

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)  
*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 80 (2020) 2, 335—344  
 Besedilo prejeto/Received:07/2020; sprejeto/Accepted:10/2020  
 UDK/UDC: 2-18  
 DOI: 10.34291/BV2020/02/Osredkar  
 © 2020 Osredkar, CC BY 4.0

*Mari Jože Osredkar*

**»Kajti močan sem tedaj, ko sem slaboten« (2 Kor 12,10b)**

**»When I am weak, I am strong« (2 Co 12:10b)**

*Povzetek:* Koronavirus je spomladi 2020 ustavil svetovno gospodarstvo in promet, onemogočil je kulturne prireditve in zaprl cerkve. COVID-19 je napolnil bolnišnice in v marsikateri državi so mrtvašnice postale premajhne. Ni bilo cepiva ne zdravila in med ljudmi je ob nemoči zavladal strah. V članku razmišljamo o krhkosti človeka, ki je bil še nedavno prepričan, da je na tem svetu vsemogočen. Izhodišče razmišljanja je akademska debata med Georgeom Bataillem in Jeanom Daniéloujem, ki sta sredi prejšnjega stoletja v Parizu razpravljala o grehu in svetosti. Prišli smo do spoznanja, da je krhkost človeku koristna, ker ga vodi k D/drugemu, v občestvo. To pa je za človeka rešitev, ker mu omogoča preživetje. Tomaž Akvinski je prepričan, da je zlo prišlo na svet z Božjo privolitvijo. Človek, ki trpi, potrebuje pomoč drugega in Boga. Tako lahko v krhkosti prepoznamo nekaj dobrega, kar nam pošilja Bog. Vendar je krhkost rodovitna le v primeru, ko jo sprejmemo. Članek se zaključuje z mislijo apostola Pavla, ki ga tudi naslavlja: »Kajti močan sem tedaj, ko sem slaboten« (2 Kor 12, 10b).

*Ključne besede:* koronavirus, človekova krhkost, smisel trpljenja, Bog, občestvo

*Abstract:* In the spring of 2020, the coronavirus stopped the world economy and transport, disabled cultural events and closed churches. COVID-19 has filled hospitals, and, in many countries, morgues have become too small. There was no vaccine, no cure, and fear of helplessness reigned among the people. In this article, we reflect on the fragility of a man who, until recently, was convinced that he is omnipotent in this world. The starting point for reflection is the academic debate between George Bataille and Jean Daniélou, who in the middle of the last century discussed in Paris about sin and holiness. We have come to the realization that fragility is beneficial to man because it leads him to (O)ther in communion. This is a solution for man because it allows him to survive. Thomas Aquinas is convinced that evil came into the world with God's consent. A man who suffers needs the help of another and God. Thus, in fragility, we can recognize something good that God is sending us. However, fragility is fertile only if we accept it. The article concludes with the thought of the Apostle Paul, who also addresses it: »Because when I am weak, I am strong« (2 Cor 12: 10b).

*Key words:* coronavirus, human fragility, meaning of suffering, God, communion

## 1. Uvod

Pomladni meseci leta 2020 so bili zaznamovani s svetovno pandemijo bolezni, ki jo je povzročil koronavirus. Ljudje so množično umirali za boleznijo, ki so jo strokovnjaki poimenovali COVID-19, zato so vlade po vsem svetu razglasile izredne razmere in za zajezitev širjenja virusa uvedle različne ukrepe. Tudi v Sloveniji se je javno življenje ustavilo. Vlada je uspela z avtoriteto in argumenti državljanke prepričati, da so ostali doma. Gibanje je bilo omejeno na domačo občino. Fakultete smo zaprli in pedagoško delo izvajali na daljavo z video aplikacijami. Ravno tako so se zaprle nekatere tovarne in vse cerkve. Največja kriza po drugi svetovni vojni je ljudi na vseh kontinentih potisnila v osamo, v strah in premišljevanje o krhkosti človeka.

Lahko zapišemo, da je bilo prvo skupno spoznanje človeštva v času, ko so mediji poročali zlasti o razsežnostih bolezni in številu žrtev po svetu, kako krhka je človeška narava. Prepričanje, da na tem planetu o vsem odločajo človeški razum, znanost in ekonomija, ki naj bi imeli ‚vse pod kontrolo‘, se je sesulo kot hiša iz kart. Ni bilo obrambe proti majhnemu virusu, ki je delal sive lase medicinskim delavcem in ki ga niso mogli razumeti preprosti ljudje. Povečevanje veličine človeka in njegovih sposobnosti se je v nekaj mesecih razblinilo v nič. Kljub prizadevanju medicinskega osebja so nekateri bolniki umirali osamljeni. Znanstveniki so se sicer takoj lotili iskanja cepiva in zdravila, težnja politikov in odgovornih pa je bila, da bi se življenje čimprej nadaljevalo po ustaljenih tirnicah. Toda po nekaj mesecih boja z virusom so spoznali, da virus hitro mutira, se spreminja in da zdravila kmalu še ne bo na voljo. Modrim ljudem je postalo jasno, da bo moral človek korenito spremeniti svoje življenjske navade – predvsem pa, da človekova samopodoba močnega ali celo najmočnejšega bitja na planetu ni ustrezna. Zdi se nam torej primereno, da v našem prispevku razumnega človeka povabimo, da se z dejstvom človekove krhkosti sprijazni. V bistvu je bil človek šibek že prej, le da tega ni priznal in si je slepil oči z iznajdbami, ki so mu dajale občutek vsemogočnosti. V nadaljevanju pa kot teolog želim pokazati, da prav zavedanje krhkosti človeku omogoča več človečnosti.

Naše razmišljanje o krhkosti in odvisnosti od drugih bomo utemeljili na akademski debati med dvema francoskima mislecema – sicer iz sredine prejšnjega stoletja, a vsebinsko je v kontekstu COVID-19 še vedno aktualna. Ker je razmišljanje o samozadostnosti in odvisnosti povezano s religioznim pojmom odrešenja, si bomo ogledali tudi, kako na to razmišljanje gleda sodobni katoliški nauk o odrešenju. Diskusijo med Daniéloujem in Bataillem bomo pripeljali k misli, ki jo je apostol Pavel zapisal v drugem pismu Korinčanom: »Vesel sem torej slabotnosti, žalitev, potreb, preganjanj in stisk za Kristusa. Kajti močan sem tedaj, ko sem slaboten.« (2 Kor 12,10) Kakor se danes srečujemo s težavami v družbenem in zasebnem življenju, se je s težavami srečeval tudi apostol Pavel: narava ga ni obdarovala z lepo postavo – zgodovinarji pravijo, da je bil majhne, neprivlačne postave s krivimi nogami; vrh vsega je imel govorno napako, jecljal je. Pri oznanjevanju ni želel uspehov takoj. Prav nasprotno, tožili so ga apostolom in političnim oblastnikom.

Trpel je tudi lakoto in doživljal brodolome. Njegove težave lahko primerjamo z različnimi stiskami, ki jih mi doživljamo danes: segrevanje okolja grozi s sušo, gospodarske in finančne krize se vrstijo in grozijo z brezposelnostjo in lakoto. Koronavirus je začel svoj pohod po planetu in ogroža življenje ljudi vseh starosti in spolov, posebej najšibkejših, na vseh celinah. Borimo se in iščemo rešitve, da bi nam bilo bolje in da bi živeli brez strahu. Ko premagamo eno težavo, že trepetamo, katera bo naslednja. Običajno se ljudje s svojimi slabostmi, napakami ne hvalimo – nasprotno, želimo jih skriti. Pavel pa se želi ponašati zgolj s svojimi slabostmi. Zakaj? Pavel ni iskal krize, ni mazohistično užival, ko je zbolel, ali, ko so ga žalili in je delal napake. V vsem, kar ga je doletelo, pa je prepoznaval Božjo voljo. In zato se je hvalil.

## 2. Človekova šibkost – znamenje svetosti ali grešnosti?

Sredi petdesetih let prejšnjega stoletja se je v člankih razvnela akademska debata med dvema francoskima mislecema. Na eni strani je bil odločen ateist Georges Bataille, ki ni »niti filozof, niti pisatelj, niti teoretik, pač pa Nietzschejev ‚brat‘, ki poskuša ponesti filozofijo ven iz njegovih hegeljanskih dovršitev« (Matalon 1984, 225). Na drugi strani pa Jean Daniélou, jezuitski duhovnik, teolog in član francoske Akademije nesmrtnikov. Pozorni bomo na razmišljanje tega drugega, ki se nam zdi za našo temo primerno izhodišče. Rdečo nit našega prispevka bomo izpeljali iz njegove kritike Georgea Batailla, ki razvija misel o človekovi veličini v članku „Sur Nietzsche“, ki obravnava Friderika Nietzscheja. Pri tem povzemamo razmišljanje, ki je v sklopu Bataillevih zbranih del izšlo pri pariški založbi Gallimard leta 1973.

Ateistični mislec se je v omenjenem spisu presenetljivo lotil obravnave greha in posledično tudi Boga. Razumljivo je, da njegovo pojmovanje greha in Boga ni krščansko. Bataille namreč pojem Boga enači s popolnostjo – in le s popolnostjo. V njegovem konceptu Bog človeka ne potrebuje; zato se po ateistovem mišljenju tudi svetnik, ker se je približal Bogu, približa idealu popolnosti v smislu, da tudi on ne potrebuje nikogar več. Bataille torej predstavlja svetnika, ki je s svojimi sposobnostmi uspel doseči tako popolnost, da ,mu je Bog pokoren'. Zato njegov svetnik ne dela napak, še več – uspeva mu vse, kar si dobrega zaželi narediti. Bataille po tej logiki razume tudi greh. V svojem članku tako zagovarja misel, da je greh nekaj slabega zato, ker uniči človekovo samozadostnost. Grešnik – po Bataillevi logiki – v svojih prizadevanjih ne uspeva in potrebuje pomoč drugega. Na tem mestu filozof omenja človekovo zmožnost (*le possible*) in nezmožnost (*l'impossible*). Prva je sopomenka dobrega, druga pa predstavlja slabo. To, kar je možno, je vezano na razvoj in na ustvarjanje novega, nezmožnost nasprotno izraža nemoč, uničenje. Bog je pojmovan kot najvišje dobro in kot zmožnost ustvarjanja, pekel pa kot nezmožnost ustvarjanja, nasprotno kot uničenje Božjega stvarstva. Ko si Bataille odrešenje predstavlja kot popolnost in lagodje, je to kot tujek med dvojico mogočega in nemogočega. Če namreč možno pomeni konec nemogočega, odrešenja ne potrebujemo. Še več, v tem primeru bi bilo odrešenje iluzija. Upravi-

čeno se mu zastavlja vprašanje, zakaj odrešenje sploh iskati. V Bataillevem mišljenju je skratka izpostavljeno dejstvo, da je šibkost človekova negativna vrлина, ki ne omogoča napredka. Mislec gre še dlje – greh, po njegovem mišljenju, izniči človekovo prepričanje, da se lahko Bogu približa z lastno sposobnostjo. Skratka, ateist ostaja zvest zamisli o samozadostnemu Bogu, ki je zaprt sam vase, in o samozadostnem svetniku, ki ne potrebuje nobene pomoči. Po drugi strani pa si grešnika predstavlja kot slabiča – ker mu je greh ukradel samozadostnost (Bataille 1973, 307–314).

To razmišljanje je Daniélouja spodbudilo, da se je poglobil v evangelij in ateističnemu mislecju odgovoril, da to pač ni krščanska podoba Boga in še manj evangelijska podoba človeka – bodisi svetnika ali grešnika. V svoji kritiki ateistično razmišljanje o svetništvu in grehu postavi na glavo. Lahko bi rekli, da razmišljanje o Bogu in človeku ovrednoti drugače – ker govoriti o svetništvu pomeni govoriti o Bogu in govoriti o grehu pravzaprav pomeni govoriti o človeku. Po mnenju Daniélouja sprejetje dejstva, da Boga ne moremo imeti v posesti, ni posledica greha, pač pa znamenje svetosti. Šele, ko človeku postane jasno, da Bog ni njegov služabnik, ampak gospodar, se sužnosti greha zares osvobodí. Ker prepričanje, da mora Bog človeka ‚ubogati‘, je grešno! Daniélou nadaljuje svoje razmišljanje, da o svetosti lahko govorimo šele takrat, ko človek sprejme Božjo milost, ki greha osvobaja. Biti osvobojen greha torej pomeni zavedati se majhnosti pred Bogom. Lahko bi celo naravnost zapisali: biti osvobojen greha pomeni sprejeti šibkost človeške narave. Posledično je znamenje svetosti sprejetje Božje volje tudi takrat, ko je treba prenašati poraze. V bistvu je francoski jezuit prepričan, da je temelj svetništva zavedanje, da je človek v življenju vse prejel od Boga – zmage in poraze. Nič ni dosegel po svoji zaslugi! Bog človeka reši uničenja, in sicer tako, da ga odreši iluzije popolnega združenja z Bogom. Bog dá človeku spoznanje, da se lahko Njim sporazumeva le tedaj, ko sprejme tudi popolno ločitev od Njega – čeprav človek misli, da se mora z Bogom združiti (Daniélou 1948, 120–121).

Ker Bataille pri svojem konceptu Boga in človeka vztraja, v nadaljevanju seveda ne more priti do drugačnega zaključka kot do spoznanja, da s takim Bogom odrešenje ni mogoče. Če je Bog samozadosten, mu za človeka ni mar in ga ne skrbi, kako bi mu pomagal. Torej v Bataillevem razmišljanju prostora za odrešenje človeka ni. Pravzaprav bi bila ideja Božjega odrešenja tujek tudi v Bataillevem konceptu človeka. Odrešenje, posvetitev človeka, bi po ateistovi logiki lahko človeku vcepila le samozadostnost, ki jo je spoznal pri Bogu. Toda, nadaljuje razmišljanje in zaključuje Daniélou, tak Bog vernika ne bi mogel rešiti slabosti. Če Bog človeka rešuje, ga ne osvobaja slabosti, temveč ga rešuje tako, da ga sprejema kot slabotnega. V bistvu ga rešuje po milosti – to je zastonski dar, ki je daleč od tega, da bi ga utrdil v samozadostnosti. Nasprotno – človeka vedno bolj usmerja k zavedanju, da potrebuje drugega (121–122).

Zelo milo smo se izrazili, da je bil Bataille ateist. Bil je energičen ateist, religiozni, mistični ateist. Šel je tako daleč, da je povzel Nietzscheja, ki ni želel, da ga Bog reši – nasprotno, želel je mesto, ki gre Bogu, zavzeti, obenem pa ostati človek (Bataille 1973, 311). Bataille razume odrešenje kot Božje plačilo človeku (313) in ne kot Bož-

je sprejetje človekove slabosti. To lahko zapišemo tudi takole: Bataille bi sprejel možnost odrešenja pod pogojem, da bi v sebi vsebovalo nezmožnost odrešenja.

S prikazom krščanskega pojmovanja Boga, kot izhaja iz Svetega pisma, lahko razumemo, zakaj Bataille in Daniélou soglasja nista mogla doseči – in to kljub iskreni besedi, ki jo je spremljalo eruditsko delo obeh avtorjev. Bataillevo pojmovanje Boga je namreč izrazito aristotelsko, saj si zamišlja Boga kot popolno bitje, ki ob človeški tragiki in trpljenju ostaja neprizadeto – prizadetost bi namreč pomenila njegovo ontološko nepopolnost. Zato Aristotelov Bog tudi nima osebnega odnosa ne do človeka in ne do stvari; zato tudi ne more biti stvarnik. Zanimivo je, da je takšno zgolj ontološko pojmovanje Boga pri Aristotelu vplivalo tudi na Aristotelovo etiko in posledično na Bataillevo pojmovanje svetosti. Kot vemo, je pri Aristotelu najvišja vrлина pravo prijateljstvo, ki pa mora vsebovati vse vrline. Za Aristotela je moralno popoln tisti človek, ki drugega ne potrebuje, od njega ni odvisen in če se k drugemu sklanja, tega ne počne iz potrebe ali iz veselja, pač pa zgolj iz čiste radodarnosti (EN VIII–IX). Vidimo, da je biblični Bog nekaj čisto drugega – saj je za trpljenje svojega ljudstva občutljiv, vidi njegove solze v Egiptu in ga tudi spremlja v babilonsko sužnost ter ga tolaži.

### 3. Polnost življenja ni popolnost

Debata dveh francoskih avtorjev prinaša spoznanje, da je izraz ‚odrešenje‘ mogoče razumeti na različne načine. V kontekstu Georges-a Batailla bi odrešenje lahko bilo prazno nadaljevanje iluzornega duhovnega ugodja – v tem primeru za krščanskega misleca ne bi bilo vredno niti najmanjšega napora. Če pa odrešenje ni prizadevanje za človekovo samozadostnost, temveč jo, nasprotno, neusmiljeno uničuje in če je odrešenje milost, ki vernika rešuje zagledanosti vase, ne pa njegovih omejenosti, potem teolog more in mora tvegati ter o pomenu takega odrešenja za človeka razmišljati. Bog odrešuje tako, da sprejema človeka kot slabotnega. V tem kontekstu lahko razumemo tudi Božje odpuščanje. Človek ponavlja grehe tudi po prejetju odpuščanja, Bog pa ga kot grešnika vedno znova sprejema za svojega otroka. Seveda Bog na tak način uničuje človekovo samozadostnost – človek pa se vedno znova trka na prsi in priznava svojo slabotnost in majhnost. To pa človeku omogoča, da začuti potrebo po drugem, po občestvu. Če Božje odrešenje opredelimo kot »pot, ki vodi iz smrti v življenje«, lahko zaključimo, da Bog človeku s tem, ko ga sprejema kot slabotnega, omogoča življenje. Slabost je torej človekova pozitivna, koristna karakteristika.

Ko v evangeliju beremo, da je Jezus prišel, da bi ljudje imeli ‚življenje v polnosti‘, ta izraz marsikdo meša s podobnim izrazom ‚popolnost‘ – toda med njima je bistvena razlika. Celo francoska *Encyclopædia Universalis*, ki svojim geslom išče sopomenke, geslu ‚*sainteté*‘ (svetost) pripisuje sopomenko ‚*perfection*‘ (popolnost). Svetnika v nadaljevanju opredeljuje kot osebo, ki v Božjih očeh išče moralno popolnost. A vendar – človek, ki bi si domišljjal, da je v Božjih očeh dosegel popolnost, bi bil od prave svetosti daleč. Kot smo zapisali zgoraj, Jean Daniélou pravi, da je

svetost sprejemanje dejstva, da Boga ne moremo imeti v posesti (Daniélou 1948, 120). Še več – rekli bi lahko, da je svetost sprejemanje dejstva, da nismo in ne moremo biti popolni in da popolnosti v Božjih očeh niti ne moremo najti. Svetost je sprejetje dejstva, da smo ljudje nepopolni, grešni in krhki. Stalno priznavanje grešnosti v katoliškem bogoslužju ima en sam cilj: da bi vernik spoznal in priznal svojo majhnost in nemoč. Kesanje nikakor ne odpravlja grešne narave, človeka z njo le seznanja in želi, da bi se človek s svojo krhko naravo sprijaznil. Če ne drugače, pa se človek z njo seznanja in sprijazni ob nesrečah, boleznih in ob soočenju s smrtjo. Kje je smisel kesanja ter priznanja majhnosti in nemoči? Priznanje majhnosti samo po sebi človeku ne koristi. Šele hkratno hrepenenje po Božji pomoči in pomoči drugih ljudi ter sprejemanje krhkosti človeku omogoča odnos vere in ponižen odnos do slehernega drugega. Če človek po Bogu samo hrepeni brez zavedanja svoje krhkosti, potem si zaželi Boga obvladati oz. Mu gospodovati. Krščanski nauk medtem govori o človekovi osebi, ki je slabotna, grešna. Daniélou opredeljuje svetništvo z zavedanjem, da se človek z Bogom zaradi svoje nepopolnosti ne more združiti. V debati z Bataillem, ki je zvest svoji zamisli o samozadostnem Bogu in vidi bistvo odrešenja v pridobitvi občutka samozadostnosti, ki jo je spoznal pri Bogu, pa Daniélou razmišlja, da s takim Bogom odrešenje ni mogoče – ali pa odrešenje v človeka vceplja lažen občutek samozadostnosti. Četudi bi človek samozadostnost ali popolnost dosegel, z njo ne bi nikoli mogel doseči Boga oz. svetosti v evangeljskem pomenu besede.

Svetnik svoj ponižen hrepeneč odnos do Boga pokaže v ponižnem hrepenenju po bližnjem. Po drugem hrepeni – in vendar se zaveda, da ga nikoli ne more doseči ne posedovati, zato mu služi oz. postane zanj odgovoren. Odnos pa je nekaj živega, nekaj, česar človek ne more doseči enkrat za vselej. Zanj se je potrebno vedno znova truditi. Tako tudi za vero, ki jo opredelimo kot odnos med človekom in Bogom. Svetnik torej ne živi v nekem mirnem bivanju – nikoli se ne ustavi, ker ko po milosti sreča Boga, mu ta ne dovoli oddiha, a ga kljub temu rešuje. Bog ga rešuje uničenja – in sicer tako, da mu iluzijo popolnega združenja z Bogom izbrše iz glave. Bog mu daje spoznati, da se človek z Njim lahko sporazumeva le tedaj, ko sprejme tudi popolno ločitev od Njega, s katerim misli, da se mora združiti – torej, ko sprejme dejstvo svoje nepopolnosti. Če nas rešuje slabosti, nas rešuje po milosti – zastonjskem daru, ki je daleč od tega, da bi nas utrjeval v samozadostnosti. Nasprotno – vedno bolj nas usmerja k skupnosti (121–122). V njej se ne izgubimo, temveč se vedno znova prerojevamo. Svetništvo torej ni v tem, da kdo nikoli v življenju ne dela napak – tega Bog od človeka ne zahteva. Svetništvo je v sprejetju nepopolnosti in v človekovem zavedanju, da sam ne more narediti nič dobrega, zato se kot nepopoln oklene Boga. Bistvo svetništva je oklepanje Boga v pomenu spolnjevanja Božje volje. Če se vernik trudi živeti po Božji besedi z malo manj ali z malo več grehi, v tem sploh ni bistvene razlike – važno je, da se jih zaveda. Ravno zavedanje svoje nepopolnosti človeku pomaga, da se oklene Boga.

Na prvi pogled nepopolnost izraža človekov manko. Zdi se nam, da nepopolnost izraža to, kar naj ne bi zagotavljalo posameznikovega razvoja. Ker je neodvisnost pojmovana kot najvišja vrednota, je ‚potreba‘ po drugem oz. odvisnost od drugih

razumljena kot pomanjkljivost. Morda je ravno to tudi razlog, da so si mnogi misleci stanje svetosti predstavljali kot stanje popolnosti. Toda po tej logiki človek, ki je rešen svoje nepopolnosti, resnično ne potrebuje ničesar več – nobenega odrešenja. Če se izrazimo v bibličnem jeziku, lahko rečemo, da svet človek Boga sploh ne bi več potreboval, kar pa je popoln nesmisel. Biti svet dejansko pomeni živeti z Bogom. V takem položaju sta možni dve drži: ali poskus osvoboditi se nepopolnosti – in ne potrebovati več ne sočloveka ne Boga – ali pa sprejeti nepopolnost in potrebovati Božjo pomoč ter človekovo bližino. V bistvu sprejetje odrešenja od Drugega ni odpoved svoji veličini, temveč spoznanje in priznanje svoje majhnosti. Svetost zato ni odpoved neodvisnosti, temveč priznanje stanja povezanosti z drugim oz. priznanje potrebe po D/drugem. Človek, ki išče popolnost, da bi rešil svoje življenje, živi v utvari, ker svojega stanja nepopolnosti ne priznava. Njegova napaka je, da misli, da lahko postane popoln. Svetost pa je konec koncev sprejetje nepopolnosti (Osredkar 2019, 665).

#### 4. Neuspehi človeka spodbudijo k iskanju drugega

Vsaka generacija v zgodovini človeštva je bila deležna takšnega ali drugačnega trpljenja. Naravne katastrofe, bolezni ali vojne so zaznamovale ljudi vseh časov. V bistvu vsak človek v osebnem življenju doživlja padce in neuspehe. Redkokdo se vpraša, kaj nam hoče Bog s takimi dogodki povedati oz. kakšen smisel imajo v človekovem življenju. Ljudje se rajši sprašujejo, kje je Bog, da jih je doletela nesreča in trpljenje – ker se ne zavedajo, da so padci, trpljenje in smrt potrebni, da lahko pridemo do polnosti življenja. Do tega spoznanja nam lahko pomagata dve biblijski zgodbi: Jobova zgodba v Stari in v Novi zavezi Kristusovo trpljenje. Obravnavali ju bomo kot podobni obliki svetopisemske literature (Avsenik Nabergoj 2019, 858).

V obeh primerih nam Božja beseda potrjuje, da je trpljenje prišlo po Božji volji. Kakor nam pripoveduje svetopisemsko besedilo, Job nadlog ni deležen naključno. Bog Satanu dopusti, da Jobu povzroča trpljenje. V Jobovi zgodbi Bog Satanu pravzaprav daje proste roke (Job 1,6-12). Jobova trpljenja se vrstijo – eno za drugim: izgubi svoje črede, izgubi imetje, izgubi otroke, zbolí, je na robu smrti (Job 1,13–2,10). Tudi v evangelijskem poročilu o Jezusovemu trpljenju je jasno povedano, da je Kristus trpel po Božji volji. On sam je molil, naj se zgodi Božja volja (Mt 26,42 in Lk 22,42) in bil izročen v roke ljudem (Mt 17,22) oz. v roke grešnikov (Mt 26,45). Pri branju navedenih besedil lahko hitro ugotovimo, da človek trpi po Božji volji. V nadaljevanju tudi uvidimo, da obe osebi, tako Job kot Kristus, trpljenje sprejmeta – v obeh primerih se Božja služabnika obrneta na Boga, iščeta Boga in se ga oklemeta. Job namreč za svoje nesreče noče obsojati Boga. Celó žena ga prepričuje, naj Boga prekolne – tako kot to počnemo danes. Jobov odgovor pa je: »Če smo dobro prejeli, zakaj bi slabega ne sprejeli«, in ni izrekel žal besede zoper Boga (prim Job 2,7-10). Tako se tudi Kristus križa ne obotavlja sprejeti in celo uči: »Ne bojte se ti-stega, ki umori telo, ne more pa umoriti duše« (Mt 10,28). Tu lahko omenimo tudi element iz duhovnosti sv. Frančiška Asiškega, ki je svoje brate učil, »da je v tem

resnično veselje in popolna krepost ter zveličanje duše, če bi ostal potrpežljiv in se ne bi vznemirjal, ko pridejo padci, težave in stiske» (*Spisi sv. Frančiška in sv. Klare* 1982, 174). Trpeči Božji služabnik namreč spoznava, da je trpljenje nujno potrebno. Ko je bil Jezus še v Galileji, je učence učil, da »Sin človekov mora biti izročen v roke grešnih ljudi, biti mora križan in tretji dan vstati« (Mt 24,7). Job spoznava, da »je človek rojen za trpljenje« (Job 5,7). Torej mu je jasno, da je trpljenje nujno del življenja. A Satanova moč je omejena – Bog ga je omejil s tem, da mora Joba pustiti pri življenju (Job 2,6). Nasprotno pa ljudje pri Jezusu Kristusu zahtevajo smrt. Bog namreč to dopusti in pusti svojega Sina v roke zla (Mt 17,12). Stara zaveza ni mogla iti tako daleč, da bi Bog Satanu nad Jobovim življenjem dal popolno oblast, ker se je po judovskem verovanju človekovo življenje sklenilo na zemlji; po smrti je bilo vse negotovo. Ko pa se je vera okrepila in spoznala večno življenje (Modrostna knjiga 3,1-10 ali čudovito besedilo o Makabejski materi v 2 Mak 7), Jezus na mejo zla jasno pokaže. Toda pokaže tudi, da velike noči ne bi bilo brez velikega petka – to pa je osmislijev trpljenja. Trpljenje je potrebno, ker vodi v polnost življenja. Na prvi pogled bi lahko zaključili, da je polnost življenja sinonim za večno, posmrtno življenje. Pa vendar ni le to. Job se v trpljenju obrne na Boga (Job 5,8) – in to mu zadoštuje. Tudi Kristus v trpljenju kliče Očeta (Mt 27,46). Človek v polnosti zaživi v povezavi z D/drugim v občestvu. In ker ga prav trpljenje in neuspehi vodijo v občestvo, v polnost življenja, lahko rečemo, da je krhkost, nemoč za človeka zelo koristna – za njegovo preživetje celo nujno potrebna. Zato se Job zahvaljuje: »Glej, srečen je človek, ki ga Bog opominja, ne zavračaj vzgoje Mogočnega!« (Job 5,17) Konec koncev tudi na velikonočno vigilijo v bogoslužju prepevamo ‚O srečna krivda!‘ Da, srečni smo lahko, ker smo krhki, nebogljeni in grešni. Če upoštevamo, da je človek materialno in duhovno bitje in da si svet duhovnosti predstavljamo kot svet odnosov, ki gradijo občestvo, skupnost, potem je jasno, da je življenje v polnosti v bistvu življenje v občestvu: živeti z drugimi in za druge.

Naše razmišljanje potrjujejo spisi Tomaža Akvinskega, ki je prepričan, da je Bog načrtovalec in povzročitelj vsega, kar se zgodi, oz. vse se lahko zgodi samo z njegovim dovoljenjem (*Summa theologiae* I, q.103, a.8). Torej je obstajal nadnaravni načrt, ki je zlo predvidel, če lahko s to besedo zaobjamemo človekovo trpljenje, neuspehe in krhkost – Bog je želel nepopolnost, človekove napake in krhkost za skrivnostno posredništvo do dokončne zmage Dobrega (Tanoüarn 2013, 26). Frančiškanski teolog Duns Scot je nasprotno trdil, da izvirnega greha in tudi greha kot zla v Božjem načrtu stvarjenja pravzaprav ni bilo. Povzročil ga je človek, ki je tudi odgovoren za njegove posledice, ki jih mora sprejeti kot kazen za svojo napako. Če bi nadaljevali razmišljanje v scotistični smeri, bi lahko zaključili, da Božjega odrešenja človeka v prvotnem Božjem načrtu ni bilo (Tresmontant 1996). V tomističnem kontekstu razmišljanja, ki ga je sprejelo katoliško cerkveno učiteljstvo, pa zlo ne more biti nekaj obrobnega, kar bi se zgodilo mimo stvariteljske Božje volje. V katoliški teologiji je prevladalo Tomaževo prepričanje, ki trdi, da je Bog človeku dal svobodno voljo – vedoč, da se bo človek obrnil proti Bogu. Torej je Bog greh dopustil oz. zlo predvidel v svojem prvotnem stvariteljskem načrtu. Še več, Tomaž je prepričan, da Bog vidi v grehu, zlu in trpljenju tudi smisel oz. nekaj dobrega in



koristnega. Tomaž v tretji knjigi *Contra gentiles* piše o odnosu med dobrim in slabim ter pride do spoznanja, da je končni cilj vsakega slabega oz. vsakega zla dobro; absolutno dobro pa je Bog (*Contra Gentiles* III, 10–16). Ta trditev osvetli trpljenje pravičnega v Stari zavezi in evangeljsko poročilo o trpljenju Božjega sina. Prav tako pa nam osmisli nemoč, ki jo človeštvo doživlja danes. Čeprav je človekova krhkost na videz tragična, je to človekova rešilna bilka – kot je za človeka odrešujoč Križ, ko ga namerno zapišemo z veliko začetnico (Osredkar 2019, 665).

Na koncu pa moramo vendar priznati, da je vprašanje zla povezano z najglobljo skrivnostjo življenja, ki jo prav tako lahko razložimo s še večjo skrivnostjo – ki je ljubezen sama. Ob branju Biblije smo v skušnjavi, da bi vse zlo razlagali z grehom. Toda, kot smo videli, trpeči Job to razlago odklanja. Enako to logiko mišljenja odklanja Jezus, ki ob ozdravitvi slepega poudarja, da ni grešil ne on ne njegovi starši, ampak da se je vse to zgodilo, da se na njem razodenejo Božja dela (prim Jn 9,3). Prav ta evangelistov poudarek govori o tem, da je vsako trpljenje in tudi zlo mogoče razumeti le v luči ljubezni.

## 5. Sklep

Pravijo, da se človek najprej zave samega sebe. Morda glagol ‚zavedeti se‘ niti ni najbolj ustrezen – pravzaprav ne gre najprej za neko védenje, zato tudi o zavesti ne moremo govoriti. Bolje bi bilo reči, da otrok najprej ne vidi drugega kot samega sebe. Zadovoljiti mora svoje potrebe, potem bo tudi sam zadovoljen. Njegovo mišljenje sledi logiki: Najprej sem jaz! Najprej občuti svojo bolečino. Šele, ko nekoliko zraste, opazi, da obstajajo še drugi – z željami, ki niso njegove. Človek v nekem trenutku svojega razvoja opazi, da trpijo tudi drugi. Pravzaprav opazi, da obstajajo tudi drugi. Še dobro, da je tako. Kajti izkušnja lastne bolečine mu omogoči, da razumem trpljenje drugega. V drugem pa lahko najde Boga.

Krščanska antropologija govori o odnosu med človekom in osebnim Bogom. Človek po vesti – vernik tudi iz Božjega razodetja – prepozna, kaj je dobro in kaj je slabo, ter si prizadeva, da bi dobro tudi dosegel. Toda v svoji slabosti in krhkosti lahko človek z apostolom Pavlom prizna, da »dela to, kar noče« (Rim 7, 19). Zaveda se napak, pa kar ne more drugače. Poleg tega doživlja neuspehe pri delu, njegovo telo je krhko in ga lahko prizadene neviden virus. V našem razmišljanju smo spoznali, da je človek po Božji volji slaboten, sprejetje krhkosti pa ga vodi k D/ drugemu. Človek je lahko Bogu hvaležen za krhkost, ker ga spominja na nepopolnost in ga spodbuja h gradnji skupnosti. Zato se apostol Pavel s slabostmi hvali:

»Ali se je res treba ponašati? To sicer nič ne koristi /.../ s seboj pa se ne bom ponašal, razen s slabotnostmi. Če bi se že hotel ponašati, ne bi bil neumen, saj bi govoril resnico. Pa se rajši zdržim, da ne bi kdo mislil o meni več kakor to, kar na meni vidi ali kar povem. Da pa se zaradi vzvišenosti razodetij ne bi prevzel, mi je bil dan v meso trn, satanov sel, ki naj bi me tepel, da se ne bi prevzel. Trikrat sem prosil Gospoda, da bi ga umaknil od

mene, a mi je rekel: »Dovolj ti je moja milost. Moč se dopolnjuje v slabotnosti.« Zato se bom zelo rad ponašal s svojimi slabotnostmi, da bi se v meni utaborila Kristusova moč. Vesel sem torej slabotnosti, žalitev, potreb, preganjanj in stisk za Kristusa. Kajti močan sem tedaj, ko sem slaboten.« (2 Kor 12, 10)

Naj bo koronavirus naši generaciji opomin pred samozadostnostjo, ki vodi človeka v egoizem. Človek v osebi Adama ne potrebuje ne Boga ne Njegovih zapovedi in prepovedi. Človek v osebi Jezusa Kristusa pa medtem želi, da se zgodi Božja volja. Jezus je namreč z Očetom eno. Današnjega človeka samota ne sme voditi v samozadostnost, temveč k veri, ki je iskanje D/drugega.

## Reference

- Aristoteles.** 1994. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2019. Temeljne literarne oblike v Svetem pismu. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:855–875.
- Bataille, George.** 1973. *Œuvres complètes*. Zv. 6, *La Somme théologique*. Del. 2, *Sur Nietzsche; Mémoires; Annexes*. Pariz: Gallimard.
- Danielou, Jean.** 1948. *Dialogues*. Pariz: Le Portulan.
- Matalon, Anne.** 1984. Bataille, George. V: Denis Huisman, ur. *Dictionnaire des philosophes*, 225–227. Pariz: PUF.
- Osredkar, Mari Jože.** 2019. Religija kot izziv za transhumanizem. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:657–668.
- Spisi sv. Frančiška in sv. Klare.** 1982. Celje: Mohorjeva družba.
- Tanoüarn, Guillaume de.** 2013. *Une histoire du mal*. Versailles: Via Romana.
- Tomaž Akvinski.** 1984. *Somme Theologique*. Zv. 1. Pariz: CERF.
- — —. 1993. *Somme contre les gentils*. Pariz: CERF.
- Tresmontant, Claude.** 1996. *La christologie du bienheureux Jean Duns Scot*. Pariz: F.-X. de Guibert.