: In to v notranji solidarnosti s tistimi, ki zavračajo sleherno solidarnost«²⁷.

Na Kristusovem križu, ki vključuje pekel, se razodeva Sveta Trojica: v največji ločitvi Boga od Boga postane prepoznavna drugačnost v Bogu, katero premošča Duh in jo spreminja v največjo edinost ljubezni ter utemeljuje upanje za vse. Zapuščenost Jezusa na križu je »pogoj« za vstop v pekel – kraj radikalne brezdnosti (»biti osamljen kakor drugi, med drugimi in skupaj z drugimi«, *Mit-Einsam-sein!*)²⁸ In prav »njegova izmeritev poslednje globine je to, kar je bilo 'ječa', preoblikovala v 'pot'«.

Odrešenjski vstop Sina v svet in v kraljestvo mrtvih, ima svojo dovršitev v »poti« k Očetu. Toda ne brez nas! Brez poveličanja bi se drama sprevrgla v polomijo. Eno pa ostane: kenoza v večnosti ne bo izgubila na dramatičnosti, kajti večno, ljubeče podarjanje ima trinitarične razsežnosti in je tako neizčrpno. Po *prakenozi* imanentne Trojice na večnem začetku in po *odrešenjski kenozi* v stvarjenju in zgodovini prihaja *poveličanjska kenoza* v dinamiki večne prihodnosti.

Kenoza ne ogroža »božjosti Boga«, temveč je njen najvišji izraz in uresničitev! Balthasar se približuje Bulgakovu, ki v samoizrekanju Očeta v rojevanju Sina vidi prvo znotrajbožjo, znotrajtrinitarično kenozo, ki je podlaga vsemu; v tem rojevanju se Oče brez zadržka razlasti svoje božjosti in jo prilasti Sinu. Med Bogom in človekom ni nobene tako velike razdalje, ki bi presegla razdaljo med Bogom in Bogom. Tukaj vidim mesto teologije *zapuščenega Jezusa*! V tej zapuščenosti moremo prepoznati do konca izpeljano kenozo Božje ljubezni. Tako Bog ljubi! Na križu, v njegovi »uri«, Jezus v vsej polnosti razodene svoj »nauk« o Bogu. Jezusova zapuščenost na križu odvzame nihilizmu iz rok še zadnji adut! Zapuščeni Jezus (njegovo izničenje) je nasprotje, antiteza nihilizmu. Jezusov krik. O tem »kriku« zapuščenega Jezusa je v našem času nadvse zavzeto in prepričljivo spregovorila Chiara Lubich²⁹; na križu: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« (Mr 15,34) predstavlja razdaljo v samem Bogu. Sergej Bulgakov spregovori o »izničenju božanstva.«³⁰ Človek se ne more tako oddaljiti od Boga, da bi izstopil iz območja Božje ljubezni. On, ki je Božji Sin, ki prihaja iz Očetovega naročja, preživlja na križu Očetovo zapuščenost, se napravi za nič, da bi nas naredil deležne pri Vsem.³¹ V razsežnosti Bulgakovovega pojmovanja kenoze se je temeljito poglobil Piero Coda v delu *L'altro di Dio*.³² Njegova teza je, da je »drugi od Boga (tisti, ki ni Bog) ustvarjen po merilih Drugega v Bogu!« Tako moramo razumeti tudi nauk Chiare Lubich o *zapuščinem Jezusu* le *znotraj* nauka o Sveti Trojici.³³

»Izročanje« – razkritje kenotične narave troedinega Boga

Za odrešitveni pomen Kristusove smrti na križu pa je velikega pomena glagol »izročiti« (paradidonai),³⁴ katerega uporabljajo sve-topisemski pisatelji, ko opisujejo ta dogodek. Kot opozarja H. U. von Balthasar, si moremo zamisliti teologijo o »izročnem« Kristusu samo v trinitaričnem smislu. In izraz »izročiti« moramo razumeti v polnem pomenu; ne smemo ga oslabiti v »poslati« ali »podariti«. »Tu se je zgodilo to, kar Abrahamu ni bilo treba storiti z Izakom.«³⁵ Prav zaradi neločljive enote treh Božjih oseb v njihovem notranjem življenju, so popolnoma edine tudi v njihovem delovanju navzven: pri stvarjenju in v zgodovini odrešenja, katera doseže svoj vrh v velikonočnem dogodku smrti in vstajenja Jezusa Kristusa. Izročanje je tako izraz kenotične narave vseh treh Božjih oseb.

Prva je Sinova izročitev samega sebe, kar je jasno izrazil Pavel: »Kolikor pa zdaj živim v telesu, živim v veri v Božjega Sina, ki me je vzljubil in dal zame samega sebe« (Gal 2,10; prim. 1,4; 1 Tim 2,6; Tit 2,14); »živite v ljubezni, kakor je tudi Kristus ljubil nas in je dal sam sebe za nas Bogu v blagodišečo daritveno žrtev« (Ef 5,2; prim. 5,25). Učlovečeni Božji Sin se izroča svojemu Bogu in Očetu iz ljubezni do nas in namesto nas. V tej izročitvi je povzeta v najbolj dovršeni obliki Jezusova nadomestniška izročitev Očetu in v luči velike noči moremo v tej izročitvi v minljivem času prepoznati večni odnos neskončnega samopodarjanja, katerega živi Sin z Bogom – svojim Očetom. V dogodku izročitve ni Sin zgolj objekt, ampak tudi in predvsem subjekt. Njegovo trpljenje in smrt sta bila *passio activa*, zavestno sprejeta pot kenoze, izničenja. V podobi popolne kenoze zasije veličastvo Boga (prim. 2 Kor 4,6), v »Ecce homo« »Ecce Deus«.³⁶ Sinova »izročitev« samega sebe v smrt nam pove: tu se v ojkonomiji (v zgodovini odrešenja) udejanja tisto, kar se dogaja v imanentni (notranji) skrivnosti Boga samega, namreč tisto nezadržno podarjanje, ki je v notranjem življenju troedinega Boga vir neskončne blaženosti, v podarjanju navzven, svojemu stvarstvu, pa tudi vir »bolečine«, ki pa (tako da je sprejeta) ustvari »biser« odrešenja. Tudi vzklík umirajočega Jezusa

je znamenje brezna bolečin in zapuščenosti, katero je hotel Sin vzeti nase, da bi tako vstopil v celotno trpljenje sveta ter ga s tem privedel k spravi z Očetom. Pritrditi moramo tistim, ki pravijo, da je Jezusov vzklík: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« (Mr 15,34; prim. 27,46), najstrašnejši krik, ki se je kdajkoli dvigal proti nebu. K tisti »ljubezni do konca« spada tudi izpitje grenkega keliha zapuščenosti, katerega mu je pripravil Oče: »Ali naj ne izpijem keliha, ki mi ga je dal Oče?« (Jn 18,11). Torej, popolna skladnost z Očetom in njegovim odrešenjskim načrtom (prim. Janez Pavel II., *Dominum et vivificantem* 41,3).

Podoben pomen ima tudi izraz »*mora*« v Jezusovi napovedi svoje smrti in vstajenja: »In začel jih je učiti, kako bo Sin človekov *moral* veliko pretrpeti ...« (Mr 8,31). Tisti, ki ga bo izročil, je Bog, njegov Oče: »Bog je namreč svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor veruje vanj, ne pogubil, ampak bi imel večno življenje« (Jn 3,16). »On ni prizanesel lastnemu Sinu, temveč ga je dal za nas vse. Kako nam torej ne bo z njim podaril tudi vsega drugega?« (Rim 8,32). Prav v tej Očetovi izročitvi lastnega Sina za nas se razodeva globina njegove ljubezni do ljudi: »Ljubezen ni v tem, da bi bili mi vzljubili Boga. On nas je vzljubil in poslal svojega Sina v spravo za naše grehe« (1 Jn 4,10; prim. Rim 5,6.11). Ko torej govorimo o Bogu kot ljubezni, govorimo o njegovi izročitvi. Moltmann rad poudarja, da je tudi Oče aktivno udeležen v zgodovinski uri križa: on je tisti, ki obsoja težo preteklega, sedanjega in prihodnjega greha sveta tako, da žrtvuje svojega Sina, s tem pa tudi pokaže veličino svoje usmiljene ljubezni do nas. Daritev na križu kaže na trpečega Očeta kot izvir največjega daru v času in v večnosti: križ razodeva, da je »Bog (Oče) ljubezen« (1 Jn 4,8.16)! Očetovo trpljenje – ki ustreza trpljenju križanega Sina, ki ga je Oče izročil in ki spominja na Abrahamovo trpljenje pri daritvi njegovega »edinorojenega« sina Izaka (prim. 1. Mz 22,12, Jn 3,16 in Jn 4,9) – ni pravzaprav nič drugega kot drugo ime za njegovo neskončno ljubezen. Najsrajneje boleča izročitev je tako pri Sinu kakor pri Očetu znamenje najvišje ljubezni, ki spreminja zgodovino: »Nihče nima večje ljubezni, kakor je ta, da kdo dá življenje za svoje

prijatelje. Vi ste moji prijatelji... Vas pa sem imenoval prijatelje, ker sem vam razodel vse, kar sem slišal od svojega Očeta« (Jn 15,13). Moltmann in Balthasar navajata znano Origenovo mesto: »Ipse Pater non est impassibilis,« pri čemer se strinjata z Origenom, da je Očetovo trpljenje trpljenje ljubezni (*passio caritatis*).³⁷

Križ pa ni samo Sinov in Očetov dogodek, ampak prav tako dogodek Svetega Duha. Če Balthasar vidi v Svetem Duhu tistega, ki premaguje »ločitev« v Bogu, pa se zdi, da Moltmann pušča to »razdaljo« odprto, kar mu narekuje njegov ojkonomski pristop in nauk o »odprti Trojici«. ³⁸ Najvišje izročitveno dejanje je žrtvena daritev, kenoza Duha, kakor je to povzel evangelist Janez: »Sklonil je glavo in izdihnil (izročil duha)« (Jn 19,30). ³⁹ V stari zavezi je večkrat govor o »ognju z neba«, ki je sežgal darove, ki so jih ljudje darovali (prim. 3 Mz 9,24; 1 Kr 18,38; 2 Kron 7,1). Podobno lahko rečemo, da je Sveti Duh »ogenj z neba«, ki deluje v najgloblji skrivnosti križa. »Od Očeta prihaja in k Očetu usmerja Sinovo daritev in jo vključuje v božjo stvarnost občestva presvete Trojice. Če je greh rodil bolečino, pa zdaj bolečina Boga v Kristusu, pribitem na križu, rojeva po Svetem Duhu odrešenje in poveličanje. Sveti Duh kot ljubezen in dar v nekem smislu pride v samo srce daritve, darovane na križu. Če povzamemo svetopisemsko izročilo, lahko rečemo, da to daritev uporabi z ognjem ljubezni, ki zedinja Očeta in Sina v občestvu Trojice« (Janez Pavel II., okrožnica O Svetem Duhu, 41). Naj bo oddaljitev grešnega človeka od Boga še tako velika, v vsakem primeru je manj globoka kakor pa tista oddaljenost od Očeta, ki se ji je podvrgel božji Sin v svojem samoizničanju (Flp 2,7) in v bridki 'zapuščenosti' od Boga (Mt 27,46). Gre za vidik, ki je lasten uresničevanju odrešenja, gre za razlikovanje oseb v Sveti Trojici, ki pa so v istosti ene narave popolnoma eno in eno tudi v neskončni ljubezni.« ⁴⁰ Moltmann, kateremu bi z vsem srcem pritrdil tudi Balthasar, povzame: »Če razumemo Jezusov križ kot Božji dogodek, kot dogodek, ki zadeva tako Jezusa kakor tudi njegovega Boga in Očeta, potem smo prisiljeni govoriti o Sinu, Očetu in Svetem Duhu na trinitarični način. Trinitarični nauk torej ni neobvezno razglabljanje o Bogu brez kakršnihkoli praktičnih posledic, ampak

je povzetek zgodovine Kristusovega trpljenja z vsem pomenom, ki ga ima za eshatološko svobodo vere in življenja stiskane narave... Vsebina trinitaričnega nauka je resnični Kristusov križ. Lik Križanega je Trojica«. ⁴¹ Kristusov križ je izraz ljubeče vsemogočnosti troedinega Boga. Daritvena, kenotična naravnost in volja je bila tako skupna vsem božjim osebam, da jih je v največji oddaljenosti združevala.

Kenoza v medčloveških odnosih

Bog tako ni najprej neka v sebi mirujoča in oprijemljiva realnost, temveč realnost, ki biva edinole v samopodarjanju! Ta prakenoza Boga je temelj vsake druge kenoze Boga v svetu: tako stvarjenjske kakor tudi inkarnatorične in tiste na križu. Nesebična, kenotična je pripravljenost Sina v poslušnosti sprejeti od Očeta rojstvo in poslanost v svet. Sveti Duh kot ljubezen v osebi potrjuje to kenotično ljubeče bivanje Boga. Življenje v kenozi se nadaljuje vse do pokorščine do smrti na križu. Ta pokorščina je kenotični prevod njegove večne sinovske ljubezni do »vedno večjega« Očeta. ⁴² Kenoza nam zagotavlja, da Bog ni oddaljen in nezainteresiran za svet, temveč je globoko, osebno, neposredno vključen, zavzet in angažiran za njegovo zgodovino in usodo.

Nadomestništvo, s katerim je Jezus prevzel nase trpljenje nas vseh, moremo prevzeti nase tudi mi, vse do darovanja življenja za druge. Samo tako je trpljenje in zlo tudi odstranjeno. Kenotični značaj imajo tudi *sprejetje*, *darovanjskost*, *gostoljubnost* in *spreobrnjenje* – *conversio*. Vse te »kenotične« razsežnosti so vključene in upoštevane v trinitarični duhovnosti in izkustvu.

Teologi, ki postavijo v središče svojega teološkega snovanja troedinega Boga, za katerega je značilen kenotičen značaj bivanja, so si edini, da je kenoza »sprejemljiva« in tako lastna Bogu samo, če izhajamo iz dejstva, da je Bog ljubezen. Od tu naprej se same odpirajo nadaljnje poti k trinitarnosti, dialoški, darovanjski, zavzetosti, trpljivosti itd. Te poti se najbolj konkretno združijo

v velikonočni skrivnosti Kristusove smrti in vstajenja. Mnogi prepoznavajo kenoza kot nekakšen skupni imenovalec bivanja Svete Trojice tako v njenem notranjem življenju, kakor v njenem podarjanju navzven: »Amor extasim facit, ljubezen ne dopušča, da bi ostal ljubeči sam v sebi, ampak povzroči, da gre iz sebe in se ves zlije v ljubljenega« (Dionizij Areopagita). Na temelju poglobljanja v teologijo naših teologov smemo sklepati: Iz globin, ki jih izraža kenoza v Bogu, in razdalj, ki jih zazna v zgodovini odrešenja, moramo »izmeriti« višine, v katere smo privzeti, višine poveličanske perihoreze.⁴⁴

Opombe

¹ Glej zlasti: Brian John Spence, *Von Balthasar and Moltmann: Two responses to Hegel on the subject of the incarnation and 'the death of God'*, University of St. Michael's College, Canada 1996; Werner Löser, *Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar*, Herder, Freiburg 2005. Jane Elizabeth Linahan, *The kenosis of God and reverence for the particular: a conversation with Jürgen Moltmann*, Marquette University, Milwaukee 1998; Ciril Sorč, *Gott und das Leid bei Hans Urs von Balthasar*, v: *Folia theol.* 17 (2006), 199–225.

² Prim. Hans Urs von Balthasar, *Teologija tridnevja*, Mohorjeva družba, Celje 1997, 83s.

³ Isti, n. d., 34.

⁴ Isti, n. d., 87 s.

⁵ To misel S.N. Bulgakova navaja Balthasar, v: *Teologija tridnevja*, 41.

⁶ Najdemo ga v delu *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Chr. Kaiser, München 1980, 133–134; *Der Weg Jesu Christi*, Chr. Kaiser, München 1989, 111–114.

⁷ Šekina, katero bi smeli poimenovati starozavezna kenoza, predstavlja prav Božjo udeležbo pri človekovi usodi in sprejetje trpljenja izvoljenega ljudstva za svoje. Prim. J. Moltmann, *Der Geist des Lebens*, Chr. Kaiser, München 1991, 60–64.

⁸ J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 133.

⁹ Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik III: Die Handlung*, Einsiedeln, Johannes Verlag 1980, 212; prim. isti 1979, 67–70.

¹⁰ Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik II. Die Personen des Spiels 2. Teil: Die Personen in Christus*. Einsiedeln Johannes Verlag 1978, 102 s.; prim. Thomas Rudolf Krenski, *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasar*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1990, 231.

¹¹ Prim. Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik. Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983, 218–222; 223–243.

- ¹² Hans Urs von Balthasar, *Teologija tridnevja*, 188.
- ¹³ Menih vzhodne Cerkve, *Preprosti pogledi na Odrešenika*, Kartuzija Pleterje, 1979, 102.
- ¹⁴ J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes, Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*, Chr. Kaiser, München 1980, 37.
- ¹⁵ J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 80.
- ¹⁶ *Prim. Isti*, n. d., 106.
- ¹⁷ *Prim. Isti*, n. d., 109.
- ¹⁸ *Prim. Isti*, n. d., 229.
- ¹⁹ *Prim. J. Moltmann, Der Weg Jesu Christi*, 202.
- ²⁰ B.J. Hilberath, *Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen*, Matthias-Grünewald, Mainz 1990, 24.
- ²¹ Glede odnosa med velikonočnim dogodkom in Sveto Trojico v današnji teologiji prim. P. Coda, *Evento pasquale. Trinita e storia*, Rim 1984.
- ²² J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 195.
- ²³ *Prim. H. U. von Balthasar, Teologija tridnevja*, 183; P. Martinelli, *La morte di Christo come rivelazione dell' amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, 355–366.
- ²⁴ Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik III: Die Handlung*, Johannes Verlag Einsiedeln 1980, 461.
- ²⁵ J.-H. Tüek, *Der Abgrund der Freiheit*, v: M. Striet – J.-H. Tüek (Hg.), *Die Kunst Gottes verstehen*, Freiburg-Basel-Wien, Herder 2005, 110.
- ²⁶ Joseph Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, MD, Celje 2005, 220.
- ²⁷ Hans Urs von Balthasar, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Johannes Verlag Einsiedeln 1974, 408 s.
- ²⁸ H. U. von Balthasar, *Teologija tridnevja*, 150.
- ²⁹ Chiara Lubich, *Krik, Ljubljana, Novi svet*, 2001.
- ³⁰ Sergej Nikolajevič Bulgakov, *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, Città nuova, Rim 1990, 381–382.
- ³¹ Chiara Lubich, *Krik*, 41.
- ³² *Prim. Coda, L'altro di Dio: Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città nuova, Rim 1998; *Coda, Il Logos e il nula*, Roma 2003, 375.
- ³³ O zapuščenem Jezusu v zgodovini, tudi pri Chiari Lubich, glej Coda 2003.
- ³⁴ J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 194–203; *Der gekreuzigte Gott*, 228–236; H.U.von Balthasar, *Teologija tridnevja*, 98–103; prim. W. Popkes, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, Zürich 1967.
- ³⁵ H.U.von Balthasar, *Teologija tridnevja*, 109.
- ³⁶ *Isti*, n. d., 109.
- ³⁷ *Prim. T. R. Krenski, Passio Caritatis*, 266–267; J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 200–201.
- ³⁸ *Prim. Isti*, n. d., 205–206.
- ³⁹ *Prim. H.U.v. Balthasar, Teologija tridnevja*, 117.

⁴⁰ Mednarodna teološka komisija, Nekatera vprašanja iz kristologije, IV čl. 8, v: Bogoslovni vestnik 41 (1981), 106.

⁴¹ J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, 232-233; prim. E. Jüngel, Dio, mistero del mondo, 447.

⁴² Prim. H.U.von Balthasar, Teologija tridnevja, 83 s.

⁴³ Prim. Isti, n. d., 34.

⁴⁴ O perihoretični razsežnosti kenoze gl. Ciril Sorč, V prostranstvu Svete Trojice, Družina, Ljubljana 2006, 129–144.

DIETER HATTRUP

Kako naj ozdravimo bolno Zemljo?

1. Kako je mogoče rešiti ekološki problem?

Povsem preprosto je: spreobrniti moramo le volka iz Gubbija. Ta je pospravil vse, po čemer je imel skomine: danes zajca, jutri pol prašiča, celo devic ni zavračal. Tedaj je stopil k njemu sv. Frančišek Asiški: »Brat volk, pridi sem! V Kristusovem imenu ti ukazujem, da nikomur več ne storiš nič žalega. In tudi brata osla ne žri.« Svetemu Frančišku ni bilo težko spreobrniti srditega volka, ker je bil Frančišek sam spreobrnjenec. V novem prevodu Chestertonove knjige o sv. Frančišku Asiškem je zapisano: »Frančišek tako blago ravna s svojim bratom volkom in tako trdo s svojim bratom oslom«. ¹ Kdo je osel? Frančišek je tako imenoval svoje telo, kateremu je nalagal precejšnje odrekanje, bolje rečeno, popolno odrekanje. Potem bi moralo biti tudi z ekologijo vse v redu. Če bi se ves svet tako obnašal kakor Frančišek in njegov osel, ne bi bilo več treba govoriti o pravicah živali, saj bi ves svet živel vegetarijansko. Odpadli bi poskusi na živalih za medicino in kozmetiko, kajti ko je Frančišek spoznal Stvarnika narave, odpade skrb za brata osla. Tudi ne bi bilo več ogrevanja Zemlje, ki ga povzročajo ljudje, saj Frančišek ni šel nikoli na dopust in tudi ni potreboval avtomobila in hladilne naprave.

Dieter Hattrup, roj. 1948, duhovnik 1980. Doktoriral je iz matematike v Bonnu in teologije v Tübingenu. Od 1991 je profesor za dogmatiko in dogemsko zgodovino na Teološki fakulteti v Paderbornu. – Njegov komentar o papeževi okoljski okrožnici »Wie ist die kranke Erde zu heilen?«, v: Kirche heute, Nr. 8/9 (2015) 12-13 je prevedel Anton Štrukelj.

Negotovo je, če bi angleškemu pisatelju Chestertonu (1874–1936) uspelo spreobrniti volka. Gilbert K. Chesterton je bil namreč obilen in krepak. Imel je tudi debel bančni račun, ker je bil uspešen. O tem je ljubka anekdota. Nekoč je zbodel svojega najljubšega nasprotnika suhega G. B. Shawa z besedami: »Če Vas človek vidi, bi pomislil, da v Angliji vlada lakota.« Shaw je suho odvrnil: »Če pa človek pogleda Vas, ve, od kod prihaja lakota.« A Chestertona vendar lahko pohvalimo, saj je vedel, kaj naj stori in zakaj je po svojem spreobrnjenju 1922 tako rad pisal o svetnikih. Moral pa se je omejiti samo na Frančiškov nauk, ker mu Frančiškovo življenje v popolni askezi ni hotelo uspevati.

2. Človek kot gospodar narave

Takšne misli so mi rojile po glavi, ko se je papež Frančišek pred dvema letoma imenoval po Asiškem. Še bolj pa so mi hodile po glavi, ko je zdaj junija 2015 objavil okrožnico s frančiškanskim naslovom: »*Laudato si' – Hvaljen bodi, Gospod*«. Analize svetovnega položaja so dobre ali vsaj sprejemljive. Recimo takoj na začetku, ko papež prisluškuje mislim današnjih zemeljskih prebivalcev. Kot pozni ljudje novega veka dejansko mislimo, da smo z rojstvom postali »lastniki in gospodarji« narave (št. 2). To poslušamo že 400 let, ko je Descartes v začetku novega veka na glas oznanil, da se bomo povzpeli v »*gospodarje in lastnike narave*« (*maîtres et possesseurs de la nature*), če bi hoteli slediti njegovi filozofiji.² To se nam je vtisnilo v zavest, in hkrati tudi misel, da je narava, ki jo moremo zgrabiti, vsa resničnost. To se ujema z mislijo, da sploh ni resničnosti, ki nas obdaja in smo položeni v njene roke.

Kartezijanski program je dolgo časa veljal za zelo naprednega, saj nam je izročil dobrine Zemlje. Izum ure, spoznanje vesolja in vesoljske rakete, parni stroj, avto, električna svetloba, elektronika in internet, ne pozabimo medicine, vse to je posledica kartezijanskega programa, da človeka postavi za vladarja in gospodarja Zemlje. Seveda sem spadajo tudi atomske in vodikove bombe, s katerimi

ima gospodar hkrati tudi možnost, da se spet odstrani. Odprava zemeljskega življenjskega prostora pa se danes ne imenuje toliko atomska bomba, ampak okolje.

Napredni kartezijanski program je nenadoma postal nazadnjaški, ker je lastnik narave na tem, da jo s prehudo rabo uniči. »Ta sestra vpije zaradi škode, ki smo ji jo prizadejali zaradi neodgovorne rabe in zlorabe dobrin« (št. 2).

3. Je dialog prava pot?

Kaj je treba storiti? Papež bi svetovni problem rad rešil z dialogom. To besedo sem bral v okrožnici nič manj kot 29-krat. Je dialog prava pot? Sprva da. Kriza okolja je kriza celotnega sveta. Vsi se moramo spopasti s tem, kar se tiče vseh. Papeževi analizi bodo mnogi prisluhili, ker je tudi sam poslušal veliko glasov. Ne navaja samo svojih predhodnikov, ampak tudi škofovske konference, patriarha Bartolomeja, filozofa Ricoeurja in sufija. Priporočilo se vedno glasi enodušno: bodite zadržani in ravnajte obzirno z dobrinami Zemlje. »Ritem potrošnje, razsipavanja in spreminjanja okolja je tako zelo presegel zmogljivost planeta, da more sedanji življenjski slog, ki je nevzdržen, končati samo v katastrofi, kar se občasno že dogaja v raznih pokrajinah« (št. 161).

A kakor vedno problem ni v diagnozi, ampak v terapiji. Bolezni Zemlje lahko ugotovimo, ozdraviti bolno Zemljo, pa je težko ugibanje. Nisem povsem prepričan, če je papež na pravi poti, ali če je dovolj dolgo hodil po pravi poti.

Navajam primer! V št. 87 papež Frančišek poje Sončno pesem sv. Frančiška, katere prve vrstice je izbral za naslov. A manjkata obe zadnji kitici. Izpustil je ravno temno plat hvalnice Bogu, hvalnice z boleznijo in trpljenjem. Manjka predvsem hvalnica Bogu s sestro smrtjo. Morda papež diplomatsko to stori čisto pravilno, ker se boji, da bo sicer odgnal svoje poslušalce. Toda cena bi utegnila biti visoka in bi spodnesla terapijo dobre volje.

4. Preobrazba z evangelijskimi sveti

Theodor Fontane je v romanu »*Stechlin*« (Bodica) zapisal: »Vsa naša družba ... je zgrajena na jazu. To je prekletstvo, in tu mora družba propasti« (15. pogl.) V 120 letih se je glede tega malo spremenilo. Svoboden pisatelj sme govoriti tako svobodno in položiti prst na rano. Kdor pa tako govori, zahteva smrt jaza, spreobrnjenje jaza, kakor se je spreobrnil nečimrn Frančišek v ječi v Perugi, preden je postal sveti Frančišek. Smrt jaza pa za Cerkev pomeni evangelijske svete, torej uboštvo, neporočenost in pokorščino, ki jo je Frančišek neizmerno ljubil. Ali ni bil celo poročen z gospo revščino (uboštvom)? Toda ali moderen duh lahko pristane na to? Zato je bil papež pač tako previden.

Filozof Carl Friedrich von Weizsäcker more v svoji ekološki okrožnici »*Gehen wir einer asketischen Weltkultur entgegen?*« (Ali se bližamo koncu asketske svetovne kulture?) iz leta 1978 govoriti bolj odkrito in brez olepšav kakor papež: »Odpovedi potrebam, simbolizirane v meniških zaobljubah uboštva, čistosti, pokorščine, so sredstva ozaveščenja, distanciranja od samega sebe. Globoka preobrazba človeške narave, ki je s tem omogočena, nato odseva v kulturo in jo zaznamuje. ... Ta samodisciplina torej služi ... ne le ohranjanju obstoječe družbe, ampak preobrazbi človeka; služi temu, kar religija imenuje človekovo zveličanje« (89).

Seveda ne morejo vsi ljudje v Cerkvi živeti kot menihi. A 'globoka preobrazba človeške narave' se more uresničevati tudi z namestništvom. Obstajati pa morajo menihi kakor sv. Frančišek, obstajati mora visoko spoštovanje menišтва, o čemer je leta 1964 govoril koncil: »Zaobljube evangelijskih svetov vstopajo torej pred nas kot znamenje, ki more in mora vse ude Cerkve učinkovito pritegovati k vnetemu izpolnjevanju dolžnosti krščanskega poklica« (C 44).

Papeža Frančiška že imamo, Frančiškovo okrožnico tudi. Manjka nam sv. Frančišek sam, ker more samo on spreobrniti volka iz Gubbija.

Opombi

¹ Hl. Franziskus von Assisi, Verlag Media Maria 2014, 1. pogl.

² Discours 1637, VI, 2.



Anton Štrukelj

Zaupanje in pogum

AGAFANGEL GAGUA

O jeziku pravoslavne teologije in teologiji jezika

Skozi zgodovino (pravoslavnega) krščanstva so stari klasični jeziki odigrali edinstveno vlogo ne le kot sveti jeziki bogoslužja, temveč so postali tudi okvir za izražanje krščanskih miselnih kategorij, postali so sredstvo mišljenja in pisanja o Bogu. V pričujočem članku¹ igumen Agafangel Gagua zagovarja stališče o poznavanju starih klasičnih jezikov (hebrejščine, grščine, latinščine) kot epistemološkem temelju pravoslavne teologije.

Teologija kot cerkvena znanost sodobnemu sekulariziranemu svetu odkriva skozi stoletja nakopičene intelektualne zaklade krščanske duhovne kulture. Pri tem se v zavesti, seznanjeni s krščansko teologijo, izkušnja človeških intelektualnih prizadevanj in božje razodetje tesno združujeta v spoznavni svet izročil pravoslavnega umovanja.

Teologija cerkvenih očetov in pravoslavna dogmatika sta nastali z asketskimi podvigi umnega delovanja krščanskih svetnikov, ki so izhajali iz najrazličnejših dežel in ljudstev. Kot je znano, v krščanstvu »ni ne Juda ne Grka... kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu« (Gal 3,28). Ta nadedetnična, nenacionalna usmeritev krščanskega odnosa do sveta nacionalnih kultur kaže v smer skupne združenosti vernikov različnih narodnosti, vernikov, ki govorijo in molijo v različnih jezikih. Da bi verniki lahko ubežali skušnjavi »babilonskega stolpa«, je Bog ljudem podaril jezik bogoslužja – sakralni jezik božje liturgije, ki v sebi uteleša umno teologijo Cerkve.

Razumljivo je, da so stari klasični jeziki na zgodovinski poti pravoslavnega krščanstva odigrali edinstveno vlogo sakralnih jezi-

kov krščanskega bogoslužja. Toda bili so še nekaj bistveno večjega: predstavljali so oblike aktualnega izražanja krščanskih pomenov in idej, bili so torej sredstvo mišljenja in pisanja o Bogu.

Pričujoče delo je poskus osmiselitve poznavanja starih klasičnih jezikov kot temelja pravoslavnega krščanskega ukvarjanja s teologijo.

Na žalost so zgoraj omenjeni procesi sekularizacije v današnjem času zajeli ne le družbeno in kulturno življenje, temveč so tudi močno vplivali na cerkveno znanost in teologijo, ki ju sodobni človek dojema kot neobvezno in brezplodno intelektualno kratkočasje. Protoprezbiter Aleksander Šmeman ugotavlja, da so zdavnaj minili časi, ko Gregor Teolog »ne bi mogel oditi v kopališče ali po kruh, ne da bi ga kdo povlekel za rokav in vprašal: "Povej, kaj je pravilneje – *homousios* ali *homiiosios*?"«² V znanem učbeniku za dogmatično teologijo oče Aleksander ugotavlja naslednje: »Celo večina duhovnikov, ki je šla skozi obvezno teološko izobrazbo, iz nabora znanja, pridobljenega v petih letih svoje formacije, posega le po tistem, kar zadeva cerkveno pravo in nekaj praktičnih vprašanj. Vse ostalo v njihovih očeh ni povezano s stvarnostjo. Prav tu se pojavlja vprašanje o ciljih in nalogah teologije.«³ Iz tega razloga je za sodobno cerkveno življenje nujno potrebna obnovitev in preroditev izobraževalnega poslanstva na področju pravoslavne teologije – z naslonitvijo na intelektualno dediščino ruskih visokih verskih šol.

V zavesti pravoslavnih vernikov je pomembno obnoviti in aktualizirati živo vez med teologijo in življenjem krščanske duše, med Logosom-Besedo-Kristusom in verujočim srcem. Sakralni jezik mora biti v naši zavesti ne mrtev, temveč živ jezik cerkvene molitve, postati mora pristna *kerigma* – jezik pridiganja o Kristusu in jezik oblikovanja teologije. Poleg tega moramo vedeti, »da se je pred ukvarjanjem s teologijo potrebno zavezati k izogibanju izrekanja besed izven njihovega natančnega pomena, saj je Cerkev za besede, izražajoče tisto skrivnostno, ki je v njej vsebovano, plačala visoko ceno. Kako "boguvšečne" (Bazilij Veliki) so bile te besede!«⁴

V zgodovini krščanstva se je teologija po svojem bistvu oblikovala kot izkustvena znanost: v boju zoper poganške kulte, herezije in razkole se je utrjevala pravoslavna dogmatika, izražena v plastično strogih

in jasnih oblikah grškega jezika – v obrazcu veroizpovedi, sklepih sedmih vesoljnih cerkvenih zborov, delih svetih cerkvenih očetov.

Sama beseda »teologija« je v prvih stoletjih krščanstva pri kristjanih pomenila nekaj negativnega. Teologe so namreč imenovali starogrške pesnike, ki so v svojih delih predstavljali pogansko kozmologijo in mitologijo, v starem Rimu pa je teologija utrjevala kult cesarja in cesarske oblasti. Kljub vsemu je ta izraz v 4. stoletju prodril v krščanski besednjak kot oznaka za specifični nauk o Kristusu kot učlovečenem Bogu.

Doba zgodnjega krščanstva je vsekakor začela oblikovati teologijo v grškem jeziku: »Krščanstvo je bilo ubesedeno v jeziku grške filozofije. Ves čudež zgodnje Cerkve je bil v tem, da je helenizem postal cerkven. Na paradoksalen način je celotna hebrejska starozavezna dediščina – s pripovedmi o izraelskih rodovih, bitkah, zmagah in porazih izraelskega ljudstva, s pripovedjo o tem, kako je Bog deloval v njem – našla svoj izraz v jeziku helenske kulture. Prav združitev teh dveh različnih počel je ustvarila zgodnjo krščansko teologijo.«⁵ Grški jezikovnokulturni temelj je omogočil uporabo nadvse velikega potenciala starogrške filozofske misli in dialektike kot vira vzhodnokrščanske teologije. Kljub temu je bil proces pokristjanjevanja starogrške filozofije nedvomno dolg, protisloven in zapleten.

Specifično razumevanje teologije se je uveljavilo tudi pri zahodnih kristjanih: oblika mišljenja o Bogu se je tu odela v jezikovna oblačila latinskega jezika, kar je zahodnokrščanski teologiji že od samega začetka podelilo racionalistični značaj in strukturno analitičnost, lastno njenemu jezikovnemu viru. Čez nekaj stoletij po sprejemu pravoslavnega krščanstva v Stari Rusiji je na področju cerkvenega izobraževanja in teologije tudi rusko pravoslavje izkusilo latinski vpliv (tako v negativnem kot vsekakor tudi v konstruktivno-pozitivnem smislu). Preden se osredotočimo na kulturnozgodovinsko specifičnost teološkega jezika ruskega pravoslavja, moramo na vsak način podrobneje opredeliti značilnosti zgodovinskih etap oblikovanja krščanske teologije kot celote in jezika teološke znanosti v njunem poznejšem razvoju.

Krščanska teologija je bila prvotno predvsem *svetopisemska* in *eksegetska*, bila je torej utemeljena v Svetem pismu. Sveto izročilo, v pravoslavju nič manj dogmatično pomembno od samega Pisma, pa je bilo posvečeno in prežeto z duhom od Boga navdihnutih besedil.

Knjige Stare in Nove zaveze so se kot kanonični teksti Biblije oblikovale postopoma. Kakor je znano, so bile starozavezne knjige med 13. stoletjem pr. Kr. in 1. stoletjem po Kr. prvotno napisane v starohebrejskem in aramejskem jeziku.

Omeniti je potrebno zanimivo dejstvo (ki ga filologi dobro poznajo): Stara zaveza je prva knjiga v svetovni zgodovini, ki je bila prevedena v tuj jezik (povrhu vsega v jezik iz povsem drugačne jezikovne družine). Prevod v starogrški jezik je bil opravljen v Aleksandriji med 3. in 2. stoletjem pr. Kr. (»Septuaginta«, »prevod sedemdeseterih«, LXX). Ta prevod so sprejeli prvi kristjani; odigral je pomembno vlogo pri oblikovanju krščanskega kanona Stare zaveze, postal je kanonični tekst bizantinskega krščanstva in temelj staroslovanske ter sodobne bogoslužne Biblije Ruske pravoslavne Cerkve (Stara zaveza je bila v cerkvenoslovanski jezik prevedena iz grškega teksta, kar ima tako teološki kot liturgični pomen). Prav na Septuaginto so se sklicevali cerkveni očetje in učitelji v svojih teoloških delih.

Septuaginto sestavlja cela vrsta fragmentov, v katerih je mogoče opaziti različne prepise iz t. i. mazoretskega teksta – ene izmed različic starohebrejskega teksta Tanahi (Stare zaveze). Ti različni prepisi so v zgodovini krščanstva postali predmet burnih teoloških razprav. V zgodovini ruske biblicistike 19. stoletja je denimo znana razgibana polemika med semitologi o biblijskih prevodih. Nekateri znanstveniki so previsoko cenili pomen izvirnega hebrejskega (mazoretskega) teksta in odstopanje od njega v Septuaginti razlagali kot posledico neznanja in izkrivljanja s strani grških prevajalcev. Takšno stališče je zagovarjal profesor Moskovske verske akademije P. I. Gorski-Platonov.⁶ Drugi so branili izjemnost grškega teksta, kazali na dejstva o tendenčnih izkrivljenjih izvirnika, ki so jih dopuščali mazoreti. Takšno stališče je zagovarjal sveti Feofan Zatvornik.⁷ Uravnoteženo smer je v tej polemiki predstavljal sveti Filaret (Drozdov). Ta je predlagal uporabo mazoretskega teksta kot

enega izmed temeljnih virov in njegovo primerjavo s Septuaginto, grškemu tekstu pa je dajal prednost pri tistih prepisih, ki so zanesljivo izpričani v izročilu krščanske Cerkve.⁸

Izvrstni ruski biblicist N. N. Glubokovski je že na začetku 20. stoletja trdil, da je v Septuaginti očitno izražena ideja o univerzalnosti mesijanstva kot protiutež nacionalistično-mesijanski ideji mazoretskega teksta. Po njegovem se pomen Septuaginte skriva »v personalistično-mesijanskem značaju prerokb, ki so zatem povsem logično in razumljivo pridobile krščansko izpeljavo v odnosu do osebnosti Gospoda Odrešenika«.⁹ N. N. Glubokovski ob natančni določitvi časa dokončanja tega prevoda – »v Aleksandriji v obdobju od Ptolomeja Filadelfa do Ptolomeja III. Evergeta med letoma 285 in 221 pr. Kr.« – ugotavlja, da takrat »krščanstvo vsekakor ni obstajalo niti v obliki bolj ali manj jasnega predvidevanja, v krogih, ki so se ukvarjali s prevodom, pa kako posebno mesijansko napeto pričakovanje ni bilo navzoče«.¹⁰ V nadaljevanju omenjeni znanstvenik dospe do konceptualno pomembnega zaključka: »Primerjava med hebrejsko mazoretsko Biblijo in grškim prevodom Septuaginte me s pomočjo objektivne zgodovinske osvetlitve in nepristranske razlage znanstveno sili k sklepu, da grška interpretacija predstavlja sebi lasten, od mazoretskega teksta neodvisen hebrejski tekstualni tip.«¹¹

Sredi 20. stoletja so bile po odkritju paleografsko starejših izvirnih hebrejskih tekstov (»mrtvomorski rokopisi«/»kumranski zvitki«) razrešene številne težave biblijske tekstologije,¹² teoretski argumenti N. N. Glubkovskega pa so dobili dodatno potrditev.¹³ Razjasnjeno je bilo, da je starogrški jezik prevoda starozaveznih tekstov aktualiziral *filozofske* vidike in *teološki* pomen Svetega pisma.

Če je denimo starohebrejski pomen starozaveznega božjega imena Jahve, razkritega Mojzesu po razodetju pri neugasljivem grmu (2 Mz 3,14–15), »pomočnik in zaščitnik« – to je *Tisti, ki je dejavno navzoč v življenju vernika in mu na nepredvidljiv, čudežen način pomaga* –, grški prevod v Septuaginti, ne da bi ukinjal njegov prvotni pomen, božje ime prevaja privzdignjeno in filozofsko (v skladu z duhom starogrškega jezika) kot »Bivajoči«, torej kot *Tisti, ki obstaja od začetka in podpira obstoj ustvarjenega stvarstva*.¹⁴

Grški prevod odlomka 2 Mz 3,14 se glasi sledeče: »Ego ejmi ho on.« (osebek–pomožni glagol–samostalniški del povedka v obliki prislova iz glagola *biti*) V cerkvenoslovanski in ruski Bibliji je ta odlomek preveden precej natančno: »Jaz sem ta« in »Jaz sem, ki sem«.

Na tak način se v grškem (in cerkvenoslovanskem) prevodu rojeva povsem nov pomen v odnosu do hebrejskega teksta. Če v hebrejskem tekstu božje ime izraža pretežno konkretno in življenjsko pomembno obljubo *prisotnosti* tukaj in zdaj, se božje ime v Septuaginti zliva s svetom grške modrosti, in sicer preko besedne zveze »ho on« (bivajoči), ki ima filozofski pomen in označuje večno ter absolutno božje bivanje.

Za starohebrejski jezik niso značilne abstraktne kategorije, lastne starogrškemu jeziku in kulturi. Zahvaljujoč grškemu prevodu, je postala mogoča združitev dveh temeljno različnih kulturnih tipov: bližnjevzhodnega (judovskega) z zanj značilnim eksistencialnim dojemanjem odnosa do enega Boga in starogrškega s svojo značilno izkušnjo od vsakdanjosti oddaljenega filozofskega mišljenja. Združitev teh dveh pomenskih ravni nedvomno odraža enotno resnico in napoveduje Kristusovo blagovest.

Na tak način se je rodila temeljna dvojnost prihodnje krščanske teologije: transcendentalnost Absolutnega in hkrati njegova prisotnost, to je apofatičnost in hkrati katafatičnost božjega učlovečenja. Bog je transcendentalno bitje. Bog ostaja večni, nespoznatni in po svojem bivanju samozadostni vir življenja. Po drugi strani pa odkriva samega sebe, prihaja k tistemu, ki si ga je sam izbral in s katerim je sklenil zavezo – zato, da bi bil vselej navzoč.

Ta očitni in nazorni primer *jezikovnih* korenin teološke znanosti priča o ključnem pomenu učenja starih klasičnih jezikov za preporod izročila verskih šol v Rusiji. Biblijo je potrebno ustvarjalno preučevati v kontekstu celotne cerkvene pismenosti, obstoječe v različnih jezikih – starih in novih.

Zgodnjekrščanska skupnost nekaj desetletij ni poznala kano nično določenega Svetega pisma. Kljub temu so kristjani že od samega začetka razpolagali s svojim izročilom – ustnim izročilom, v katerega je bila vključena obsežna zbirka pripovedi in pričevanj

o življenju in smrti na križu Jezusa Kristusa, njegovem vstajenju in vnebohodu, njegovem nauku in etiki. Te ustne pripovedi so bile postopno zapisane na pergamentih in papirusih, od koder je nastalo lastno krščansko Sveto pismo – Nova zaveza, katere tekst je prav tako napisan po grško, v aleksandrijskem narečju starogrškega jezika (*koiné*).

Na tak način je teologija v prvih stoletjih krščanstva nastala kot *svetopisemska* in *eksegetska* (temelječa na Pismu) izkušnja osmislitve bogočloveške narave Jezusa Kristusa, kot izkušnja razodetja te skrivnosti in izrazna oblika tega razodetja. V tem obdobju je Cerkev živela brez razdelanega sistema znanstvene teologije (v apostolskih časih niso bile prisotne niti za nas tako zelo običajne kategorije teološke misli, kot denimo *Trojica* ali *Bogočlovek*). Vseeno so v grškem in zatem latinskem jeziku (jeziku Rimskega imperija) nastajala prva apologetska dela in traktati, v katerih so avtorji poskušali obrazložiti krščansko vero in izraziti hrepenenje po odrešenju v Kristusu.

Po drugi strani so apologetska dela zgodnjega krščanstva pogosto vsebovala tudi radikalno zavračanje poganske filozofije starogrških mislecev.

Krščanski mislec Kvint Septimij Florencij Tertulijan (ok. 160–po 220) je denimo zahteval kategorično odpoved antični dedišcini: »Kaj imajo torej Atene opraviti z Jeruzalemom? Kaj ima Akademija s Cerkvijo?«¹⁵

Tertulijan je zavračal pomembnost izostrene filozofije in dialektike Platona in Aristotela. Po njegovem je vsaka preprosta, nevzgojena in neizoblikovana duša po svoji naravi »krščanska«, v božje kraljestvo pa lahko vstopi zgolj človek s takšno dušo. Le krščanska vera človeku razkriva pot k odrešenju, ne poganska »teologija«.

V traktatu »O pričevanju duše« (»De testimonio animae«, leta 197) Tertulijan dokazuje, da so za človeško dušo lastne krščanska krepost in vnaprejšnje znanje o Stvarniku, predstava o poslednji sodbi in božjem kraljestvu. Človeška duša, kot trdi Tertulijan, je starejša od črke, »sam človek pa je starejši od filozofa in pesnika«.¹⁶

Kljub temu se prav v tistem obdobju začenjajo pojavljati krščanski misleci, ki poudarjajo velik pomen starogrške kulture in

jezika za krščansko teologijo. Tit Flavij Klement Aleksandrijski (150–216) je bil vodja teološke šole v Aleksandriji, ki je takrat spadala v okvir Rimskega imperija. Klement Aleksandrijski se je ukvarjal z »oklicevanjem« novih spreobrnjencev pred sprejetjem krsta in, zahvaljujoč izkušnji *katehumenov*, izoblikoval lasten teološki sistem, ki je bil zgrajen na povsem novih temeljih. V skladu s Klementovimi nazori je bila celotna antična izobrazba priprava na krščanski nauk. Pred Jeruzalemom se tako na poti božjega kraljestva nahajajo *Atene*.

S tem je Klement Aleksandrijski veliko pred kapadoškimi očeti zagovarjal pojmovanje o medsebojnem dopolnjevanju kulture in kulta. Prav v njegovih delih je bilo prvič izraženo načelo, po katerem mora filozofija postati služabnica teologije (v tem duhu bi morale antična geometrija, astronomija in glasba postati »služabnice« filozofije).

S preučevanjem dediščine cerkvenih očetov, krščanskih avtorjev Vzhoda in Zahoda, se ukvarja cerkveno-znanstvena disciplina, ki se imenuje patristika. Ti cerkveni pisci so bili poklicno filozofsko usposobljeni, njihova dela, napisana v klasičnih jezikih starega veka, grškem in latinskem, pa so načrtovala pot razvoja ne le krščanske teologije, temveč tudi celotne evropske in celo svetovne znanosti in kulture.

Prezbiterja Origena (ok. 185–253/4), drugega pomembnega predstavnika aleksandrijske šole, cerkvena znanost – ne glede na njegovo spornost skozi zgodovino Cerkve – priznava za utemeljitelja znanstvene biblijske tekstologije: »Preučil je hebrejske in grške biblijske tekste, združil različne prevode Stare in Nove zaveze ter se pri tem posluževal šestih prevodnih stolpičev, v Aleksandriji je zbral veliko količino rokopisov in različic celotne Stare zaveze. Origen je poznejšim generacijam teologov zapustil veliko različnih interpretacij Svetega pisma. S tem je načrtoval pot poznejšemu preučevanju Pisma in samemu značaju teologije. Temeljno stališče Origena je naslednje: "Celotna vsebina Svetega pisma – tako Nove kot Stare zaveze – je sam Kristus."«¹⁷

Teološki besedni aparat in terminologija Cerkve sta bila prvotno izoblikovana v grškem jeziku, ki je bil že dolgo jezik kulture – tudi v Italiji, Galiji in Afriki. Številni avtorji so se imeli za Rimljane,

a so pisali po grško (cesar Mark Avrelij, Apulej idr.). Potreba po krščanski literaturi v latinskem jeziku je bila posledica povečanega števila spreobrnjencev zunaj judovskih skupnosti. Med njimi je bilo veliko ljudi, ki niso znali grško. Na tak način je nastala krščanska literatura v latinskem jeziku (Tertulijan, Minucij Feliks, Klement Rimski idr.). »Latinski jezik krščanskega sveta je predvsem jezik Svetega pisma in Cerkve, kar pomeni jezik Vulgate, jezik liturgije, cerkvenih očetov do razkola Cerkve, kot denimo Avgušтина in Hieronima, prav tako cerkvenih piscev takratne dobe – Tertulijana, Laktancija, Orozija, Sulpicija. Sem spada tudi šolski jezik prvih stoletij krščanstva in jezik teologije poznejših stoletij, jezik učiteljev katoliške Cerkve, jezik kanonskega prava, jezik odlokov papeškega prestola od časa Gregorja Velikega do Benedikta XVI.«¹⁸

V takšnih okoliščinah je neizmerno zrasel pomen prevajalskega dela. Posebej pomembno prevajalsko dejavnost je opravljal sveti Hieronim Stridonski (342–420); postal je utemeljitelj kanoničnega teksta Biblije v latinskem jeziku (»Vulgata«). Takrat so obstajali tudi drugi avtoritetni latinski prevodi Biblije, denimo sestavljeni v 2. stoletju v Afriki (Versio Afra) in Italiji (Vetus Itala). Hieronimova različica latinskega prevoda je bila opravljena na podlagi hebrejskega teksta (ohranjen je celo besedni red izvirnika) in upravičeno velja za najboljšo.

V latinskem jeziku je pisal največji krščanski mislec in teolog sveti Avguštin (354–430), ki je ustvaril temeljna teološka dela Cerkve, nadvse močno vplival na obliko in slog zahodno krščanske teologije in postal začetnik »izpovednega žanra« v latinsko-krščanskem izročilu, pri čemer je predstavil zgodovino svojega spreobrnjenja in življenja v Kristusu (»Confessionum libri tredecim«, ok. leta 400).

Teološko obdobje cerkvenih očetov je zajemalo tako zahodno kot vzhodno krščansko izročilo in je trajalo od 4. do 12. stoletja. V tem času so nastali temeljni teološki traktati tako v grškem kot latinskem jeziku, ki so razjasnili teologijo vesoljnih cerkvenih zborov.

V delih cerkvenih očetov – kot denimo pri svetem Atanaziju Velikem (298–373), Baziliju Velikem (ok. 330–379), Gregorju Teologu (329–389) in Gregorju iz Nise (ok. 335–394) – se je izoblikovala cerkvena dogmatika, prišlo je do razvoja najvišjega inte-

lektualizma v povezavi med razodetji mističnih izkustev in globino zrenjskega molka umno-srčne molitve. Bistvo teoloških sporov patrističnega obdobja se vsekakor nahaja v težavnosti izražanja pristnega krščanskega nauka skozi jezikovne formule– bistvo je torej jezikovne narave. »Vprašanje o besednem izrazu ni brezpredmetno,« je poudarjal najboljši poznavalec krščanske literature S. S. Averincev. Stabilno stanje določenega izraza lahko sicer odstopa od ugotovitve problema, toda boj za izraz se vselej prične s tovrstno ugotovitvijo. Spomnimo se, s kakšno napetostjo – ob prekinutvi semantične inercije in preoblikovanju prejšnjega pomena besede – je krščanska misel v 4. stoletju oblikovala izraz za posredovanje zanj neizogibnega pojma »hipostaze«. Tako v splošni antični vsakdanji in filozofski rabi kot v Septuaginti (npr. Mdr 16,21) je bila beseda »ipostasis« še zelo daleč od svojega prihodnjega krščansko-doktrinarnega pomena. Izraz »oseba« je po svojem »personalističnem«, filozofsko-teološkem smislu prav tako tuj biblijski rabi – zveze, kot denimo »pred obličjem« ali »iz obličja v obličje«, pomenijo nekaj povsem drugega. »Personalistična« terminologija je v trinitaričnih sporih (»en Bog v treh osebah«) dolgo časa prinašala težave – prav zato je nastala potreba po izrazu »hipostaza«.¹⁹

Naslednje, bizantinsko obdobje krščanske teologije je bilo prav tako prepojeno z doktrinarnimi spori, ki so vsekakor segali izven okvirov zgolj jezikovne problematike, a so vendarle izvirali iz problematike teologije in teologije jezika. Teologija patriarha Fotija in spor svetega Gregorja Palame z Barlaamom Kalabrijskim sta po svojem bistvu ukoreninjena v problematiko izraznosti oziroma neizraznosti simbola, izrekljivosti oziroma neizrekljivosti jezika, v problematiko filozofsko-jezikovne narave.

Še pred propadom Bizanca (15. stoletje) je bila velika dediščina krščanske teologije in krščanske kulture po prizadevanju solunskih bratov svetih Cirila in Metoda ter po prizadevanju njunih naslednikov in učencev izročena Slovanom – preko Moravske in Bolgarije je prodrla v Rusijo. Po sprejetju krščanstva od Bizanca je Stara Rusija vstopila v teološko, kulturnozgodovinsko, ustvarjalno in intelektualno sodelovanje s starimi jezikovnokulturnimi izročili in dogmatičnimi

pojmovanji. Oče Georgij Florovski je v svoji sijajni knjigi »Poti ruskega bogoslovja« (1937) poudaril neprekosljiv pomen delovanja Cirila in Metoda: »Pri tem je šlo za nastajanje in oblikovanje "slovanskega" jezika kot takega, njegovo notranje pokristjanjenje in pridružitve Cerkev, preoblikovanje stihije slovanske misli in besede, slovanskega "logosa" in ljudske duše. "Slovanski" jezik se je izoblikoval in utrdil ravno v krščanski šoli in pod močnim vplivom grškega cerkvenega jezika, pri tem pa ni šlo le za proces na podlagi besed, pač pa tudi misli. Za slovanski način mišljenja je splošni vpliv krščanstva veliko daljnosežnejši in globlji od lastnih religioznih tem... Tako se je v Stari Rusiji že na začetku 11. stoletja razvila prava književnost v njej sorodnem in povsem dostopnem jeziku. V bistvu je za ruskega učenjaka postala dostopna celotna zaloga pismenosti Simeonove Bolgarije.«²⁰

Zgodovinarji še vedno razpravljajo o moči posredovalnega grško-bizantinskega vpliva na starorusko kulturo, ki je potekal predvsem skozi južnoslovansko pisno izročilo, to je preko Bolgarije. Neposredno duhovno-kulturno srečanje z Bizancem in »z grško stihijo« (protojerej Georgij Florovski) je bilo dejansko drugotno – zgodilo se je namreč za sprejemom bolgarske krščanske pismenosti. Po drugi strani pa »bolgarska pismenost vsaj v 11. stoletju ni odrivala grške. Pod Jaroslavom je v Kijevu (zdi se, da v sklopu stolnice Svete Sofije) deloval pravi krožek prevajalcev iz grščine; z delom tega krožka je bila povezana obogatitev slovanske kulture, v katero je bila vključena cela vrsta grških del, ki jih Simeonova Bolgarija ni poznala.«²¹

Čeprav v staroruski kulturi pred prihodom Mongolov ni nastal lasten teološki sistem, se je v takratnem ruskem pravoslavju vseeno močno razvilo bogoslužno, liturgično in ikonopisno izročilo, tesno povezano s prevedeno grško pismenostjo. Poglavitno bogastvo, ki sta jo takrat prejela rusko pravoslavje in ruska kultura v celoti, je vsekakor *cerkvenoslovanski jezik*. »Cerkvenoslovanski jezik,« kakor ugotavlja V. V. Vejdle, »ki je vzgojil ruski jezik in se navsezadnje z njim zlil v novi ruski knjižni jezik, je po svojem kulturnem slovarju, besedotvorju, sintaksi in slogovnih možnostih zares natančni kalk grškega jezika; slednjemu je bistveno bližji (ne genetsko, temveč po svoji notranji obliki), kakor so romanski jeziki blizu latinskemu.«²²

V 17. stoletju je v zgodovini Stare Rusije prišlo do srečanja z zahodnokrščanskim izročilom. Nujnost ohranitve pravoslavnega izročila pred prodorom katoliških in protestantskih vplivov (pri čemer je šlo za visoko intelektualne in močne vplive, kot so sholastika, izpiljena teologija jezuitov, izrazito kritični racionalizem reformacijskih idej) je privedla do nastanka in postopne okrepitve ruske teološke šole. Kijevska akademija in znotraj nje pod Petrom Mogilo razvijajoča se teologija je zrastle iz latinskega jezika. V Moskvi nastala »Slovansko-grško-latinska akademija« je svoj učni proces prav tako utemeljila na latinščini in se posluževala iz izkušenj preverjene sholastične metode. »Kljub vsemu so metode zahodne teologije, ki so padale na pravoslavna tla,« kakor poudarja oče Aleksander Šmeman, »ostajale tuje duhu pravoslavja, četudi so bile sprejete z razumom.«²³

Na tak način je bizantinska (in širše grška) krščanska kultura v polnosti izročila svojo dediščino sebi po izvoru najbližjim latinskim (evropskim) in slovanskim narodom. Pomen grškega jezika krščanske Cerkve za rusko pravoslavno kulturo se skriva v ideji Logosa, ki jo je krščanstvo sprejelo kot dar učlovečenja Boga-Besede. Grški temelj ruske Besede-Logosa – pričevanje in gotovost njegovega cerkveno-dogmatičnega nadaljevanja v bizantinskem pravoslavju – se je v zgodovini ruske pravoslavne teologije prepletel z latinskimi koreninami sholastične teologije, kar je mogoče zanesljivo razglasiti za plodni izvir medsebojnega dopolnjevanja, bogatečega rusko cerkveno kulturo. Stari klasični jeziki oziroma jeziki krščanske teologije so postali kulturni temelj za nastanek in rast slovanskih narodov; ne le jezikovna zbirka prevzemanj in vplivov, temveč tudi živa uresničitev izročila krščanske besedne kulture – izročila jezikov Svetega pisma in svetega izročila, del cerkvenih očetov in učiteljev.

Prevedel Simon Malmenvall

Opombe

¹ Izvirnik z naslovom »O jazyke pravoslavnogo bogoslovija i bogoslovii jazyka« je bil objavljen 29. junija 2015 na znanstvenem teološkem portalu Bogoslov.ru: <http://www.bogoslov.ru/>

text/4600113.html. Avtor članka, igumen Agafangel Gagua, je predstojnik katedre za stare in sodobne jezike v Ivanovo-Voznesenskem pravoslavnem velikem semenišču svetega Sergija (mesto Ivanovo, osrednja evropska Rusija).

² Šmeman, Aleksandr, protopresviter. Vvedenie v bogoslovie. Kurs lekcij po dogmatičeskemu bogosloviju. Klin: Fond »Hristianskaja žizn'«, 2001. Str. 3.

³ Prav tam. Str. 3.

⁴ Šmeman, A. Ukaz. Soč. Str. 5–6.

⁵ Prav tam. Str. 22.

⁶ Gorskij-Platonov P. I. O nedoumenijah vyzyvaemyh russkim perevodom svjaščennyh knig Vethogo Zaveta, str. 1–3, M., 1877; Neskol'ko slov o stat'e ep. Feofana »Po povodu izdanija svjaščennyh knig Vethogo Zaveta v russkom perevode«, M. 1875; O evr. rukopisi Pjatoknižija v XII v. Slavjanskaja Psaltyr' XVIII v., perevedennaja s evr. SPb., 1880.

⁷ Feofan Zatvornik (Govorov), svt. Po povodu izdanija svjaščennyh knig Vethogo Zaveta v russkom perevode // Dušepoleznoe Čtenie, 1875, III. Str. 342–352.

⁸ Filaret (Drozdov), svt. O dogmatičeskem dostoinstve i ohranitel'nom upotreblenii grečeskogo Semidesjati tolkovnikov i Slavjanskogo perevodov Svjaščennogo Pisanija. 1845. http://orthodox.ru/philaret/nasl_014.php

⁹ Glubokovskij N. N. Slavjanskaja Biblija // Sbornik v čest' na prof. L. Miletič: za sedemsetgodišninata ot roždenieto mu (1863–1933). – Sofija: Izdanie na Makedonskija Naučenu Institutu, 1933, – Str. 333–349. <http://azbyka.ru/library/slavjanskaja-biblija.shtml>

¹⁰ Prav tam.

¹¹ Prav tam.

¹² GL: Jurevič D. Ju. Proročestvo o Hriste v rukopisjah Měrtvogo morja / Svjaščennik Dimitrij Jurevič. – SPb.: Aksion éstin, 2004. – 254 str.

¹³ Jurevič D. Ju. Grečeskij perevod Vethogo Zaveta Semidesjati Tolkovnikov v svete biblejskih rukopisej Měrtvogo morja. Priloženie 1 // Jurevič D. Ju. Proročestvo o Hriste v rukopisjah Měrtvogo morja / Svjaščennik Dimitrij Jurevič. – SPb.: Aksion éstin, 2004. Str. 230.

¹⁴ Prav tam. Str. 228.

¹⁵ Tertulijan K. S. F. Izbrannye proizvedenija. M., 1994. Str. 109.

¹⁶ Prav tam. Str. 88.

¹⁷ Šmeman, Aleksandr, protopresviter. Vvedenie v bogoslovie. Kurs lekcij po dogmatičeskemu bogosloviju. Klin: Fond »Hristianskaja žizn'«, 2001. Str. 28.

¹⁸ Latinskij jazyk hristianskogo mira: učeb. posobie / igumen Agafangel (Gagua), L. A. Samutkina, S. V. Pron'kina. – Ivanovo: Ivan. Gos. un-t., 2011. Str. 4.

¹⁹ Averincev S. S. Sobranie sočinenij / Pod red. N. P. Averincevoj i K. B. Sigova. Svjaz' vreměn. – K.: Duh i litera, 2005. Str. 16.

²⁰ Florovskij, Georgij, protoierej. Puti russkogo bogoslovija. – Pariž, 1983. Str. 6.

²¹ Prav tam. Str. 7.

²² Vejdle, V. V. Zadača Rossii / [z blagoslovom metropolita minskega in sluckega, patriarhovega eksarha vse Belorusije Filareta]. – Minsk: Izdatel'stvo Belorusskogo Ėksarhata, 2011. Str. 13.

²³ Šmeman, Aleksandr, protopresviter. Vvedenie v bogoslovie... Str. 47.

Vsebinsko kazalo za Communio 2015

2015–1: Očenaš / Nerazvezljivost zakona

Joseph Ratzinger – papež Benedikt XVI., Gospodova molitev (1–10)
 Jan-Heiner Tück, »Brez Sina Oče ne bi bil Oče« (11–26)
 Sv. Ciprijan, O Gospodovi molitvi (27–36)
 Reinhold Schneider, Očenaš (37–39)
 Joseph Ratzinger, Vprašanje o nerazvezljivosti zakona (40–58)
 Kardinal Angelo Scola, Zakon in družina v luči antropologije in evharistije (59–74)
 Jean-Robert Armogathe, Pokora in evharistija – od ozdravljenja k Jagnjetovi gostiji (75–81)
 Kardinal Gerhard Ludwig Müller, Očiščenje templja (82–87)
 Nadškof Stanislav Zore, Bog blagoslovi Slovenijo (88–91)
 Janez Zupet, Søren Kierkegaard, Krščanski (na)govori (92–95)

2015–2: Božji služabnik Anton Strle / Marija Pomagaj, varuj nas vojne!

Pozdravni nagovori na simpoziju o Antonu Strletu (97–99)
 Marija Jasna Kogoj, Duhovna in intelektualna rast Antona Strleta (100–112)
 P. Andrej Pirš, Predavateljsko delovanje Antona Strleta (113–127)
 Bogdan Dolenc, Objavljena dela Antona Strleta (128–141)
 Anton Štrukelj, Prizadevanje Antona Strleta za sveto teologijo (142–154)
 P. Anton Nadrah, Anton Strle kot mentor in pedagog (155–161)
 Tamara Griesser-Pečar, Anton Strle v zaporu in pred sodiščem (162–173)
 Stanislav Zore, Marija Pomagaj, varuj nas vojne! (174–178)
 Tamara Griesser-Pečar, Slovenci: razdvojen narod (179–194)
 Jože Dežman, Spominsko leto 2015: Poraz - osvoboditev – prenova (195–201)
 Stane Granda, Premalo znanja in ljubezni do resnice in domovine (203–214)

2015–3: Blagor ubogim

Hans Urs von Balthasar, Samo za ubogega je oznanilo veselo (217–219)
 Hans Urs von Balthasar, Za Jezusom hodim – ubog, neporočen, pokoren (220–233)
 Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., Klara, »molčeča beseda« življenja za Cerkev (234–239)
 Kardinal Gerhard Ludwig Müller, Uboštvo kot izziv za Cerkev (240–247)
 Jasmina Rihar, Najvišje uboštvo (248–255)
 Janez Ferkolj, Bogastvo ubogega kristjana (256–269)
 Kardinal Franc Rode, Pogled na človeško zgodovino (270–277)
 Edouard Ade, Pozor pred trojanskimi konji! (278–288)
 (Pseudo)Avguštin iz Hipona, Meditacije (289–294)
 Izraelec Tomaž, Tomažev evangelij o Jezusovem otroštvu (295–305)
 Janez Zupet, Teološki biseri (306–307)
 Anton Štrukelj, Bl. mati Terezija in ubogi (308–312)

2015–4: Begunci in mi / Kenoza: izničenje iz ljubezni

Thomas Söding, Beg svete družine v Egipt (313–326)
 Helena Jaklitsch, Stiska slovenskih beguncev leta 1945 (327–340)
 Jan-Heiner Tück, Koncil in Judje (341–346)
 Jean-Pierre Batut, Sinova odločitev za kenoza in kristjanova sinovska pokorščina (361–377)
 Werner Löser SJ, »Pokoren do smrti, smrti na križu« (Flp 2,8) (378–392)
 Ciril Sorč, Izničenje – vsemogočnost ponižnosti (393–409)
 Dieter Hattrup, Kako naj ozdravimo bolno Zemljo? (410–414)
 Agafangel Gagua, O jeziku pravoslavne teologije in teologiji jezika (415–427)